MARIA CRISTINA MARIANTE GUARNIERI

ANGÚSTIA E CONHECIMENTO:

**Uma reflexão a partir dos pensadores religiosos
Franz Rosenzweig, Sören Aabye Kierkegaard e Qohélet**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2006**

MARIA CRISTINA MARIANTE GUARNIERI

ANGÚSTIA E CONHECIMENTO:

**Uma reflexão a partir dos pensadores religiosos
Franz Rosenzweig, Sören Aabye Kierkegaard, e Qohélet**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, área de concentração: Fundamentos das Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2006**

COMISSÃO JULGADORA

Ao Clóvis, meu marido,
por seu apoio incondicional,
com carinho

AGRADECIMENTOS

Confiança é fundamental para termos coragem em nossa trajetória. Minha coragem só pode emergir devido à confiança de meu orientador, Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, a quem sou muito grata, por seus conhecimentos e sua dedicação.

Dedicação também que me foi ofertada pelo Prof. Dr. J. J. Queiroz, que vem me acompanhando desde o Mestrado e cujo talento e saber tem iluminado minhas reflexões.

Aos colegas do NEMES, Núcleo de Estudos em Mística e Santidade, pelas profundas e intensas indagações que deram forma e enriqueceram este trabalho.

Aos monges do Mosteiro Trapista Nossa Senhora do Novo Mundo, onde tive oportunidade de uma aproximação maior com os pensadores religiosos, cujo profundo conhecimento foi significativo à minha pesquisa; agradeço, em especial, ao Dom Bernardo, por seus ensinamentos, e ao Padre Plácido, cuja assistência espiritual alimentou ainda mais minhas reflexões.

Ao meu pai Angelo, que me ajudou com a difícil e surpreendente língua alemã, e à minha mãe, que sustentou todo esse trabalho dando vitalidade ao percurso.

Aos meus filhos, Felipe e Carolina, por conseguirem transformar o que seria ausência em presença.

À Ana Bataglin, que tem me acompanhado em minha angústia.

Aos meus pacientes, que não permitem a “paralisia”; o tempo todo mostram a força de sua existência em tensão aos meus estudos.

Aos amigos que de uma forma ou outra sempre me apoiaram, em especial, àqueles que, devido à ocasião, estiveram mais próximos: Jacqueline I. Sakamoto, Maria José C. do Amaral, Ana Cláudia Patitucci e Maria da Glória Hazan.

Á Lílian Wurzba, uma querida amiga, a quem devo o cuidado com a revisão e formatação dos originais, com sua incansável disposição e dedicação nesta difícil etapa de finalizar uma tese.

Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUCSP, pelo fomento à pesquisa.

Mas o homem é a tal ponto afeiçoado ao seu sistema e à dedução abstrata que está pronto a deturpar intencionalmente a verdade, a descrer de seus olhos e seus ouvidos apenas para justificar a sua lógica. Tomo justo este exemplo por ser tão eloqüente. Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne.

Fiódor Dostoievsky, *Memórias do subsolo*

RESUMO

Essa tese estuda a angústia como conceito filosófico religioso ao lado da importância do pensador religioso como método de compreensão da religião. Para isso, toma como objeto os pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören A. Kierkegaard e o sábio Qohelet, do Antigo Testamento, cujas reflexões indicam a presença da angústia. A hipótese que norteia este trabalho é que, nesses pensadores, esta presença, devido à relação com o transcendente, manifesta-se como tensão conceitual produtora de conhecimento. Face a essa hipótese, a intenção é discutir a possibilidade de construção do conhecimento a partir da própria religião. A angústia, então, é o afeto que, nestes autores, indica uma tensão entre a imanência e transcendência, entre a constatação da finitude humana e a possibilidade infinita, entre a falta de sentido absoluta e a constatação da multiplicidade de sentidos. Uma agonia produtiva que serve de árdua tarefa na busca do conhecimento. Priorizando a subjetividade e a concretude da existência, os autores aqui trabalhados se esforçam para compreender o humano que é único em seu sofrimento. A angústia como chave de pensamento sobre a condição humana nasce da percepção da própria aporia, descoberta a partir da indagação primeira sobre o sentido da vida.

ABSTRACT

This thesis studies angst as a religious philosophical concept beside the importance of the religious thinker as a comprehension method for religion. Regarding this, it takes as object the religious thinkers Franz Rosenzweig, Søren A. Kierkegaard and the wise man Qohelet, of the Old Testament, whose reflections indicate the presence of angst. The hypothesis that guides this work is that, in these thinkers, this presence, due to the relationship with the transcendent, manifests itself as conceptual tension which produces knowledge. In view of this hypothesis, the intention is to discuss the possibility of building knowledge from religion itself. Angst, then, is the affection that, in these authors, indicates a tension between immanence and transcendence, realizing the human finitude and the infinite possibility, the absolute lack of meaning and the establishment of a multiplicity of meanings. It is a productive agony that serves as hard task in the search for knowledge. Giving priority to the subjectivity and the concreteness of the existence, the authors here worked make an effort to understand the human being, unique is his or her suffering. The angst as key for thinking about the human condition is born from the perception of its own aporia, discovery starting from the first inquiry about the meaning of life.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I: Angústia, Filosofia e Religião	22
I.1 Os limites apontados pela angústia	24
I.2 Um olhar crítico, produto da visão religiosa, é possível?	31
I.3 A transformação do pensamento	33
I.3.1 O encontro da filosofia com a religião	34
I.3.2 A luz da razão	37
I.3.3 Kant e o conhecimento seguro	39
I.4 Conhecimento na contingência	40
I.5 Para pensar a religião	44
I.5.1 Entre dois códigos	46
I.5.2 O mal como problema para a razão suficiente	49
I.6 O pensador religioso	54
Capítulo II: O Judaísmo como método de Franz Rosenzweig	60
II.1 O “atleta do espírito”	62
II.1.1 O judaísmo de Rosenzweig	65
II.1.2 A morte como produtora de filosofias	71
II.1.3 O “novo pensamento”	77
II.2 O <i>Livrinho</i>	79
II.2.1 A razão paralisada	82
II.2.2 O tratamento	87
II.2.3 A cura	93
II.2.4 A convalescença	102
II.3 A angústia como cura	104
Capítulo III: A Existência Autêntica de Sören Kierkegaard	109
III.1 O pensador subjetivo	111
III.1.1 O pensador fincado na existência	113
III.1.2 Os estádios da existência	127
III.1.3 Angústia e desespero	132
III.1.3.1 O conceito de angústia	132
III.1.3.2 Desespero é a doença mortal	148
O desespero visto sob os fatores de síntese do eu	151
O desespero visto sob a categoria da consciência	153
Desespero e pecado	157

III.2	Temor e Tremor	160
III.2.1	Um convite para ler Abraão	163
III.2.2	A suspensão teleológica da ética	172
III.2.3	Dever absoluto para com Deus	180
III.2.4	O silêncio de Abraão	185
III.3	A angústia diante do Absoluto	191
Capítulo IV:	A Revelação de Qohélet: o eterno sempre no coração do homem	200
IV.1	O pensador Qohélet	203
IV.1.1	Um pouco da história	206
IV.1.2	Um livro sapiencial	208
IV.1.3	Estrutura do livro	210
IV.2	Névoa de nada	212
IV.2.1	Tudo é vaidade	214
IV.2.2	Para que serve a sabedoria?	222
IV.2.3	Um tempo para tudo	236
IV.2.4	A casa onde há luto	246
IV.3	Tensão entre imanência e Transcendência	251
Capítulo V:	O pensador religioso	256
V.1	A consciência de ser mortal	257
V.2	O tempo que possuímos	261
V.3	A presença da Revelação	265
V.4	Filosofia da religião	274
Conclusão		286
Referências		290

INTRODUÇÃO

Tudo isso eu o tenho provado com sabedoria
Eu me disse: hei de ser sábio
e ela distante de mim. (Ecc VII, 23)

A motivação para uma pesquisa sobre temas relacionados à finitude e religião nasce da minha experiência como psicoterapeuta. A observação clínica aponta para a necessidade de revisarmos conceitos, práticas e também de aprofundarmos as reflexões que circundam o tema da morte. Inicialmente, este tema foi trabalhado na tese de mestrado *Morte do corpo, Vida no Espírito*: o processo de luto na prática espírita kardecista da psicografia, defendida em setembro de 2001, em Ciências da Religião.

Com o objetivo de dar continuidade às pesquisas referentes ao tema da finitude, nasceu a idéia deste projeto. É reconhecida a força de uma crença na elaboração do luto e, principalmente, a importância de uma prática ritual para auxiliar a integração da morte em nosso cotidiano. Mas a angústia, que muitas vezes encontra-se reprimida no inconsciente, surge revelando o verdadeiro drama da finitude: o terror da perspectiva de fim, a sensação de aniquilamento, a busca de um sentido para a vida, o porquê das coisas e a crença na existência de um Deus.

Uma observação decorrente da pesquisa realizada no mestrado foi a falta de espaços nos quais a finitude possa se expressar. Ainda impressionada com este silêncio, paradoxo insistente a um ruído cada vez mais audível diante da presença da corruptibilidade, encontrava na constatação da finitude o lugar do sofrimento que indicava ser um lugar especial, não apenas por despertar o que entendo ser o melhor de nós – a compaixão –, mas por desvelar nossa verdadeira condição humana: a insuficiência. Este lugar especial, onde o desespero funciona como convite, acabava se revelando um lugar de reflexão, um lugar onde a condição

miserável humana era desnudada completamente e, ao mesmo tempo, o olhar se estendia a algo maior do que o simplesmente visível.

“Nada mais distante de nossa cultura do que espaços onde a finitude fale – na realidade nosso movimento é sempre de silenciá-la [...] Um dos espaços privilegiados onde tal construção cultural pode se dar é a religião”.¹ A partir de nossa pesquisa de mestrado, a presença desta idéia fica clara: de fato, a religião é um local onde a finitude de alguma forma pode ser experimentada e trabalhada. Mas há mais por percorrer. Somente a descrição do rito e a transformação dos fiéis no processo de luto foram insuficientes para o esgotamento do tema. A morte, a perda, a comprovação da finitude provocam uma atitude de indignação e respeito, impotência e fé, desespero e esperança. A morte é um objeto que resiste, nega-se a ser abraçado por um conceito, pois aponta para uma natural indagação sobre o sentido das coisas, uma reflexão sobre a vida, sobre a angustiante busca de sentido para a nossa existência e, paradoxalmente, para a constatação de que não há respostas coerentes na razão humana para essa vida finita.

A idéia de autonomia humana é questionada principalmente pela presença da perda e da morte. O afeto experimentado – psicologicamente falando – desvela a condição real do humano. Diante da morte, deparamo-nos não só com aquilo que nos afeta, mas também com o nosso maior limite. E o que este limite revela é a insuficiência do homem enquanto ser de natureza, uma idéia que já encontramos presente na antropologia pascaliana. Para Pascal, insuficiente seria o conceito para melhor representar o ser humano: um ser de dupla natureza, de um lado marcado pela abertura para a transcendência e, de outro, pela miséria. O *locus* ontológico do ser humano não é a imanência, mas sim a transcendência: só se pode compreender o humano a partir de seu caráter sobrenatural. Para Pascal, o ser humano é angústia porque ele não sabe o que ele é na verdade. A posição humana no mundo está entre o infinito e o nada.² Nesta posição, dimensões psíquicas, filosóficas e teológicas se encontram e apontam para uma sempre presente tensão entre a interioridade e exterioridade, entre o objetivo e subjetivo, entre o conceito e a experiência, entre o racional e o irracional, entre imanência e transcendência. A condição humana é um mistério tão angustiante quanto a presença de um Deus ou da realidade da morte.

¹ Luiz Felipe PONDÉ, Finitude como experiência humana e como experiência contemporânea do sagrado: um esboço da mística da agonia, in: José Rogério LOPES (org.) *O finito e o infinito na experiência humana contemporânea*, p. 81.

² Cf. PASCAL, *Pensamentos*, p. 159-62.

A questão da morte e a angústia foram temas que motivaram uma aproximação do Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé e de sua pesquisa sobre o homem insuficiente pascaliano. Este encontro ampliou o conhecimento sobre outros autores, tais como Rudolf Otto, Abraham Joshua Heschel, Karl Barth, Nicolas Berdiaev, Dostoiévsky, Kierkegaard e Franz Rosenzweig, entre outros. A presença da angústia na reflexão desses autores, somada ao desejo de pesquisar sobre a sabedoria crítica presente na narrativa bíblica do Eclesiastes, foram os elementos iniciais de indagação sobre nossa temática. Como participante do então Grupo de Pesquisa “Religião: Teoria e Experiência”³, sob liderança do próprio Prof. Pondé, que o projeto tomou corpo, na união do estudo da angústia como conceito filosófico religioso, ao lado da importância do pensador religioso como método de compreensão da religião. Embora a temática da angústia seja bastante discutida na literatura, sentimos necessidade de pesquisar mais sobre a relação entre angústia e conhecimento na filosofia da religião. Com relação aos pensadores religiosos que escolhemos estudar, há uma variedade de trabalhos e tese sobre eles, alguns dos quais estaremos citando como exemplo mais adiante.

Diante da experiência do sofrimento do outro, experimentamos a insuficiência do nosso instrumental racional para abarcar o fenômeno, e observaremos que o mesmo acontece em relação ao fenômeno religioso. Há um embate no campo epistemológico da religião hoje – nada mais natural para uma ciência recente –, pois o objeto religião só se tornou objeto após sua desvalorização como agente noético. A separação entre ciência e religião, como conhecemos hoje, é fruto da Modernidade. Com a crescente autonomia da razão e com o avanço do conhecimento científico após o Iluminismo, a religião deixa de participar do embate do conhecimento e lhe é confiado apenas um lugar funcional, tanto no sentido moral como, mais recentemente, um recurso prático de alívio e auto-ajuda. Para Alain De Libera⁴, a Modernidade, ao desqualificar a religião, mergulha nas trevas (contrariamente a alusão do senso comum que a Idade Média seria a Idade das trevas). Para ele, o lugar do encontro da religião e do pensamento é um instrumento poderoso e, por isso, a proposta de um diálogo com a sabedoria religiosa possibilita um apurar do conhecimento.

Estudar e pesquisar religião pressupõe utilizar uma metodologia própria que tente desvendar tal campo. Tal metodologia parece ainda se encontrar em discussão, não tanto quanto à questão da pluralidade de atitudes epistêmicas, mas também em relação a quais

³ Atualmente o grupo de pesquisa recebe o nome de NEMES – Núcleo de Estudos em Mística e Santidade.

⁴ Comentário de Alain de Libera em entrevista para Luiz Felipe PONDÉ, O descompasso da razão, *Mais!*, *Folha de São Paulo*, 27 set. 2002.

seriam as ciências mais apropriadas para compor uma possível teoria da religião. Uma pluralidade que está sob questionamento freqüente devido a crenças de que determinadas ciências possuem um aparato metodológico melhor que outras para tratar o objeto. Tal assimetria epistêmica⁵ acarreta prejuízos significativos ao conhecimento, principalmente no que diz respeito à perda da tensão entre os diversos olhares para o objeto e ao risco de dissolução do mesmo.

Esta tensão aponta para uma discussão muito mais ampla à qual esta pesquisa pretende oferecer apenas uma contribuição, resgatando a religião como referência de conhecimento que muito tem a dizer sobre a condição humana, principalmente como crítica social e existencial em relação ao humanismo moderno.

O objeto deste trabalho são os pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören A. Kierkegaard e o sábio Qohelet, encontrado na narrativa bíblica do Eclesiastes, do Antigo Testamento, pertencentes ao universo judaico-cristão, cujas reflexões indicam a presença da angústia.

Franz Rosenzweig é reconhecido como um pensador judeu que estabelece uma crítica à filosofia tradicional elaborando um novo pensamento cuja categoria fundamental é a Revelação. Seu diferencial está em tomar o judaísmo não como objeto, mas sim como seu método, como ele próprio afirmou. Rosenzweig ainda é pouco conhecido entre nós, mas há um excelente trabalho de Ricardo Timm de Souza, *Existência em decisão* de 1999, obra em que o autor faz uma introdução ao pensamento de Rosenzweig e uma análise de sua obra maior *A Estrela da Redenção*. No trabalho de Timm, podemos encontrar importantes referências de estudos sobre a obra de Rosenzweig, tais como o estudo filosófico de Karl Löwith, o estudo biográfico feito por Nahum Nibert Glatzer, além dos trabalhos de R. Mayer, B. Casper, H.G. Görtz, Emmanuel Levinas e Stéphane Mosès. Na área de estudos literários, encontraremos uma tese interessante de Maria Clara Castellões de Oliveira que pesquisa o tradutor Rosenzweig e o coloca em diálogo com Walter Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos. Há ainda alguns artigos e reflexões na área de ensino religioso, como também em relação à epistemologia, em que a presença do nome de Luiz Felipe Pondé pode ser notada.

⁵ Refiro-me à idéia de Bárbara Smith sobre a “nossa inclinação a pensar que acreditamos nas coisas verdadeiras e razoáveis em que acreditamos porque elas são verdadeiras e razoáveis, ao passo que outras pessoas acreditam nas coisas tolas e revoltantes em que acreditam porque há algo errado com elas”. Neste sentido, esta posição estaria contrária ao compromisso com uma simetria epistêmica, um aspecto importante para a controvérsia epistemológica contemporânea, que é equivalente a manter a credibilidade de toda crença como igualmente contingente. Cf. Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p.17-8.

A escolha de Sören Kierkegaard contempla o cristianismo em um autor que dedicou a sua vida a uma análise crítica dos conceitos cristãos buscando sua originalidade na experiência da fé. O pensamento de Kierkegaard nos oferece, assim, uma grade conceitual importante para nos aproximarmos do pensamento religioso, pois ele próprio trabalha debruçado sobre as conseqüências de estar diante de Deus, e é por esta aproximação que ele concluirá: Deus está acima de qualquer categoria moral. A obra de Kierkegaard é bastante estudada e inúmeras pesquisas são encontradas, ou sobre o próprio autor, ou sobre alguns dos conceitos que ele desenvolveu, como, por exemplo, angústia e desespero. Entre elas, ressaltamos a tese de Silvia Saviano Sampaio, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, de 2001, e a dissertação de Camila Medeiros Hochumüller, intitulada *Os dois momentos da razão e o irracionalismo em Temor e tremor, de Kierkegaard*, de 2004, o livro de Márcio Gimenes de Paula, *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, de 2001. Além desses trabalhos recentes, temos as traduções cuidadosas de Álvaro Luiz Montenegro Valls, uma contribuição valiosa para um autor que escreve no difícil idioma dinamarquês, além de seus estudos e comentários sobre Kierkegaard.

Qohélet foi a nossa inspiração para uma aproximação dos pensadores religiosos. Como se tratava de um texto bíblico, nossa primeira preocupação foi buscar o que tínhamos de exegese sobre o autor, levantando alguns nomes que nos serviram de apoio desse trabalho e que serão mais explicitados no capítulo em que esse será estudado. Alguns artigos recentes podem ser encontrados, cuja característica é a relação do livro sapiencial com a atualidade. Entre eles citamos: *Qohelet and the exigencies of the absurd*, de 2001, texto em que Benjamin Berger analisa o tema e estilo do livro em relação aos livros modernos, especificamente Albert Camus e Lev Shestov, ressaltando a contradição do texto, o reforço na experiência da existência, a busca de sentido, onde os pensadores buscam em sua reflexão compreender a condição existencial humana. Maurice Gilbert resalta a atualidade do sábio e faz um pequeno comentário sobre a narrativa em um artigo de 2003, intitulado *Qohelet ou la difficulté de vivre*. A desconstrução e a pós-modernidade é o tema central desse artigo, a dúvida de Qohélet se o ser humano seria superior ao animal (Ecc, 3 19) é tema de análise exegética de Françoise Laurente, intitulado *L'homme est-il supérieur à la bête? Lê doute de Qohéleth Qo 3, 16-21*, em artigo de 2003, que levanta importantes pontos de reflexão, entre eles o fato da morte ser um importante ponto de partida para a reflexão sobre a justiça e o mal no humano. Em um artigo de 2002, de Mark Sneed, intitulado *(Dis)closure in Qohelet. Qohelet deconstructed*, o autor elabora uma crítica explorando o que ele denomina de

conservadorismo do pensamento de Qohélet, empregando um método baseado em Derrida para mostrar a incoerência do sábio. Já Carolyn J. Sharp, em seu artigo de 2004, *Ironic representation, authorial voice, and meaning in Qohelet*, analisa a função da ironia no texto bíblico baseada em Kierkegaard, Booth e Hutcheon. Sua análise tem como implicação, segundo a própria autora, uma mudança da estratégia hermenêutica pós-modernista que falha ao perder a perspectiva presente nos textos irônicos.

A título de atualização, citamos dois trabalhos recentes, ambos com análises de traduções do hebraico em Qohélet. O primeiro, uma dissertação de mestrado de 2004, de Geraldo Luiz de Carvalho Neto, intitulada *Haroldo de Campos e Martin Buber como tradutores do hebraico Qohélet: uma análise de segmentos das traduções á luz da Teoria da Relevância*. O segundo é a tese de Lucinéia Marcellino Vilella, *Os livros dos livros – a tradução do sagrado nos circuitos da comunicação*, de 2004.

Qohélet é o pensador que nos remete à inquietude humana imersa em um tempo infinito e condenada a uma existência finita; agarrada ao passado como garantia de concretude, amedrontada e esperançosa de um futuro. A inquietude, diante da constatação de sua miséria, leva o autor à indagação sobre “qual o sentido do trabalho humano abaixo do sol?”

Frente à indagação de Qohélet, pode-se acompanhar, através da narrativa, o desespero existencial do humano que, por levar a razão ao limite, vê esta ser fragmentada pela própria experiência. Qohélet não nega a realidade dos fatos, mas constrói um percurso que aponta para um tempo eficaz e um tempo não eficaz e nos alerta sobre a impossibilidade de uma acomodação do nosso processo de pensar. A crítica encontrada na narrativa bíblica, cujas palavras condenam todos os atos “sob o sol”, revela a impotência do ser humano frente aos mistérios da vida, aos planos de Deus e até mesmo ao próprio Deus. E, no final, tudo é vento, poeira, névoa de nada. Este questionamento poderia propor que a agonia é um estado de consciência que capacita o indivíduo com uma certa abertura para o transcendente?

Pensar, explicar e categorizar em conceitos científicos a religião já é uma característica típica do pensamento ocidental. A religião passou a ser objeto do conhecimento e esta posição acaba por inutilizá-la como referência de conhecimento. Mesmo quando lhe é outorgada a posição de fonte de sabedoria, esta aproximação é cercada de cuidados para que a autonomia humana não seja abalada em suas bases mais preciosas, isto é, na sua racionalidade.

Em religião estamos diante de um objeto que é indescritível. O que é transcendente (Deus) não tem conceito e não pode ser provado. O indivíduo em relação com o totalmente outro (Absoluto) o coloca na condição de ser finito diante do infinito, de onde é causado e onde se dissolve. É possível pensar que a partir deste “olhar de Deus” estamos diante de um entendimento da existência humana como um paradoxo, que nos apresenta a idéia de tensão como realidade do ato de pensar, justamente por este estar submetido à questão da temporalidade?

Lindez⁶ aponta em Qohélet o mesmo espírito crítico encontrado em Jó, e acrescenta: “Se o autor de Jó fala a partir da experiência religiosa profunda como teólogo, Qohélet o faz a partir da racionalidade como pensador ou filósofo.” O mesmo autor faz considerações que discutem a sabedoria religiosa e a sabedoria em sentido moderno⁷. No momento em que a investigação científica se converte em atividade intelectual autônoma, a sabedoria é substituída pela ciência e o sábio é identificado com o cientista. Diante desta constatação muito temos a perder, não só pela riqueza dos ensinamentos bíblicos, mas também pela ignorância religiosa que se instalou na atividade intelectual de hoje. Quais seriam as conseqüências e implicações deste comportamento?

Segundo Heschel “não podemos submeter a religião a uma lógica científica. A ciência não é o único caminho para a verdade, e seus métodos não representam todo o pensamento humano”⁸. E este argumento parece indicar a importância de se considerar o pensamento religioso, principalmente no que diz respeito ao pesquisador em Ciências da Religião que pretenda ir além das simples descrições de comportamentos específicos. De que maneira este saber amplia o nosso conhecimento sobre o mundo e sobre a existência humana?

Descrever esta relação com o divino parece indicar uma adesão teológica ou mesmo uma tendência em buscar a essência pura, tentar desvelar o que é a religião em si. Por outro lado, quando a religião é vista apenas do lugar e da função que ela possui nas relações sociais e/ou para os indivíduos – embora cientificamente válida e produtora de valioso conhecimento – coloca-nos sob o risco de estarmos falando de qualquer outra coisa, menos de religião. E, neste sentido, o objeto religião é sempre gerador de controvérsias. Não seria isto um indicativo da religião como agente noético e, como conseqüência, não teríamos aqui uma contribuição importante para o conhecimento?

⁶ José V. LINDEZ, *Sabedoria e sábios em Israel*, p.167.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 261-6.

⁸ Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, p.134.

Os pensadores religiosos, tomados como objeto deste trabalho, possuem a certeza da existência de Deus, seu *a priori* carrega a transcendência como categoria de pensamento. Nossa hipótese entende que, nos pensadores religiosos aqui estudados, a presença da angústia, devido ao processo de relação com a transcendência, se manifestará como tensão conceitual produtora de conhecimento. Neste drama ontológico, o autor se descobre em sua condição de criatura diante de um Criador. Eclesiastes será trabalhado como uma revelação do sentimento de contingência e como este sentimento aponta para a transcendência, revelando Deus.

Face a essa hipótese, a intenção de nosso trabalho é trazer a questão da religião para dentro da discussão do saber como um campo que suscita saber próprio, isto é, discutir a possibilidade de construção de conhecimento a partir da própria religião. O que está implícito nesta discussão é a possibilidade de produzir conhecimento científico sobre o fenômeno religioso, quando a própria concepção de conhecimento científico e conhecimento religioso (e neste caso, a própria Revelação) já se encontram em tensão. A idéia é rastrear a angústia como *affectus* religioso e, como desdobramento, refletir sobre a possibilidade da tensão como categoria do pensamento. Assim, uma possível contribuição para o debate epistemológico em Ciências da Religião poderia ser apontada na consistência do pensamento religioso, que se dá a partir da angústia, que no nosso entendimento pode resgatar a religião como agente noético produtor de crise no próprio conhecimento.

A aproximação do objeto terá como base a filosofia da existência⁹. Esta opção se deu em função do próprio objeto que privilegia a existência e a partir dela constrói um diálogo com o saber religioso.

A inquietação que percorre o pensamento de Pascal, por exemplo, pode ser considerada uma fonte desta filosofia. Uma inquietação que exprime uma dualidade: um ser finito que aspira ao infinito, ou seja, Pascal nos apresenta a insuficiência da razão frente ao paradoxo da existência.

Para os filósofos que têm a existência como foco, o que fundamenta a angústia é a dolorosa contradição que se experimentada, pois é preciso escolher sem qualquer princípio de escolha e sem nenhum padrão que permita o julgamento entre a boa e a má escolha. Em Heidegger, a análise da existência humana revela a vida cotidiana como uma forma de existência não autêntica. A verdadeira existência passa pela análise da angústia como um sentimento que pode reconduzir o ser humano ao encontro de sua totalidade como ser. O ser

humano não é ser acabado, nem é tudo aquilo que pode ser: está sempre diante de inúmeras possibilidades. Estabelece-se, então, uma permanente tensão entre o que o ser humano é e aquilo que virá a ser.

Para Sartre, a consciência pela qual o mundo passa a ter existência, assim como o próprio ser, tem uma função nadificante e, portanto, vive-se na angústia sob a opressão de uma existência que esmaga diante de um destino inevitável. O ser é, portanto, sem razão, sem causa e sem necessidade. Entre o absurdo e o mistério, Sartre parece optar pelo absurdo como algo gratuito e irracional. Kierkegaard, por outro lado, entende o ser humano como uma consciência entre dois “nadas”, onde o real e a existência acabam por escapar às exigências da razão e apontam para uma vida como paradoxo. Porém, ele entende que pode haver um refúgio na fé: a transcendência, Deus, não é uma idéia a ser provada, mas uma relação que se vive.

O trágico da existência e o sofrimento humano provocam a transcendência no ser humano, seja elevando-se para Deus como no existencialismo cristão, seja respondendo um apelo para superar seus limites. Na filosofia existencial, o ser humano não tem um roteiro pré-definido que dê sentido e direção à sua vida, o ser é *pura possibilidade*. E, como pura possibilidade, experimenta o drama de sua *liberdade*. O humano se faz a partir de uma experiência de ser-no-mundo, percebida como absoluta potencialidade, caracterizada pelos sentimentos do absurdo, do nada, que surgem de uma falta de referencial que ofereça algum tipo de certeza ou segurança para suas escolhas. Ao se deparar com seu limite existencial, com o nada, com a ausência de algo que dê sentido à sua existência, o ser humano experimenta a angústia. A angústia, conceito fundamental em nossa pesquisa, é, nestas bases, ao mesmo tempo um *sentimento* diante da existência como limite e, também, o *motor* que impele o ser humano a se tornar Si-mesmo, ponto de partida para um salto que o constitui como humano.

Como passo inicial, esta pesquisa pretende discutir aspectos teóricos relevantes para fundamentar a discussão de uma teoria da religião que legitime o pensador religioso, justamente pela riqueza das controvérsias que a questão impõe. Em seguida, rastrear a angústia no pensamento dos pensadores religiosos pertencentes ao universo judaico-cristão, no qual este traço é característico, e apontar este afeto como indicador da tensão existente entre transcendência e imanência. Para tanto, o procedimento metodológico aqui adotado

⁹ Tomo o termo “filosofia da existência” de Karl Jaspers. Cf. *Introdução ao pensamento filosófico; La fe filosófica ante la revelación*.

consiste em uma revisão bibliográfica, a partir de uma seleção de textos dos pensadores religiosos analisados e alguns comentadores das respectivas obras, bem como de outros autores tais como Abrahan Joshua Heschel, Bárbara Smith, Nicolas Berdiaev, Karl Barth, Leo Strauss, Luiz Felipe Pondé, David Coe, entre outros, que nos servirão de apoio.¹⁰

O sentimento de angústia se impõe ao ser humano e este tenta expressar aquilo que é intensamente aflitivo, desconhecido e paradoxal. A angústia é um conceito que possui uma ambigüidade em sua definição e, para tanto, uma ampliação da compreensão do termo se faz necessária para que possamos conhecer um pouco mais do afeto que nos serve de guia em nosso trabalho, o que será abordado no capítulo I.

Como o objetivo deste trabalho é refletir acerca do lugar da angústia na filosofia da religião, passaremos, a seguir, a mapear a relação entre filosofia e religião. Nosso objetivo será discutir a questão do conhecimento, refletindo de forma sucinta o que levou a transformação do pensamento em relação à religião que, de fonte produtora de conhecimento, acabou se transformado em objeto. O início de nossa reflexão se dá com Sócrates, pois para ele a existência escapa de todo o saber objetivo. Estamos diante do absurdo: onde se sabe o que não se sabe e onde não se sabe o que se sabe. O diálogo socrático faz experimentar a verdade (ou a falsidade) no embate dos pensamentos contrários; é a intensidade do diálogo que substituirá o saber sistematizado. O paradoxo é seu instrumento de expressão, optando pelo diálogo como forma de expor as contradições, e esta passa a ser a busca pela verdade sem nunca chegar a ela: uma aporia. Toda essa reflexão se aproxima da atual epistemologia da controvérsia que dialogará com o nosso enquadramento teórico a partir do trabalho de Barbara Smith.

Seguiremos na reflexão sobre o encontro entre filosofia e religião, apontando sinteticamente as transformações ocorridas a partir de suas relações e que resultam na construção na modernidade do próprio conceito de religião e sua associação com a moral. Passaremos para a constatação do conhecimento como contingente, retomando dessa forma a defesa do pensador religioso como parte da construção do conhecimento sobre religião. Com o intuito de abrir essa reflexão, trataremos da tensão presente na origem do pensamento ocidental e que fala diretamente ao nosso foco de interesse: a tensão entre o pensamento bíblico e grego; o grego mais voltado à especulação racional, e o bíblico que prioriza a experiência do indivíduo em relação com Deus. Estaremos utilizando como base os trabalhos

¹⁰ É importante ressaltar que as traduções das obras em língua estrangeira aqui utilizadas são de nossa inteira responsabilidade.

de Leo Strauss e Abraham Joshua Heschel para elucidar mais sobre essa tensão, discutindo o entendimento de religião como cultura. Outro ponto importante nessa discussão é questão do mal que desafia religião e razão, que terá como ponto de apoio o trabalho de Susan Neiman que defende o enfrentamento do mal como elemento fortalecedor da própria razão.

Assim sendo, pretendemos concluir com a necessidade de incluir o pensador religioso como método de compreensão da religião, pois é o *locus* onde a angústia aparece na relação entre criatura e Deus e que se desdobra em produção religiosa e filosófica. Essa produção será tratada nos três próximos capítulos formando o corpo central da tese.

No capítulo II, nosso foco será o trabalho de Franz Rosenzweig, cujo judaísmo é admitido como método. Crítico da filosofia tradicional, ele propõe um novo pensamento que possui uma característica pragmática que curiosamente é sustentada na experiência de Deus. Estaremos trabalhando com sua obra *Büchlein dês gesunden und kraken Menschenverstands* (*O livrinho do entendimento humano sadio e doente ou entendimento humano*), escrito em 1922, que pode ser compreendido como prólogo não científico de sua obra *A Estrela da Redenção*. Utilizando a metáfora da doença e da saúde, Rosenzweig nos conta a história de um filósofo que adoecer: é atacado pela paralisia da razão, pois descobre a impossibilidade de definir o “ser em si” das coisas. O autor faz uso da descrição irônica para revelar o absurdo metafísico da essência: partindo de um ataque que paralisa o paciente, passa pelo diagnóstico e finaliza com uma surpreendente proposta terapêutica que pretende devolver o funcionamento normal da razão, isto é, uma razão que, saudável, não pode negar a sua condição finita. Além do próprio autor, alguns comentadores, como Ricardo Timm de Souza, Hilary Putnam, Julius Guttmann, N.N. Glatzer e Luiz Felipe Pondé, auxiliar-nos-ão na compreensão do pensamento do autor.

O capítulo III traz o cristianismo do pensador Sören Kierkegaard, que trabalha debruçado sobre as conseqüências de se estar diante de Deus, e é por esta aproximação que ele concluirá: Deus está acima de qualquer categoria moral. Para o autor dinamarquês, a racionalização alarga a distância entre Deus e o homem ao sufocar o sentimento de angústia que acompanha a fé. Escolhemos o texto *Temor e tremor* (1843), devido ao entendimento de que a angústia, para o autor, pode ser claramente experimentada na narrativa bíblica do sacrifício de Abraão. Nela, podemos observar a solidão do indivíduo diante de Deus, que pede a Abraão que ele sacrifique seu único filho para demonstrar sua fé, o que é absurdo e desumano segundo a ética dos homens. A tensão reside, justamente, no embate entre o ponto

de vista moral e o religioso: moralmente Abraão tentou matar Isaac. É um assassino, portanto. Mas, no religioso, a intenção é de sacrificar Isaac: a fé santifica o ato.

Kierkegaard é um autor que escreveu muitas obras, incluindo diários, cartas e papéis, o que nos fornece um excelente material de pesquisa. Além do próprio autor, recorreremos a Karl Barth para uma compreensão maior sobre o cristianismo. A discussão ética será estabelecida com a antropóloga Débora Diniz. E, ampliando o pensamento de Kierkegaard, contaremos com alguns comentadores como a filósofa Silvia Saviano Sampaio, Willian Hubben, Eugen Drewermann e Nicolai Hartmann para o aprofundamento no idealismo alemão.

No capítulo IV, trataremos da presença da angústia na narrativa bíblica do Eclesiastes, entendendo Qohélet como pensador religioso, justamente por ele representar a atitude de um ser humano religioso diante de seu Criador. A temática principal trabalhada por Qohélet é a dificuldade de penetrar e compreender, a partir da razão humana, a obra divina. Eclesiastes é um livro Sapiencial, pois nele se destaca o conselho, a reflexão, mas sempre uma reflexão baseada no “temor a Deus”. Sua reflexão parte da própria existência e é a consciência da mortalidade que leva a indagação sobre o sentido de tudo que há sob o sol. Nosso trabalho não possui a intenção de uma nova exegese. Ao contrário, utilizaremos tradutores e exegetas reconhecidos, para que possamos rastrear a angústia presente na narrativa. Além desses comentadores, Northrop Frye será leitura bastante útil para aproximação do texto bíblico.

No capítulo V, nosso intuito é trabalhar, a partir dos autores analisados, uma filosofia da religião que defenda o pensador religioso não só como objeto, mas como instrumento de conhecimento, especificamente a partir do reconhecimento da angústia que o constitui como humano. Esta discussão nos encaminhará para a conclusão de que a angústia experimentada pelo pensador religioso, ciente de sua contingência e da presença de Deus, é capaz de produzir um conhecimento crítico à condição humana e à própria religião.

CAPÍTULO I

ANGÚSTIA, FILOSOFIA E RELIGIÃO

Totalmente diferente é a implicação do que tenho chamado de “nostalgia” e de “angústia”. A nostalgia, por distinção do medo, é uma orientação na direção dos ápices do ser e de um sofrimento que não os atinge. A mística da angústia não nasce dos perigos que nos ameaçam no mundo pecador (estes perigos podem, pelo contrário, eliminá-la), mas do mistério do ser, do qual o homem está isolado. A nostalgia se transforma em angústia quando atinge em sua última intensidade, seu limite. Mas, nem uma, nem outra, são produtos de uma existência banal, elas têm uma origem desconhecida que nós não temos consciência e que parece repousar num outro mundo.¹

Berdiaeff, neste trecho, aponta um caráter hierofânico para a angústia, não só por defini-la como mística, mas por nos lembrar a origem misteriosa do ser. Esta origem é a fonte deste afeto que define o humano como um ser insuficiente, de origem e finalidade desconhecida, com anseios de eternidade e perfeição, modelos os quais nos parece distante da realidade empiricamente experimentada.

Surpreendidos pela angústia, somos arrebatados por um afeto que indica a presença de algo que não é definido – sem conceito –, onde a linguagem torna-se insuficiente, e aquele tão desejado repouso transforma-se em um movimento enlouquecido que busca rastrear o sentido escondido por trás desta presença. E qual seria o repouso? A tranqüilidade que se conquista na ordem, na compreensão e na organização racional do mundo, na dominação da natureza que lhe parece hostil ao contato, na necessidade concreta de evitar a vertigem que a infinita potencialidade provoca. O repouso surge como meta a ser alcançada para evitar a tensão agônica do processo de conhecimento: o mundo como objeto resiste a ser desvelado; o sujeito, incansável, insiste em sua busca. A cada definição, ilude-se aquele que pensa que esclareceu o objeto e conquistou o merecido repouso após tão grande esforço, quando apenas o percebeu

¹ Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 229.

em um momento do infinito movimento da vida. Paradoxalmente, insistimos na finitude quando nosso desejo se manifesta claramente a favor da imortalidade.

Tratar do tema da angústia é dialogar diretamente com a questão do sentido. Por este motivo estamos mergulhados na mais profunda indagação religiosa, pois já é reconhecido que, filosoficamente, trata-se do ser que indaga sobre si mesmo e sobre o *nada*² que está diante dele. A idéia do fim é sempre acompanhada da constatação da miserabilidade humana e do aperto que o *nada* lhe provoca: um aperto que surge da imensidão que se sustenta no pó, dito de outra forma, como a transcendência em eterna tensão com a imanência.

A razão se apressa em compreender o que não está ao seu alcance. A angústia direciona o aparelho cognitivo na busca de um sentido para a existência. Nada do que se busca conhecer no mundo está isento do desejo infinito de saber quem somos, de onde viemos e para onde vamos³. O mundo se constrói através da eterna busca de sentido para ele e da presença humana nele. A busca de respostas para as questões últimas da existência serve de motor para o conhecimento e, no entremeio das ações e relações que movimentam a vida, o humano se faz forte, descobre o poder da razão e nem percebe que é envolvido por ela.

Agora, este humano já sabe que o mundo existe para ele e por causa dele. Hoje, ele não precisa mais de respostas: elas se encontram na prática cotidiana, na história e na sociedade preservada em nome do Todo. Este ser humano acreditou, e acredita, em suas explicações do mundo e, cheio de vaidade, nem percebe que o que explica o mundo não toca o mistério do ser e do existir. A angústia continuará assombrando aquele que busca verdadeiramente o conhecimento.

Estamos diante da questão que anima este trabalho: a angústia como processo de relação com a transcendência se manifesta como tensão conceitual produtora de conhecimento. A presença deste afeto (o que implica no reconhecimento de sua presença) é um indicador preciso de nossa insuficiência. A epistemologia contemporânea já aponta para este cenário e encontra na controvérsia⁴ um suporte teórico interessante para trabalhar a

² A palavra *nada* aqui está sendo usada sem vínculo algum com qualquer conceito sobre o tema.

³ Ou podemos falar de forma mais pragmática e contemporânea: de maior tempo e qualidade de vida, de aumentos de recursos para dominar mais adequadamente a natureza, sempre com o intuito de maior e melhor preservação da espécie; da conquista de um conhecimento cada vez mais específico (entenda-se científico-tecnológico) do mundo e do organismo humano que possa garantir maior sobrevivência e felicidade, resultado prático de maior e melhor adaptação e sentido da existência.

⁴ Tomo o conceito de controvérsia com base nos trabalhos de Marcelo Dascal e Barbara Smith. Cf. Marcelo DASCAL, *Critique without Critics* e *The Erklaren/ Verstehen*, controversy and the dynamics of controversies; Barbara SMITH, *Crença e resistência*.

tensão presente no pensamento conceitual. Nas Ciências da Religião, esta controvérsia já está dada pela própria formação da disciplina⁵ e, neste sentido, estamos optando em trabalhar no campo da filosofia da religião onde o debate sobre a questão do conhecimento e a questão da angústia encontra um lugar: estamos incluindo nesta controvérsia o pensador religioso (objeto deste trabalho), resgatando uma filosofia da religião, não só que permita a expressão da tensão entre religião e razão, mas como um lugar onde existe a possibilidade de refletir a sério sobre o tema e, assim, avançar no conhecimento.

Nosso objetivo neste capítulo é refletir sobre o lugar da angústia na filosofia da religião. Inicialmente, atravessaremos os limites apontados pela angústia para, em seguida, encontrarmos as raízes que sustentam a possibilidade de pensar a religião como instrumento de conhecimento. Com este intuito, passaremos a refletir sobre as mudanças ocorridas no pensamento ocidental em relação à idéia de Deus, do final da Idade Média até a modernidade. Percorreremos a forma como o conhecimento está sendo construído hoje, a partir da constatação da insuficiência da razão e da reflexão sobre o sujeito do conhecimento. Dada a efemeridade do conhecimento, abordaremos os limites entre pensamento bíblico e pensamento grego, dois códigos em oposição que formam o pensamento ocidental para, depois, aprofundarmo-nos nos limites do sujeito do conhecimento, onde a questão do mal acaba denunciando a angústia da atividade cognoscente, abrindo para o pensador religioso judaico-cristão como aquele que, formado na angústia, pode contribuir significativamente com o entendimento sobre o ser humano e, também, sobre sua própria religião.

I. 1 OS LIMITES APONTADOS PELA ANGÚSTIA

Berdiaeff discute o conceito de uma angústia religiosa, apontando para o fato de esta ser uma nostalgia – expressa em seu limite máximo – de Deus. O autor discute a distância ente medo e angústia.

⁵ Ciências da Religião é uma área onde a instabilidade da disciplina ainda está muito presente; parte, devido ao próprio objeto religião cuja definição encontra-se entre a possível definição de uma essência de religião ou a aceitação de uma pluralidade que, obrigatoriamente, levará a uma discussão conceitual e metodológica na busca da melhor forma de compreensão do fenômeno religioso. Aparentemente tendemos a considerar a discussão de essência como algo datado e, portanto, a pluralidade do fenômeno religioso encontra na interdisciplinaridade a metodologia mais adequada de trabalho. Mas, temos observado uma tendência à estabilização na sociologia da religião, embora não possa ser negado que alguns ruídos advindos de uma fenomenologia da religião ainda persistem e, como exemplo, temos ainda a presente referência da grande obra de M. Eliade. Para aprofundar mais na questão, cf. Faustino TEIXEIRA (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*.

Quanto ao sentimento que nomeio “angústia”[...] é uma pura experiência do abismo que separa nosso mundo banal e pecador, nossa natureza inferior do mundo superior e divino, do mistério infinito de ser. Isto porque estes dois sentimentos podem ter um valor puramente moral e espiritual, isto marca a diferença com o medo, que longe de colocar o ser humano diante do abismo, do mistério, do infinito, o coloca no mundo inferior e banal. O medo escatológico, ligado ao destino final do homem e do mundo, é um contraponto interessante da angústia sagrada e transcendente. A obtenção da elevação e da perfeição divina, do amor divino, não é um meio de evitar a perdição e obter felicidade, é um fim autônomo, é a própria saúde e beatitude.⁶

Esta discussão em Berdiaeff nos mostra a estreita ligação entre angústia e medo e, ao mesmo tempo, uma distância entre eles. Na realidade, a aproximação entre medo e angústia é marcada pela necessidade humana de lidar com o desconhecido e garantir, de alguma forma, o poder e o controle sobre sua vida. Iluminar a distância entre eles é garantir a presença do mistério como elemento constituinte do ser humano e, dessa maneira, para Berdiaeff, teríamos um antídoto à banalização superficialista como um fim do ser humano – no sentido de *telos* – o que, na realidade, acaba se tornando uma questão ética. Para iluminar esta distância é preciso que se perceba tanto o medo quanto a angústia:

O cotidiano social cria uma ética de medo, convertendo a angústia, provocada pelo abismo transcendente, em uma preocupação banal aterrorizando o homem para os castigos futuros. Mas ele cria também um novo fenômeno, em que o medo está ausente e é também nitidamente inferior: a banalidade. Seu perigo espia inevitavelmente o mundo banal, e quando este é atacado, a liberação do medo não se realiza pelo movimento de elevação, mas por uma queda. A banalidade marca uma instalação definitiva na região inferior, onde não somente a nostalgia de um mundo supremo e a angústia sagrada diante da transcendência não existem, mas onde o medo faz falta. A montanha desaparece do horizonte para sempre só deixando uma superfície infinita. A banalidade dissimula o trágico e a angústia da vida; nela [na banalidade], o cotidiano social, cuja causa provém do pecado, perde a lembrança desta fonte.⁷

O medo faz falta! Eliminamos o medo das punições e castigos futuros, mas nem por isso deixamos de sofrer. Muito pelo contrário, nossa busca da tão desejada emancipação humana nos torna refém de sentimentos que nem sabemos sequer nomear. Preenchemos nossa vida de atividades banais para que nossa subjetividade seja silenciada. Para Berdiaeff, o fato de nos livrarmos do medo, e, portanto, da associação entre o terror e o mistério, em nada facilitou a condição humana, ao invés disto resultou em uma afirmação da superficialidade

⁶ Nicholas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 231. (tradução da autora)

⁷ *Ibid.*, p. 232.

que evita o profundo, que “pode matar a originalidade e a individualidade, extraindo-lhes as fontes da vida”⁸.

Parte da falta de compreensão mais apurada sobre o termo angústia está justamente na não preocupação dos estudiosos em distingui-lo do medo. Mas, também, segundo David Coe⁹, parte desta falta pode estar no fato de que a angústia não é um produto do racionalismo. Este autor mostra, através de uma revisão da literatura sobre o tema – anterior a Kierkegaard –, que a distinção entre medo e angústia foi obscurecida na tradição ocidental¹⁰. Como ponto de partida de uma investigação sobre o termo, ele o analisa etimologicamente, concluindo que a experiência da angústia na história remota do ser humano era mais uma intensa sensação física do que um sentimento auto-consciente. Outra observação importante estava no fato que os antigos experimentavam a angústia como “uma ligação forte; mais tarde como uma forte metafísica que se transformou para os gregos em *Ananke*, a deusa da necessidade: ela quem liga deus e homem um ao outro, e quem com *Chronos*, o deus do tempo, mantém o *Kosmos* unido”¹¹. Hilmann¹² acrescentará que Tempo e Necessidade estabelecem limites a todas as possibilidades da nossa expansão exterior.

Heinz Schreckenberg¹³ analisa todas as etimologias e contextos propostos para a palavra *Ananke* e conclui, em sua pesquisa, que na origem necessidade é compreendida como um vínculo de servidão a um poder inexorável, sentido de forma opressiva.

Segundo Sanford “a necessidade denominada pela palavra *Ananke* inclui todas as necessidades a nós impostas pelas exigências e restrições externas, ou necessidades impostas de dentro de nós mesmos pelas inexoráveis exigências de nossas necessidades e natureza”¹⁴.

⁸ Nicholas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 233.

⁹ Cf. David COE, *Angst and the abyss*.

¹⁰ Este ponto é bastante importante. A idéia de irracionalidade da angústia está presente no pensamento grego. Platão, em *Timeu* (47e – 48a), diz que há dois princípios fundamentais em ação: o primeiro é *nous* (*logos*, princípio intelectual, razão, etc.) e o segundo é *Ananke* (necessidade), sendo que o primeiro domina o segundo persuadindo-o. A formação do universo, então, se dá com a intervenção da necessidade que Platão denomina “causa errante”. Várias interpretações são possíveis para essa denominação: desde um tom mais patologizante até a idéia de um princípio criador. Cf. James HILLMAN, *Encarando os deuses*, p. 9-54 e David COE, *Angst and the abyss*, p. 1-44.

¹¹ Cf. David COE, *Angst and the abyss*, p. 9.

¹² Cf. James HILLMAN, *Encarando os deuses*, p. 17.

¹³ Hillman utiliza o trabalho deste autor como fonte etimológica para seus comentários. Cf. James HILLMAN, *Encarando os deuses*, p. 14-5. David Coe buscará em Hillman este material para seu trabalho hermêutico. Cf. David COE, *Angst and the abyss*, p. 8-10.

¹⁴ John SANFORD, *Destino, amor e êxtase*, p. 34.

Platão¹⁵ argumentará que o poder de *Ananke* deve ser o primeiro a ser encontrado nas atividades dos deuses relatado por Hesíodo, antes mesmo de *Eros* (amor). Na etimologia apresentada nos diálogos de Sócrates e Crátilo, também observaremos *Ananke* sendo representada por uma metáfora de estreitamento¹⁶.

Coe¹⁷ faz uma interpretação hermenêutica do termo, partindo da análise etimológica e observando sua alteração na história, e aponta um eixo central: a angústia está envolta a uma pré-reflexiva apreensão de como a existência humana (*dasein*) é restrita e atravessada pelo Ser em geral (*Sein*), isto é, se expresso em palavras dentro de um contexto teológico – dominante no pensamento da tradição ocidental –, a angústia é a apreensão pré-reflexiva do abismo entre Deus e ser humano. O abismo é uma metáfora para o Caos primordial encontrada em vários mitos da Criação. Um primeiro esforço, segundo Coe, para se articular uma compreensão ontológica do ser, onde esta angústia fascina e intimida: fascinação por sua enorme força e intensidade, e intimidação devido ao terror que a angústia engendra.

A Angústia Primordial, então, é uma pré-reflexiva apreensão de uma absoluta irracionalidade do ser que é expressa metaforicamente como um Abismo. Diante das forças inexplicáveis da natureza e do que lhe acontecia, para as quais era impotente, o ser humano entrava em contato com a angústia em sua face mais terrível:

É o apavorante mistério do “Por quê?” que primeiro revela a Angústia Primordial, porque para tal questão nunca há uma resposta satisfatória. Assim, na Angústia Primordial a primeira tentativa para uma resposta é feita por uma opressiva demanda por justificativas e sentidos para a caótica experiência de ser humano.¹⁸

Coe acrescentará, ainda, que há diferentes manifestações desta Angústia Primordial, que são: a Angústia Onto-teológica, a Angústia Estrutural, a Angústia Passional e a Pneumática. A Angústia Estrutural é uma pré-reflexiva apreensão da restrição ontológica localizada no desejo da existência humana representada pelos gregos como a Deusa *Ananke*, já bastante comentada acima. A Angústia Pneumática, o autor identifica com o gnosticismo, como aquela angústia presente em “ser em um mundo alienado”, onde encontramos a preocupação com um mundo mal e este seria o próprio Abismo. A Angústia Passional pode

¹⁵ Comentário feito por John SANFORD, *Destino, amor e êxtase*, p.35. Segundo o autor, Platão afirmava que até mesmo *Ares*, o deus da guerra, precisava considerar o poder de *Ananke*.

¹⁶ PLATÃO, *Teeteto- Crátilo*, 420 c-d.

¹⁷ Cf. David COE, *Angst and the abyss*.

¹⁸ *Ibid.*, p.12.

ser descrita como uma angústia experimentada como uma barreira ente a divindade e a alma, uma barreira resultante do desejo transbordante da alma ou do desejo apaixonado de uma união com Deus. Para o autor, encontramos esta angústia em Santo Agostinho, Maistre Eckhart e Jacob Böhme. A angústia denominada de Onto-teológica pode ser encontrada na Literatura Sapiencial do Oriente Próximo. Um exemplo é o Livro de Jó que, de imediato, identificamos como a narrativa sobre um inocente sofredor e, portanto, as questões levantadas expressam mais que a condição miserável humana: elas indagam sobre as razões do Criador. Não é apenas a angústia do sofrimento físico, mas algo pior do que a morte, o silêncio de Deus: um silêncio que revela o abismo existente entre Criador e criatura, entre ser humano e Deus.

Diferentemente dos gregos, a angústia da noite escura não é objetivável no temor de uma ameaça vinda do exterior, fosse ela de Deus. A angústia encontra-se, de fato, instalada na alma individual, indeterminável, uma vaga nostalgia repleta de desejo inconciliável, que lança o homem em uma busca sem qualquer outra garantia a não ser o do seu próprio desejar.¹⁹

Segundo Hilmann²⁰, a psicologia profunda foi e ainda é um *logos* para o *pathos* da psique. Queremos acrescentar a esta afirmação o trabalho acima citado de Mário Pereira que, após percorrer os diversos tratamentos de uma patologia denominada síndrome do pânico, busca na compreensão da angústia a origem desta patologia, e percebe que esta não é passível de apreensão, não há linguagem que possa representar o sentimento experimentado por quem sofre de pânico: a angústia é a melhor referência para esta compreensão – o que não significa muito, pois representar em palavras o afeto da angústia também é algo complicado. Atestada a complexidade do tema, o autor defende uma reflexão contínua em psicopatologia e, para tanto, lembra a origem da palavra, “psico-pathos-logia”, um discurso sobre aquilo que toca a alma, o que necessariamente pede uma constante vigilância no trato com a questão.

O próprio Hilmann estabelece uma crítica em relação à forma como os médicos e religiosos interpretam a psicopatologia²¹. Para o autor, quando psicologicamente estamos

¹⁹ Mário Eduardo Costa PEREIRA, *Psicopatologia dos ataques de pânico*, p.21. A angústia da noite escura citada pelo autor está relacionada ao texto de São João da Cruz, *La nuit obscure*. Paris: Seuil, 1984. Para o autor, a angústia no pensamento grego não era objetivada; o máximo que podemos encontrar é o sentimento de temor (ainda distante do conceito kierkegaardiano), um estado da alma quando ela se encontra em perigo ou em relação a um objeto assustador. Também encontraremos este entendimento sobre a questão da angústia em David COE, *Angst and the abyss*, já citado anteriormente.

²⁰ James HILMAN, *Encarando os deuses*, p. 9.

²¹ A base do trabalho de Hilmann é a teoria dos arquétipos baseada em Carl Gustav Jung. Neste sentido, a busca de uma compreensão cada vez mais aprofundada da mitologia é seu objetivo e, portanto, sua crítica é elaborada

dominados por *Ananke* – e isto significa dizer que estamos nos submetendo à necessidade – não há saída. A única coisa possível é a persuasão da necessidade pela razão, mais especificamente pela retórica; retórica esta que ele associa à prática da psicoterapia no sentido mítico de Atena que vence com argumentos a *Ananke*²².

A palavra retoma sua força; a linguagem e a arte da persuasão – a retórica – parecem ser o caminho que Hilmann indica, através de seu trabalho, como modo possível de expressão da necessidade. Mas, quando ele refere-se à retórica, a usa como “*devotio*, um esforço para devolver a palavra aos deuses e da forma adequada à magia divina, o alento sagrado na linguagem”²³. Na verdade, ele não está se referindo ao uso instrumental-operacional da palavra (*flatus voci*), mas quando considerada a dimensão psicológica e espiritual das palavras, quando a arte de falar converte-se no modo principal de colocar a realidade em movimento.

A questão da angústia parece ter uma raiz teológica e está ligada principalmente à questão do sentido. Assim, voltamos à questão da linguagem, e levantamos sobre a possibilidade desta – e neste sentido da própria razão – produzir sentido. Hilmann, em seu trabalho, percebe que por si só a linguagem é insuficiente para dar conta de uma realidade psíquica e espiritual; Mário Pereira parece indicar a dificuldade de pensar uma psicopatologia somente a partir de seu caráter instrumental, dado a dificuldade de expressão do afeto da angústia. A angústia marca a fronteira do dizível e do indizível, isto é, é o afeto que nos fala diretamente da dificuldade humana em compreender sua presença neste mundo, sua origem e destino, e do “seu trabalho sob o sol”, da condição humana e, especificamente, se estivermos falando de “*homo religiosus*”, de sua condição de criatura diante de um Criador.

voltada para dois pontos: “fenômenos médicos e contingentes ou pecaminosamente morais e primitivos” Cf. James HILMAN, *Encarando os deuses*, p. 13. A idéia de “religioso”, portanto, em Hilmann, parece indicar que sua compreensão parte apenas da questão ética e moral. Porém, embora esta questão seja muitas vezes discutida neste trabalho, especificamente a idéia de religião para Hilmann não está no nosso foco de interesse. Apenas é suficiente que entendamos a importância, para o autor, de um aprofundamento cuidadoso em mitologia devido aos seus estudos sobre o arquétipo, o que faz com que ele resgate o caráter irracional presente na origem do pensamento ocidental, especificamente no pensamento grego e, particularmente, no que nos interessa aqui: na angústia.

²² Na tragédia intitulada *Eumênides*, a alma de Orestes encontra-se em um conflito dilacerante, por ter cometido o crime do matricídio. Atena usa a retórica para persuadir *Ananke* e salva Orestes da condenação. É claro que se trata de uma interpretação de Hilmann para a tragédia, mas o ponto forte que ele pretende ressaltar é a característica de Atena: a persuasão, a fala vencedora, o encantadas palavra. É com este poder que ela enfrenta *Ananke*. Cf. James HILMAN, *Encarando os deuses*, p. 30-46.

²³ *Ibid.*, p. 34.

Uma inquietação que também pode ser encontrada no pensamento do teólogo Blaise Pascal. Para este autor²⁴, Deus se mantém silencioso para a razão; o homem pascaliano encontra-se entre o horror suscitado pelo *nada* e a atração misturada com repulsa que a vertigem provoca: é a vertigem da angústia de estar entre o *nada* e uma possibilidade de escolha. É por este motivo que Pascal dirá que nada é garantia da existência de Deus, você só pode apostar em crer ou não Nele.

O absurdo da existência não retira nossa capacidade de raciocinar sobre ela, mas devemos estar cientes da necessidade sempre presente de termos que efetuar uma escolha. Para tanto, devemos perceber que a inteligência não é neutra, que é o mesmo que perceber a angústia de existir, pois não há inteligência ativa – que está sempre efetuando escolhas – se não estiver fincada em uma situação conflitual.

Viver é escolher e, neste sentido, a existência ultrapassa qualquer saber objetivo, dado que devemos fazer com que a existência seja uma invenção a cada instante, justamente pelo fato de escolhermos a todo instante como viver. Se para agir somos obrigados a efetuar escolhas, não é a certeza ou o saber que fundamentam tais escolhas, mas a necessidade de agir que nos coloca diante da obrigação de ter que escolher e a irracionalidade desta escolha sem fundamento.²⁵ Neste sentido, a existência também é um objeto de aposta.

Karl Jaspers²⁶ dirá que a existência não se torna clara para si mesma senão pela razão, e a razão não tem conteúdo senão pela existência. Considerar a existência significa uma negação da filosofia como sistema; uma filosofia da existência é uma análise da existência no que ela tem de mais individual e mais concreta. Assim, como humanos, somos pura possibilidade, o que nos leva a experimentar o drama da liberdade. O ser humano se constitui a partir da experiência de ser-no-mundo, com infinita potencialidade, sem nenhum referencial para suas escolhas. Para Jaspers, o ser humano não toma consciência de seu ser, senão nas situações limites. É neste limite que é possível compreender melhor as possibilidades humanas, aquilo que geralmente tendemos a esconder de nós mesmos, assim como a nossa condição de mortal. Diante do nosso limite existencial – a morte, o nada, a ausência de sentido – o ser humano

²⁴ Cf. Blaise PASCAL, *Pensamentos*.

²⁵ Barbara Smith tratará também da questão da escolha a partir da constatação de que há contingência por toda parte, que o pensador pós-moderno está mergulhado na ambivalência e que no jogo de interesses ou de conveniências a espécie humana tende a escolher e nem sempre de forma racional o que melhor lhe serve. Para a autora, a história humana está aí para mostrar que o ser humano é capaz de abraçar teorias absurdas que já causaram grandes tragédias, não por escolha racional, mas simplesmente por fatores contextuais e contingências. Cf. Barbara SMITH. *Crença e resistência*.

²⁶ Cf. Karl JASPERS, *Introdução ao pensamento filosófico*.

experimenta a angústia. A angústia é ao mesmo tempo um afeto experimentado pelo limite da existência, mas é também o movimento que leva o ser humano a constituir-se como tal.

I. 2 UM OLHAR CRÍTICO, PRODUTO DA VISÃO RELIGIOSA, É POSSÍVEL?

No debate contemporâneo da questão do conhecimento, a questão religiosa, como fonte de saber, pede um tratamento mais cuidadoso. Nosso foco filosófico é a existência e, paradoxalmente, a existência escapa de todo o saber objetivo. E é na ironia socrática que podemos resgatar uma importante reflexão sobre a filosofia que confronta o ser humano com o absurdo, na famosa afirmação socrática que a única coisa que se pode afirmar saber é o fato de não saber. Sobre isto, Giovanni Reale comenta que o não saber socrático aponta para a fragilidade e para a pequenez do saber humano diante do saber divino. E para ilustrar sua afirmação, o autor reproduz uma passagem de *Apologia de Sócrates*:

Só Deus é sábio, e isso ele quis dizer no seu oráculo: que pouco ou nada vale a sapiência do homem; e, afirmando que Sócrates é sábio, não quis, creio, referir-se propriamente a mim, Sócrates, mas apenas usar o meu nome como um exemplo; como se tivesse querido dizer o seguinte: “Ó homens, entre vós é sapientíssimo aquele que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, a sua sapiência não tem nenhum valor.”²⁷

O diálogo socrático faz experimentar a verdade (ou mesmo a falsidade) no embate dos pensamentos contrários. O paradoxo é o instrumento de expressão utilizado por Sócrates, no qual a intensidade do diálogo substitui o saber sistematizado, expondo uma contradição que se expressava na conhecida ironia socrática. Ao fingir-se ignorante, Sócrates fazia com que as palavras que lhe eram ditas por seus interlocutores se tornassem fatos, desenvolvia os argumentos até a exaustão da razão e, com este procedimento, acabava por desconstruir o conhecimento que ali se encontrava fixado. Desta forma, apresentava a contradição presente no conhecimento: uma busca pela verdade que parece nunca ter fim²⁸. Segundo Reale²⁹, Sócrates não deve ser considerado como um descobridor do universal, da definição e do procedimento indutivo (conclusões baseadas sobretudo nas fontes aristotélicas sobre o tema), mas somente como um pensador que ao perguntar “o que é?” pretendia provocar movimento em todo

²⁷ Giovanni REALE, *História da filosofia antiga*, p. 308, v. I.

²⁸ Em Georg Simmel, como veremos mais adiante, encontraremos o mesmo recurso em lidar com o pensamento que implica numa dialética sem fim, apontando para uma tensão constante na produção de conhecimento.

²⁹ Giovanni REALE, *História da filosofia antiga*, p. 307 et. seq, v. I.

processo irônico maiêutico e não pretendia absolutamente alcançar definições lógicas. Seu método pretendia apenas revelar a ignorância e a presunção de saber do outro, questionar a certeza ingênua de possuir um saber. O “discurso de efeito” e a perigosa relatividade sofista são também denunciados com este método, pois é no momento em que se abre para a possibilidade de diálogo que, quando levado a sério, torna-se possível o embate de idéias necessário à construção do conhecimento.

A idéia da controvérsia na epistemologia contemporânea parece sugerir o mesmo princípio de embate de idéias, para que novas sistematizações lógicas possam florescer e, também, ao mesmo tempo, a possibilidade de formar uma atitude cética que leve o pesquisador a assumir a presença de uma instabilidade no processo, despertando-o para sua difícil e conflitante tarefa.³⁰

É possível que o pensador religioso participe da controvérsia presente nas Ciências da Religião, marca de sua epistemologia ainda em formação, típico de uma ciência recente e que ainda pretende se estabelecer como tal? Como a hipótese desta pesquisa sugere que um afeto – a angústia – está implicitamente ligado com a questão do conhecimento, este trabalho torna-se um espelho da própria problemática do saber: uma tensão constante entre o normativo e o descritivo, entre o que é essencial e o que é relativo, entre o que é perene e o que é eterno, o que definível e o que é indefinível. A própria Ciências da Religião encontra-se nesta tensão, conhecer neste processo é algo que não é feito sem agonia, como veremos nos autores que mais adiante trataremos.

Para Bárbara Smith³¹ existe uma construção e desconstrução de conhecimento que nunca chegará à verdade. Para a autora, o ser humano tem uma tendência natural a sofrer com a dissonância cognitiva e, por este motivo, busca a normalização cognitiva³². A conquista de uma normalidade cognitiva não é garantia de descoberta da verdade, porque, para Bárbara Smith, por meio do uso da linguagem, se descreve o mundo das mais diversas formas e será,

³⁰ Simmel compara o conhecimento como um processo de escavação no qual o que se procura não é encontrado, mas o próprio processo causa uma transformação que produz conhecimento. Waizbort, ao comentar esta idéia, acrescenta: “Não se trata de negar a contradição, mas sim de aceitá-la como um elemento da própria realidade, torná-la produtiva. Aceitar a contradição é, por isso, encará-la como algo que não se dissolve em um fim ou meta, como algo que permanece porque é justamente um processo, e somente um pensamento que se ponha como processo pode abrigá-la no seu próprio interior.” Cf. L. WAIZBORT, *As aventuras de Georg Simmel*, p. 27.

³¹ Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p. 14.

³² Dissonância cognitiva poderia ser entendida, do ponto de vista da expressão externa do ser humano, como a idéia de controvérsia no conhecimento (Dascal) e, internamente, com o que estamos tentando defender: a angústia experimentada pelo pensador em seu processo de conhecimento.

entre estas descrições, que surgirá a dissonância cognitiva³³. O conhecimento é, portanto, uma dinâmica entre dissonância e normalidade – normalidade no sentido de estabilização cognitiva de uma descrição que é aceita por toda uma comunidade – que ela denominará de crença³⁴. A crença é o próprio processo de estabilização cognitiva conquistado mediante o processo retórico sobre a dissonância³⁵ que, quando abalada ou questionada, provoca uma angústia e o impulso inevitável de buscar a ordem novamente.

Para Bárbara Smith o conhecimento é pragmático e retórico e, seguindo seu raciocínio, o conhecimento se dá no embate das idéias: ao abrir-se para a controvérsia – e aqui estamos especialmente pensando no campo de Ciências da Religião – é possível aproveitar o momento de dissonância cognitiva para manter este conhecimento em movimento.³⁶

I. 3 A TRANSFORMAÇÃO DO PENSAMENTO

Entre o que sei e conheço e o que não sei e desconheço há um hiato, um espaço transbordante de angústia que perturba o repouso e atravessa a segurança que a razão insiste em conquistar pelo esclarecimento. Aliás, o conceito de esclarecimento, segundo Adorno e

³³ É importante observar a descrição dada por B. Smith sobre o fenômeno da dissonância cognitiva: “A experiência é comum: uma impressão de ruído inevitável ou desordem aguda, um aumento de adrenalina, sensações de alarme, uma sensação de desequilíbrio ou de caos, sentimentos residuais de náusea e ansiedade. Essas são formas de aflição corporal que ocorrem quando as arraigadas e pressupostas noções que se tem sobre certas coisas são – e, portanto, presumivelmente serão, e em certo sentido deveriam ser – repentina ou insistentemente confrontadas por alguma coisa muito estranhas a elas.” Smith continua sua descrição apontando que a percepção é de uma onda de vertigem, dada a tamanha instabilidade sentida pela dissonância cognitiva e, portanto, é possível compreender quão imensa é a necessidade de buscar a estabilização (ou mantê-la através de uma exaustiva e vigilante resistência) já que esta pode ser comparada com a restauração do equilíbrio e de bem estar. Cf. Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p. 15.

³⁴ Para uma compreensão mais aprofundada do conceito cf. *ibid.*, p. 102-115.

³⁵ Interessante retomar aqui o mito de Atenas e Ananke, onde Hillman observa que a retórica seria a única forma possível de dominar Ananke. Cf. James HILLMANN, *Encarando os deuses*, p. 30-4.

³⁶ O objetivo aqui é aproveitar o conceito de dissonância e a constatação de que nossa epistemologia é frágil para retomar a controvérsia em Ciências da Religião e, neste sentido, defender a idéia da compreensão da religião a partir do pensador religioso. Não estamos pressupondo que a religião é cultura, dado que Bárbara Smith se entende como uma teórica da cultura e, neste sentido, sua epistemologia também pode ser compreendida como uma cultura definida por sistemas conceituais, expressões verbais e rotinas de treinamentos e instituições que conservam todo este aparato. A intenção desta pesquisa é apenas utilizar seu aparato teórico, especificamente a idéia de simetria epistêmica, para validar a possibilidade de permitir que o pensador religioso possa ouvir e falar sobre o objeto religião. A consciência da ideologia presente na construção do saber nos leva a defender, com a mesma retórica, que a religião possa ser trabalhada a partir de raciocínios elaborados sobre a crença em questão, isto é, defendemos o recurso de uma simetria epistêmica para o pensador religioso, embora entenda que este saber cria uma dissonância capaz de gerar crise – assim como alimentar a resistência do atual sistema – devido, justamente, à percepção de que religião para o indivíduo religioso não se trata de cultura, mas sim algo que não é produzido pela mente humana. Só por este motivo, a tensão já está estabelecida.

Horkheimer³⁷, tem um movimento próprio bastante interessante: a necessidade de esclarecer – que não deixa de ser uma tendência natural humana na busca de ordenar o caos – funda o mito que brota justamente do esclarecimento conquistado. Lembrando que a necessidade de esclarecer já é fruto da própria angústia.

A tensão existente entre ciência e religião nos convida a enfrentar a já tão conhecida tensão entre subjetivo e objetivo. O conhecimento científico sobre religião é algo da modernidade; a religião torna-se objeto na medida em que a razão cresce em autonomia e se entende como forma segura de compreensão da realidade. A própria idéia de tomar Religião como objeto é fruto do pensamento científico moderno que, disposto a compreender o fenômeno, lhe deixou escapar algo fundamental: a tensão presente em se aproximar de um objeto que se constitui de restos irracionais cuja expressão mais visível está na presença de paradoxos que nos transmitem uma certa sensação de estranheza, mais comumente identificada como loucuras fundamentalistas ou sublimação de alguma carência mal resolvida.

Diferentemente do entendimento da religião como objeto³⁸, a Idade Média a tinha como principal fonte de produção de conhecimento e, em um longo e produtivo movimento intelectual, observamos lentamente um deslocamento de uma autonomia da fé para uma autonomia da razão que desdobrar-se-á em uma crise, dentro do pensamento contemporâneo, da certeza que nos revela o peso angustiante da contingência e do acaso.

I. 3. 1 O encontro da filosofia com a religião

Difícil escolher uma linha condutora para atravessar o rico momento intelectual que foi o período medieval. Mas, aceitando a sugestão de Julian Marías³⁹, podemos dizer que três grandes temas marcaram a Idade Média: a criação, os universais e a razão. É importante ressaltar que estes temas surgiram de indagações teológicas que acabavam por suscitar

³⁷ Cf. ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 11-52.

³⁸ Essa afirmação é, inclusive, forçada, pois o entendimento da religião como objeto é algo pós-iluminista. Na Idade Média não havia essa separação. Cf Alain DE LIBERA, *Pensar na Idade Média, passim*.

³⁹ Não é nosso objetivo aprofundar o contexto histórico do pensamento ocidental, apenas apontar as sutis transformações que ocorreram a partir da Idade Média para formar a idéia de religião como objeto que temos hoje, apontando para a dissolução da categoria de transcendência. Para um maior aprofundamento remetemos aos próprios autores que aqui foram usados como fonte: Ernest CASSIRER, *A filosofia do Iluminismo*; Alain DE LIBERA, *Filosofia Medieval*; _____, *Pensar na Idade Média*; Julian MARÍAS, *História da filosofia*; Giorgio PENZO; Rosino GIBELLINI (org.), *Deus na filosofia do século XX*; KANT (Coleção Os Pensadores); José FERRATER MORA, *Dicionário de Filosofia*; Susan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*; Umberto A. PADOVANI, *Filosofia da Religião*; Henrique C. de Lima VAZ, *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*; _____, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*; _____, *Escritos de filosofia VII: Raízes da Modernidade*.

questões filosóficas. No desenvolvimento da reflexão sobre estes temas é possível acompanhar o movimento do pensamento medieval e observar as sutilezas de suas transformações. O esforço racional dedicado à explicação e interpretação do dogma, até mesmo a tentativa de sua demonstração, acaba por aumentar a distância entre Deus e o ser humano, uma distância que foi lentamente dirigindo a possibilidade de conhecer somente para o terreno da realidade visível. Uma independência maior da criatura em relação ao criador começa a se estabelecer e a própria discussão sobre razão acabará sendo definitiva neste processo.

A idéia de Deus como *Logos* coloca o ser humano em uma condição ambígua como criatura: por um lado é um ser finito e contingente, por outro é um ser possuidor de *Logos*, o que o coloca em relação a Deus – uma situação já indicada no Gênesis: “*E Deus criou o homem a sua imagem e a semelhança.*” (1:26)⁴⁰ Como consequência, conhecer a verdade pede uma interiorização que, segundo Santo Agostinho, deve ser procurada dentro de si mesmo. Desta forma, o mundo externo acaba recebendo pouca atenção.

Com São Tomás de Aquino, a razão humana é o modo perfeito de adequação com Deus; um meio possível de conhecer a essência divina. A fé é construída a partir da Revelação, mas é com a razão que poderemos interpretar e alcançar um saber teológico. Para Henrique de Lima Vaz, a originalidade de São Tomás “consistiu em descobrir que o *ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem* podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa”⁴¹.

Vaz defende a hipótese de que as raízes da modernidade podem ser encontradas no século XIII, período visto pelo autor como o apogeu da civilização medieval e também o início de seu declínio. Para o autor, “o acontecimento decisivo na origem desse processo foi a entrada definitiva da razão aristotélica no universo teológico cristão.”⁴² Analisando especificamente a vida intelectual do século XIII, podemos observar que esta está concentrada nas recém fundadas universidades, onde se vive um grande enriquecimento com a influência da ciência grego-árabe. A ciência, segundo Vaz, dá seus primeiros passos, as bases da

⁴⁰ Interessante observar aqui o trabalho de um pensador religioso recente sobre este ponto e perceber o paralelo existente com a interiorização presente no pensamento da Idade Média. Heschel trabalha o mesmo trecho da Bíblia e nos mostra que na tradição judaica esta é uma afirmação fundamental sobre a natureza e o significado do homem. Assim, a semelhança a Deus significa o lugar com o qual nada se compara, isto é, o lugar onde o ser humano nada conhece sobre si mesmo. Cf. Abraham HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 267.

⁴¹ Henrique C. de Lima VAZ, *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*, p. 32.

⁴² Idem, *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 29.

educação acadêmica são reformuladas e a filosofia, com seus instrumentos conceituais, possibilita elevar a ciência teológica a grandes sínteses (como é o caso da *Summae Theologiae* de São Tomás). Porém, toda a expansão, a complexidade e intensidade desta vida intelectual são acompanhadas por tensões e crises entre a filosofia e a teologia.

Vaz apontará como fontes exógenas do século XIII toda a filosofia grega que atinge o mundo latino, tanto através da cultura islâmica, como aquela provinda diretamente de Bizâncio. Para Vaz, o termo “renascença” (entendido aqui como acolhimento de fontes exógenas de bens culturais e, também, como a reação criadora aos impactos de novas idéias) explicita bem o que ocorreu no século XII e que se desdobrará no apogeu experimentado no século XIII e em suas crises advindas do encontro entre helenismo e cristianismo. “Nos sulcos abertos por esta crise depositaram-se [...] as sementes das quais brotarão as primeiras raízes da modernidade.”⁴³

Do encontro entre filosofia e religião – e, segundo Vaz, a obra de São Tomás é um exemplo deste embate – podemos observar as convergências, as divergências e as inflexões presentes no pensamento medieval, assim como os primeiros traços das direções futuras do pensamento ocidental. Na complexa trama intelectual intensamente vivida na Idade Média, revelam-se tanto os paradigmas filosóficos e teológicos, que são o pano de fundo teórico das discussões que estão se desenvolvendo neste período, como também revelam-se as diferentes formas de pensamento que surgem destas discussões, assim como sua decorrente crise, tanto institucional como intelectual.

A importância do latim como língua presente até o século XVIII, a estrutura e a vida das Universidades Medievais como solo institucional e como solo teórico, a presença da cultura cristã, vinda da patrística, e a cultura pagã, vinda da Antiguidade clássica, são os fatos históricos apontados por Vaz como fundamentais para preparar nosso olhar para este período. A questão entre fé e razão, e a convivência entre teologia e filosofia podem ser compreendidas como um roteiro doutrinal para compreender o século XIII. Porém, é necessário que estejamos atentos para o fato sobre qual razão filosófica e sobre qual tradição cristã estamos falando quando nos referimos a estas controvérsias.

⁴³ Henrique C. de Lima VAZ, *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 38. As três manifestações da Renascença na vida intelectual do século XII com desdobramentos no século XIII podem ser resumidas como: a nova “teologia dialética” em tensão com a renovada “teologia simbólica”; o platonismo e o neoplatonismo; e o declínio do platonismo somado ao esforço de tradução do *corpus* aristotélico.

As águas das duas fontes do pensamento filosófico antigo e do pensamento filosófico cristão que então se misturam e são decantadas segundo critérios diversos. No que diz respeito ao pensamento antigo, há primazia respectiva ora do aristotelismo ora do neoplatonismo. E no que se refere à tradição teológica cristã, prevalece ora o agostianismo ora o dionisismo, e não é tarefa fácil para os medievalistas desenhar para cada autor ou corrente o perfil doutrinal exato que resulta da confluência dessas fontes.⁴⁴

Portanto, ora a filosofia como saber autônomo se contrapõe à teologia, ora a filosofia é aceita como subordinada à teologia, sendo apenas seu instrumento, ou encontramos uma via intermediária representada por São Tomás, que:

[...] reconhece, de uma parte, a legitimidade do uso da razão argumentativa na teologia e, de outra, a autonomia do universo das razões filosóficas, que deve, porém, harmonizar-se com as razões da Fé, uma vez que se admita ser Deus a única fonte das duas ordens de verdade.⁴⁵

Mais para o final da Idade Média, com Duns Escoto e Guilherme de Ockham, tem início uma contraposição entre teologia e filosofia – entre fé e razão. São Tomás busca na racionalidade um meio para defender a fé e Ockham tentará defender a mesma da redução, excluindo-a como entidade teológica, não submetida à razão.

I.3.2 A luz da razão

O Logos que antes era a essência de Deus, agora é atributo exclusivamente humano e a razão deverá voltar-se apenas ao que ela alcança: o próprio ser humano e o mundo. Estes serão os temas principais do Renascimento, no qual podemos observar que a idéia de um Deus transcendente vai sendo confrontada com as “luzes” da realidade. O foco volta-se para a imanência e o interesse para o ser humano da realidade imediata da natureza e da sociedade. Inicia-se o processo de afirmação da concepção imanentista, humanista-naturalista.

O final da Idade Média sinaliza uma crise teológica que, por um lado, preserva a fé fortalecendo o conteúdo sobrenatural da Revelação – onde encontramos expressões da mística alemã e francesa – e, por outro, se desdobra em transformações sociais, políticas e econômicas, dirigindo a razão para o homem e a natureza. Recupera-se o humanismo que valoriza o homem até a sua divinização. Este Humanismo anima não só a Renascença como também a Reforma Protestante do século XV e XVI, embora ambos os movimentos estejam em oposição.

⁴⁴ Henrique de Lima VAZ, *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*, p.45.

Na Renascença, o foco está no homem e na natureza, e a transcendência de Deus é esquecida; há uma tendência ao pensamento clássico, aristocrático e individualista e a crença está na natureza, na razão e na atividade humana. Já na Reforma, ainda se mantém a ligação com o sobrenatural, com uma concepção e *práxis* que praticamente anula o homem perante Deus. Partindo do dogma do pecado original entende-se a natureza, a vontade e o intelecto humanos corrompidos e incapazes de qualquer atividade própria. Estamos diante da controvérsia de Erasmo e Lutero que, em comum, possuem a pretensão de retorno às origens – pagãs ou cristãs –, a aversão à Igreja Católica contra a sua doutrina escolástico-humanista e sua *práxis* ascético-monástica. Esta tensão, animada pelo mesmo espírito, cria novos pensares para as teologias católicas, protestantes e até mesmo para a filosofia. O projeto humanista, retomado na Renascença, será a base do pensamento moderno que resultará na valorização e autonomia da razão, princípios fundamentais do Iluminismo, transformando significativamente o modo do ser humano ver o mundo e se relacionar com ele.

Com a virada iluminista, a abordagem do conhecimento deixa de ser submetida à Tradição e entra no domínio da razão crítica. A natureza do homem, vista como corpo e alma e enfraquecida pelo pecado original, é substituída pelo animal biológico, naturalmente bom. O propósito da vida humana se transforma na busca da felicidade neste mundo, os valores deixam de ser os religiosos ou os militares e passam a ser seculares e burgueses. Na moral, a Revelação de Deus perde sua força e a lei da natureza – ou a lei criada por convenção – passa a ser o seu principal fundamento. Na religião, a fase é de tolerância que surge da percepção desta como criação humana, uma consequência do contato com outras civilizações decorrentes das grandes navegações; a idéia de Providência é substituída por uma crença no progresso histórico de interpretação naturalista.

O século das Luzes não é um tempo sem religião, mas sim o momento em que o pensamento crítico volta-se para a religião e entende que esta deve ser mais natural, racional e universal. Esta nova consciência, segundo Cassirer, se expressa no princípio de liberdade de fé e de consciência. Para o autor, ocorre uma inversão do sentimento religioso e da finalidade da religião. Esta inversão promove uma mudança da religião como *pathos* para a religião como *ethos*. A alteração é significativa, pois reserva para a religião a discussão sobre a moral, mas uma moral que está fundamentada na própria natureza humana. E será em Kant, com sua razão especulativa, que se dará a renúncia a Deus, no sentido de não mais poder usá-lo como fundamento.

I.3.3 Kant e o conhecimento seguro

Não podemos saber com certeza como as coisas são em si, somente como elas se mostram a nós e que elas serão apreendidas pela razão. A razão está submetida à lei da causalidade, o que nos leva a buscar as causas e fins das coisas. Neste sentido, questões existenciais eram também objeto de preocupação de Kant, mas para ele nem a razão, nem a experiência podem dar conta destas questões. Assim, Kant considera um postulado prático à existência de Deus uma alma imortal e seu livre-arbítrio.

Em Kant, preocupado com o conhecimento seguro dos fenômenos do universo, o intelecto torna-se mais ativo e a ciência explica um mundo já ordenado pelo próprio aparato cognitivo da mente. Isto acontece porque a mente humana não recebe passivamente os dados dos sentidos, ela rapidamente elabora estes dados, organizando-os de forma a se adaptar às estruturas fundamentais da mente. Assim, o ser humano conhece a realidade objetiva até onde sua mente permite, isto é, nosso conhecimento está submetido aos quadros de referência de nossa cognição: as categorias.

Um bom exemplo são as categorias de espaço e tempo. Na verdade, mais que um exemplo, uma das justificativas de Kant para as formas *a priori* de entendimento. O espaço e o tempo condicionam qualquer coisa apreendida pelos sentidos. Assim, Kant acaba por juntar o sujeito ao objeto, deixando claro que nosso conhecimento era construído subjetivamente. Como resultado, descobrimos que a observação do mundo jamais é neutra, o que nos apresenta a questão sobre qual realidade é esta que estamos conhecendo.

Kant reconhece os limites da razão, mas sua intenção é resgatar tanto o conhecimento seguro como a liberdade moral. O objeto da experiência é apenas o que o sujeito constitui como tal. O objeto em si mesmo (*noumenon*) é impossível de ser conhecido, pois só se pode conhecer o que aparece ao sujeito como fenômeno: o múltiplo encontrado no espaço e no tempo, e que é subsumido sob categorias. O *noumenon* está além de toda experiência possível. A crença em Deus, neste sentido, está justificada pela prática e pela moral. A idéia de Deus, da imortalidade e do livre-arbítrio são necessários como postulados para existência moral.

Kant, ao afirmar que nada se sabe sobre Deus, sustentou a possibilidade da existência moral como algo pertencente à esfera humana, justamente, segundo Neiman, pela fantasia de

ser Deus: “Junto com o lembrete constante de que não somos Deus, Kant nos dá permissão para fingir que somos.”⁴⁶

A modernidade apostou na razão como o diferencial humano de suficiência e, portanto, de sucesso e felicidade. Mas, o poder da razão foi logo sendo desmistificado pelo próprio ser humano. Pensadores como Pascal já praticavam ciência a partir de uma epistemologia que era fundamentada na insuficiência humana e pensamos que, não por acaso, sua religiosidade de fundo servia como base de sua elaboração crítica da condição humana.⁴⁷ A marca do pensar contemporâneo tem a constatação da contingência em sua epistemologia, marcando uma aparente vitória para a antiga tensão observada entre Platão e os sofistas: o relativismo mostra sua força e parece estar descontrolado em sua atividade.

I. 4 CONHECIMENTO NA CONTINGÊNCIA

A discussão epistemológica em Ciências Humanas acabou trazendo novamente a questão do sujeito cognoscente – e não só a do objeto – para as discussões epistemológicas. Há uma necessidade de pensar o sujeito dado que o objeto encontra-se mergulhado na relatividade e, portanto, é sua atitude que definirá a visibilidade e a seriedade de sua atividade noética. Como resultado, observaremos que a discussão moral afastada do campo científico, em nome de uma suposta neutralidade e autonomia da razão, não pode mais ser adiada. Mas, observamos também que esta discussão trata de um sujeito cognoscente como agente social; de como ele se comporta no meio em que vive, e da forma como este comportamento se dá na linguagem⁴⁸.

Um exemplo de como o sujeito cognoscente é visto como agente social (e, portanto, passível de análise objetiva) é o estudo polêmico de Bruno Latour⁴⁹ que analisa a comunidade científica como um antropólogo interpreta uma comunidade que lhe interessa conhecer, descobrir seus hábitos, seus costumes, sua dinâmica de ação – a comunidade científica torna-se objeto da ciência.

⁴⁶ Suzan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*, p. 97.

⁴⁷ Cf. Luiz Felipe PONDÉ, *Conhecimento na desgraça*.

⁴⁸ Cf. Barbara SMITH, *Crença e resistência*, p.122 et seq.

⁴⁹ Bruno LATOUR, *A ciência em ação*.

A produção de artigos é um dos itens observados por Latour que percebe a presença, na literatura científica, de um vínculo extremamente social: você não fala sozinho, você fala por muitos indivíduos que bem argumentam sobre o assunto e são reconhecidos por aquela comunidade de interesse. Na verdade, esta produção é estimulada e reconhecida como uma atividade do sujeito pensante, mas de resultado questionável: as pessoas escrevem para atestar a produção científica, fundamentam em nome da tradição de pensamento a qual pertencem e, desta forma, garantem a resistência da sua crença, mantendo assim a estabilização de sua área de conhecimento, mas na prática, a maioria nem lê esta produção. A estabilização se dá em um aspecto funcional e de forma aparente, porque por mais que se fale teoricamente ou sobre uma evidência, nada é mais forte que a própria evidência. Esta não só abre para a controvérsia, como a mantém aberta, pois é sua própria gênese.⁵⁰

Para Latour, a natureza seria a única possibilidade de se findar uma controvérsia – na medida em que a evidência colocaria fim às dúvidas e ao embate dos pesquisadores –, o que não se dá, pois a própria natureza está no campo de batalha (não sabemos o que é natureza⁵¹), ao que ele acrescenta:

Por um lado, os cientistas proclamam que a natureza é o único adjudicador possível de uma disputa; por outro, arregimentam incontáveis aliados enquanto esperam que a Natureza se declare. Às vezes Davi é capaz de derrotar todos os filisteus com uma única funda; outras vezes, é melhor ter espadas, carros de guerra e um número maior de soldados mais bem treinados que os filisteus!⁵²

Há uma ambivalência⁵³ nesta afirmação – ambivalência, tensão, paradoxo, termos que insistem em nos perseguir nesta pesquisa –, a natureza só se torna uma evidência na medida em que não há mais controvérsia sobre como se está vendo aquele aspecto da realidade. “A Natureza é a causa final da resolução de todas as controvérsias, *uma vez que as controvérsias*

⁵⁰ A esta questão da evidência Smith complementa: “[...] detalhes de uma teoria são ajustados aos detalhes da manipulação técnica e à conseqüente observação; o foco da observação é ajustado às extensões tanto da aplicação tecnológica quanto da teórica; as manipulações materiais e os detalhes da teoria são ajustados às observações emergentes; e assim por diante, tudo de novo.” Cf Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p. 261.

⁵¹ Natureza é um conceito que merece uma atenção mais específica. Além de ser um conceito de difícil definição na própria filosofia, Strauss refere-se a ele como pertencente apenas ao pensamento filosófico – herdeiro do mundo grego – pois, na tradição bíblica, não encontramos este termo, mas sim hábito, costume. Esta diferenciação, trabalhada pelo autor, parece cada vez mais contemplada pela epistemologia contemporânea, na qual termos como este tornam-se polêmicos devido à ambigüidade presente na linguagem. Cf Leo STRAUSS, *Jerusalém and Athenas*, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 381.

⁵² Bruno LATOUR, *A ciência em ação*, p. 161.

⁵³ Usamos o conceito de ambivalência, segundo Zygmunt Bauman, como a possibilidade de conferir a um objeto mais de uma categoria; uma desordem da linguagem, uma falha natural na sua função nomeadora. Cf. Zygmunt BAUMAN, *Modernidade e ambivalência*.

estejam resolvidas. Enquanto durarem as controvérsias, a Natureza aparecerá simplesmente como consequência final delas.”⁵⁴ Neste sentido, na primeira frase que compõe a citação, a natureza é causa, na segunda é fim; na primeira estamos diante dos cientistas realistas e na segunda frase, dos cientistas relativistas.

Mas a questão é que não só a natureza – evidência – cessa uma controvérsia, várias razões contribuem para esta questão. Para Latour, os fatos são construídos socialmente, que em seu trabalho significa que ciência não se faz sozinho. Assim sendo, o grupo social em que determinado grupo científico está inserido também será gerador de controvérsias. A sociedade estável, então, seria a causa da resolução das controvérsias, mas ao observarmos os fatos em construção (a própria ciência em ação) o mesmo não acontece, pois um estado estável da sociedade seria a consequência da resolução das controvérsias. E Latour acrescenta:

Como poderíamos tomar tantas precauções, *não* acreditando *diretamente* no que os cientistas e engenheiros dizem sobre a objetividade e subjetividade, e acreditar de pronto no que os outros cientistas (sociais desta vez) dizem sobre a sociedade, cultura e economia? Neste ponto, precisamos muito de uma regra de simetria que não conceda a sociedade privilégios negados à Natureza. [...] uma vez que a resolução de uma controvérsia é a causa da estabilidade da sociedade, não podemos usar a sociedade para explicar como e por que uma controvérsia foi resolvida. Devemos considerar *simetricamente* os esforços para alistar e controlar recursos humanos e não humanos.⁵⁵

Latour analisa simultaneamente o lado de dentro e o de fora do processo de construção do conhecimento. E, desta forma, conclui que a questão do domínio do conhecimento é menos importante que as estratégias utilizadas para garantir a associação de interesses que auxiliem nos problemas identificados e garantam a legitimação de enunciados científicos. Como diferença entre crença e conhecimento, por exemplo, Latour afirmará:

Segundo o ponto de vista deles [cientistas], as crenças são mais subjetivas, ou seja, falam mais sobre quem as sustenta do que sobre o tempo [o objeto que está sendo utilizado como exemplo] propriamente dito; o conhecimento, ao contrário, é objetivo, ou pelo menos tende a ser sempre mais objetivo, e fala sobre o que o tempo é, e não sobre o que os meteorologistas são.⁵⁶

⁵⁴ Bruno LATOUR, *A ciência em ação*, p. 162. (grifos do autor)

⁵⁵ *Ibid.*, p. 237. (grifos do autor)

⁵⁶ *Ibid.*, p. 298. LATOUR emprega o termo crença de forma diferente de Barbara SMITH. Ele o toma mais como sinônimo de conhecimento do senso comum – não científico – e não se preocupa muito com definições de conceito. Apesar de SMITH trabalhar mais profundamente o conceito, a idéia da presença de uma crença como base do conhecimento e a indagação sobre a sobrevivência das crenças estão presentes em ambos autores, ao que podemos acrescentar : “O que parece minimamente manter nossas crenças é que elas nos permitem continuar a funcionar como criaturas assim crentes. Pode-se argumentar, então, que não podemos continuar acreditando em coisas que literalmente nos matam. Mas obviamente nós *continuamos* a acreditar em tais coisas, e não

Latour, porém, observa que as pessoas não seguem somente a direção da racionalidade e, sim, acabam por se desviar para a irracionalidade. A partir desta constatação, Latour irá discutir o que chamamos de crenças e de conhecimento, e é o próprio relativismo, novamente, que irá defender que a assimetria existente entre eles não pode ser o critério de categorização do que se considera racional ou irracional, isto é, “o aspecto positivo do relativismo é que, no que diz respeito às *formas*, não se deve reconhecer nenhuma assimetria entre raciocínios. [...] Mais ainda, deve ser explicado por que nem todos nós temos as mesmas crenças. As acusações mudam de forma para o conteúdo.”⁵⁷

Observar o movimento do cientista é, segundo Latour, mais importante do que simplesmente se apoiar em palavras como racional e irracional para a compreensão da atividade cognoscente. Neste sentido, o autor definirá “conhecimento” somente a partir do entendimento do que significa a aquisição do conhecimento, isto é,

[...] “conhecimento” não é algo que possa ser descrito por si mesmo ou por oposição à “ignorância” ou “crença”, mas apenas por meio do exame de todo um ciclo de acumulação: como trazer as coisas de volta a um lugar para que alguém as veja pela primeira vez e outras possam ser enviadas para trazer mais outras coisas de volta.⁵⁸

“Pensar com rigor” significa tornar visível em uma situação de controvérsia o caminho seguido até o chamado conhecimento; a análise de Latour está pautada no que chamamos de contexto sócio-cultural, no movimento das redes sociais que sustentam a produção científica. Porém, este movimento das redes sociais são insuficientes para explicar as práticas cotidianas de pesquisa; é necessário que se compreenda a conexão entre o social e o tecno-científico. Há outras variáveis interferindo neste processo e, portanto, a suposta neutralidade científica é mais mito do que gostaríamos.

A análise de Latour está voltada mais especificamente para o cientista da área técnica, mas, como podemos observar, não há muitas diferenças da prática observada nas ciências humanas. Talvez possamos apenas acrescentar mais obstáculos devido à inegável instabilidade da área.

meramente porque a morte é algumas vezes lenta, mas, antes, porque nossas crenças são sustentadas por coordenações sociais/lingüísticas tanto quanto por nossas interações mais obviamente físicas com nossos ambientes.” Cf. Bárbara SMITH, *O mal no pensamento moderno*, p. 108.

⁵⁷ Bruno LATOUR, *A ciência em ação*, p. 321. (grifo do autor)

⁵⁸ *Ibid.*, p. 357.

Georg Simmel⁵⁹ afirma que para o pesquisador é fundamental a consciência de que ao tentar produzir conhecimento, ao tentar produzir objetividade, ele experimenta fracasso. Simmel é consciente da condição trágica do humano. Para ele, a importância do conhecimento epistemológico está em ser o lugar onde trabalhamos as dificuldades de compreensão do objeto e também um meio de reflexão crítica sobre o sujeito do conhecimento. A busca de objetividade só é possível na medida em que se possa resistir à cristalização. E, por isso, a sua prática de ensaio: os problemas existem para criar outros problemas. Impossível negar a angústia de um processo onde a insegurança está instalada, justamente devido à condição que se estabelece quando se dá o conhecimento: é necessário sair da segurança da forma conhecida (que geralmente é estabelecida socialmente na comunidade científica à qual o sujeito pertence e que proporciona um conforto maior) e, como observador deste processo, inevitavelmente seu pensamento criará outra forma. O pensamento se elabora através da produção de formas novas e, a cada nova produção, a subjetividade acaba aprisionada⁶⁰. Na realidade, a fidelidade e seriedade ao processo pedem que se produzam novas formas continuamente, o que nos leva a experimentar a efemeridade do próprio processo de conhecimento.

A compreensão de Simmel⁶¹ sobre religião pode nos aproximar mais do objeto, mas ainda encontra-se dentro do entendimento de cultura. Para ele, a produção objetiva da religião, principalmente dos atos que podem ser descritos dentro de um contexto, é objeto de uma sociologia da religião. Já o que ele denomina de religiosidade, que é um impulso interno do ser humano em buscá-la, é mais objeto da filosofia e da psicologia da religião.

I. 5 PARA PENSAR A RELIGIÃO

O pensar contemporâneo sobre religião submete Deus, o sagrado, a fé, a uma criação do humano. Diante desta compreensão, a religião e seu conteúdo são reduzidos a uma função social, psicológica ou, em perspectiva histórica, confinada a um determinado contexto que

⁵⁹ Para um maior aprofundamento sobre as idéias de Simmel, cf. L. WAIZBORT, *As aventuras de Georg Simmel*.

⁶⁰ É uma característica da dinâmica da modernidade uma predominância do mundo objetivo sobre o mundo subjetivo. É sabido que a cultura é produzida pela subjetividade, mas na modernidade o que é objetivo acaba se relacionando entre si, excluindo a subjetividade e provocando a impressão de que a produção do conhecimento é só fruto da objetividade. Para Simmel, esta seria uma característica trágica da própria cultura. Cf. Georg SIMMEL, *Problemas Fundamentais da filosofia*.

⁶¹ Cf. L. WAIZBORT. *As aventuras de Georg Simmel*.

forneça o sentido necessário para a compreensão do fenômeno. O indivíduo religioso, na experiência de sua fé, tende a se localizar fora do espaço, em um tempo que, ao ser definido como antes ou depois, tem a certeza da presença de algo para além desta realidade visível.⁶²

A questão é que, para o indivíduo religioso, Deus e tudo o que diz respeito a Ele, é uma questão fora da criação humana – que transcende – e é sua fé que lhe dá esta certeza. E a tensão se apresenta justamente porque, diante desta constatação, o que é visível por nós está submetido à contingência do que somos: o que veremos é que o que nos foi permitido ver até então é tão pó quanto nós somos. Querendo ou não, enfrentar a discussão sobre religião a sério é participar de um debate sobre a possibilidade de retomá-la como um referencial de conhecimento.

Apresentar-se como um cientista da religião afirmando a não necessidade de se preocupar com Deus não é necessariamente um conforto metodológico. O fato de que a hipótese de Deus não é nosso foco de interesse não pode permitir a exclusão da Revelação como fundamento da atividade cognitiva do indivíduo religioso. Primeiro, porque como cientistas do fenômeno religioso deveríamos ser atraídos para esta fonte e, conseqüentemente, perguntarmo-nos sobre tal conhecimento. Mas, um segundo motivo, depois de constatada a contingência do conhecimento, deveria servir como crítica de nossa atividade de pesquisa: será que estamos falando de religião quando ignoramos a hipótese de Deus? Ou melhor, para manter nossa neutralidade científica não estamos negando a origem do conceito religião, isto é, um conceito que possui a contradição na sua gênese, pois ele nos conta sobre algo que é experimentado e, ao mesmo tempo, que pretende ser passível de compreensão?

Estamos pensando religião como um campo da experiência humana voltada para a experiência de Deus. Assim, podemos pensar que ao naturalizar Deus (pensar Deus na imanência) não há questão que se instale em Ciências da Religião. A controvérsia fica limitada ao campo metodológico, no sentido de buscar a melhor ciência – ou o melhor método – para compreender o fenômeno. Mas, quando a mística ou mesmo a experiência religiosa vivida – o que é subjetivo – atravessa o conforto do conceito já estabelecido, assistimos ao

⁶² Eliade afirma que o *homo religiosus* é aquele que entende sua existência como vinda de algum lugar além deste visível e que, ao morrer, retorna para este além. “Ora, a aparição da Vida é, para o homem religioso, o mistério central do Mundo. A vida ‘vem’ de qualquer parte que não é este mundo e, finalmente, retira-se daqui de baixo e ‘vai-se’ para o além, prolongando-se de maneira misteriosa num lugar desconhecido, inacessível à maior parte dos vivos. A vida humana não é sentida como uma breve aparição no Tempo, entre dois Nadas; é precedida de uma preexistência e prolonga-se numa pós-existência. Muito pouco se conhece acerca desses dois estágios extraterrestres da Vida humana, mas sabe-se pelo menos que eles existem. Para o homem religioso, portanto, a morte não põe um termo definitivo à vida: a morte não é mais do que uma outra modalidade de existência humana”. Mircea ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 123.

surgimento de uma tensão no interior do próprio conceito religião e, como consequência, deveríamos observar também a angústia do sujeito do conhecimento. Nem sempre isto é possível, devido ao próprio mal-estar físico que esta sensação nos provoca, como bem aponta Bárbara Smith, mas, permitindo que esta agonia perturbe nossa compreensão do fenômeno religioso e que esta tensão nos conduza em nossa reflexão, introduziremos o pensamento de Abraham Joshua Heschel e Leo Strauss para compor os teóricos que aqui formam a tessitura que está sendo construída para defender o intelectual religioso como parte da construção do conceito de religião.⁶³ O intuito é elucidar as tensões inegáveis entre o pensamento bíblico e o grego, formadores do pensamento ocidental, que hoje se encontra diante do estudo do que significa religião. E apontar para dois problemas profundamente influenciados por estas tensões: as questões sobre entender religião como cultura e a questão do mal.

I.5.1 Entre dois códigos

Um exemplo da complexidade do encontro destes dois códigos nos é fornecida por Heschel⁶⁴, ao discutir o que entendemos por divino e o suposto atributo da perfeição como ponto de partida das indagações acerca de Deus. A noção de Deus como um ser perfeito não é de origem bíblica, mas da filosofia grega. Perfeição é apenas um nome que funciona para expressar nossa emoção e não serve para objetivá-la, pois não há referência deste atributo no pensamento bíblico. Para o autor, “empregar esta palavra como nome de sua essência significaria para o homem avaliá-lo e confirmá-lo. A linguagem bíblica está livre de tal insolência.”⁶⁵

Leo Strauss também trabalhará com a origem do pensamento ocidental, não só no pensamento grego, mas também no pensamento bíblico e na tensão existente entre os dois:

Parece-me que este antagonismo deve ser considerado por nós. Quer dizer: parece-me que o core, o nervo, da história intelectual ocidental, da história espiritual ocidental, poderia me permitir dizer, é o conflito entre as noções bíblicas e filosóficas da boa vida. Este foi um

⁶³ Na realidade, estamos tratando o conceito de religião da mesma forma que Clifford Geertz o faz com o conceito de cultura, a partir de uma interpretação e uma descrição densa, onde se torna necessário e relevante dialogar com muitos autores para dar consistência teórica ao conceito. Independente da compreensão de Geertz da religião como sistema cultural, nosso intuito aqui é apenas fazer um paralelo ao seu entendimento de cultura onde conhecer é adentrar ao sistema noético do grupo estudado e, portanto, para uma maior compreensão do objeto, maior carga teórica e, inevitavelmente, maior tensão. Cf. Clifford GEERTZ, *As interpretações da cultura*, p. 3-21.

⁶⁴ Cf. Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 101-15.

⁶⁵ *Ibid.*, p.105.

conflito que primeiramente se mostrou, é claro, em argumentos – argumentos por teólogos em favor do ponto de vista bíblico e por filósofos no ponto de vista filosófico. Há muitas razões porque isto é importante, mas eu gostaria de enfatizar somente uma: parece-me que este conflito não resolvido é o segredo da vitalidade da civilização ocidental. [...] A verdadeira vida da civilização ocidental é a vida entre dois códigos, uma fundamental tensão. [...] Não se pode ser ambos, um filósofo ou um teólogo, ou melhor que isso, algo que transcenda o conflito entre o filósofo e o teólogo, ou pretenda ser a síntese entre ambos. Mas, cada um de nós pode ser ou deve ser, em vez de um ou outro, um filósofo aberto para as mudanças da teologia, ou o teólogo aberto para as mudanças da filosofia.⁶⁶

Vivemos entre dois códigos, portanto em tensão. Esta tensão aponta diferenças fundamentais na nossa compreensão sobre religião. Desde o século XVIII, a contingência passou a ser compreendida como submetida à história e, por conseqüência, passou a relacionar o evento bíblico como um evento histórico; a religião revelada é vista como uma religião histórica e, assim, é diferenciada da religião natural (a religião começa a se tornar um objeto, como já vimos anteriormente).

Todavia, para Strauss, não é possível pensar a tradição a partir da categoria de história que é uma categoria recente. Strauss toma como ponto em comum nos dois pensamentos a questão da moralidade. Para ele, o início de todo o desenvolvimento moral da humanidade tem como princípio a identificação de um primeiro ancestral como Bom. E a filosofia embarca em uma discussão sobre os primeiros princípios e, com base neste conhecimento, determina o que é, pela natureza, bom. Porém, o pensamento bíblico se coloca fora desta equação e entende que a moral é *amor obediente* à divina lei. O código divino é aceito como verdade divina e, como conseqüência, há uma rejeição do código divino do outro, assim como há uma rejeição do entendimento da Revelação como mitologia. Deus não é mito e não é história; Deus é a causa de tudo, e esta onipotência pede o monoteísmo, pois mais de um deus invalidaria a onipotência de Deus. Para o pensamento bíblico, um código divino particular é aceito como verdade e a atitude humana diante de Deus é uma atitude de fé, bastante diferente de uma certeza teórica. Ao falarmos de fé, estamos falando de adesão a uma crença que em sua expressão contém um mistério. A ligação entre homem e Deus é uma ligação que se faz pelo que ele experimenta de Deus e, portanto, como afirma Strauss, “a experiência, e não a razão baseada no senso de percepção, é a raiz da sabedoria bíblica.”⁶⁷

Para Strauss, desde Sócrates, a filosofia trata da sabedoria humana. Como filósofo ele não aceitaria a revelação divina por não ser uma evidência, é uma possibilidade que não pode

⁶⁶ Cf. Leo STRAUSS, Progress or Return?, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 116.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 119.

ser provada e, assim, ele não a rejeita, apenas suspende o julgamento. E, na realidade, o único argumento em favor da Revelação é a experiência pessoal, o encontro do homem com Deus. Na busca de tratar o tema baseado em categorias da razão, exclui o pensamento do supra-racional, isto é, há na Revelação um elemento irracional, que não contradiz a razão, mas não é suportado por ela. Portanto, temos que o centro do conceito de religião é o incondicionado. Já, quando reduzimos a religião à questão cultural, as implicações invertem este olhar, pois a discussão da religião passa a ser uma discussão humana.⁶⁸

O termo cultura, pelo conforto e pela visibilidade que ele permite ao cientista, esconde uma intolerância em relação ao outro – embora a tolerância à diversidade seja o motivo aparente da escolha de tal termo, na medida em que possibilita a aproximação do que lhe é diferente e até aversivo –, pois o encerra em uma forma pré-determinada de compreensão, possivelmente baseada em pressupostos formados e alimentados (e já convenientemente estabilizados) em sua própria cultura. Estes pressupostos são elevados à categoria de pensamento sobre o outro e, freqüentemente, o observador *acredita* que ele “compreende o povo que ele estuda melhor do que eles compreenderam ou compreendem a si mesmo.”⁶⁹

Este é um risco bastante freqüente que enfrentamos ao usar conceitos “salvadores”, isto é, um termo estabilizado na linguagem que permite a visualização do objeto, mas que ao mesmo tempo impede a percepção da tensão inicial existente na escolha de determinado termo. Esta tensão revela muito mais do objeto do que o termo escolhido para acomodação.⁷⁰

⁶⁸ Falar em discussão humana no âmbito acadêmico pode parecer ingenuidade ou mesmo uso inadequado de conceitos, mas o objetivo aqui é lembrar que a discussão de cultura e religião, assim como defendida por Strauss (cf. *Progress or Return?*, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*) revela a tensão que, por um lado, aponta para as limitações do conceito de cultura e a idéia de religião e, por outro, afirma a existência de um código divino particular, aceito como verdade e que é pré-requisito para ser uma verdade a idéia de revelação divina. Esta percepção fundamenta a necessidade de compor a controvérsia em Ciências da Religião com o pensador religioso que estamos defendendo aqui. Embora ciente dos riscos de afirmações como verdade divina, entendemos que a negação desta realidade não assegura proteção alguma ao pesquisador ou à ética dos grupos envolvidos com a questão; muito pelo contrário, parece ser justamente a negação deste entendimento que está produzindo idéias fundamentalistas como resistência à desestabilização da própria crença. Esta é apenas uma hipótese que não pretendemos aprofundar aqui, apenas estamos defendendo a necessidade de ampliar o campo de trabalho na construção do conhecimento em religião.

⁶⁹ Leo STRAUSS, *Progress or Return?*, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 378.

⁷⁰ Tétaz e Gisel, ao discutirem o estatuto e forma de uma teoria da religião, entendem a diversidade como um conceito de aproximação do objeto, o que pede que se determine um repertório intelectual para tratar do objeto. O conceito de cultura, então, é assumido por esses autores como um paradigma dominante que é produtivo, mas produz uma tensão por ser a religião o lugar do discurso do incondicionado: “Articulando uma tal correlação entre o particular e o universal, a religião se viu logo obrigada – quer seja para o bem ou para a infelicidade – a representar, no sentido da cultura, a dimensão do incondicionado que transcende toda a cultura, podendo conferir a esta cultura capacidade de por em prática as modalidades particulares de sentido”. Cf. TÉTAZ; GISEL, *Statut et forme d’une théorie de la religion*, in: *Theories de la religion*, p. 20. A grande dificuldade está na constatação de que produção de sentido na modernidade está desvinculada da religião e, por este motivo, não consegue se estabilizar. Assim, a relatividade parece também ter capturado a noção de sentido e,

No caso do conceito de cultura, ele esconde a problemática do termo natureza como existente e universal. Para trabalhar com uma diversidade cultural, nós supostamente precisamos entender uma natureza humana única que se expresse de maneira diferente, produzindo contextos diversos.⁷¹

Strauss discutirá este termo se apoiando no fato de que na literatura bíblica não existe a palavra natureza, há somente o hábito, um padrão que se repete e, portanto, não pode haver cultura. E alerta: “O que nós agora chamamos cultura é o resultado acidental de preocupações que não eram preocupações com cultura, mas com outras coisas e acima de tudo com a Verdade.”⁷²

O pensamento bíblico assume a existência da contingência – contingência que está presente, segundo Strauss, na própria linguagem – tal qual observamos no pensamento contemporâneo, e este parece ser o grande ponto de diálogo. Mas este diálogo só é possível, como expressão de movimento, crítica e construção de conhecimento se for respeitada a simetria (Bárbara Smith) destes pensamentos, o que não temos observado no estudo da religião, principalmente em relação à teologia, ao pensador religioso, ou mesmo às categorias e termos pertencentes ao universo religioso (transcendência, absoluto, sagrado, pecado, etc).

1.5.2 O mal como problema para a razão suficiente

A ciência, com seu caráter construtivo, histórico e socialmente condicionado, revelou-nos a relatividade do próprio conhecimento. Quando dirigimos a atividade científica para a questão da condição humana, devemos deixar que a razão interrogue pela origem e pelo sentido de ser no mundo. A busca pelo sentido transforma-se, então, na busca pela razão das causas e dos fins últimos. Nesta busca, que nada mais é que ampliar quantitativa e qualitativamente a existência humana, muito sucesso tem-se atingido com o avanço tecno-

paradoxalmente, o próprio conceito de cultura, ao contrário da prometida estabilidade, pode ser esvaziado de seu significado.

⁷¹ A questão do contexto é mais ampla. Para além do aspecto cultural, o contexto é determinado por nossa própria capacidade cognitiva, pois não há como negar que nossa compreensão do objeto é condicionada ou, no mínimo, a nossa própria história e capacidade perceptiva. Portanto, o contexto é algo inevitável, mas não precisa ser determinante – no sentido de impedir a nossa capacidade de indagar sobre o mundo. Popper apostará justamente na quebra do contexto como uma possibilidade de criação do novo no conhecimento. Cf. Karl POPPER, *Mito do contexto*.

⁷² Cf. Leo STRAUSS, Jerusalem and Athens, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 379.

científico, mas a existência do mal e do sofrimento desmorona a pretensão de qualquer ciência ser o único caminho de acesso para a verdade objetiva.

Esta objetividade exigida pela ciência torna-se independente, segundo Simmel, e não se submete nem à física, nem ao psíquico, isto é, nem à natureza, nem ao mundo subjetivo. Os conteúdos desta objetividade – e aqui Simmel está se referindo principalmente à idéia de moral, de uma perfeição espiritual, de uma felicidade desejada não realizada pela alma ou pelo mundo – não se representam simplesmente como *sendo* ou *não sendo*, mas como *devendo ser*. Simmel refere-se ao impasse diante das respostas negativas da vida para os nossos raciocínios solidamente elaborados. Diante destas questões, não há respostas afirmativas ou negativas, nem decisões desta natureza, mas surge o que ele denominou de categoria da exigência. Uma categoria pela qual

[...] a realidade e o ideal tendem um para o outro de forma muito especial, a vida toma um aspecto que nem o ser nem o conhecer lhe podem emprestar por si. Deste modo, a vida transcende o simples fato da existência da alma e do mundo e da sua imagem no conhecimento.⁷³

Estas exigências ou são sentidas por nossa consciência que podem realizá-las pela vontade, ou são acompanhadas de um sentimento de que quem as enuncia as transmite de uma ordem superpessoal, superior ao nosso “simples ser”. Considerando o mundo sob esta categoria da exigência, ele pode ser visto filosoficamente sob duas respostas: pessimista ou otimista. Para esta última, o mundo satisfaz a exigência ideal, já para a pessimista isto não acontece dado que a essência fundamental do mundo é não satisfazer.

A mesma idéia será trabalhada por Suzan Neiman ao discutir o problema do mal. Em sua análise do pensamento do período moderno sobre a ótica do mal, a autora observa que a Razão substitui a Providência e, hoje, estamos constatando que ela própria se mostra insuficiente na tentativa de compreensão do mundo. Mas, continuamos desejando que o *ser* e o *deve ser* coincidam. O exercício racional, segundo Neiman, começa quando o mundo não é como deveria ser, isto é, quando buscamos um sentido para o mundo. Há uma exigência de que razão e realidade andem juntas e, por mais que se encontrem dificuldades no processo de conhecer, a razão é intransigente em seu trabalho⁷⁴.

⁷³ Georg SIMMEL, *Problemas fundamentais da filosofia*, p. 105.

⁷⁴ Neiman, ao apontar que a razão é intransigente, comenta que Kant em seu pensamento já estabeleceu um abismo entre o mundo dado como encontramos e os ideais que exigem que ele seja diferente. Mas, afirma que “o maior erro de Kant foi confundir a exigência de razão com a exigência de sistema”. Cf. Suzan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*, p. 356.

O problema do mal já era importante para Santo Agostinho e, neste caso, a própria concepção de divindade está ligada à solução do problema do mal. A discussão do mal como substância, como propõem as doutrinas dualistas da realidade, impossibilita a existência de Deus. Para resolver o problema do mal, algo maior que a razão é necessário. E é neste ponto que a religião começa ser algo interessante para a discussão. A solução de Santo Agostinho para este problema marca a diferença fundamental entre o pensamento grego e cristão. Para Santo Agostinho, o mal não tem realidade metafísica, natureza própria, não é ser, mas privação de ser, não é substância, mas deficiência numa substância.⁷⁵ O ser é limitado, imperfeito em relação ao Absoluto. Para ele, o mal faz parte da existência do mundo e do homem; um mal que não se explica racionalmente: o mal da ignorância e da concupiscência. E é no pecado, fruto de uma vontade livre e deficiente, que é privação do ser, que estaria a raiz do mal.⁷⁶

Suzan Neiman marca bem a distinção do início do pensamento moderno a partir do mal. A consciência moderna é marcada pela distinção nítida entre mal natural e mal moral. A autora defende que o problema do mal é sobre a inteligibilidade do mundo como um todo. Enfrentar a questão do mal envolve enfrentar uma questão ética mais do que uma questão epistemológica. Neste sentido, ela aponta as dificuldades para uma análise mais aprofundada do tema, não só por apresentar uma questão conceitual (o problema do mal no século XVII era diferente do atual), mas também moral. Ela compara o terremoto de Lisboa com Auschwitz, consciente do risco desta empreitada, por entender que esta comparação permite mostrar como passamos de uma visão de mundo para outra. Sua conclusão aponta para o “fato que o problema do mal é movido por laços não com a religião, mas sim com o princípio da razão suficiente”.⁷⁷

Esta constatação não significa afastar mais a teodicéia, mas observar que questões políticas podem emergir de questões metafísicas e a elas permanecerem ligadas. Estamos de volta ao sujeito cognoscente: o conhecimento pede o enfrentamento do mal. Se a religião o faz – porque seu entendimento sobre a existência humana e a submissão desta a uma ordem divina suporta a idéia de mal como constituinte deste humano – não implica necessariamente compensação, mas um lugar onde estas questões devem e podem ser refletidas. Para

⁷⁵ Cf. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus contra os pagãos*, Parte II, Livro Décimo-segundo, c. I.

⁷⁶ *Ibid.*, Livro Décimo-nono, Cap. IV e Livro Vigésimo-segundo, Cap. XXII et seq.

⁷⁷ Suzan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*, p. 265.

Neiman⁷⁸, a rejeição do pecado original como hipótese sobre a causa do mal deixou-nos em um campo aberto, sem parâmetros de compreensão sobre a questão e sem sentido para a existência humana. Estamos constantemente produzindo sentidos para sobreviver, sentidos que são relativos e tão peregrinos quanto qualquer outra construção humana.

O mal não é passível de objetivação. Não podemos negar que sistematizar ou rotular sofrimento individual é algo possível somente quando distante da realidade concreta; quando distanciados do mal existencial e pessoal, podemos falar do mal abstrato, conceitual e teórico. Para Juan Antonio Estrada⁷⁹, quando pensamos o mal como problema religioso, relacionamos este com a pergunta sobre Deus que, nas religiões, não é teórica nem especulativa, mas está fincada na experiência humana do absurdo, do sofrimento, da morte e da injustiça. E, neste sentido, a religião pode oferecer uma orientação prático-existencial: um conhecimento que permitiria ao ser humano enfrentar seus problemas existenciais, o que é diferente de pensar a teodicéia.

A teodicéia surge historicamente como tentativa de conciliar a existência de Deus com a do mal, tornando esta fórmula compreensível à razão. Para Berdiaeff⁸⁰, o problema da distinção entre o bem e o mal é precedido por outro problema: o da liberdade divina e da liberdade humana. Neste sentido, o conflito que se impõe entre o Criador e a criatura é devido ao mal e à sua origem, o que se torna um grande problema para a teologia. Mas será o mistério que estabelecerá o limite para a consciência racional, isto é, a partir da reflexão de Berdiaeff, podemos afirmar que a indagação presente na teodicéia é um erro tal como aquele cometido por Jó quando nega a própria culpa e contesta a hipótese da retribuição divina, justamente por não se sentir merecedor de tanto sofrimento.

Diante do mal precisa existir um culpado e, segundo Estrada, o ponto forte da narrativa bíblica é justamente o apelo à confiança existencial em Deus que, no caso de Jó, apesar da ameaça do absurdo e do niilismo, a presença de Deus irrompe em sua vida dando-lhe sentido e esperança. A experiência do mal intensifica nossas indagações sobre o sentido, mas a razão inevitavelmente revela sua insuficiência para respostas. Há um vazio provocado pelo sofrimento que a razão insiste em preencher com explicações que aliviem a angústia. O mal resiste e sua presença no mundo não permite que qualquer conceito construído se estabeleça.

⁷⁸ Cf. Susan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*, p. 353.

⁷⁹ Cf. Juan Antonio ESTRADA, *A impossível Teodicéia*.

⁸⁰ Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 32-3.

Estrada defende o fracasso da teodicéia como sistema explicativo que integra Deus e o ser humano. Isto significa que o autor se afasta das explicações tradicionais que tentam salvar a idéia de um Deus bom ou de relativizar o mal para integrá-lo na ordem natural. A relativização tende a minimizar o mal concreto, o que podemos traduzir na nossa experiência atual de banalização do mal. Não ter explicação para o mal não significa deixar de combatê-lo. A indiferença talvez seja a grande face do mal atual, pois em nome de eliminar o peso da culpa (freqüentemente tratada como fruto de nossa formação judaico-cristã) diluímos a responsabilidade pessoal em estruturas impessoais. O social torna-se a referência dos princípios éticos que encontra no “eu” individual seu maior inimigo. Para Berdiaeff, é a partir da ética que seria necessário compreender o social e não o inverso. A vida moral não é só aquela da pessoa, é igualmente de toda a sociedade. E como vida moral ele entende que

[...] é composta de paradoxos nos quais o bem e o mal se confundem e se transformam profundamente um em outro. Os paradoxos não podem estar acima da consciência, devem ser vividos. A tragédia da ética é, antes de tudo, que seu problema fundamental não é aquele das normas ou das leis morais – o bem –, mas aquele da relação entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem.⁸¹

Esta relação apontada por Berdieff leva a um entendimento tanto do mal como do bem como algo existente e não pensado pelo indivíduo. Se, como norma ética, pensarmos a vida como bem supremo e como último valor, estaremos entendendo que o bem significa levar a vida ao máximo e o mal significa tudo aquilo que diminui a vida e a conduz à morte ou ao não-ser. As implicações deste entendimento têm enriquecido diversos debates contemporâneos no âmbito da bioética. A diferença sutil de priorizar a existência, fundada na relação entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem, aparece na fala deste pensador religioso; uma citação longa, mas que se justifica por seu próprio conteúdo:

Uma vida super abundante é um bem e um valor, mesmo se traz com ela o sofrimento e não a felicidade, mesmo se ela engendra a tragédia. A vida é tudo, incluindo a morte. Para a vida ser um bem e um valor deveria possuir um sentido que seja tomado, aliás, no seu processo e que se consiga se elevar acima dele. A avaliação, do ponto de vista do sentido, supõe sempre uma avaliação acima do que se estima. Nós somos obrigados a reconhecer que existe uma certa vida autêntica, por distinção daquela que é ilusória e pecadora. A vida se avalia não em relação ao seu acréscimo quantitativo, mas também em razão de seu impulso para o que lhe é superior. Somos obrigados a constatar que existe mais que uma concepção biológica, existe uma concepção espiritual que implica não somente a vida humana, mas também uma vida divina. A vida espiritual pressupõe qualquer coisa de superior, a vida que se eleva para Deus, a vida de qualidade, a vida espiritual, e é essa vida que constitui o bem

⁸¹ Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 34.

supremo. A vida pode ser para nós o símbolo do valor supremo, o último bem; mas o valor e o bem são o símbolo do ser autêntico que não é nada mais que o símbolo do mistério final.⁸²

I.6 O PENSADOR RELIGIOSO

Diante da controvérsia já estabelecida, nossa preocupação se dirige agora para a relação entre homem e Deus. Não se trata de uma relação racional-abstrata que se realiza na moral, já muito trabalhada na filosofia. Trata-se de não deixar a categoria de transcendência ser destruída, para que não se destrua o próprio princípio de religião.

Para Heschel, a religião deve ser entendida a partir dela mesma, isto é, ela deve ser entendida existindo por causa de Deus. “O lado humano da religião, seus credos, rituais e instituições é um meio e não um fim. O fim é ‘praticar a justiça, amar a misericórdia e andar em *humildade com teu Deus*’. Quando o lado humano da religião se torna um fim, a injustiça se torna um meio.”⁸³

Não se pretende aqui demonstrar a existência ou não de Deus. Isto não se faz necessário, pois como cientistas da religião, ao buscarmos compreender o fenômeno religioso, a relação com Deus deveria ser um pressuposto do objeto. Deus criador, homem criatura, Deus objeto de criação da imaginação humana ou sistema de compreensão, patologia ou projeção de uma mente infantilizada e aterrorizada pela constatação da finitude são apenas formas de análise desta relação construídas a partir do próprio fenômeno religioso. Mas estaremos mesmo nos aproximando do objeto?

Em texto sobre Santa Tereza de Jesus, para a revista *Cult*, Roberto Romano comenta sobre uma das falas da mística que afirma não entender bem o que os mestres espirituais da Igreja querem dizer com a metáfora das *Luzes* e do *Sol*:

No *Livro da Vida*, ela escreve com aparente ingenuidade: “Em alguns livros sobre a oração dizem que, embora a alma não possa chegar por si mesma a este estado (contemplativo), porque ele inteiro é obra sobrenatural do Senhor, seria possível ajudar-se liberando o espírito de tudo o que é criado e erguê-lo com humildade, depois de muitos anos de vida purgativa, e aproveitando a vida iluminativa. Não sei bem porque dizem *iluminativa*”.⁸⁴

⁸² Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 38.

⁸³ Cf. Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 243.

⁸⁴ Roberto ROMANO, Santa Teresa de Jesus, crítica da ética, in: *Misticismo e razão*, p. 44-7.

O próprio autor do artigo nos provoca ao comentar que com um pequeno enunciado – *Não sei bem* – a “mais poderosa alma poética e mística do cristianismo moderno joga montes de teorias sobre a luz na obscuridade.”⁸⁵ O autor pretende discutir que os conceitos, ao serem estabilizados, perdem o “significado vivo que possuíam quando foram gerados no intelecto e na alma”⁸⁶ A dúvida que Santa Teresa expressa aqui contém o ruído provocado no intelecto pelo *pathos*; por aquilo que afeta o conhecido, invade o determinado, ultrapassa o já esclarecido. *Não sei bem* é a frase que anuncia a desconstrução do que estava certo, e dá início a uma nova busca, a um novo movimento de compreensão da realidade.

Estaremos aqui tentando compreender a angústia nos autores; qual o esforço racional que eles fazem para compreender esta experiência, qual o lugar desta experiência, uma experiência que é basicamente a do *affectus* e não do *intellectus*, e como ela atinge e determina o processo de conhecimento.

Heschel tenta nos aproximar da dimensão sagrada da existência e esta aproximação sofre os riscos de um mergulho em águas desconhecidas quando as categorias da natureza são utilizadas como categorias de acesso em uma compreensão de mundo que inverte o referencial do *ethos* para o *pathos*. Para o religioso, o lado objetivo da religião é a constituição espiritual do universo; toda a existência encontra-se diante de Deus, não há como fugir desta realidade, querendo ou não, fazemos parte dela. A fé é apenas uma forma consciente de entrar nesta dimensão. O mundo do homem religioso é o inverso do mundo da autonomia humana enquanto ser racional. Naquele, estamos submetidos ao incondicionado, a uma outra realidade que não temos controle. Neste estamos submetidos à razão que, depois da crítica do pensamento contemporâneo que aqui apresentamos, parece que a mesma também não nos serve como referencial seguro de objetividade, embora com auxílio da própria razão consigamos manter uma ilusória autonomia do pensar humano diante da já evidente contingência. A tensão entre fé e razão revela mais que a contingência humana: aponta para a constatação de que somos criação ou de Deus ou do acaso.

Diante do conflito entre ciência e religião, Heschel observa a presença de uma controvérsia entre o pensamento que tem por objeto os conceitos da mente e aquele que tem por objeto a situação do homem. Para ele, há dois tipos de pensamento: pensamento conceitual e pensamento situacional, para os quais ele dará a seguinte definição:

⁸⁵ Roberto ROMANO, Santa Teresa de Jesus, crítica da ética, in: *Misticismo e razão*, p. 44-7.

⁸⁶ *Ibid.*

Pensamento conceitual é um ato da razão; pensamento situacional envolve uma experiência interior; emitindo um julgamento acerca de um problema, a própria pessoa está sob julgamento. O pensamento conceitual é adequado quando estamos empenhados num esforço para aumentar nosso conhecimento acerca do mundo. Pensamento situacional é necessário quando estamos empenhados num esforço para compreender os problemas sobre os quais delimitamos toda nossa existência.⁸⁷

A imparcialidade é a atitude que encontraremos no pensador conceitual. E, embora seja a atitude desejada a um pesquisador, Heschel aponta que o estudo do fenômeno religioso precisa da atitude do pensador situacional que “é a de preocupação: o sujeito imaginando que está envolvido numa situação que tem necessidade de compreender.”⁸⁸ Ou seja, é uma abordagem que não parte de conceitos, mas sim da própria condição humana que acaba por colocar os conceitos sob direção do *affectus* e, neste caso, do *affectus* religioso.⁸⁹ Segundo ele, a religião pode ser entendida como um desafio à filosofia, e não apenas como um objeto para exame. Seu sucesso depende do consciente exercício dos limites do pensamento em ambas.

A religião, como veremos, vai além da filosofia, e a tarefa da filosofia da religião é tornar a mente submissa ao pensamento; criar em nós o discernimento a respeito da razão pela qual os problemas da religião não podem ser aprendidos em termos de ciência; deixar-nos perceber que a religião tem seu próprio escopo, perspectiva e meta; expor-nos à majestade e ao mistério, na presença dos quais a mente não esteja insensível ao que transcende a mente. Uma das metas da filosofia da religião é estimular *uma nova avaliação crítica da filosofia pela perspectiva da religião*.⁹⁰

Autores religiosos como Blaise Pascal, Nicolas Berdiaeff, Karl Barth, Sören Kierkegaard (que será tema do Capítulo III) acabaram por se transformar em críticos bastante severos em relação às crenças humanista-naturalistas, crítica esta que lhes conferiu a fama de pessimistas devido justamente ao fato de possuírem uma visão religiosa do mundo que não

⁸⁷ Cf. Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, p. 17.

⁸⁸ *Ibid.*, p.18.

⁸⁹ Estamos falando principalmente do ruído que a mística provoca na dimensão institucional da religião. Este ponto é importante, porque a mística retoma não só a idéia de subjetividade, mas a constatação de que há um resto racional na religião que provoca a estabilização dos conceitos sobre o tema. Como exemplo, podemos apontar que a experiência mística tende a desestabilizar o conhecimento de religião defendido dentro da instituição religiosa. E, saindo do campo da mística, observamos a dificuldade em definir o religioso na era moderna que vive uma experiência religiosa independente da Instituição, caracterizando-se por uma grande diversidade que torna complexo o estabelecimento de um tipo ideal (Weber) como instrumento de análise.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35. (grifos do autor) Esta sensibilidade à transcendência, afirmada por Heschel, nos lembra duas posições antagônicas no estudo da religião: a idéia polêmica de um pré-requisito à experiência de sagrado proclamada por Rudolf Otto e a falta de ouvido para a religião admitida por Max Weber. Nas posições teóricas claramente opostas representadas por estes dois autores, este elemento em comum parece confirmar a necessidade de um esforço intelectual diferenciado para compreender o fenômeno religioso.

permitia que se iludissem a respeito dos limites empiricamente evidentes da condição humana. Para Luiz Felipe Pondé,

Essa sensação, pouco confortável e um tanto escatológica, é gerada pelo descentramento da argumentação, processo característico de um pensamento “rasgado” pela Transcendência; descentramento este, em grande parte, desconhecido, em se tratando de reflexões que não estão familiarizadas com o vocabulário experimental religioso. A crítica é simplesmente produto deste olhar da Transcendência sobre uma imanência (totalitária), esta sim asfixiante, porque denegadora de uma experiência (base empírica) que é real para tais autores: a imanência naturalista aparece então sob a luz de sua ridícula falsa segurança.⁹¹

O que Pondé parece sugerir neste fragmento é que o olhar daquele autor que pensa a partir da religião, portanto a partir de sua teologia, não pode aceitar uma compreensão do mundo baseada somente na autonomia do pensamento humano, quando a própria experiência empírica deste autor (também humano) nega esta autonomia, isto é, a constatação evidente de sua condição de criatura que teme e treme (para usar a expressão de Kierkegaard) diante do Absoluto.

Esta condição lhe fala de uma existência que se dá no tempo e este fato é justamente a fonte de toda a angústia. Para o teólogo Karl Barth, não há como pensar religião sem pensar em crise no tempo – o tempo começa e termina, e dentro dele a forma se dissolve com o passar do tempo. Tudo que é humano, para Barth, está mergulhado nesta crise e a religião será o espaço onde esta se dá. A religião poderia ser compreendida como a realidade última do ser humano. A idéia de limite surge da própria insuficiência humana em compreender Deus e, como criação humana, conseguiria apenas falar do não-Deus (do que não é Deus).⁹²

O elemento da angústia é algo intratável e que deve ser sufocado, mas não é o que observamos hoje. E como o intratável insiste em mostrar sua face, podemos observá-la – a angústia – em ação no sujeito do conhecimento. No pensador religioso, a presença do elemento angústia é sua marca diferencial, principalmente no que diz respeito à sua compreensão do fenômeno, pois ao negar a angústia, o indivíduo nega a realidade de sua condição humana. Talvez a questão aqui seja que ao nos perguntarmos pela angústia e pela forma como o pensador religioso fala da angústia, estamos diante de um problema que, no mínimo, pede uma aproximação maior do que o enquadramento em uma forma retórica ou submetida a um simples jogo de linguagem.

⁹¹ Luiz Felipe PONDÉ, *Crítica e profecia*, p. 18.

⁹² Cf. Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 354.

Perguntar pelo sentido é uma das formas que revelamos o *affectus* da angústia. Ao perguntar pelo sentido, o pensador religioso está imerso na angústia devido ao fato de estar diante de Deus: um mistério do qual estamos apartados (Berdiaeff). Na medida em que não conseguimos representar a angústia na linguagem, a presença do mistério pode ser o que talvez lhe garanta um lugar naquilo que Mircea Eliade compreendia como categoria do sagrado. Para Heschel,

É no mistério que desperta nosso interesse religioso, e é no mistério que o pensamento religioso deve começar. O modo de pensar em Deus na especulação tradicional tem sido *via eminentiae*, um modo de ir do conhecido ao desconhecido. Nosso ponto de partida não é o conhecido, o finito, a ordem, e sim *o desconhecido dentro do conhecido*, o infinito dentro do finito, *o mistério dentro da ordem*.⁹³

Para Heschel, todo pensamento criativo origina-se de um encontro com o desconhecido e, especificamente, o pensamento religioso tem como origem o sublime, o mistério, o milagre, o desafio.⁹⁴ Desta forma, o pensar religioso tem um caminho que conhecemos como um pensar vertical, contrário ao pensar horizontal da imanência.

A existência é um cumprimento, segundo Heschel, não um desejo. “*Sendo, obedecemos.*”⁹⁵ Isto significa que ao existir, já estamos obedecendo, fato que se desdobra na idéia que Deus vem primeiro e o nosso raciocínio sobre Ele vem depois, o que é o oposto do que Heschel chama de especulação metafísica; uma especulação que inverte a ordem: “o raciocínio vem primeiro e a questão sobre a Sua existência vem depois; ou Ele é comprovado ou Ele não é real.”⁹⁶ Desta forma, o mundo, para o pensador religioso, é um desafio, o problema é pessoal e, ao contrário da mente puramente especuladora, seu interesse não está na questão “Qual é a causa da existência?”, mas sim em dar uma resposta à pergunta: “O que é exigido de nós?”⁹⁷

Uma das tentativas do pensador religioso, de acordo com Heschel, é no sentido de compreender ou de tentar compreender sua própria condição de ser religioso.

A religião é uma resposta às questões mais importantes. Quando começamos a esquecer as questões primordiais, a religião torna-se irrelevante e sua crise manifesta-se. A

⁹³ Abraham HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 73. (grifos do autor)

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p.70.

⁹⁵ Idem, *O homem não esta só*, p. 210. (grifos do autor)

⁹⁶ Idem, *O último dos profetas*, p. 78.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 70.

principal tarefa do pensamento religioso é redescobrir as questões para as quais a religião é uma resposta para poder desenvolver um grau de sensibilidade em relação às principais questões, às quais as idéias e os atos religiosos tentam responder.

O pensamento religioso é um esforço intelectual que nasce nas profundezas da razão. É uma fonte de percepção interior cognitiva, centrada nos assuntos mais importantes para a existência humana. A religião é mais que um estado de espírito ou um sentimento. O judaísmo, por exemplo, é uma forma de pensar, não somente uma forma de viver. Se não compreendemos suas categorias e seu modo de percepção e avaliação, seus ensinamentos permanecerão inteligíveis.⁹⁸

Assim, dar a palavra ao pensador religioso é pensar uma ciência da religião que permite que este pensador fale, e esta fala entre para construir o conhecimento sobre religião. E, com este objetivo, estaremos trabalhando com o conceito de angústia – traço característico do pensamento ocidental judaico-cristão – circunscrito aos pensadores religiosos que pretendemos abordar nos próximos capítulos. “O filósofo aqui é uma testemunha do *affectus* religioso.”⁹⁹ E nas próximas páginas pretendemos permitir que o pensador religioso fale. E que, a partir desta fala, possamos construir o conhecimento sobre a religião a partir do que lhe afeta, permitindo que a angústia nos guie nesta jornada: no pensador judeu Franz Rosenzweig, a angústia pelo passo dado; no pensador cristão Sören Kierkegaard, a angústia que surge da percepção do limite da existência humana, mas também como produtora de movimento, algo que impele o ser humano a tornar-se si mesmo; e na narrativa bíblica do Eclesiastes, o encontro com a angústia experimentada como insuficiência humana para o conhecimento da verdade, de algo para além do visível e que só a graça de Deus pode iluminar.

⁹⁸ Abraham HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 57. (grifos do autor)

⁹⁹ Luiz Felipe PONDÉ, *Crítica e profecia*, p. 63.

CAPÍTULO II

O JUDAÍSMO COMO MÉTODO DE FRANZ ROSENZWEIG

*O Judaísmo é meu método,
não meu objeto.*

Franz Rosenzweig

Com esta frase, citada em carta para Hans Ehrenberg, o pensador religioso Franz Rosenzweig acaba por nos fornecer uma excelente chave de leitura para sua obra. Ele substitui as categorias do que ele entende ser o velho pensamento – que trata da filosofia de Tales a Hegel – pelas categorias do judaísmo. A intuição presente no trabalho de Rosenzweig é a não possibilidade de só termos uma leitura para a “realidade” e sim uma pluralidade de leituras, o que não necessariamente corresponde às profundas indagações humanas. Segundo Timm, a tarefa de Rosenzweig seria compreender “o Ser não como *necessidade absoluta*, mas como *possibilidade e potencialidades radicais* desinstalando-se do seu eterno ‘presente lógico’ e confrontando com sua própria insuficiência em termos de síntese absoluta”¹.

A crítica de Rosenzweig se dirige à filosofia tradicional e sua busca por uma “essência” das coisas. Como decorrência desta crítica, o autor apresenta o “novo pensamento” que aponta a Revelação como sua própria categoria fundamental. Para ele, o conceito de Deus não é mais acessível do que o conceito de homem ou de mundo: deles sabemos pouco, ou seja, tudo e nada.

Rosenzweig é ainda pouco conhecido, mas seu consistente trabalho intelectual, construído em uma vida curta (1886-1929), mas muito produtiva, tem sido foco de uma

¹ Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 24. (grifos do autor)

atenção cada vez mais interessada². O reconhecimento de Rosenzweig por parte da crítica filosófica atual pode ser sintetizado nas palavras de Putnam:

Nos termos de sua profundidade, sua originalidade, seu imenso conhecimento, o poder de sua mente, e a compaixão de sua visão (sem mencionar sua grande influência nos pensadores não judeus tanto quanto nos pensadores judeus), Franz Rosenzweig figura, juntamente com Martin Buber e Emmanuel Levinas, como um dos mais importantes pensadores judeus do século XX.³

Nosso percurso, neste capítulo, pretende, em um primeiro momento, apresentar o autor e seu conhecido “novo pensamento”. A consciência da finitude e da temporalidade como determinantes de toda a possibilidade de pensar a realidade acaba por valorizar o sujeito individual concreto, e a existência passa a ser o ponto de partida da indagação do pensamento. A segunda parte deste trabalho tratará de refletir a questão do conhecimento a partir do *Livrinho*, obra com a qual estaremos trabalhando neste capítulo e que é assim conhecida devido ao título original *Das Büchlein vom gesunden und kraken Menschenverstands*⁴. Neste texto, o autor usa a doença e a saúde como metáforas para discutir a questão do conhecimento não como uma forma estática, mas como um processo contínuo que se dá através do diálogo. Diálogo este que passa a ser o lugar da ação. Ser humano, mundo e Deus participam neste diálogo e, desta forma, constituem a realidade. Para finalizar discutiremos a importância da situação concreta, da palavra falada (linguagem) e do diálogo, da experiência de um tempo eficaz e não eficaz que estabeleça um ritmo para a existência: da tensão como reveladora de um sentido.

² A referência a Rosenzweig é maior como tradutor. Como exemplos, aqui mesmo neste trabalho temos alguns autores citados na Introdução, bem como há referências em Alter & Kermodé e Haroldo de Campos.

³ Hilary PUTNAM in Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 1.

⁴ *O Livrinho da saúde e da doença do senso comum, ou entendimento humano*. Estamos trabalhando aqui com o original alemão, embora com o auxílio da tradução em espanhol – *El libro del sentido común sano y enfermo*, Traducción de Alejandro Del Río Herrmann, Caparrós Editores, 2001 –, que parece a mais próxima do original, pois a versão em inglês – *Understanding the Sick and the Health: a view of world, man and God*, with a New Introduction by Hilary Putnam, London: HUP/ Cambridge, 1999 –, já utiliza uma interpretação do texto para buscar uma melhor fluidez no entendimento. Portanto, todas as citações aqui mencionadas são traduções da autora do original alemão e que será referida apenas como *Livrinho* e, quando julgamos necessário, apontamos a tradução das outras versões. Não é demais retomar o próprio Rosenzweig que nos alerta que traduzir “significa servir a dois mestres. Segue-se que ninguém pode fazê-lo. Mas também segue-se que esta é, como tudo o que, teoricamente, ninguém pode fazer, a tarefa indicada para todos na prática. Todo mundo deve traduzir, e todo mundo o faz. Quando falamos, traduzimos daquilo que pensamos para o que esperamos do outro como compreensão.” (*apud* Roberto Romano in Julius GUTTMANN, *A filosofia do Judaísmo*, p. 23) Cientes dessa difícil tarefa, estabelecemos o nosso esforço na busca da melhor compreensão do complexo trabalho do autor.

II.1 O “ATLETA DO ESPÍRITO”⁵

*Após ela (a filosofia) haver recolhido
tudo em si...o ser humano
descobre subitamente que ele...
ainda está aqui...
Eu, pó e cinzas, eu ainda estou aqui.
Franz Rosenzweig.⁶*

Franz Rosenzweig nasceu em Kassel, em 1886, filho único de um dos comerciantes influentes da cidade. Desde cedo revelou sua extraordinária capacidade de aprendizagem: lia incansavelmente, escrevia muito bem e adorava música. Aos 11 anos escolheu como recompensa, por suas qualificações nos estudos, um professor de hebraico. Aos 17 anos decidiu fazer medicina, mas esta decisão foi logo de início substituída pela História e pela Filosofia. Em 1908 dá início ao seu doutoramento, sob orientação de Friedrich Meinecke, que terá como tema a teoria do Estado de Hegel⁷, cujo título é *Hegel und der Staat*, finalizada a primeira parte em 1912. As pesquisas continuaram e a publicação de todo o trabalho ocorreu em 1920. Segundo Timm, “essa obra significa uma espécie de ‘adeus’ ao Idealismo, não executado às pressas ou sem profundos conhecimentos do mesmo, mas, antes, após o exame acurado de suas raízes profundas [...]”⁸

Uma crise religiosa marca o pensador, fruto de um retorno à religião presente em vários círculos, incluindo judeus alemães mais jovens que acabam por se sentirem muito

⁵ A vida de Rosenzweig, por vários motivos, é um testemunho concreto de seu próprio pensamento. A expressão que utilizamos aqui foi dada por J. Guinsburg para descrever o vigor mental de Rosenzweig, que o manteve firme contra a doença que dolorosamente lhe atingiu. Sua excepcional força de vontade e a alta produção que manteve, apesar das limitações físicas, surpreendem a todos e tornam-se um exemplo, nas palavras de Glatzer, de “uma apaixonada devoção à linguagem humana, um amor a vida e uma aceitação da morte”, que nos leva a concluir que as “reflexões de Rosenzweig podem ser contraditas, mas sua vida não.” (Cf. J. GUINSBURG, *O Judeu e a Modernidade*, p. 507 e N. N. GLATZER in Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 33)

⁶ Apud Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 21.

⁷ Friedrich Meinecke era autor do livro *Weltbürgertum und Nationalstaat* que tratava do desenvolvimento da idéia de nacionalismo na Alemanha desde o século XIII, onde um dos capítulos é dedicado à idéia de Estado em Hegel, que serviu de inspiração para o trabalho de Rosenzweig, o que não significa concordância. Segundo Timm, “Rosenzweig não julgava a filosofia política de Hegel – em sua dependência de um sistema do Absoluto – excessivamente universalista e, sim, excessivamente nacionalista. As idéias políticas de Hegel – considerado por Meinecke o fundador da moderna idéia de Estado – desembocariam, segundo Rosenzweig, muito mais em uma exacerbação do autoritarismo do que em sua moderação. Cf. Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 51.

⁸ *Existência em decisão*, p. 31. Timm aponta o fato de que é bem claro, para Rosenzweig, o conhecimento de Hegel e do primeiro Schelling; ele não só os conhece e os critica, como também busca levar às últimas conseqüências alguns dos impulsos intelectuais do Schelling tardio. Nesse sentido, boa parte da obra de Rosenzweig constitui-se na discussão crítica com o idealismo alemão e, baseando-se nas intuições de Schelling, para quem a reflexão é uma doença, o autor buscará superar definitivamente as tentações dessa “doença”.

influenciados pela fé cristã, levando-os à conversão ao cristianismo. Este era o caminho natural no processo de assimilação⁹ que precede a I Guerra Mundial e Rosenzweig se debaterá com essa possibilidade por um longo tempo.

Entre a crise da conversão e sua primeira parte do trabalho sobre Hegel, ocorre a I Guerra. Rosenzweig vai para a guerra, mas não deixará sua atividade intelectual de lado, mantendo ativa a correspondência com os primos, que inclui a carta de 18 de setembro de 1917 na qual já está presente a *Célula primeira da Estrela da Redenção*¹⁰, como é denominada pelo próprio autor. No ano seguinte, de fato, o autor acabou redigindo a primeira parte da *Estrela da Redenção* enviando em pequenos trechos escritos em postais para a sua mãe que os transcreveu formando um manuscrito que foi trabalhado por Rosenzweig no seu retorno, em 1918. Segundo Timm, esta obra que foi escrita no enfrentamento da morte real – no *front* de Balcãs – sintetiza todo o pensamento de Rosenzweig. Para Miguel Garcia-Barco, este trabalho não significou apenas uma obra, mas sim a realização de uma escolha:

[...] renunciar a carreira de professor universitário integrado no sistema assimilacionista. O programa para o resto de sua vida estava na realidade já escrito em seu livro: neste livro cuja estrutura mesma trata de refletir o arco inteiro e imenso que descreve realmente o Dia do Senhor.¹¹

Em 1920, após seu casamento com Edith Hahn, Rosenzweig se muda para Frankfurt, onde funda a *Freies Jüdischen Lehrhaus* (Casa livre de estudos judaicos) que se converte, de imediato, no centro intelectual do judaísmo alemão. Foram professores da casa Martin Buber, Scholem, Fromm. Em 1921, foi publicada *A estrela da Redenção* e, em junho do mesmo ano, foi redigido o *Livrinho*, que foi a última obra de Rosenzweig ainda saudável, pois após o término da redação deste, manifesta-se uma esclerose lateral amiotrófica que o levará rapidamente a uma paralisia completa. A surpreendente coincidência acaba por originar inevitáveis comentários em vários leitores de sua obra.

⁹ O movimento de retorno à religião empolgava muitos jovens alemães no início do século XX, na Alemanha. Vários deles foram muito influenciados pelas tendências religiosas reinantes em grupos de jovens cristãos alemães e converteram-se ao cristianismo. Rosenzweig também se sentiu atraído à conversão, mas resolveu fazê-lo como os fundadores da fé cristã, a partir das raízes: o judaísmo. Por essa razão, passou a freqüentar os serviços sinagogais que o levaram a experiência do *Yom Kippur* de 1913 e a decisão de se manter judeu. Cf. Julius GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo*, p. 395; J. GUINSBURG, *O Judeu e a Modernidade*, p. 506; Miguel GARCÍA-BARÓ, in Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 12.; Emilio BACCARINI, in PENZO; GIBELLINI, *Deus na Filosofia do século XX*, p. 275; Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 29-30.

¹⁰ Cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, in Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 12.

¹¹ *Ibid.*, p.13.

A partir de 1922, os sintomas de sua doença surgem e lhe criam dificuldades para falar e escrever; em dezembro de 1922 não consegue mais escrever e, meses depois, também não consegue mais falar. Com ajuda de sua esposa, Rosenzweig continuará sua produção literária, incluindo o famoso *Das neue Denken*¹², em 1925; as traduções do poeta Jehuda Halevi, em 1924; e, ainda neste ano, iniciou a tradução para o alemão da Bíblia, que foi terminada por Buber anos depois, pois Rosenzweig acabou morrendo sem finalizá-la, em dezembro de 1927.

É com a consciência do sentido de desagregação, segundo Timm, que Rosenzweig acaba por construir sua obra; em um mundo mergulhado em fragmentos de sentidos e multiplicações de incertezas, ele utiliza:

[...] tanta racionalidade quanta seja necessária para que este mundo se compreenda a si mesmo, sem que esta razão se feche em si mesma e acabe executando exatamente o jogo totalizante do qual pretende se evadir. Que o mundo em processo acelerado de desagregação e multiplicação de sentido finalmente se possa, de alguma forma, *compreender exatamente em sua raiz de multiplicidade*, em sua radicalidade múltipla, e que, por sobre esta compreensão, possa construir algum tipo de esperança de *futuro*.¹³

Para Timm, a reflexão de Rosenzweig é construtiva, ele escreve antes de *Auschwitz*, o que lhe preserva uma certa esperança apesar da absoluta clareza dos limites do pensar. Timm afirma que a grandeza de seu pensamento consiste em:

[...] boa parte na característica, aparentemente contraditória, de, em sendo profundamente *enraizado*, não ser *restaurador*; em ser, exatamente *contemporâneo*, na medida exata em que observa argutamente as possibilidades mais nefastas da contemporaneidade ainda antes que estas se tenham desdobrado.¹⁴

Para Timm¹⁵, o historiador acabou se tornando filósofo e o filósofo, ex-historiador. Após a guerra, Rosenzweig não poderia escrever um livro como *Hegel und Staat*, pois, para ele, o livro é testemunho do espírito pré-guerra e não do ano que foi lançado – 1919. Como toda guerra, com toda a crueldade que ela é capaz de revelar, não há como escapar de um desmoronamento de sentido, principalmente, como diria Timm, do modo “otimista” de sentido. Não há como não ter o seu pensamento questionado diante da crua realidade que se apresenta.

¹² O novo pensamento, escrito como prefácio *a posteriori* à *Estrela da Redenção*. O novo pensamento é a denominação dada ao seu método filosófico que descreve o sistema de correlações que o “senso comum” experimenta na concretude da existência.

¹³ Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 39. (grifos do autor)

¹⁴ *Ibid.*, p. 43. (grifos do autor)

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 50-2.

II.1.1 O judaísmo de Rosenzweig

A questão do judaísmo em Rosenzweig é tema bastante interessante, não só por caracterizá-lo como pensador religioso, mas por seu pensamento ser um exemplo bastante rico de capacidade noética, especialmente a reflexão crítica sobre a própria religião e sua contribuição para uma epistemologia da contingência¹⁶.

O judaísmo de Rosenzweig é fundado com base na experiência pessoal. Em conversas com o amigo Eugen Rosenstock¹⁷ e os primos Hans e Rudolf Ehenberg¹⁸ que haviam se convertido, o autor atravessará um momento bastante crítico em sua vida no que concerne à questão religiosa. Este embate acaba se finalizando após ter seguido, sozinho, o *Yom Kippur* (o culto do Dia do Perdão) em uma pequena sinagoga em Berlim, em 1913, o que o leva confessar em carta para Rudolf Ehenberg que não era mais necessário; na realidade havia se tornado impossível a conversão: “Permaneço judeu.” Uma desta conversas – “diálogo noturno de Leipzig” – é relatada em carta a Meinecke:

Em 1913, ocorreu-me algo, quando tenho de falar a respeito, indico com o termo “desmoronamento”. Achei-me de repente num campo em ruínas, ou melhor, dei-me conta de que o caminho percorrido até então levava à irreabilidade. Era justamente o caminho que me indicava apenas o meu talento, ou talvez os meus talentos. Experimentei, assim, a falta de sentido de um tal império dos meus talentos, aos quais eu passivamente me submetia. Tinha horror de mim mesmo [...] Recordo como sendo sinistra a minha insaciável fome de formas, uma fome sem objetivo nem significado, impulsionada unicamente por si mesma. O estudo da história teria servido apenas para aplacar a minha fome de formas, e nada mais. Entre os fragmentos dos meus talentos, comecei a procurar a mim mesmo, entre a multiplicidade das coisas, o Uno. Cheguei, assim, [...] a descer aos subterrâneos de minha existência, aproximando-me do antigo cofre do tesouro de minha vida, de que nunca me esquecera [...] finalmente o encontrara, um tesouro de minha posse pessoal, uma coisa herdada, não tomada

¹⁶ Tomo o termo “epistemologia da contingência” da reflexão de Luiz Felipe Pondé. Cf. *O homem insuficiente e O conhecimento na desgraça*.

¹⁷ Eugen Rosenstock Huessy (1888-1973), jovem filósofo a quem Rosenzweig muito admirava e um convertido do judaísmo para o cristianismo. A correspondência entre ambos pode ser encontrada em Rosenzweig, *Brief I*, p. 191-320, e na tradução inglesa Rosenstock-Huessy (ed.), *Judaism Despite Chistianity: The “Letters on Chistianity and Judaism” between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, trad. Dorothy Emmet (University, Ala., Univeristy of Alabama Press, 1969). Rosenzweig também se interessava muito pelo trabalho do filósofo, principalmente o que tratava sobre o discurso, a linguagem, e sua idéia de um “cross of actuality”, dado em resposta às primeiras reflexões de Rosenzweig da “star of redemption”, redigidas em carta para o amigo um ano antes do início do esboço da obra. Cf. comentários de Paul W. FRANKS; Michael L. MORGAN, in Franz ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*.

¹⁸ Rudolf Ehrenberg (1884-1969), primo de Rosenzweig, também convertido para o cristianismo, cujo trabalho sobre biologia é mais tarde citado por Rosenzweig como um exemplo de “novo pensamento”. A correspondência de ambos pode ser encontrada em *Brief I*, p. 132-7. Hans Ehrenberg (1883-1958), também primo de Rosenzweig, cuja conversão em 1909 foi assunto de disputa entre Rosenzweig e seus parentes. Ver *Brief I*, 94-95. Como pensador desenvolve seu trabalho numa linha crítica do idealismo alemão e faz sua própria versão da linha crítica contra Hegel, a partir de Schelling e Kierkegaard. Cf. comentários de Paul W. FRANKS; Michael L. MORGAN, in Franz ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*.

emprestada. Ganhando, ganhara algo de inteiramente novo, ou seja, o direito de viver e de até ter talentos; agora era eu que tinha talentos, não eles que me tinham.¹⁹

Esta longa citação se justifica não só pela intensidade da experiência que reafirma o judaísmo de Rosenzweig, mas também para que possamos observar as raízes que ganharão *status* filosófico à medida que o autor desenvolve o seu trabalho. Para Julius Guttman essa experiência determina a versão do judaísmo de Rosenzweig que, por um lado, possibilita que ele descubra idéias que eruditos da religião ignoraram, mas, por outro, enfatiza demais as “idéias que afetaram seu desenvolvimento pessoal, e por causa disso enxerga fatos de uma maneira unilateral e parcial.”²⁰

O desmoronamento é, de fato, unilateral. A experiência religiosa de Rosenzweig se dá de forma impactante: inverte sua compreensão da realidade, inquieta-se com a possibilidade de ser definido como um objeto – talento –, descobre que a fome insaciável reclamava o desejo de ser. A busca de si próprio, que se dá entre e a partir dos fragmentos que restou da sua ilusão de ser, é a presença da própria angústia em sua máxima atividade, expressão afetiva que se transformará em tensão intelectual claramente observada em seu “novo pensamento”.

Após a decisão de continuar judeu, Rosenzweig dá início aos cursos de Hermann Cohen²¹ que o fortalecerá em sua vinculação com o judaísmo. Havia um contínuo crescimento do anti-semitismo nos meios universitários alemães que acabaram por forçar Cohen a se tornar favorável ao sentimento típico dos judeus-alemães do século XIX, de assimilação e conjugação de culturas. A influência de Cohen em Rosenzweig pode ser observada no ideal ético do autor como tarefa cotidiana, somado à sua afirmação da liberdade humana ao lado da transcendência divina. De acordo com Timm, a principal influência de Cohen está ligada ao espírito geral que o termo correlação tem na obra tardia desse autor. Correlação é uma forma do pensar científico na qual a relação de finalidade só pode ser concebida com elementos

¹⁹ Apud Emilio BACCARINI, in PENZO; GIBELLINI, *Deus na Filosofia do século XX*, p. 276.

²⁰ Julius Guttman analisa o pensamento de Rosenzweig considerando como um dos expoentes da filosofia religiosa judaica no fim do século XIX. Sua compreensão do pensamento do autor é bastante clara, consegue sintetizar muitas de suas idéias, mas suas críticas seguem sua posição aparentemente contrária à posição existencialista que ele identifica em Rosenzweig. As mencionadas idéias, que afetaram o desenvolvimento pessoal de Rosenzweig, sugerem a presença do que mais tarde se denominou filosofia existencialista, o que reforça o foco do autor para a existência concreta. Guttman chega a relacioná-lo com Heidegger, dizendo que o próprio Rosenzweig teria percebido alguns pontos em comum, o que, mais tarde, também foi admitido pelos pensadores da escola existencialista. Esta relação é feita por muitos autores, mas segundo o próprio Guttman não é possível pensar em uma influência direta, dado que a maior obra de Rosenzweig, *A Estrela da Redenção*, foi por muito tempo considerada um livro judaico, assim como também ficou muito tempo desconhecida. Cf. Julius GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo*, p. 395-424.

²¹ Uma boa síntese do pensamento de Hermann Cohen pode ser encontrada em Julius GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo*, p. 381-95.

simultaneamente diferentes, separados e de alguma forma comunicantes. Mas, como ainda a relação entre opostos pensados pode ser lógica, isto é, a oposição pode ser idealmente destacada de sua realidade plena e ativa, esta acaba tornando-se uma compreensão teórica da relação. Nas obras de Cohen, a relação que encontraremos é prática, isto é, uma relação real, intensa que acaba por explodir os esquemas lógicos.²²

É na busca de si próprio, como vimos na citação acima denominada “diálogo noturno de Leipzig”, que o autor experimenta a presença de Deus e descobre que a linguagem judaica, já herdada e parte de sua memória, é a forma de expressão dessa experiência. A religião judaica tem grande ênfase na relação Deus - ser humano, pois é esta relação que garante a aliança Deus e Israel. A importância da comunidade judaica não pode ser negada, pois a idéia de um povo eleito implica a restauração da terra de Israel e o testemunho para o mundo da palavra de Deus. Essa é uma interpretação de Heschel que afirma que um povo sem Deus tende a se tornar um povo satânico, e, do mesmo modo, que afastar-se da comunidade é afastar-se de Deus. Para Heschel, é importante a preocupação com o indivíduo na mesma medida da preocupação com a comunidade. Cada judeu é um pilar em que o judaísmo repousa. O conceito de unidade de um povo é importante para a comunidade, mas é o modo de vida de cada judeu que se encarrega de sustentar essa unidade. A Torá é um modo de vida e, portanto, é necessário o esforço de aproximar cada judeu do estudo da Torá para que a Aliança se restabeleça entre Deus e Israel.

Pensar a vida sem a referência de Deus no judaísmo é estar diante do esvaziamento do sentido do ser humano. “Israel foi criada para ser um ‘povo sagrado’”²³. E nesta constatação encontramos sua dignidade e seu mérito. Constatação essa que, para Rosenzweig, se origina na Revelação. Porém, é importante ressaltar que Revelação não é mito para o autor; concebê-la dessa forma é humanizar a Revelação, o que levará ao foco principal de seu texto *Atheistische Theologie* (Teologia Atéia), de 1914, que apontará essa humanização como uma concepção atéia. Neste texto, Rosenzweig discute com Martin Buber sobre os *Drein Reden* (os Três Discursos) apresentados em Praga, em 1909-1911, e publicado em 1911. O foco de sua discussão encontra-se justamente na idéia apresentada no trabalho de Buber como “comunidade de sangue” que, no seu entender, acaba reduzindo a religião judaica da Revelação à idéia do “mito do povo judeu”. O autor compara essa percepção da Revelação como mito com a eliminação do caráter não humano de Jesus, quando este é visto como

²² Sobre a influência de Herman Cohen, cf. Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 45-9.

²³ Abraham HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 197.

histórico ou como personalidade. A crítica está voltada novamente para a essência que se esconde nestas afirmações...

[...] a essência, o caráter constante do povo, adquire um tremendo significado, e agora, na base desse conceito de “essência do povo”, o povo histórico torna-se capaz de uma evolução de sua real existência que é similar àquela que se levantou para o homem histórico através do conceito de “personalidade”. Agora a teologia atéia também chegou ao lado judeu.²⁴

A discussão do autor prossegue indicando que o milagre da Revelação deve ser mantido, independente da construção filosófica que se pretenda realizar, e a experiência da presença desse milagre deve mostrar seu sentido e garantia na história. Essa condição de parceiro de Deus, relação real que constitui o núcleo da Revelação, nos aproxima de outro filósofo judeu Abraham Joshua Heschel, em cujas obras também é possível observar as relações entre ser humano, comunidade e Deus:

Israel é uma ordem espiritual na qual o homem e o criador, o natural e o sagrado compõem uma aliança duradoura, na qual o parentesco com Deus não é uma aspiração e sim uma realidade do destino. Para nós judeus não pode haver parceria com Deus sem haver parceria com Israel. Abandonando Israel, desistimos de Deus.²⁵

Ser fiel ao judaísmo significa ser fiel a Deus. E mais, não haverá humanidade sem Israel, pois esta depende da Aliança entre Deus e Israel. Uma eleição que, aparentemente, é um privilégio, mas que se traduz em um compromisso de fazer a presença de Deus no mundo.

Israel foi descoberto por Deus. O judaísmo é a busca de Deus pelo homem. [...] O “povo escolhido” significa um povo que foi eleito e aproximado por Deus. O significado desse termo é inicialmente relativo a Deus, em vez de ser relativo a outros povos. Não significa uma qualidade inerente ao povo, e sim uma relação entre o povo e Deus. [...] Há uma determinação divina sobre nossa vida. Esta é nossa dignidade. Ser investido com dignidade significa representar algo maior que si mesmo. O maior pecado para um judeu é esquecer o que ele representa.²⁶

Para Heschel, “no judaísmo, a dimensão primária da existência, na qual se percebe e se cria o sentido, é a dimensão das ações. Os atos sagrados, as boas ações, não só imitam o divino, mas também representam o divino”²⁷. E é exatamente deste mesmo ponto que parte Rosenzweig: do pressuposto que a relação com Deus se dá na experiência concreta e, por este

²⁴ *Atheistische Theologie*, in: Franz ROSENZEWEIG, *Philosophical and Theological Writings*, p. 17.

²⁵ *O último dos profetas*, p. 198.

²⁶ *Ibid.*, p. 201.

²⁷ *Ibid.*, p. 275.

motivo, a ação será muito valorizada. Para este autor, a Revelação não é só experiência religiosa, é Torá, isto é, cumprir os mandamentos de acordo com a tradição. Esta relação não é feita por seu amigo Buber²⁸. Embora Rosenzweig seja ciente que as leis não possuem necessariamente significado religioso, a prática é o foco onde os mandamentos ganham vida e podem abrir para o divino: “Na imediaticidade nós não podemos ‘expressar’ Deus [*Gott aussprechen*], mas sim se dirigir a Deus [*Gott ansprechen*] no mandamento individual.”²⁹ E no fazer o mandamento ouvimos de forma diferente, segundo Rosenzweig, o que implica que nessa ação o conhecimento de Deus se produz no diálogo com Deus, assim como o conhecimento se produz no diálogo com outros seres humanos. Para Pondé, mais importante que discutir a dimensão sobrenatural envolvida na questão, está a prática da Lei que sustenta a negação da revelação como um mero mito.

Há que se *realizar* a Lei se quisermos *conhecer* a Lei. Não há como teorizá-la. Implícito está aqui, portanto, uma teoria pragmática da religião. O “uso da Lei” expande a apreensão sensorial e noética da praticante, levando-a a experimentar a glória de D’us de um modo que apenas esse “uso” cria: trata-se de uma expansão, não metafísica, mas ontofisiológica.³⁰

Partindo do pressuposto que a religião se dá na experiência concreta, Rosenzweig terá como preocupação principal o ensino religioso, o que transforma uma possível teoria da religião em uma pedagogia da religião, pois, para ele, compreender judaísmo é praticar judaísmo. Como veremos, em Rosenzweig, o conhecimento é debate, algo típico da tradição talmúdica. O trabalho humano é aprender que a capacidade da fala foi dada por Deus, os nomes – a linguagem – são os meios dados por Deus para falar com Ele e, portanto, caminhar com Deus estará fundamentando seu pensamento. A experiência captada na concretude da existência é o ponto de partida deste pensamento. A “insistência na situação concreta, a importância da palavra falada e do diálogo, a experiência do tempo e seu ritmo e, em conexão com ele, a habilidade para esperar; finalmente, o profundo significado dos nomes, humanos e

²⁸ Rosenzweig discute com Martin Buber sobre essa questão na carta *The builders: concerning the law*, in: *On Jewish Learning*, p. 72-92.

²⁹ Franz ROSENZWEIG, *The commandments: divine or human*, in: *On Jewish Learning*, p. 122.

³⁰ Luiz Felipe PONDÉ, Teoria da Religião: Dois exemplos de crítica ao uso do conceito de cultura no estudo da religião em Leo Strauss e Franz Rosenzweig, *Agnes*, p. 30 (grifos do autor). Nesse artigo, o autor discute a redução do conceito de religião ao conceito de cultura utilizando para essa reflexão tanto Rosenzweig como Strauss. E, a partir de suas considerações, aponta para o que seria uma teoria da religião erudita.

divinos”³¹, são, na sua avaliação, sinônimo de judaísmo que se traduz em seu método de pensar.

O objetivo de Rosenzweig não é validar o judaísmo, a religião; na verdade, não serve de pressuposto ao seu pensamento. É a experiência pessoal que funda seu pensamento e esta experiência é expressa na linguagem do judaísmo. Em uma carta de Rosenzweig para Friedrich Meinecke³², onde vemos sua resposta à oferta para uma habilitação à Universidade de Berlim, é possível observar mais sobre a atitude de Rosenzweig que é assumida no *Livrinho* e que encontramos também em *Estrela da Redenção...*

A única coisa que desejo deixar claro é que a Academia não mais domina o centro de minhas atenções, e que minha vida caiu sob o controle de uma “escura direção” que estou ciente e que simplesmente chamo pelo nome de “meu judaísmo” ... O homem que escreveu *A Estrela da Redenção* ... é muito diferente do calibre do autor de *Hegel e o Estado*. Mesmo quando tudo é dito e feito, o novo livro é somente – um livro. Eu não crítico o livro como inadequado. A pequena – às vezes excessivamente pequena – coisa chamada [por Goethe] “demanda do dia” que é criada sobre mim em minha posição em Frankfurt, significa ... o empenho com pessoas e condições, tem agora se tornado o core de minha existência ... Eu questiono apenas lá onde eu sou *questionado*. Questionado por, isto é, pelo *homem* mais do que por scholars ... As questões sobre seres humanos tem se tornado muito mais importantes para mim.³³

Manter o foco nas questões existenciais, então, guiará seu novo método de pensamento. E, se ainda continuarmos na influência do discurso judaico como realidade que nutre a dinâmica de pensamento do autor, encontraremos a questão importante sobre a existência de uma natureza autônoma. Para o judaísmo não há o conceito de natureza; o que se chama de natureza é a dependência contínua do Criador.³⁴ Portanto, a idéia de autonomia do ser humano, assim como da razão e do conhecimento, é ilusória.

O fato de existir uma natureza é o que possibilitaria pensar em um conhecimento objetivo das coisas. Mas, ao admitir a não autonomia de nada, dado que não há conceito de natureza, estaremos nos referindo à idéia de que a permanência do que existe só é possível porque Deus quer. Não há lei universal que possa superar a lei de Deus; tudo é resultado de uma criação de Deus da qual fazemos parte. Essa criação é sustentada pela absoluta livre

³¹ GLATZER in: Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 31.

³² Hilary PUTNAM in: Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 13.

³³ *Ibid.*, p.13.

³⁴ Cf. Saldarini e Kanofsky, in Neville, 2001, p.101-104

vontade do Criador. No lugar de natureza podemos pensar a idéia de hábito, costume, do que é convencionalmente acertado e sustentado pela tradição.

Apesar do vínculo com a tradição, Rosenzweig procurou estabelecer uma não dogmática relação com a renovação judaica. Embora defenda a prática da tradição, ao mesmo tempo, ele também é muito crítico com relação ao que foi produzido por essa mesma tradição. Tanto Strauss, como Guttman criticam Rosenzweig por levar muito em conta a experiência do indivíduo e, desta forma, podendo esvaziar o conteúdo teológico da própria tradição.

II. 1. 2 A morte como produtora de filosofias

O sistema de totalidade que Hegel constrói pretende abranger a totalidade da realidade, incluindo o sujeito pensante. É a existência concreta do sujeito que romperá esse sistema de realidade. Timm afirma que a filosofia da história de Hegel perde seu estatuto de totalmente verdadeira

[...] já que ao menos *um aspecto da realidade real* – a existência real do grupo marginal à centralidade das nações que, efetivamente, em sua luta e sucessão dialética, escrevem a grande história – escapa a seu poder sintetizante. E o povo judeu, em sua existência inegável e diferente da mera “existência política” funciona como instância crítica externa ao absoluto da história idealista-teológica e, por extensão lógica, ao absoluto do Sistema enquanto Totalidade fechada e auto-referente. A existência do externo – aqui, contingencialmente, corporificada em um determinado “povo” que existe como que *fora* da órbita de validação dos estados em sua mútua referência histórico-dialética – exige, assim, a postulação de um modelo “alternativo” de existência histórica, cujas bases não estejam sujeitas ao processo normal de *Aufhebung* do diferente que se observa na história universal.³⁵

Timm aponta que o modo alternativo que levará Rosenzweig a pensar a história pede uma visão “não-acumulativa”, mas de uma história que se percebe por fatos isolados, de grande sentido e alcance simbólico. É a descoberta de um lado “oculto” da história, um outro lado que se torna cada vez mais evidente, principalmente quando a realidade se faz notar pela presença do inusitado, por aquilo que não se explica e que acaba por revelar o que já não pode ser mais ignorado.

A Estrela da Redenção é considerada a *opus magnum* do autor. O *Livrinho*, obra com a qual estaremos trabalhando neste capítulo, pode ser compreendido como prólogo não científico desta obra e o *Novo Pensamento* como prefácio. Porém, seu autor prefere que não seja usado como os outros prefácios, sendo impresso com as próximas edições da *Estrela* –

³⁵ Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 53.

nem no começo, nem no final –, mas como uma resposta para o eco que o livro tem despertado após a sua publicação.

Rosenzweig é considerado aqui como um pensador religioso, o que não significa que suas obras possam ser consideradas somente como obras de filosofia da religião. *A Estrela da Redenção* foi muitas vezes considerada como um livro judeu. Na realidade, o caráter judaico da *Estrela* foi uma questão bastante delicada para o autor, que a discutiu em cartas tanto com Hans Ehrenberg como com Martin Buber. A ambigüidade experimentada por Rosenzweig entre esta obra ser ou não uma obra judaica fica mais clara quando, no texto *Novo pensamento*, o autor discute alguns pontos e mal entendidos. Para ele a *Estrela* não é um livro judeu, não como outros já conhecidos livros judeus. *A Estrela* trata tanto do judaísmo, como do cristianismo, como do islamismo. “Não pretende ser uma filosofia da religião. Como poderia fazer isto, dado que a palavra ‘religião’ nem mesmo ocorre nele! Melhor, é um sistema de filosofia. [...] melhor, um sistema de filosofia que quer acarretar uma total renovação do pensamento.”³⁶

Para Rosenzweig, esta renovação não está só presente em sua obra, mas faz parte de um movimento intelectual maior. Ele é ciente que esta constatação não recomenda o livro, pois nem especialistas, nem curiosos querem novidades: “o especialista prefere continuar no repouso do que aprendeu e conhece, e o curioso prefere estar ligado à filosofia ‘certa’, à ‘filosofia da atualidade’”³⁷.

“Pela morte, pelo medo da morte começa o conhecimento do Todo”. Assim tem início a redação da *Estrela*, onde Rosenzweig parte da constatação de que todo mortal vive a angústia da morte; todo novo nascimento aumenta a angústia, pois aumenta a mortalidade; tudo que nasce, morre e todos os mortais aguardam com terror o dia de sua viagem ao escuro, mas a filosofia nega as angústias do terreno. O eu mortal somente seria Isto, o ser enfrenta o inexorável e o questiona com a filosofia; pois o ser quer viver, quer permanecer, quer tornar-se.

A filosofia, segundo Rosenzweig, engana e essa é a crítica ao idealismo filosófico: “Pois, certamente o Todo não morre, no Todo nada morreria. Só o isolado pode morrer, e todo mortal está só.”³⁸ A filosofia suprime o singular e isolado e, por isso, ela é idealista. Essa se

³⁶ Franz ROSENZWEIG, *The New Thinking*, in: *Philosophical and Theological Writings*, p. 110.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 111.

³⁸ *La Esrella de la Redención*, p. 44.

torna, então, sua ferramenta para trabalhar a matéria de forma que esta não resista em se enquadrar no conceito de Um-Todo (essência).

A morte, por conseguinte, passa a ser o nada – a conclusão última desta sabedoria. Não se trata de uma conclusão, mas de um primeiro princípio: a morte não é o que parece, nada, é sim algo inexorável e insuprimível. Por mais que a filosofia tenha tentado fazer desaparecer a morte na noite do nada, não conseguiu romper com a angústia do ser humano diante da concretude da morte, que desmente qualquer mentira piedosa da filosofia. Para Rosenzweig, um sistema de filosofia consiste de uma lógica, uma ética, uma estética, e a filosofia da religião da *Estrela* quebra essa idéia. É uma obra complexa, de difícil leitura, devido ao caráter desconstrutivo da obra que, ao enunciar o novo, fica diante da impossibilidade de torná-lo inteligível. A *Estrela* expressa uma tensão vital entre o nada e o ser. Na realidade, a primeira parte da obra é uma limpeza de conceitos com a intenção de preparar uma compreensão que capte a dinâmica presente nestes mesmos conceitos. Dinâmica essa que se observa a partir da constatação da nossa condição de mortalidade que é impossível de ser racionalizada em um sistema de pensamento. A morte, quando reduzida a um conceito, não consegue anular nem a intensidade, nem a solidão de sua experiência: “O homem não deve retirar de si a angústia do terreno: no medo da morte deve permanecer.”³⁹

A morte para Rosenzweig é nada, um nada que é algo, o que impede de ser pensada como tema de uma categoria vaga; ela é algo que pode ser concebido intelectualmente, mas que não se esgota, pois a realidade continua sendo. É real, é algo, é diferente do nada, é algo em multiplicidade – não é síntese de muitos “algos”. A idéia da morte como algo, segundo o autor, não pode desviar a atenção de qualquer filósofo com a fala de que ela é nada.

Se a filosofia não quiser tapar os ouvidos ante o grito da humanidade angustiada, teria que partir – e que partir com consciência – de que o nada da morte é algo, de que cada novo nada da morte é um algo novo, sempre novamente pavoroso, que não cabe afastar nem com a palavra nem com o silêncio. E ao invés do nada único e universal que mete a cabeça na areia diante do grito da angústia de morte, e que é único que quer a filosofia que precede o conhecimento único e universal, teria que ter o valor de escutar aquele grito e não fechar os olhos ante a atroz realidade. O nada não é nada: é algo.⁴⁰

O nada não é irreal e sim impensável. A morte estabelece uma alteridade entre o pensar e o real, na qual o real vem antes do pensar: não há identificação entre ser e pensar, fundamento de toda a totalidade pensada e expressão da “velha filosofia”. A “velha filosofia”

³⁹ ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 44.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 45.

só pensa a totalidade pensável, em contraposição ao nada, único e universal, tanto quanto é a totalidade. A totalidade se fragmenta nas expressões dos diversos sistemas e nessa diversidade os três elementos (*elements*) – Deus, mundo e homem – que compõe esses sistemas se retiram da totalidade, pois com seus essenciais são pensados anteriores ao sistema, no nada do saber, no obscuro nada do saber: o ponto de apoio do novo pensamento é a relação entre o pensador e o pensado (entre o si mesmo e a restante totalidade). Totalidade esta que se encontra modificada em seu estatuto de totalidade no instante em que o si mesmo se evadiu dela.

A *Estrela da Redenção* apresenta a crítica de Rosenzweig ao curso da filosofia tradicional de Tales a Hegel, justamente por ser o mundo, para estes pensadores, uma unidade, derivado de um único princípio. Para a filosofia tradicional, os três elementos Deus, mundo e homem, têm uma essência; um deles pode ser visto como essencial e os outros dois como manifestações. Assim, a filosofia antiga, mais ligada ao naturalismo, dirá que Deus e homem derivam do mundo; na Idade Média, tanto em sua teologia como em seu misticismo, homem e mundo serão compreendidos como derivados de Deus; o moderno idealismo deriva Deus e mundo da consciência, isto é, do homem.⁴¹ Rosenzweig, contra o essencialismo e o monismo que se constrói sobre a tríade Deus, mundo e homem, argumenta que o pensamento pode descrever e analisar cada um desses três elementos que se apresentam na experiência, mas não pode dizer nada sobre sua essência.

A contingência do mundo é percebida, mas é concebida como algo a ser neutralizado pelo poder do pensamento. O acaso, o real, o trágico, o múltiplo, ganha sentido nos sistemas de filosofia. Para Rosenzweig, Kierkegaard é quem toma a iniciativa, pois sua consciência o impediu de incorporar, tal como no sistema hegeliano, a Revelação no Todo; uma consciência que, na experiência da fé, sabe-se culpada e procura a própria redenção. Essa contraposição que enfoca a existência, para o autor, inicia com “Schopenhauer, passa por Nietzsche e ainda não chegou ao seu fim”⁴². O primeiro teria se perguntado pelo valor do mundo, e não por sua essência. Já Nietzsche, para Rosenzweig, soube integrar a capacidade de filosofar com a sensibilidade do poeta e a voz do santo.⁴³

A discussão aborda a identidade entre o ser e o pensar – existência e essência – cujas primeiras tentativas de tratar a questão Rosenzweig encontrará na reflexão crítica ao

⁴¹ Cf. Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 43-59.

⁴² *Ibid.*, p. 48.

⁴³ *Ibid.*, p. 49.

idealismo da última fase de Schelling⁴⁴. Porém, em Schopenhauer e Schelling⁴⁵ podemos observar uma direção diferente. Ao considerar a “vontade”, a “liberdade”, eles conseguem um terceiro que possibilita alguma identificação entre o ser e o pensar. Mas, para Rosenzweig, a separação entre ser e pensar é uma questão de ambos, pois se procuramos o fundamento racional de identidade entre ser e pensar no pensamento, é também nele que devemos procurar a não-identificação. O pensamento referido ao ser, também é, dado que é referido a si mesmo, uma multiplicidade. Isto significa dizer que a tensão expressa pela alteridade absoluta da morte tende a ser reduzida, no conceito do sistema filosófico, a uma situação de neutralidade. O resultado pretendido é alcançado: o a-racional da morte não deve perturbar a racionalidade do Todo.

Na *Estrela da Redenção* o conceito de verdade, segundo Rosenzweig, não garante nem preserva a realidade. Mas, ao contrário, é a realidade que garante e preserva a verdade.⁴⁶ “De Deus não sabemos nada. Porém este não saber é não saber de Deus. Como tal, é o princípio do nosso saber Dele. O princípio, não o final.”⁴⁷ O não saber como final é o princípio que encontramos na teologia negativa, que dissolve e desfaz as afirmações sobre as “propriedades” de Deus. Deus torna-se então determinável, uma essência construída em sua completa indeterminabilidade. O caminho que sugere Rosenzweig é outro; sua meta não é um conceito negativo, mas sim um positivo, um caminho que se revela na busca de Deus, mundo e ser humano, não como um todo único e universal, mas em sua facticidade, ou seja, em sua positividade. Por isso, para o autor, partimos do nada. Diante do nada, duas vias se apresentam: a do *sim* e a do *não*. Deus é ato, e o ato rompe o nada. É a criação, o sim, a ação que se abre na perspectiva do acontecer. Ao perguntarmos pela essência, nos perguntamos pela origem; a propósito do ato, por seu princípio. A vida da negação – o nada – o não é a resposta. E, neste caso, não pode ser o começo, pois indica algo – “algo fica morador do nada”. Esse algo, dessa forma, também é uma essência. Já a via afirmativa, o não nada, indica o sim como resposta e, portanto, abre possibilidade. O sim é o princípio, um algo que se tornou fugitivo do nada através da própria liberdade: é o ato. O nada, então, não é determinado, mas fonte de determinação, o ponto de partida do pensamento sobre Deus, é o lugar do estabelecimento do problema.

⁴⁴ Cf. Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 43-5.

⁴⁵ Cf. Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 52.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 55.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

Na *Estrela* os três elementos Deus, homem e mundo constituem os três vértices de um triângulo. Entre os três há uma unidade superior – que não é a unidade de Deus – e é justamente neste ponto que podemos observar a contribuição do “método judaico de pensar” do autor. Os elementos se correlacionam determinando o primeiro triângulo, mas eles só *são* nessa correlação. E o imediato, as vias através das quais se conectam esses elementos da tríade do primeiro triângulo e se expressam formando um segundo triângulo inverso são: a criação, a revelação e a redenção. Ambos compõem *A Estrela da Redenção*, a estrela de Davi, onde no centro está o fogo eterno – o judaísmo – e os raios são a vida eterna – o cristianismo. A estrela remete, então, a uma nova totalidade que expressa a verdade; uma “nova verdade” cujo interno se manifesta em suas partes que permanecem identidades separadas:

O que foi colocado na *Estrela da Redenção* foi, antes de tudo, a experiência de fatualidade que precede todos os fatos da experiência real, fatualidade que força o pensamento a empregar (em vez de seu termo favorito “realmente”) a palavrinha “e”, a palavra básica de toda a experiência, a palavra que a língua do filósofo não está acostumada. Deus *e* o mundo *e* o homem! Este “e” constitui o início da experiência e, portanto, deve reaparecer nos aspectos últimos da verdade. Pois deve haver um “e” dentro da própria verdade, dentro da verdade última que só pode ser *uma*. Diferentemente da verdade dos filósofos, à qual não é permitido conhecer qualquer coisa além de si próprio, esta verdade precisa ser verdade para alguém. Se deve ser a única verdade, só pode ser para o Um, Deus. É por isso que nossa verdade deve necessariamente tornar-se múltipla, e, por isso, “a” verdade tem de ser convertida em “nossa” verdade. Assim, a verdade deixa de ser o que “é” verdadeiro e se torna uma verdade que quer ser verificada, realizada na vida ativa. Isto se converte no conceito fundamental desta nova teoria do conhecimento.⁴⁸

Este “e”, segundo Timm, é a multiplicidade que não perde a oportunidade de se reafirmar.⁴⁹ É a relação original entre o *sim* e o *não*, a expressão de uma tensão que é a origem de tudo. Para Rosenzweig, a “filosofia se recusa aceitar o mundo como mundo, Deus como Deus, o homem como homem”⁵⁰. Mas, a experiência, que para o autor significa um pensamento contaminado pela temporalidade – a captação do concreto existente –, encontrará “apenas o humano no homem, o mundano no mundo, e o divino em Deus. E encontrará o divino somente em Deus, o mundano somente no mundo e o humano somente no homem.”⁵¹ Este é o fim da filosofia tradicional e o início da filosofia baseada na experiência.

⁴⁸ Franz ROSENZWEIG, *The New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 135.

⁴⁹ Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 94.

⁵⁰ Franz ROSENZWEIG, *The New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 115.

⁵¹ *Ibid.*, p. 116.

II. 1. 3 O “Novo Pensamento”

O “novo pensamento”⁵² de Franz Rosenzweig marca um distanciamento do pensamento a partir de categorias de essência, algo próprio do pensamento grego, e como historicamente se deu a evolução da abordagem do real. Como essência, ele se refere ao conceito que, como um universal, abarca todo o particular. Mas, dos três elementos Deus, mundo e homem, conceitualmente pouco sabemos; sabemos mais a partir da própria experiência.

A auto-suficiência da razão constrói um sistema da totalidade; o novo pensamento constrói um sistema de correlações que o “senso comum” experimenta na concretude da existência. “O sentido comum saudável é a fé na vida tal como esta é no dia a dia, em seu aspecto mais comum e, sobretudo, precisamente como é limitada pelo nascimento e a morte.”⁵³ Rosenzweig entende a metafísica como uma exagerada forma de doença para a qual estamos todos sujeitos. O senso comum, ao qual o autor se refere, é o lugar onde o fluir da vida mantém sua atividade. A crítica de Rosenzweig está na busca metafísica por um relato da essência das coisas. Ele exclui a idéia de essência e nos direciona ao uso comum que fazemos das coisas e das palavras. Senso comum passa a ser um método para o pensar científico nesta nova filosofia que possui como ponto de apoio a relação entre o pensador e o pensado. A relação com Deus, com o homem ou com o mundo, não depende de saber o que estes são em si. “O senso comum pode esperar, pode manter-se na vida; não tem ‘idéia fixa’, adverte tudo ao seu tempo.”⁵⁴

O novo pensamento sabe que não pode ter conhecimento independente do tempo. O conhecimento está atado aquele exato instante e isso pode ser observado no cotidiano: um ato é um ato no presente...

Todo mundo sabe que, para um tratamento médico, o tratamento é presente, a doença, passado e o atestado de óbito, o futuro, e que não faria sentido se, fora da teimosa idéia de conhecimento intemporal, ele tentasse eliminar o conhecimento e a experiência de diagnosticar, a coragem e a individualidade de determinar a terapia, e o medo e a esperança do prognóstico. [...] Iguamente não permutáveis são os tempos da realidade. Como qualquer outro evento único a realidade tem seu presente, seu passado e seu futuro, sem os quais não é compreendida de todo ou é compreendida somente de uma forma distorcida, a realidade como

⁵² O novo pensamento – *Das neue Denken* – é o título de um pequeno livro de 1925, escrito como prefácio *a posteriori* à *Estrela da Redenção*, esta publicada em 1921. O novo pensamento é a denominação dada ao seu método filosófico que descreve o sistema de correlações que o “senso comum” experimenta na concretude da existência.

⁵³ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 17.

⁵⁴ Idem, *The New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 123.

um todo também tem passado e futuro, uma passado duradouro e um futuro eterno. Conhecer Deus, mundo e homem significa saber o que nestes tempos de realidade eles fazem ou o que lhes acontece, e o que eles fazem um ao outro e o que lhes ocorre um ao outro.⁵⁵

Cada um dos três elementos existe separadamente, pois se não fosse assim, segundo Rosenzweig, eles não poderiam se relacionar. Portanto, o que experimentamos na realidade é uma experiência de transposição. “Se queremos aprender-Lhe, Deus se encobre, o humano, nosso eu, se retrai, e o mundo torna-se um enigma visível.”⁵⁶ E é só nessas relações mútuas que os elementos se revelam, isto é, se expressam na criação, na Revelação e na Redenção.

Como já vimos, Rosenzweig utiliza o judaísmo como método, o que faz dele um pensador religioso; seu pensar sobre o problema teológico busca, conceitualmente, uma direção menos dependente da Grécia⁵⁷. E, nestas bases, encontramos o seu “novo pensamento” que possui como categoria fundamental: a Revelação.

O novo pensamento abandona o método do pensar e o substitui pelo método do falar. Falar está ligado ao tempo e requer que o outro – concretamente – escute e se manifeste sem que se saiba de seu pensamento; na realidade, sem que se saiba como ocorrerá o encontro, e é nesta tensão que se entende que o pensamento deve fluir, sem que se saiba aonde irá parar. “Não sei de antemão o que o outro me dirá, porque nem mesmo sei o que eu vou dizer.”⁵⁸ A diferença entre o velho e o novo pensar é o que o próprio Rosenzweig distingue como “lógico” e “gramatical”. No caso do gramatical, o indivíduo deve levar o tempo a sério, pois “falar significa falar para alguém e pensar para alguém; e este alguém é sempre bem definido e tem não só ouvidos como todos, mas também uma boca”⁵⁹. A ênfase está no diálogo, mas um diálogo que leve em consideração um outro em “um ativo engajamento com a vida”⁶⁰, isto é, o “pensador falante”⁶¹ necessita do tempo, o que significa não poder se antecipar, que é

⁵⁵ Franz ROSENZWEIG, *The New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 123-4.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁷ Para um aprofundamento maior sobre a questão da filosofia judaica, suas raízes bíblicas, sua influência grega, cf. Julius GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo*, p.27-52, bem como Leo STRAUSS, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 87-135 e p. 377-405, que, apesar de algumas divergências, tratam esta temática de forma interessante.

⁵⁸ Franz ROSENZWEIG, *The New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 126.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁰ Expressão utilizada por Putnam para definir a concretude do diálogo no novo pensamento. Cf. Hilary Putnam, in Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 14.

⁶¹ O termo “pensador falante” é usado por Rosenzweig para o novo pensar, em oposição ao já conhecido “pensador pensante” que conhece de antemão os seus pensamentos. O autor comenta que mesmo nos diálogos de

preciso esperar por tudo, que depende do outro para realizar seu pensar. Para o autor, é na conversação real que algo acontece.

Para Rosenzweig, o saber de Deus é a experiência que se tem Dele. Deus é escutado a partir da Revelação, que nos serve como uma orientação. Para ele, é o conceito de Revelação da teologia que pode ser a ponte entre o extremamente subjetivo e o extremamente objetivo. E, neste sentido, propõe uma nova correspondência entre filosofia e teologia, na qual uma serve a outra, se relacionam: problemas teológicos devem ser traduzidos em termos humanos, enquanto problemas humanos devem ser dirigidos aos teológicos. Por exemplo, o problema do nome de Deus é só uma parte do problema lógico dos nomes em geral, e uma estética que não se preocupa em saber se os artistas podem atingir a salvação é uma agradável, mas também uma ciência incompleta.

II. 2 O LIVRINHO

*É tão difícil saber que toda prova de verdade só pode se encontrar à frente.
Saber que só a morte põe prova.
E que é a última prova de verdade da vida.
E que poder viver significa precisar morrer.
Quem se retira da vida pode crer que se retira da morte.
Mas na verdade somente se retira da vida,
e a morte da qual queria safar-se o rodeia por todos os lados
e o raptou de dentro de seu coração que se tornou de pedra.
Se estás devolvido a vida, tem que reconhecer o domínio da morte [...]
A vida então é desde logo simples.
Porém só porque já não queres safar-se da morte.
E porque já estás disposto a entoar o canto fúnebre a cada instante.
E ainda assim a seguir “avançando por cima das tumbas”.
E a saber, que ao final destes caminhos de tumbas
também para ela tem sido já cavado a fossa.
Franz Rosenzweig⁶²*

O *Livrinho (Büchlein)* utiliza a metáfora da doença e da saúde para abordar o tema do conhecimento. Rosenzweig nos conta a história de um filósofo que adoece: é atacado pela paralisia da razão, pois descobre a impossibilidade de definir o “ser em si” das coisas. Rosenzweig faz uso da descrição irônica para revelar o absurdo metafísico da essência:

Platão como nos Evangelhos, o pensador conhece seu pensamento antecipadamente; no diálogo platônico o outro é somente um levantador das objeções que o autor pensa de si próprio. Este ousado comentário pretende reforçar a concretude do diálogo, ligando-o principalmente ao tempo real.

⁶² *Livrinho*, p. 115-6.

partindo do ataque, passa pelo diagnóstico e finaliza com uma surpreendente proposta terapêutica que pretende devolver o funcionamento normal da razão, isto é, uma razão que, saudável, não pode negar a sua condição finita.

O *Livrinho*, como é costumeiramente conhecido, é resultado de seminários que Rosenzweig conduziu; sua redação foi pensada para um círculo pequeno de leitores mais interessados no conteúdo de seus pensamentos que explicitavam de forma clara e direta a primeira parte da *Estrela da Redenção*.⁶³ Nahum Glatzer comenta que foram as leituras para a *Lehrhaus* e, especialmente, os seminários onde Rosenzweig podia testar a compreensibilidade de sua visão, que serviram como preparação para a escrita do texto. Isso porque havia um convite de um editor (Fromann) para que ele apresentasse sua filosofia de forma mais popular, mas, para o autor, este convite gerou dúvidas, pois, por um lado, pretendia que sua obra chegasse ao leitor comum, mas ao mesmo tempo temia fazê-lo “sob pedido”, o que o levou a entregar cópias para amigos antes de publicá-lo.

Glatzer nos conta que Rosenzweig, de janeiro a março de 1921, pensou em um curso de filosofia que tratasse com problemas como conhecimento e crença, fim e começo, ação e sofrimento, alma e corpo, vida e morte. E, em um seminário que acontecia neste mesmo período, Rosenzweig discutiu o material que estava utilizando para a elaboração de seu curso, principalmente o que se referia ao idealismo alemão (de Kant a Hegel). Estes filósofos foram tratados polemicamente por ele, o que levou a exposição de seu “novo pensamento”, usando como subtítulo do curso a frase: *Sobre o uso do senso comum (Von Gebrauch des Gesunden Menschenverstands*⁶⁴). “O senso comum, como é aplicado por Rosenzweig, não utiliza pré-concepções, nem muda para pré-arranjar metas e ‘postulados’. Nem mesmo Deus é ‘dado’ antecipadamente da experiência atual.”⁶⁵ Aderir ao senso comum não é garantia de sucesso, apenas lembra a condição de um pensamento que está ligado ao tempo.

Para Putnam⁶⁶ o *Livrinho* revela uma atitude religiosa caracterizada por um profundo, mas não dogmático, reconhecimento de Deus, mundo e homem, o que significa reconhecer o que fazem um ao outro e o que acontece com cada um no tempo. A influência do idealismo

⁶³ Cf. Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 32.

⁶⁴ *Menschenverstands* pode ser traduzido como senso comum, bom senso, inteligência humana, entendimento humano.

⁶⁵ GLATAZER in: Franz ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kraken Menschenverstands*, p.12.

⁶⁶ Hilary Putnam in: Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 13.

alemão em Rosenzweig acaba transformando a idéia de um ser pensado *a priori* em um ser que deve ser compreendido no tempo.

A obra está dividida em dez capítulos, com dois prefácios e dois epílogos, especialmente separados em um para o leitor e outro para o conhecedor. Os capítulos se dividem em: o ataque, visita ao enfermo, diagnóstico, terapia, correspondência entre os profissionais, a primeira, a segunda, e a terceira semanas de cura, convalescença, o retorno ao trabalho.

O método utilizado por Rosenzweig no *Livrinho* será um “método de narrativa” que para o próprio autor consiste em “quem narra algo não quer dizer o que aconteceu ‘essencialmente’ [*eigentlich*], mas, melhor, como realmente aconteceu”⁶⁷. O narrador fala do nome, do conceito, não como essência, mas como algo que é no tempo, como acontecem no tempo. Não há preocupação com definição; os substantivos aparecem na narrativa, mas para Rosenzweig o importante é o verbo, a “palavra- tempo”, isto é, a temporalidade torna-se o fundamento da experiência do real. Portanto, nada se pode vir a conhecer fora do tempo.⁶⁸ O narrador da nossa história é o médico que atende o doente-filósofo e busca o melhor tratamento para ele. O texto é um relato de caso, mas na forma de narrativa que pretende expor o ocorrido para o leitor, sempre preocupado em apresentar o processo de reflexão que acompanha a ação. Portanto, durante todo o texto, o narrador discute com o doente, com o médico que irá atendê-lo e, no relato do paciente, esse discute consigo próprio. O texto é dirigido a dois públicos: ao “*expert*”, para que esse desconfie de sua teoria e, ao leitor comum, pois o autor reconhece que qualquer um pode começar a filosofar e também adoecer.

No *prefácio ao conhecedor*, Rosenzweig afirma que este livro é dirigido a todos e ironicamente acrescenta referindo-se ao conhecedor: “inclusive você”. Para ele, o *conhecedor* está fora da realidade. O narrador provoca o conhecedor dizendo que a decisão de incluí-lo é perturbar o repouso e a segurança garantidos pelo seu método de trabalho. Este livro é, para o autor, apenas uma introdução à “obra acabada”⁶⁹: “A obra por si mesma é ciência. Possui essa integridade e arredondamento, que se sustentam e se enquadram a si mesma. A introdução, sempre poderá ser só introdução, nunca mesmo ciência.”⁷⁰ O *Livrinho* como

⁶⁷ Franz ROSENZWEIG, *The New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 121.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 121-2.

⁶⁹ A “obra acabada” é *Der Stern der Erlösung* (A Estrela da Redenção), finalizada em 1919 e publicada em 1921. O *Livrinho*, redigido em 1921, não chegou a ser publicado durante a vida do autor, senão muito depois: em 1964.

⁷⁰ *Livrinho*, p. 24-5.

introdução possui a condição de conduzir a obra, mas com a liberdade de ir além da ciência, portanto conduz preparando o trajeto para compreender o que está devidamente fundamentado na grande obra.

No outro prefácio, *o prefácio ao leitor*, o autor inicia estabelecendo uma intimidade com o leitor; uma intimidade da qual ele é ciente que não surge de imediato, é necessário pelo menos algum conhecimento anterior, que o autor reconhece não existir entre eles. Mas, neste caso, Rosenzweig faz um apelo para que seja diferente, ele não pretende ser um estranho, mas ser considerado como um “velho companheiro de escola”⁷¹. Algo que remete ao leitor a um passado comum, quando ambos ainda possuíam o “saudável entendimento humano” e cujas lembranças poderiam ser aqui retomadas para dar início à leitura.

II.2.1 A razão paralisada

O narrador inicia afirmando que “o senso comum está desacreditado entre os filósofos”⁷². Ele funciona no cotidiano, mas não serve para responder o que uma coisa “essencialmente”⁷³ é. O sentido comum não está habilitado para responder adequadamente; aqui seria necessário um intervenção do filósofo, pois estas seriam “perguntas de suma importância, perguntas ‘últimas’ ”⁷⁴. Rosenzweig questiona o saber filosófico. Ironicamente, ele se indaga sobre o saber da filosofia, o saber do senso comum e como ambos se deixam impactar pelo “assombro” (*Das staunen*). O assombro, o maravilhoso, aquilo que no real nos afeta, nos desperta a curiosidade e pode nos paralisar. E qual seria a diferença entre o assombro do filósofo e do não filósofo?

Para Rosenzweig não há diferença, em princípio. A diferença surge na atitude frente ao assombro. O não filósofo permite que seu assombro seja devorado pelo fluir da vida:

A criança se assombra do adulto. Porém, a pergunta que faz deste assombro se contesta por si só, quando, em belo dia, a criança chega a adulto. A mulher se estremece diante do homem, o homem se rende ante a mulher. Porém, seu assombro mútuo encontra sua solução e dissolução no amor que lhes acontece. Já não são nada maravilhoso um para o outro,

⁷¹ Cf. *Livrinho*, p. 26.

⁷² *Ibid.*, p. 28.

⁷³ O que aqui traduzimos por “essencialmente” trata-se da elaboração do autor no texto sobre a essência autêntica de um objeto. Ele utiliza as palavras *wesen* - ser, criatura, substância, essência e *eigentlichen* – autêntico, próprio, que procura estabelecer algo como a essência verdadeira, o que é autenticamente, propriamente. Cf *Livrinho*, p. 31-3

⁷⁴ *Ibid.*, p. 28.

pois a maravilha os envolveu a ambos. O vivente se cai estupefato ante a morte. Porém, um belo dia ele mesmo morre. Seu assombro já se resolveu. A própria vida trouxe a solução.⁷⁵

O seguir vivendo acaba por dissolver a rigidez do assombro. Já o filósofo não pode esperar, ele não permite que o assombro se dissolva na vida. Ele retira o que assombra do fluir da vida e “para para pensar”⁷⁶ sobre o tema que é *sujeito* quando o assombro está entregue ao fluir da vida, tornando-se *objeto* quando retirado dela: torna-se objeto do pensar. O objeto paralisado se eterniza e torna o assombro uma imagem estática “perguntando-lhe: o que é? E qualquer resposta vale, contanto que o deixe em paz com tal pergunta. Pois sem esta pergunta, sem a paralisação desta pergunta se desvanecerá para ele o seu objeto, artificialmente tirado da corrente da vida que flui”.⁷⁷

Perguntar “o que é” uma coisa é fazer uma pergunta arbitrária, pois para o autor o filósofo não quer esperar a resolução do tempo, o que indica que ele não quer viver – ou, na dialética da afirmação, que pretende negar a realidade da morte. Ele (filósofo) pergunta no instante e exige do instante a resposta. O tempo não é mais determinante, o importante é desvelar o objeto, descobrir o que está abaixo dele, a substância (*understand*). O filósofo pergunta pela “essência” do objeto e como resposta emerge o conceito universal de uma única substância que é a “essência autêntica” do objeto. Os exemplos que guiarão o narrador em sua fala são: um pedaço de queijo, um pedido de casamento e a acusação de um roubo. O que o filósofo busca saber é o que é “propriamente/autenticamente” a coisa e não “realmente”, pois este último estaria mais ligado à vida. “Já aqui, e não mais tarde, se separa do caminho do saudável senso comum. O saudável sentido comum confia no real e na atividade desse real.”⁷⁸ O filósofo se retira do real para compreender o objeto, para buscar o que este significa, enquanto o real segue o seu caminho. “Não há perguntador maior do ‘autêntico’ do que o filósofo.”⁷⁹ Filosofar torna-se, então, a doença e o filósofo, o doente. E este doente recusa perceber que as coisas não têm “em si”. E mais, recusa perceber que tudo, incluindo ele

⁷⁵ *Livrinho*, p. 29.

⁷⁶ *Er denkt nach*: do verbo *nach denken* significa *ele medita* e, neste sentido, optamos por usar “para para pensar” só para remeter à idéia de paralisação aqui utilizada.

⁷⁷ *Livrinho*, p. 30.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

próprio, está mergulhado no fluir da vida e que esta é finita. Constatar este movimento da existência é perceber-se caminhando com a angústia.⁸⁰

O narrador, que na verdade é um médico, visita o doente e nos descreve a situação: o senso comum ficou paralisado. O ataque é então descrito, utilizando a metáfora do doente, no plano sensório motor, mas a intenção implícita é revelar os sintomas que deveriam ser observados no plano intelectual.

O paciente teve que se meter na cama, subitamente já não podia levar a cabo nenhuma das ações necessárias da vida cotidiana. Sentia-se como afetado de paralisia. Encontrava-se acometido pela rigidez do assombro. Não se sentia capaz de agarrar nada com suas mãos, pois quem dava esse direito? Não se sentia capaz de andar, pois quem garantiria o solo a seus pés? Seus olhos já não eram capazes de ver, pois quem prova que não estaria roubando um sonho? Não é capaz de ouvir, pois a quem deve escutar? Não é capaz de falar, pois valeria a pena jogar palavras no vazio?⁸¹

As mãos não podem agarrar nada, revelam a paralisia na busca da justificativa; o não andar devido à falta de garantia aos pés aponta a falta da segurança do recorte específico para olhar o objeto; a impossibilidade da visão, órgão de maior controle humano, sofre com a dúvida, assim como os ouvidos e a linguagem. A angústia ontológica experimentada por nosso doente é a angústia epistemológica da atividade cognitiva. Perceber que tudo se dá no tempo é anular uma das características do pensamento abstrato que é sair do tempo. Com os “ouvidos tapados para amortizar os ruídos, e não querendo ter nenhuma alma ao seu redor”⁸², o paciente resiste a descobrir o não ser das coisas; o não ser que surge no instante em que o deixar de ser presente transforma também o assombro.

No ataque da doença descrito por Rosenzweig, sujeito e objeto revelam sua tensão. O sujeito fica paralisado ao tentar desvelar um objeto que se mantém resistente ao seu olhar, justamente por ocupar seu lugar ativo no real. Paralisado, o sujeito também se vê como objeto e, resistente a uma definição racional que o prenda em um conceito estático, deseje de conquistar novamente sua mobilidade – a saúde –, depara-se com duas possibilidades: ou

⁸⁰ O termo angústia é utilizado, aqui, no sentido kierkegaardiano: angústia que se origina na percepção do limite, que marca inexoravelmente a vida humana. Veremos, no próximo capítulo, que a existência, vista por Kierkegaard, é uma tensão entre o que o homem é e o que ele não é. O pensamento de Rosenzweig sofre influências de Kierkegaard. Podemos observar a mesma atitude crítica à filosofia tradicional no que se refere à teoria da essência das coisas. Tal como Kierkegaard, Rosenzweig, a partir de um pensar existencialista, entende a metafísica como uma doença para a qual estamos todos sujeitos. Porém, a angústia que Rosenzweig aponta na conclusão do *Livrinho* é uma angústia não mais do processo de escolha, mas do passo que foi dado, da escolha que já foi feita, como veremos mais adiante.

⁸¹ *Livrinho*, p. 34.

⁸² *Ibid.*, p. 34.

adere à filosofia do “como se”, ou só lhe resta constatar sua pertença na realidade transitória da vida. Segundo G., Rosenzweig despreza a crítica da filosofia do “como se” representado por Hans Vaihinger, que no texto é expresso nas seguintes palavras:

O descobridor decidiu só recentemente torná-lo público. Síntese de um Kant simplificado e um Nietzsche despojado de suas tonturas. Qualquer criança pode chegar a entender e aplicá-lo. Só que já não deve ser uma criança. Você quer comprar um quarto de libra de queijo e deixou seu moedeiro em casa. Nada mais simples que isto: você faz simplesmente como se você pagasse. Comprovará que o dono da loja ficará igualmente satisfeito como se o tivesse pagado. Quer você casar-se? Faça simplesmente como se quisesse casar. É consideravelmente menos dispendioso e tem igual êxito. É você membro de um júri? Sente você escrúpulos a propósito da pena de morte? Nada mais simples que isso: faça como se julgasse o delinqüente. Para você dá na mesma, e para ele não o dana.⁸³

Na filosofia do “como se” a cura é uma tentativa de garantir algum movimento com um mínimo de controle. Garantia esta que é alcançada na medida em que se estabelece um contexto com intuito de visualizar o objeto, esquecendo-se que este contexto não passa de uma crença acerca da realidade⁸⁴. Poderíamos, portanto, pensar nas crenças estabelecidas diante da presença incontestável da relatividade, crenças estas que são construídas forçosamente com a proposta de ser a melhor representação da realidade. Assim, a resistência de um sistema de pensamento é o que permite a perpetuação de um conhecimento adquirido, o que nos leva a supor que para garantir o saber da razão e dado que o pensamento tende à unidade, o pensador está continuamente sujeito a uma forma dogmática de pensar. Dessa forma, o pensador se encontra entre o dogmatismo da essência única e o ceticismo.

Naturalmente, permitir que esta tensão se estabeleça e fomente o processo de conhecimento seria a forma saudável da razão que pensa a realidade. O conceito arduamente buscado pela razão parece ter como intuito principal aplacar a angústia, congelar o movimento sem controle, garantir o repouso aliviante no processo de conhecer. O filósofo é abstraído da vida: o pensar é afastado da ação. Portanto, conclui o narrador de nossa história: “O diagnóstico é simples. Não é a terapia.”⁸⁵

⁸³ *Livrinho*, p. 35-6.

⁸⁴ Tomo aqui a idéia de crença segundo Bárbara SMITH: “[...] o que chamamos de crenças poderia ser visto como as tendências a perceber e agir no mundo de certas formas, tendências essas complexamente ligadas ao mundo – e continuamente mudando, crescendo, enfraquecendo, recombinação – e apresentadas pelo organismo como um *todo*. Em tal reconceituação, as configurações de tendências perceptivas / comportamentais que constituem nossas crenças seriam entendidas como apenas *relativamente* estáveis e coerentes para o indivíduo.” *Crença e resistência*, p. 102.

⁸⁵ *Livrinho*, p. 38.

O diagnóstico pede nossa atenção para a fisiologia do entendimento. O narrador pretende explicar como funciona o entendimento saudável e, para tanto, retomará os exemplos acima citados, a saber: o pedaço de queijo, o pedido de casamento, a acusação de roubo. Por exemplo, na intenção de comprar o queijo encontramos duas possibilidades:

[...] Ou bem tem saído de casa com a intenção de comprar o queijo, ou bem esta intenção veio só ao passar na frente da loja. Ambos os casos tem algo em comum, a saber: que o queijo que acaba comprando é um pedaço de queijo determinado, não outro. Quando ele se tornou este pedaço concreto? Pelo menos no instante em que foi cortado pelo vendedor. Talvez já antes. Talvez, em um dos casos, já no momento em que ao passar em frente à vitrine viu o pedaço de queijo e entrou no desejo dele. O que era antes? Nada. E no outro caso, ao sair à rua com a intenção de comprar queijo, não era então queijo em geral aquilo no que pensava? Não, pois o pensamento de comprar um pedaço de queijo qualquer só podia aludir a ele, por ter na língua, ao pensá-lo, a lembrança de um pedaço de queijo muito determinado que, por acaso, havia comido anteriormente.⁸⁶

E o narrador continua, afirmando que o queijo lembrado, o desejado e, finalmente, o comprado, não se parecem, podem até ser muito diferentes um do outro. Há a necessidade de um terceiro que os enlace; um terceiro que pode ser dependente do conceito universal que é o elo intermediário: o queijo em geral. “Este ‘queijo em geral’ é a ‘idéia’ de queijo, o que o queijo ‘autenticamente’ é. Na realidade, nenhum ser humano viu nunca este ideal que ‘sempre é’. [...] Só é uma linha auxiliar mediante a qual pretendemos unir estes dois pontos, o queijo de ontem e de hoje.”⁸⁷ Mas, este conceito não é definitivamente o queijo, nenhum deles, nem o lembrado, nem o desejado, nem mesmo o comprado. Ele é apenas um nome. Na realidade, no movimento que se dá no tempo, o que permanece é o “nome”. Rosenzweig alerta para a tentação de transformar o nome em essência, e afirma que “a palavra é a única que permanece; a única que cabe dizer que foi *e* é *e* será (*es war* = foi, *ist* = é, *wird sei* = será). Tudo o mais *ou* foi, *ou* é, *ou* será. Somente o nome foi ontem, é hoje, e será amanhã, e o nome não é a coisa”.⁸⁸ O nome é a única garantia que o amanhã vai estar unido ao hoje, de que este hoje vai se originar do ontem.

O nome é o elo, é o que designa, não é a “essência”, mas é a força da coisa. É o que desperta o receio do pensador, na medida em que ele busca a estabilidade das coisas, pois essa estabilidade acaba desaparecendo na estabilidade conquistada pela essência. Eis a doença: acreditar que a essência se revela no nome, pois mesmo que

⁸⁶ *Livrinho*, p. 39.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 41.

[...] o saudável sentido comum se conforme com a estabilidade dos nomes, sejam estas palavras, nomes próprios ou designações, e os conceda às coisas, às vivências e aos acontecimentos sua liberdade indubitável, o que está adoecido se desentende dos nomes como de algo sem valor e segura as coisas, vivências e acontecimentos para perguntar-se pelo seu “o que é?”. Claro está que assim tem que se converter, através desta obscura resposta que alcança e que a tudo iguala, em alguém que duvida e desespera.⁸⁹

II 2. 2 O tratamento

O narrador pergunta-se sobre o que fazer e é cuidadoso em responder que não se deixaria levar pelo “delírio dos maus médicos segundo os quais, depois de ter diagnosticado a enfermidade, só existiria uma terapia eficaz em toda circunstância”⁹⁰. É preciso considerar a cura para o ser humano todo e para qualquer humano. São várias as possibilidades de cura, e muitas podem estar ao nosso alcance.

O inesperado, por exemplo, pode corrigir a desorientação de um entendimento enfermo. Diante de um acontecimento que traga a força do real – um grande susto, uma grande alegria, uma grande fatalidade –, o entendimento enfermo pode ser auxiliado e reorientado. Não é uma cura que pode ser provocada, depende do acaso: quando a realidade se impõe de tal forma, com tamanha intensidade que qualquer teoria se transforma em nada. E, contudo, não há garantia de êxito, pois uma vez que o impacto tenha passado, a pessoa pode se adaptar novamente a um estado duradouro, o que não necessariamente significa retornar ao entendimento enfermo ou saudável.

A violência do choque da realidade nos direciona ao entendimento saudável, isto é, a realidade e o pensar em tensão acabam, por um momento, encontrando seu verdadeiro lugar na atividade cognitivo-intelectual do sujeito pensante. A anormalidade do entendimento enfermo é tão clara que a realidade pode, por si só, forçar um restabelecimento. Um exemplo do autor é o caráter “ideal” da vida alimentada tão profundamente pelo ser humano. Rosenzweig chama de “sublimes sentimentos” que servem como apoio para o enfrentamento da “seca realidade”. Mas não é de todo evitável que o cotidiano indague ou mesmo destrua tais convicções. É o embate entre o tradicional e o novo, especificamente no texto de Rosenzweig, entre os nomes estabelecidos e os novos nomes. Se de fato isso acontecesse, haveria grande possibilidade de restabelecer o entendimento saudável, pois este retornaria ao fluxo da vida na mesma velocidade que o indivíduo amadurecesse em anos e em experiência de vida. Mas o que acaba acontecendo é algo muito diferente. A concretude da vida se impõe,

⁸⁹ *Livrinho*, p. 49.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 50.

o entendimento saudável é retomado, mas não aceito. Na metáfora de Rosenzweig, é o “filisteu que tem má consciência” que representa esse exemplo. Aquele que “se deixa determinar, na apreciação de si mesmo, por medida de valor que de maneira definitiva tem deixado de seguir em sua vida, porém que todos reconhecem – teoricamente”⁹¹. Para Rosenzweig, essa é a pior escolha, mesmo que viva de maneira saudável. A “vida enferma ao menos vive com boa consciência; faz o que acredita. A saber: nada acredita e, portanto, nada faz. O filisteísmo, porém, leva uma vida sã e pensa, tanto quanto pensa, doente. Vive no tempo, no dia e em suas exigências, e crê na eternidade, ou seja, no nada sem nome”.⁹² O indivíduo vive no tempo de modo saudável, mas sustenta a efemeridade da vida em uma idéia qualquer, que na realidade é apenas um nome – nada. Portanto, sua saúde é uma doença e aqui se trata, segundo o autor, do idealismo no pensar, no qual a tendência natural para corrigir esta “falha” é a busca de um novo método, ao que contra-argumenta o narrador:

[...] é que o idealismo não é como tal o inimigo a combater. Um antiidealismo, irracionalismo, realismo, materialismo, naturalismo ou como queira que se chame, é igual de periculosidade. Pois a dor do entendimento não é que busca o “espiritual” como a essência escondida atrás do real, senão que simplesmente busque algo atrás do real. Que se trate de realidade, ou de matéria, ou de natureza: tudo isso são conceitos – de essência que nenhuma pista melhor que o espírito ou a idéia. Todos eles querem “ser” o real ou sê-lo “autenticamente”. Todos eles conduzem fora da vida. Todos eles passam ao longe, com total imperturbabilidade, ante o feito que os nomes são nomeados. E assim nenhum de todos esses conceitos – ismo – pode trazer aqui a reconciliação entre o agir e o pensar, que é do que se trataria. Precisamente por ser ismos, não importa se idealismos ou realismos.⁹³

O “ismo” é essência e não quer nada com o tempo. Uma das características do pensamento abstrato é sair do tempo. Qualquer construção idealizante está distante da realidade, o que reforça a idéia de que para a filosofia é muito cômodo escapar da realidade – e, em última instância, essa realidade é imposta pela experiência irreduzível da morte – oferecendo uma síntese conceitual que, de alguma forma, estabeleça uma teoria sobre o todo. Ao todo, como é posto de início na *Estrela da Redenção*, falta algo. O real anterior ao pensamento, ou a existência que antecede a essência, permite que se mantenha desperta a indagação que revela a multiplicidade que constitui a contingência. Rosenzweig propõe uma ruptura entre o ser e o pensar, em que o esgotamento do pensamento se dá quando ele

⁹¹ *Livrinho*, p. 52.

⁹² *Ibid.*, p. 53.

⁹³ *Ibid.*, p. 53-4.

encontra o real que ainda não foi absorvido por sua lógica e sistematização: quando não cabe no “ismo”.

Na busca de um tratamento, o narrador oferece outra possibilidade, sem, contudo, como era de se esperar, ressaltar seu êxito. Porém, considera esta opção apenas de forma condicional, pois como as outras já citadas, a cura por choque ou por tempo, esta vale apenas como um complemento. A razão da paralisia e da perda de confiança do saudável entendimento humano encontra-se na seguinte incapacidade: responder as “perguntas últimas”, a pergunta por Deus, pelo ser humano e pelo mundo. O assombro que paralisou o doente e deu início a todos os sintomas já citados,

[...] acontece quase sempre em um ponto do caminho onde se rasga o véu da distância e uma dessas três grandes maciças montanhas [Deus, homem, mundo] se torna visível, por uns instantes, para o caminhante. São estas três cordilheiras antiqüíssimas por entre as quais discurrem as vias da vida. E assim é algo de mais natural que, em alguma ocasião, uma das voltas do caminho abra a perspectiva até uma dessas cordilheiras. E quem acredita ter que se deter aqui, esse está perdido. Também aqueles estados de paralisação em que, por exemplo, nos fixamos no capítulo anterior, são às vezes formas de tornar-se paralisado frente a essas visões assim divididas. O queijo, a amada, o crime, em cuja palavra, nome, ou designação já não se acreditava, são desde logo pedaços de existir mundano, do destino humano, do agir divino, que aqui se voltou incerto para a visão paralisada em sua desconfiança.⁹⁴

Portanto, o narrador-médico (o que atende o paciente) acredita que é necessário fortalecer o entendimento nesses três pontos: Deus, homem, mundo. Para tanto, deve se retirar o indivíduo enfermo de se *habitat*, levá-lo para um sanatório onde ele deverá se habituar a visão desses três pontos. O resultado tem suas limitações – como tudo na condição humana –, dado que os encontros devem ser provocados artificialmente e que a tarefa médica é apenas acompanhar o paciente, encorajando-o a seguir em frente. O autor pretende reforçar que os objetos da filosofia – Deus, ser humano e mundo – não se esgotam na palavra “é” (no estabelecimento de uma definição). Ao contrário, a todo instante o objeto resiste à definição e à unificação para a qual tende o intelecto. Os encontros que aqui são provocados nos remetem à filosofia experiencial, na qual a teoria sofre o impacto do tempo; é a experiência real e concreta que esvazia o sistema.

A arte médica e a capacidade dos profissionais também passam pelo acurado senso de limite do narrador. Para tanto, um capítulo é dedicado à troca de correspondências entre os profissionais (que passaremos a denominar de médico encaminhante ou narrador e médico

⁹⁴ *Livrinho.*, p. 55.

especialista). É nesse capítulo que se encontra discutida toda a metodologia de trabalho que será seguida, com a recomendação do narrador que essa documentação deve ser lida nas entrelinhas.

A doença discutida pelos médicos possui um nome: *apoplexia filosófica*. Trata-se da tendência lógica do pensamento em reduzir a realidade a uma unidade; todos os sentidos em torno do presente eterno e irredutível expresso pelo “é”. A doença está justamente na tentativa de basear a construção do conhecimento no verbo *ser*. O discurso sobre o ser é um discurso que acaba oferecendo ao indivíduo a experiência do nada⁹⁵.

O médico, a quem está sendo encaminhado o paciente, é um reconhecido especialista no assunto. Tal reconhecimento nasce da eficácia do tratamento, isto é, os resultados positivos que se acumulam no histórico do profissional, o que resulta em seu notório sucesso e incita a curiosidade do encaminhante: ele quer mais informações sobre o tratamento. Além do encaminhamento oficial do paciente, este é o objetivo principal da carta.

Eficácia é a única garantia de resultado. Aqui temos o primeiro indício do pragmatismo de Rosenzweig. No texto é possível observar que o tratamento tem como proposta a experiência do encontro com ser humano, mundo e Deus; uma ação que é uma experiência de significados, isto é, uma ação que é transformadora e produz resultados que, ao se estabilizar, aponta a sua consistência como algo eficaz no tempo. Não há como não perceber um niilismo acompanhando o pensamento humano e, em Rosenzweig, a sustentação dessa constatação está em sua própria experiência religiosa de ser criatura diante do Criador.

Na introdução da carta o médico encaminhante expõe seu conhecimento e suas questões. Inicia revelando seu descontentamento com as “vacinas de criticismo” e “injeções de misticol”, referência clara à filosofia crítica de Kant e à onda mística⁹⁶ que aparece de tempos em tempos, segundo o próprio autor. Para o narrador, o ponto em comum de ambos os médicos é a constatação de que uma razão doente só pode ser curada se é restaurada – pela

⁹⁵ Como já dissemos anteriormente, é possível observar a influência de sua raiz judaica ao constatar a desconfiança que o autor nutre pelo verbo *ser*. Essa desconfiança nasce justamente na seguinte afirmação bíblica: *Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás ao filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós.’”* (Ex. 3, 14), ou em uma tradução mais literal “eu serei aquele que serei”. Podemos observar que o ponto de partida é sempre a consciência de que a verdade está em Deus.

⁹⁶ Rosenzweig está aqui indicando seu rompimento com o idealismo, com a consciência transcendental representada por Kant. E, no caso da mística, o não saber como resultado do nosso saber sobre Deus não passa, para o autor, também de uma essência de Deus – o não de todas as propriedades de Deus: Deus acaba sendo determinável em sua completa indeterminabilidade. Cf. Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, p. 63. Para o autor, não é pela via mística que o ser humano se aproxima de si mesmo, pois esta é uma tentação na media em que ele crê na inexistência da realidade propriamente dita.

aplicação de alguma força, se necessário – para seu meio normal. A questão não é “introduzir” algo novo na razão do paciente, mas devolvê-la para a condição da qual se desviou.

É a “cura sobre o terreno”, lema que segundo o médico encaminhante deverá guiar o tratamento. Na realidade, essa metáfora refere-se ao cotidiano, ao real expresso pelo fluxo da vida, para impedir que o doente se agarre ao pensamento abstrato como negação do que ele já sabe: o fluxo da vida significa o próprio movimento desta em direção ao nada, o que epistemologicamente significa perceber que não é possível definições, sistemas, teorias, mas que a construção do conhecimento se dá no concreto e no embate de idéias, como veremos mais adiante.

O tratamento visa restaurar a orientação perdida, isto é, recomenda que se estabeleça o movimento natural da vida. Mas, como todo método, este também possui problemas: é impossível manter os três “picos” visíveis para o paciente. Os “picos” são as metáforas que Rosenzweig utiliza para referir-se aos elementos homem, mundo e Deus, pois geralmente o que provoca a razão, e nos alerta para a insuficiência desta, é a sua incapacidade para dar respostas às questões existenciais, às questões relativas a estes três elementos.

A idéia de recuperar a mobilidade mudando a perspectiva já é uma hipótese aceita pelos dois médicos. Porém, o encaminhante pergunta ao colega sobre a possibilidade de sucesso de tal procedimento, pois ele fez uma tentativa com uma “cadeira giratória” (um invento do próprio médico encaminhante), mas observou que a presença de nuvens e a impossibilidade de contemplar os três picos de sua cidade inviabilizam o procedimento. O especialista elogia a iniciativa da cadeira, mas ressalta que também encontra dificuldades com as condições climáticas no sanatório. Portanto, o obstáculo é o mesmo, pois sempre será complicado restaurar artificialmente o movimento. Rosenzweig não perde a oportunidade de enfatizar a necessidade do pensamento encontrar a existência concreta para estabelecer a tensão. Para o autor, a diferença está justamente no concreto real, expresso pela metáfora “cura sobre o terreno no sentido puro”.

O doente, então, é levado a um “local privilegiado”, considerado o centro geométrico destes três picos. Há vários caminhos em direção a estes picos que podem ser desconsiderados. Deixado aos pés das montanhas que são visíveis à luz do amanhecer, o paciente seguirá por um caminho cujo trajeto é formado de tal maneira que sempre a visão de um pedaço da rota, ou uma montanha, ou um lado da montanha, fica impedida. No ponto no qual a estrada faz uma volta total em um cume, ele deixará de ver as outras montanhas, mas

será compensado pela visão total daquela da qual esse cume se eleva. O vento da estrada provoca, como efeito, a mudança de referencial. A visão, portanto, é freqüentemente alterada de pico para pico. Quando o paciente atingir o topo, todo o panorama é revelado a ele, tanto do pico ao qual ele chegou, como dos outros dois. Porém, as nuvens podem interromper esta visão. Ele verá algo benéfico, às vezes grande, às vezes pequeno, do vale familiar. Isso acontece quase freqüentemente. Entretanto, o oposto, a possibilidade de ver os três picos simultaneamente ao longo do vale é muito rara. Assim, o paciente, quando diante de uma visão familiar do território, ao mesmo tempo em que atinge o topo, é novamente orientado. Sua orientação é retomada, desta forma, naturalmente. A intenção do autor é sugerir que o movimento do pensamento seja retomado.

Seguir as entrelinhas, como sugere o próprio autor, faz-nos perceber que entre os possíveis caminhos há uma rota única que “só uma vez foi utilizada com êxito para a escalada [...] que encontrou no cume um grande martírio, o seu fim”⁹⁷. Por esse motivo, o especialista prefere desconsiderar essa rota, justamente pela necessidade que o trajeto escolhido atenda aos fins “médicos”: a cura do entendimento. No original alemão essa única rota foi utilizada até o fim com sucesso uma única vez o que, segundo o autor, sugere algo raro e especial. A possibilidade deste “grande martírio” ter uma ligação com o caminho de Cristo não seria de todo absurda⁹⁸. Mas, na tradução em inglês, o tradutor opta por alertar que todas as estradas terminam em um único caminho que leva para o cume e o qual “como tentativa, acaba em acidente e morte e só pode ser atravessado com sucesso não mais do que uma vez”⁹⁹. A raridade do feito parece sustentar nossa hipótese, mas independente das possíveis alusões, a condição de mortalidade está posta na recuperação do movimento do pensar no fluxo da vida.

Este caminho raramente permite que os três cumes sejam visíveis e, assim, a terapêutica sugerida pelo autor acaba por nos conduzir a um processo de conhecimento que só é possível na tensão entre os três elementos: homem, mundo e Deus. Retomar o movimento é seu principal intuito e isto fica claro na descrição do tratamento, assim como a impossibilidade de conhecimento do Todo. A condição da mortalidade do ser humano é confirmada na declaração do médico: “o caminho só pode ser atravessado uma única vez”. Não é possível qualquer ilusão filosófica, justamente por ser a morte difícil de ser

⁹⁷ *Livrinho*, p. 60.

⁹⁸ A idéia de alcançar o cume por esta rota única também nos remete ao chamado do Sinai e ao sacrifício de Isaac. Portanto, são três momentos significativos na história judaico-cristã referentes à presença de Deus.

⁹⁹ Franz ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Health*, p. 61.

racionalizada em sistemas de pensamento. Para Rosenzweig, a filosofia pode enganar, o que acaba por se desdobrar em uma crítica ao idealismo filosófico: “Pois, certamente o Todo não morre, no Todo nada morreria. Só o isolado pode morrer, e todo mortal esta só”¹⁰⁰. Como conclusão última da velha filosofia, a morte, então, passa a ser o Nada. “*Finis philosophiae?* Se tal fosse, tanto pior para a filosofia! Mas eu não creio que a situação seja tão ruim. Antes, é neste ponto, em que a filosofia, com seu pensamento, estivesse em seu fim, que a filosofia experiencial poderia começar.”¹⁰¹

Portanto, não se trata de uma conclusão para Rosenzweig, e sim de um primeiro princípio: a morte não é o que parece, nada. É sim algo inexorável e insuprimível. Por mais que a filosofia tenha tentado fazer desaparecer a morte no conceito de nada, não conseguiu romper com a angústia do Homem diante da concretude da morte, que desmente qualquer possível ilusão construída pelo pensamento.¹⁰²

O médico especialista pede que se observe atentamente as sutis transformações no processo de cura que, para ele, é resultado da orientação dada ao paciente para que ele “comece a primeira excursão, [...] ainda no carro, a segunda já vamos de mula, e a última, se isto é possível, a pé. A crescente autonomia para sustentar-se por si mesmo que atravessa estes informes é algo que poderá você também perceber [...]”¹⁰³.

II.2.3 A cura

São três estádios de cura e, no alcance de cada um deles, segue-se uma semana de repouso quando o paciente é encorajado a descrever o processo vivido no reconhecimento de Deus, homem e mundo. Os informes redigidos pelo paciente são a tradução imediata sobre a sua experiência, pois o narrador ressalta que estes são construídos por anotações em primeira mão. O que Rosenzweig pretende aqui é garantir um relato com o máximo de fidelidade da experiência ao leitor.

Estas três semanas são apresentadas em três capítulos que relatam o interessante embate de idéias no qual Rosenzweig se lança para tentar compreender os três elementos. Em

¹⁰⁰ Franz ROSENZWEIG, *Estrella de la Redención*, p. 44.

¹⁰¹ Idem, *New Thinking*, in *Philosophical and Theological Writings*, p. 117.

¹⁰² A reflexão sobre a morte como crítica à ilusão presente no pensamento que se encontra na conclusão do *Livrinho* torna-se o ponto de partida na construção do pensamento que Rosenzweig apresenta em *A Estrela da Redenção*.

¹⁰³ *Livrinho*, p. 63.

cada etapa, ao penetrar na essência descobre-se o nada. Encontramos o nada ao pensar o “eu”, o mundo e Deus, pois

O homem é indemonstrável, como são indemonstráveis o mundo e Deus. Se, porém, o saber tenta demonstrar um desses três, então necessariamente se perde no nada. O saber não pode furtar-se a essas coordenadas [...]. Assim, aqui, o nada do saber demonstrativo é sempre e apenas o nada do saber e, mais exatamente, um nada do demonstrar, diante do qual o dado de fato que ajuda a fundar o espaço em que o próprio saber vive, se move e é, permanece intacto em toda sua verdadeira e própria facticidade.¹⁰⁴

Em relação ao mundo, tema tratado na primeira semana de cura, a discussão focaliza a visão de mundo já como uma expressão fruto do assombro que foi retirado do fluxo da vida para ser contemplado. Ao separarmos o pensamento da ação, o mundo passa a ser uma aparência, uma idéia do real. A aparência torna-se a essência do mundo e, como mera aparência, estamos diante do nada. Mas, o mundo aparece para um “eu” que o define e, por isso, pode vir a ser considerado a essência do mundo. Porém, este “eu” quando quer ser ele próprio já está sendo objeto do mundo, como qualquer outra pessoa ou mesmo outro objeto. Com tantos objetos, teremos várias essências e, assim, nossa única saída é buscar recurso em uma consciência abstrata em geral. Esta consciência, então, é nada, o que leva Rosenzweig a concluir que a essência do mundo só pode ser nada.

Continuando nesta mesma reflexão, Rosenzweig mostrará que o fato do mundo existir já é motivo maior de assombro, o que, por si só, justificaria a presença de um Deus.

[...] o luzir da luz nos dá notícia que algo brilha. Onde não há um fogo não há luz. A luz seguramente brilhará também se nunca tivesse aberto um olho ao encontro dela. Porém se não ardesse um fogo, a luz não brilharia. Não aquela ao que se assemelha ao mundo, não aquela que provavelmente se encontra no secreto fundo essencial da aparência do mundo, senão aquela que ilumina o mundo: o iluminador, não o espectador, é quem se esconde detrás da aparência. Não o homem e sim Deus mora essencialmente atrás do mundo.¹⁰⁵

Mas, esta presença só seria passível de compreensão se este Deus fosse totalmente outro do que o mundo, pois “todo o mundo é aparência, e no mundo Deus somente seria aparência das aparências”¹⁰⁶. Deus teria uma função e um significado e este seria a essência

¹⁰⁴ Franz ROSENZWEIG, *Estrella de la Redención*, p. 104.

¹⁰⁵ *Livrinho*, p. 67.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 68.

do mundo. Aparência, essência, toda esta reflexão abstrata leva novamente ao encontro do nada como única resposta viável.¹⁰⁷

Os limites então seriam algo real, indaga-se o paciente em sua angústia entre aparência e realidade:

[...] ao menos esses limites, ao menos seu contorno seria algo real, e não mero reflexo de outro reflexo. De onde nós conhecemos este mundo, este mundo? É a “ciência”, tal como hoje em dia se apresenta a nos como um terceiro junto à “filosofia” e “mística”, algo infinitamente pretensioso, algo infinitamente modesto por sua vez. Contenta-se com só mostrar um novo raio, até então não observado, que ilumina de ponto a outro, ou com produzir esse raio mediante um novo agrupamento engenhoso dos pontos, ou seja, se contenha ao diário; e, no entanto, só se daria por satisfeito de ter registrado de maneira exaustiva a totalidade de todos esses reflexos e contra reflexos infinitamente possíveis, ou seja, nunca.¹⁰⁸

A aparência como essência é nada, mas não um nada que desqualifique o mundo como sem valor (sem brilho para usar o jogo de palavras de Rosenzweig), mas um nada que recebe do instante seguinte a confirmação de que é nada. As aparências, alerta Rosenzweig aos eruditos, não é ser; “um ser seria um algo, estaria firme em seu lugar, não seria aparência, não teria essência – seria”¹⁰⁹. Mas, o mundo é algo, o que equívale a dizer, não é um nada, mas também não é tudo. Deus e “eu” são, a todo o momento, acessíveis ao mundo. Mencionar mundo é mencionar homem e Deus. Mas, ao dizer que o mundo é “algo”, dizemos que não é nem homem, nem Deus, e que estes não constituem sua “essência”. “O mundo só pode ser algo porque a cada instante já tem sido tragado pela corrente a que pertence ele e os demais, ao que pertence todo o algo.”¹¹⁰ Como acompanhante exterior das coisas, de todo acontecimento que no mundo ocorre, encontramos, porém, só a palavra. A linguagem é uma ponte entre o mundo e as coisas. Não é o mundo, mas é a linguagem que dá nome ao mundo, embora não pretenda ser sua essência, apenas uma ponte entre o mundo e os demais.

A linguagem, para Rosenzweig, terá importância fundamental. A saúde da razão se resgata no movimento do tempo, a ação é garantida em cada instante e a única coisa que temos de permanente é o nome. Nome não é a essência das coisas, das pessoas ou das

¹⁰⁷ *Schein*: “aparência”, “reflexo”; *scheinen*, como verbo, “parecer”, “iluminar”, “luzir”. É possível perceber uma clara polissemia no texto. O desejo de um Deus que desfaça a aparência ou a constatação de que Ele é aparência é tratado no original alemão com o verbo *verwes*, usualmente “descompor-se”, se emprega aqui em sentido transitivo: (decomposição e putrefação) “descompor” algo, “desfazê-lo”; mas, por sua vez, desfazer a aparência pode ser também conferir-lhe (*ver*) essência (*wesen*).

¹⁰⁸ *Livrinho*, p. 69-70.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

vivências, mas, para o senso comum, é ele quem possibilita uma certa estabilidade. O nome se confunde com o conceito universal justamente porque esquecemos do privilégio humano de nomear: Adão nomeia – uma alusão à narrativa bíblica sobre o privilégio dado ao ser humano por Deus e que remete ao fato dele um dia ter começado a nomear¹¹¹. “Para as coisas encontram-se as palavras. Onde uma palavra fez-se ouvir aí tem estabelecido o ser humano o sinal de sua presença. A palavra não é uma parte do mundo. É o selo do homem.”¹¹²

Portanto, o reconhecimento do privilégio humano de nomear, seja o nome dado por um indivíduo e/ou o nome dado por qualquer outro, embora aparentemente diferentes e estranhos uns aos outros, possui um vínculo que é a força de Deus na linguagem, pois é este que sustenta o fato de nada ser. A linguagem humana se mostra ambígua e, para Rosenzweig, a palavra de Deus é a única que “é” e “é” onde a humanidade se manifesta, pois é a única palavra que possibilita a certeza de se converter em palavra de todos. A humanidade está sempre ausente e é o homem presente que amarra as coisas para toda a humanidade pela linguagem que é transmitida e garantida pela tradição.

A segunda semana focaliza o homem e a reflexão tem início no questionamento sobre o que é a vida: a pergunta pela essência agora se dirige ao “eu” do ser humano. Rosenzweig pretende discutir sobre o que é o ser humano, referindo-se ao “eu”, o “meu eu”. Para o paciente, o “eu” é ilusão, auto-ilusão, engano... O “eu” que constantemente se mostra na experiência e que se encontra disposto para a vida. Se, ao observar o “eu”, o retiro do meio que o faz existente, se o isolo, então ele imediatamente se dissolve em várias experiências específicas e distintas. Entre a multiplicidade de imagens de “eu” e a necessidade do “eu” se sustentar em um auto-engano, por entender que há um lugar onde existe um verdadeiro “eu” que une todos os outros; entre um e outro, neste movimento, descobre-se que nada se sabe sobre si mesmo. O eu não é Deus, nem criou Deus, pois se assim fosse, também seria Deus. É Deus como objeto – criação humana –, como uma função que o próprio “eu” cria para dar sentido à sua existência. Mas, segundo a reflexão de Rosenzweig, se o “eu” é ilusão, é engano, também não há Deus, ao que o paciente indaga a si próprio: “no caso de privar ao teu eu de ser Deus, com vai então teu eu suportar o fato de ser?”¹¹³ A crítica do pensador é a necessidade de entendermos Deus como criação humana ou mesmo como ilusão deve ser superada e compreendida como algo que pertence à própria consciência humana, isto é, “eu

¹¹¹ Cf. Gn 2,19.

¹¹² *Livrinho*, p. 73.

¹¹³ *Ibid.*, p. 80.

sou meu próprio Deus”. Desta forma, o pensamento passa a ter a capacidade quase que sobrenatural de justificar ou de recriar a própria existência. A consciência da cura deve produzir a percepção de que o “eu”, o mundo e Deus não estão sustentados em nenhuma essência, especialmente em nenhuma abstração que possa definir o “eu”.

É uma aparência, um reflexo, o que chamamos de “eu”. O entendimento do “eu” sofre, então, um processo de inflação. Ele sabe que é apenas reflexo, que é engano, mas é um engano que é de um outro e não dele, de uma essência que seria a fonte de todos esses reflexos. O “eu” faria parte do mundo, um derivado deste, e a natureza seria então sua essência. Portanto, em uma visão, é o dono do mundo, em outra, é o servo, o que para Rosenzweig é indiferente, se o homem é enganador ou enganado do próprio auto engano; o importante é que o “eu” seja ser humano ou renuncie ao ser. O pensador religioso aqui já aponta uma relação entre teologia e epistemologia: a discussão em torno da autonomia do ser humano.

Para ser, o “eu” não deve buscar nada atrás de si. Se somos dependentes do instante como condição humana e se o instante de nosso ser é auto-engano justamente pela característica do instante ser passageiro,

[...] que nossas vivências sejam para nós a realidade. Gostaria de mudar de um instante para outro? Seja. E que o homem seja então o portador de todas estas mudanças de rostos. E, desde logo, melhor que leve diariamente centenas de máscaras, as quais ao menos lhe pertencem, do que essa única máscara roubada do divino senhor do mundo, ou essa outra imposta à força de servo que é própria do mundo. Que as cem máscaras sejam para mim em lugar do meu rosto!¹¹⁴

Para o paciente que experimenta sua cura, a multiplicidade torna-se preferível ao engano de uma definição. O “eu”, incansável na busca de si próprio, encontra apenas reflexos, um nada:

Assim a vida humana se tornou um nada, sem salvação, mesmo se nós seguíssemos esse nada como promessa de salvação, e que emprestas as forças de Deus, mas de um Deus que era ele mesmo um nada; ou se nós escutássemos a quem nos assegurava a salvação sempre quando nós pregássemos a lei do mundo, mas de um mundo que era ele mesmo um nada – ou agora, finalmente, quando tentávamos nada mais emprestar, nem pegarmos um nada mais, senão já tão só viver a vida, a vida mesmo, toda a vida, – e a própria vida se tornava para nós nada. Nada, nada e outra vez nada – Quem nos dará uma vida que seja algo! Algo e não nada, algo e não tudo, somente um algo, porém real.¹¹⁵

¹¹⁴ *Livrinho*, p. 85.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

É novamente a linguagem que constrói a ponte entre o que o ser humano é e o que não é. O homem também é nomeado e, segundo Rosenzweig, quando este recebe um nome, ele é chamado a despertar. Ao ser nomeado, o ser humano sabe que é ele mesmo, ele é “chamado ao presente, ao seu presente, ao seu interior, a penetrar dentro de si mesmo”¹¹⁶. Antes estava sob o poder do passado e atraído pelo externo, era um pedaço de mundo, obedecia suas leis – leis que são sempre leis do passado e da ação externa. O nome lhe libera destas leis e lhe convida a sair do mundo no qual estava preso seu agir, e proporciona a volta do “eu” a si próprio, ao seu presente. O nome, quando é proferido, livra o “eu” do passado, do que é externo, e dá força ao ser humano ser ele próprio e recomeçar.

No homem desperto pelo nome, única coisa duradoura, está presente a força de começar a cada instante. Este instante (a presença da força de começar) não é a essência. O instante só pode salvar-se se nascer novamente a cada instante. Esta incessante renovação do presente, porém, é obra do futuro. O futuro é a fonte inesgotável da qual emana a cada instante novos instantes presentes, de modo que não importa que a cada instante morra o presente para fazer-se passado. O presente chega a ser a cada instante e deixa de ser a cada instante.

O nome, portanto, nos remete à dupla natureza do homem, que é criatura do mundo e criatura de Deus. Pois, o nome é sempre duplo: o nome próprio e o sobrenome. Imerso no passado através do sobrenome, o homem herda obrigações que lhe conferem um destino cuja presença e força torna este de fácil penetração e difícil de ser evitado. O nome próprio, que é dado pelos pais, funciona como uma barreira ao poder do destino, onde o futuro acena com infinitas possibilidades alimentando o sempre renovado presente.

O nome de batismo é sempre um nome desejado. Inclusive, e precisamente, quando se coloca “seguindo” um nome de alguém. Pois também isso diz: torna-se como ele. O fato de nomear o nome não exerce poderes mágicos, como também, tão pouco o sobrenome obriga o homem a converter-se em herdeiro. O nome remete ao homem fora de si mesmo, dando como provisões para o caminho a palavra obrigatória da lembrança e a palavra libertadora da esperança. Agora não pode de nenhum modo ficar a só consigo mesmo. O duplo sentido de seu nome lhe adverte a cada instante que só é uma criatura do homem se não renunciar a ser criatura do mundo e criatura de Deus. Pois são estas duas potências que lhe chamam através da boca de seus próximos.¹¹⁷

¹¹⁶ *Livrinho*, p. 87.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

O homem desperto, ao ser apresentado ao mundo, é entregue aos caminhos do conhecimento. E, seguindo a reflexão de Rosenzweig, este caminho revela um último segredo – e que não deveria ser um segredo para a razão saudável –: a coragem de viver, ciente do caminhar em direção à morte, lutando contra o desespero de não querer encontrá-la.

O último estágio discute o tema preferido do filosofar: a metafísica. A metafísica, para Rosenzweig, foi a primeira ciência de Deus e continua sendo. Ao se perguntar pela essência de Deus, assim como fazemos ao homem ou ao mundo, a nossa razão é insuficiente para falar. Uma ilusão ou imaginação é tudo o que sabemos sobre estes elementos. Assim como a existência de “algo” pode ter provocado todas as fantasias construídas sobre deuses e ídolos, a possibilidade de nada haver também deve ser considerada e, para tanto, toda esta construção do pensamento seria fruto da angústia, da concupiscência, do prazer de criar, da necessidade de explicar tudo.

Rosenzweig dirá que ao nos perguntarmos sobre “o que é Deus” temos duas possibilidades de resposta, ambas fundamentadas na idéia de que há algo por trás das aparências, algo completamente outro do que possa sugerir a aparência. Portanto, atrás da fantasia existe um “eu” que fantasia em “nós” (um “eu” que é e não é) ou uma realidade que se converte em fantasmagoria. O senso comum não toma como real este outro “eu” que fantasia em nós, mas tratará de despertar o “eu” chamado de “eu próprio”, diferenciando deste outro “eu” estranho. O entendimento enfermo tomará este “eu” estranho, assim como as coisas que se tornam fantasmagorias e acreditará que se trata de Deus.

“Deus é natureza” e “Deus é espírito” são afirmações que brotam destas reflexões. Transformar Deus em natureza é esvaziar o sentido da palavra “crer”¹¹⁸. Se para crer é necessário dar conteúdo, justificativa racional de seu ato, isto não é crença.¹¹⁹ Esta crença dirigida para o mundo parece pretender dar consistência à frase “Deus é natureza”, isto é,

¹¹⁸ Crer na realidade, o que segundo S. Mosès, está no fato do nada ser inalcançável pelo pensamento, o que não significa irreal. “Esta evidência, de que algo subjaz ao *Dasein*, chama Rosenzweig de *Crença (Glauben)*. A crença é uma possibilidade primária do conhecimento, diversa do saber (*Wissen*). Não se trata de uma categoria teológica, mas a certeza, subjacente à experiência da realidade do *Dasein*, do mundo e de Deus.” S.MOSÈS *apud* Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 68. O termo crença aqui não está muito distante da discussão de Bárbara Smith, principalmente quando esta se refere ao confronto entre crença e evidência, e os aspectos contingentes e funcionais que a garantem. Cf. Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p. 89-115.

¹¹⁹ Kierkegaard confirmará esta idéia em *Temor e tremor* ao refletir sobre Abraão. Para ele, Abraão não hesitou, a fé fez com que ele saltasse do plano da ética e da razão para o plano do Absoluto, lugar em que o entendimento é cego. Se fosse analisado do ponto de vista humano, a dúvida permaneceria para sempre. Mas, é justamente por tudo que envolve a afirmação de fé que impede que esta seja elucidada pelo conceito. Este jamais daria conta das tensões derivadas de estar o finito e o infinito em presença um do outro. Cf. KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 109-85.

acreditar no mundo só seria possível quando este é nomeado com o nome de Deus. Para isto acontecer é necessário que a realidade seja esvaziada de todos seus atributos e propriedades de natureza, pois para Rosenzweig, não há como o mundo ser natural e, ao mesmo tempo, ser contemplado com entusiasmo quando a realidade lhe dá o lugar de concreto. “Só um mundo que tem deixado de ser, um mundo aniquilado, convertido em um nada, antes chamado como a essência de Deus. Deus é o mundo só pode ser dito quando o mundo se converte em um nada.”¹²⁰

“Deus é espírito” seria uma afirmação que por sua característica inefável e abstrata não deveria causar maiores polêmicas. Mas, desconsiderando as fantasmagorias e reconhecendo aquele que a produz, isto é, o ser humano em temor a Deus, Rosenzweig concluirá que o homem e seu sentimento de humildade e veneração diante do Senhor – sentimento este que deveria apontar para o limite humano – acaba por se transformar em essência de Deus. A afirmação “Deus é espírito” acaba referindo-se à mente humana como essência de Deus; as fantasias de deuses e espíritos tornam-se fantasias de uma mente que agora é divina; o que era temido e venerado como algo maior que o humano torna-se possível, como essência de Deus, ser algo produzido pela própria imaginação humana.

“Mente” e “espírito” são nomes que se confundem justamente por evocar a idéia hegeliana de espírito que está submetido à evolução¹²¹. Para Rosenzweig, um espírito que ainda requer evolução simplesmente ainda não é espírito e, portanto, não poderia se atrever a ser essência de Deus. O poder humano está no que ele precisa e tem para ser humano:

[...] ele tem o instante. Tudo o mais, seja Deus, seja o mundo, o serve para tê-lo. E nele o tem tudo, pode cumprir o mandamento que lhe é dado. Pois está dado para o instante e sempre só para o instante, aquele que em cada ocasião o é seu próximo, o instante que cada vez que é seu próximo pode representar toda a eternidade e agora lhe deixa para o pensamento da evolução esses plenos poderes e esse pleno dever de ser homem. O lugar do homem é ocupado pela evolução assim, pois, o espírito humano, que é declarado essência de Deus, não é em absoluto o espírito humano real, é um espírito espoliado de seus direitos humanos, um espírito aniquilado. Um nada que ocupou o lugar do homem vivente e de novo o proclamou como essência de Deus.¹²²

¹²⁰ *Livrinho*, p. 94-5.

¹²¹ Para Hegel o absoluto é a realidade e, segundo ele, o real é racional e está submetido à evolução por meio de um processo dialético. Os entes finitos são momentos do absoluto e, há um momento na evolução do absoluto que é o espírito. O lugar do pensamento é o lugar da verdade, o que torna possível a busca por uma essência. A Lógica, portanto, é a própria expressão de Deus e sua forma a filosofia. Ver mais em Hegel, *A fenomenologia do espírito*.

¹²² *Livrinho*, p. 98.

A constatação da diversidade do que se chama de figura de Deus, ou do que se entende como Sua manifestação, leva Rosenzweig a concluir: Deus seria tudo e nada. Historicamente, tudo que o significou e representou Deus não passa de um monte de coisa morta. Esta constatação de Rosenzweig surge da percepção de que, a todo instante, o presente passa a ser passado; é engolido pela morte que está sempre à espreita da vida presente. Então, o passado, que já não é mais, transforma Deus em morto, isto é, em um nada. Portanto, para ser algo, Deus não deve ser tudo e nem ser nada.

Deus, mundo e homem são algo e esta constatação torna-se um problema filosófico. Mas, para a saúde do senso comum Deus é algo, assim como homem e mundo, mas no que se refere a Deus este “algo” tem diferente significado:

Ele [o senso comum] não descreve a essência, ele não a designa, nem a sujeita de nenhum modo, senão que tão rapidamente como tem apreendido o pensamento de que “Deus é algo”, já logo este é deixado para trás; e mais, ele o expressa de elevada forma para então abandoná-lo. Expressa-o unicamente para se dar conta de que não deve falar de Deus sem Dele construir no instante seguinte, não, no mesmo instante construir a ponte para o mundo e o homem.¹²³

Portanto, ao recorrer à saúde do senso comum, uma questão se impõe: tem-se que confiar em Deus, querendo ou não. O nome de Deus, portanto, é a ponte. Para Rosenzweig, o saber de Deus é a experiência que se tem Dele. Deus é escutado a partir da Revelação, que nos serve como uma orientação. Proferir o nome de Deus é diferente de proferir o nome do homem ou de uma coisa: “Deus não tem Seu nome para ser chamado; é irrelevante para Ele se Seu nome é chamado ou não; escuta da mesma forma se for chamado por outros nomes, incluindo o silêncio carente de nomes.”¹²⁴ O nome de Deus existe por causa do humano, é um vocativo.

O nome de Deus é nome e palavra ao mesmo tempo. O nome tem a função de reunir sob ele os seres humanos com seus nomes de procedência distinta, já a palavra comunica às coisas o impulso para ordenar e entrelaçar. Portanto, o nome de Deus possui uma dupla tarefa que, por um lado, olha para o mundo e, por outro, olha para o homem; o nome de Deus desdobra-se em dois nomes que se correspondem, de maneira que se converte em um duplo nome: por Seu nome é reconhecido pelo homem e, desta forma, acolhe os pecadores, e por Sua palavra chama o mundo, pronunciando para este a Sua lei.

¹²³ *Livrinho*, p. 100.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 101.

Homem e mundo seguem caminhos separados: o homem segue sendo humano e não deve ser coisificado, confundido com o mundo, e a ordem do mundo não deve ser sentimentalizada. Entre objetivo-mundo e subjetivo-homem, o último não deve esquecer de seu privilégio de nomear. O paciente descobre, então, que cada coisa está ao seu tempo, dando a certeza do mundo, a determinação para viver a própria vida e a confiança nAquele que tudo criou. “O homem que se acha em apuro tem que recorrer à saúde do senso comum. Já não tem tempo então para permitir-se o luxo de um sentido comum enfermo. O tempo certo é então sempre só hoje. Ele precisa já confiar em Deus, querendo ou não.”¹²⁵

II 2.4 A convalescença¹²⁶

Após as três semanas, o paciente ainda não está totalmente curado. É necessário um tempo maior para retomar a orientação perdida; é preciso “treinar” o pensamento em um terreno mais natural para que sua cura se efetive, para que a prática da razão saudável se torne um hábito.

A característica cética de Rosenzweig não permite que ele desista de suas indagações, que no texto apresenta-se na idéia do exercício que ensina como se dirigir ao todo e, ao mesmo tempo, em como tratar as partes. Isto foi possível observar não só no tratamento sugerido, mas também na convalescença que busca no âmbito da vida real o lugar ideal para esta acontecer. E para tal exemplificação, Rosenzweig escolhe o dia santo como metáfora, pois, para ele, na vida cotidiana, na vida de trabalho, não há nada que fale a respeito de Deus, homem e mundo; a vida do trabalho trata somente de partes ou de ações parciais e não do todo. “O dia santo é também sempre separado do dia útil, no entanto a separação é natural, regularmente ordenada. Inclusive a exceção que confirma a regra. É através do dia santo que o dia útil recebe sua definição.”¹²⁷

¹²⁵ *Livrinho*, p. 104-5.

¹²⁶ Em alemão *Nachkur*, cujo significado é cura complementar. Convalescença é o termo utilizado tanto na versão em inglês, como na espanhola. Cura complementar enfatiza a idéia que essa convalescença seja encarada como um tempo onde a manutenção do tratamento visa garantir a efetivação da cura, isto é, o tempo serve mais no sentido do fortalecimento – treinamento do pensamento em terreno natural – da cura, do que o restabelecimento – repouso – do doente.

¹²⁷ *Livrinho*, p. 107. Do original alemão *Der Feiertag* que pode ser traduzido por dia santo, onde o inglês preferiu o termo feriado e o espanhol, dia festivo, todos também sinônimos possíveis de serem utilizados. Embora a tensão tenha sido preservada com o uso desses termos, a presença da relação mundo, homem e Deus é garantida com a afirmação da alteridade do dia santo com o dia útil. Até mesmo porque o judaísmo do pensador tem na prática do *schabbat* a garantia da manutenção da alteridade do que é terreno e do que é espiritual.

Tudo se alterna num constante fluir: a respiração, os dias santos e os dias de trabalho, o dia e a noite, vigília e sono; tudo tem seu tempo. O homem reza, Deus dá e o mundo recebe e agradece. Novamente o homem reza, e todo o circuito se mantém ativo. Por exemplo,

[...] se [o homem] pudesse viver somente em estado de vigília, seria todo poderoso. O mundo seria um material moldável para suas mãos ansiosas por criar, e seria ele mesmo seu próprio centro, seu próprio Deus. Mas não é assim. Chega a noite. Então ele se retira para descansar. O mundo lhe foge de suas mãos. Ele [o homem] se assenta em torno de si mesmo e é absorvido. Ele deixa de ser o centro. Cessa de ser. Mas o mundo é.¹²⁸

Só existindo o mundo, então, o homem seria o sonho deste mundo, o mundo existiria só para si como único ser, e seria seu próprio Deus. Mas este também não é o caso, pois ao levantar e retomar suas atividades diárias, o homem volta a agir no mundo. Portanto, homem e mundo não existem por eles mesmos. Eles são algo e não são, pois

[...] se um deles “fosse”, estaria só. A corrente deixaria de fluir. Só mediante o “e” entre ambos, entre o dia e noite, entre vigília e sonho, se convertem ambos, homem e mundo, em um algo. Este “e” que os mantém em consonância é obra Daquele que cuida de que não cessem dia e noite, quem dá força da fala ao dia e o silêncio à noite. Se este “e” estivesse só, não seria. Unicamente da recíproca intimidade dos três surge do anoitecer e do amanhecer, um dia.¹²⁹

Rosenzweig aponta para a existência de um ritmo que, quando respeitado, possibilita o retorno ao movimento que impede a paralisia da razão. O que é este ritmo? A partícula “e” anuncia o ritmo, mas aponta também que a origem de tudo é a relação, a relação entre os termos da pluralidade, uma relação que se for mantida deve impedir que esta realidade plural da existência venha a ser aprisionada na unidade posterior do pensamento. O que significa devolver a saúde à razão? Respeitar o ritmo que pede que se viva a vida que quer ser vivida, sem negar a realidade que esta não é eterna. No “e” se estabelece a tensão que produz a vida. Uma vida cuja “saúde *relativiza* definitivamente a ontologia e alarga a possibilidade real de um encontro real”¹³⁰. A construção da vida é a proposta do autor, mas de uma vida assumida com todas as suas conseqüências.

Um dia dessa vida, então, se revela em duas atividades: rezar e dar graças. Esse ato transforma-se em fidelidade e amor a Deus. O nosso filósofo doente aqui descobre, finalmente, que seu pensamento se vitaliza ao perceber sua real função: contemplar e

¹²⁸ *Livrinho*, p. 109.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹³⁰ Ricardo TIMM, *Existência em decisão*, p. 139.

agradecer. O rezar, para o pensador, é o mais humano dos atos; mesmo calado pode rezar sempre. Porque não se pode falar sempre, o silêncio é necessário. A prece é um ato solitário. Roga-se a Deus e agradece-se, mas quando agradece, o homem se converte no mundo. O mundo precisa da força desta fala. O mundo silencioso reza e agradece a Deus e o homem junta sua prece com ele e, ao agradecer, torna-se parte dele. Mas, se somente agradecesse ele se perderia, deixaria de ser homem e sua voz não seria escutada no canto do mundo. Ao se confrontar com a necessidade, volta a rezar. O alternar de

[...] rezar e agradecer, de estar desperto e dormir, na tensão e na relação – na maioria das vezes – não acontece sem palavras... Quem aprendeu a dar este ritmo, também desejará levar-se por ele. Quem ali tem praticado, ali não tropeçará. Ele se assombrará em momentos ... do simples da vida.¹³¹

A vida segue sendo difícil, afirma o paciente, que é ciente do movimento que esta impõe. A vida não é eterna, flui do nascimento até a morte. A cura, que estabeleceu o movimento do pensamento, ensinou a marchar para a morte. E cada passo vai acompanhado pela angústia, a angústia pelo passo dado, a angústia que se torna decepção, e a decepção que se torna cansaço. A paralisia veio da percepção do paciente de seu próprio vazio ontológico; querendo evitar a angústia, ele paralisou. Recuperar o movimento e a saúde de seu entendimento é constatar que a atividade de conhecer é inseparável do sentimento de angústia.

II.3 A ANGÚSTIA COMO CURA

O pensador religioso Rosenzweig, além de nosso objeto de estudo como alguém que explicita um conhecimento erudito sobre religião, também pode ser um autor cujo trabalho epistemológico pode ser considerado como importante contribuição para a epistemologia contemporânea da controvérsia, ou mesmo para um pragmatismo fundamentado, curiosamente, sobre a experiência de Deus. Em Rosenzweig, encontramos uma religião articulada em uma tradição filosófica de pensamento que se fundamenta na experiência religiosa e constrói um conhecimento com aparelho crítico capaz de participar ativamente do embate de idéias.

A capacidade de conhecer é o que está sendo constantemente questionada no paciente paralisado de Rosenzweig. E, neste sentido, a proposta de mudança de referencial presente no

¹³¹ *Livrinho*, p. 111-2.

tratamento sugere a presença do relativismo no conhecimento como percepção necessária para a retomada natural de orientação do paciente. Na realidade, a questão não está em perceber ou não o conhecimento como relativo. Ele de fato é. Portanto, a metáfora de Rosenzweig pretende somente que não nos deixemos iludir sobre este ponto. Por um lado, na busca do essencial a razão paralisa, mas por outro lado temos a presença do relativismo e seus desdobramentos já há muito conhecidos.

Mas esta constatação não é a cura. A cura encontra-se justamente em perceber a importância da linguagem em uma realidade constantemente mutável. Para Rosenzweig o nome, a palavra, a linguagem tornam-se o elemento permanente que serve de ponte entre o mundo e Deus e o homem. O significado de uma palavra é aquele que melhor se desdobra em ação no mundo.

O tratamento do paciente paralisado de Rosenzweig é um método para o pensar científico. E o que está implícito neste método é a consciência da tensão no processo de conhecimento de algo. A saúde do senso comum tem seu equilíbrio na estabilidade dos nomes, isto é, ela se conforma com a estabilidade conferida pelos nomes, palavras ou designações, concedendo liberdade ao movimento da vida. Já o enfermo se distancia do nome como algo sem valor (o homem esquece seu privilégio de nomear) e converte-se em alguém que duvida e desespera.

Rosenzweig admite que, com o nomear, o objeto é apreendido a partir de uma representação: onde o nome enuncia que há algo que se refere àquele objeto, que há um fundamento, não é o objeto em si, mas o objeto quando retirado da corrente da vida que é representado e apresentado para o conhecimento. Os sofistas já haviam discutido sobre a dificuldade de atingir um conhecimento universal. A idéia do relativismo protagórico já acena com a percepção de que o ser não tem uma unidade e nem uma autonomia.¹³²

Na Idade Média, Guilherme de Ockham levantará a discussão de que não é possível conhecer coisa alguma, pois admitir universais na mente de Deus era mantê-Lo refém do universalismo, isto é, torná-Lo imutável e estático. Buscando demonstrar que as verdades da fé são inacessíveis à razão, que Deus não é razão, Ockham marca uma distância entre teologia e filosofia. Desta forma, inicia-se um processo que se por um lado afirma que Deus é inacessível à razão, por outro direciona esta razão para o objeto para o qual é considerada mais adequada: o homem e o mundo. O nominalismo, representado por Ockham, condena os

¹³² Cf. Giovanni REALE, *História da filosofia antiga*, p. 200 et seq, v.I.

universais e coloca nos nomes – nos termos –, que são criações exclusivamente da mente, a possibilidade do conhecimento.¹³³

Para Putnam, o que Rosenzweig chama de “nome” na elaboração de seu pensamento, não é essência; não possui nenhuma pretensão metafísica e, portanto, difere do nominalismo neste sentido. Pois, por sua característica, o nominalismo desvia a atenção da realidade que o senso comum nos coloca obrigatoriamente de volta. Rosenzweig fará do nome o único permanente sem esquecer que é privilégio humano nomear (portanto, uma convenção e, desta forma, sujeito à efemeridade); a linguagem será a ponte que liga os três elementos: mundo, homem e Deus.

Para o pensador judeu, faz parte de seus questionamentos preservar a “ponte” entre homem e Deus. Para Putnam¹³⁴, Rosenzweig insiste na experiência subjetiva da presença do milagre da Revelação e no quanto o seu significado é garantido na história. Neste sentido, não pretende restringir o judaísmo a deveres, dogmas ou ideologias, mas sim percebê-lo como experiência necessária da existência. Mas, manter o mandamento, com estudo e devoção pode ser a possibilidade de abrir para o divino. Rosenzweig, desta forma, não coloca em oposição sagrado e profano, legislação e mandamento, como ele próprio tenta mostrar no capítulo em que trata da convalescença do paciente paralisado, quando fala sobre os dias de feriado e os dias de trabalho. Não é simplesmente uma oposição, mas uma tensão que revela o sentido um do outro; é a possibilidade de observar a vida como um todo que acontece e se conhece no tempo.

O caráter infinito do conhecimento é dado a partir da consideração do diálogo entre o homem e Deus. A crítica à autonomia da razão, representada pelo paciente paralisado de Rosenzweig, aponta para um pensamento que não consegue produzir conceito que possibilite a apropriação do objeto. Ele resiste a uma definição e, desta forma, se está sempre em diálogo com o objeto e jamais se apropria dele. A relatividade do pensamento se impõe novamente, até mesmo em relação ao dogma religioso, pois este possui a multiplicidade de interpretações que pertence ao eterno movimento do pensamento.

O conhecimento, então, se dá nesta tensão entre a multiplicidade de sentido (que está sob o risco constante de reducionismo) e a dissipação contínua (imposta pela relativização do

¹³³ Cf. Julián MARÍAS, *História da Filosofia*, p.143-50.

¹³⁴ *Livrinho*, p. 16.

processo de conhecimento e pela presença de um sentido histórico). Esta tensão não pode ser excluída e o que caracteriza sua presença é justamente a temporalidade.

No novo pensamento de Rosenzweig, a experiência corresponde ao pensamento que se dá no tempo: a experiência do real que se expressa em cada instante, na intensidade da facticidade real em cada momento, tornando qualquer ato circunscrito e fundamentado na temporalidade e não em uma apresentação teórica qualquer. Neste sentido, conhecer Deus, mundo e homem significa reconhecer o que estes fazem um ao outro e o que acontece com cada um deles no tempo.

Não há possibilidade de ultrapassar o tempo. A finitude, enquanto certeza de cada indivíduo, e a eternidade, como possibilidade da existência da humanidade, nesta tensão encontra-se a habilidade da nossa capacidade cognitiva para ultrapassar a consciência sofista da condição humana e, desta forma, conseguir se afastar do que é superficial no ato de conhecer.

Contra a morte não há remédio. Tão pouco a saúde é um remédio. Mas, a saúde tem a força para andar o caminho que conhece a tumba, cheio de vida. O enfermo chama a morte e se deixa carregar por ela em suas costas, meio morto de angústia mortal. A saúde vive a morte só “há seu tempo”. E é boa amiga dela e sabe que, quando ela [a morte] vem e retira a rígida máscara de pedra e pegará da angustiada, fatigada, decepcionada irmã vida a tocha flamejante de suas mãos cansadas e jogará ao chão, apagando-a, e sob a abóbada do céu noturno, que só agora reluz depois de se extinguir o resplendor da tocha, toma o falecido em seus braços e, uma vez que os lábios eloqüentes da vida são silenciados, abre sua eternamente calada boca e diz : “Você finalmente me reconhece? Eu sou sua irmã.”¹³⁵

A única prova de verdade na vida está no fato de que para viver teremos que morrer. Segundo Rosenzweig é pela morte, pelo medo da morte, que tem início a necessidade de conhecer o todo. Para ele, todo mortal vive a angústia da morte, mas a filosofia nega as angústias do terreno. É na busca de um alento para estas angústias que se edifica a filosofia.

O “eu” que morre torna-se “isto”, o ser que enfrenta o inexorável acaba desqualificando esta presença com o filosofar, pois o ser quer viver, quer permanecer, quer tornar-se. Rosenzweig critica esta filosofia e conclui que o homem não deve livrar-se da angústia: o medo da morte deve permanecer. A filosofia de Rosenzweig, ao nos alertar sobre o medo da morte, pretende impedir a paralisia da razão, pois sabe que a cura está na dura constatação, porém saudável, da não existência de um sentido.

¹³⁵ *Livrinho*, p. 116.

A morte está a todo instante destruindo o que a vida constrói. Em cada instante a vida se faz presente e, ao mesmo tempo, este instante torna-se passado e já foi devorado pela morte. Lado a lado, morte e vida se alternam e submetem o pensamento à temporalidade. E é na alteridade da existência, na tensão entre vida e morte, que se torna possível sair da paralisia do pensamento. O conhecimento epistêmico, para Rosenzweig, se dá no diálogo, no embate, no conflito, pois esta é a única forma de se entrar no contingente do conhecimento. A miséria da razão não se encontra somente na percepção do vazio ontológico e epistemológico, mas na angústia do pensador em perceber o não ser da condição humana.

O conhecimento, portanto, se dá no tempo e é resultado não só da angústia que lhe apresenta a necessidade de escolha, de decidir em cada instante, mas principalmente pela angústia do que já foi escolhido, pois esta escolha da vida já está engolida pela morte. A morte é irmã da vida, que silencia toda a fala humana, cessa todo e qualquer otimismo filosófico, que não permite refúgio à razão, que silencia todo e qualquer sentido.

CAPÍTULO III

A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA DE SÖREN AABYE KIERKEGAARD

*Ainda que o sistema tivesse a cortesia de
apontar-me um quarto de hóspede
debaixo de seu teto,
para não me deixar ao relento,
preferirei sempre ser um pensador,
isto é, como um pássaro nos ramos.*
Sören Kierkegaard

Willian Hubben comenta que Kierkegaard é um peregrino do Absoluto¹. Nada mais correto para se dizer sobre um pensador que trabalha debruçado sobre as conseqüências de estar diante de Deus. Seu trabalho busca compreender a si mesmo na existência que, para o autor, é um princípio cristão. Uma tarefa de um pensador do subjetivo, que fala do ser humano único, existente, onde não há ilusão quanto ao sofrimento, à dor, à angústia, o que para Kierkegaard é o início do *insight* espiritual².

Porém, é bastante conhecida a crítica de Kierkegaard ao cristianismo de sua época, principalmente o protestantismo dinamarquês, impregnado de conceituação filosófica que esconde a força do fato religioso. Esta racionalização alarga a distância entre Deus e o homem ao sufocar o sentimento de angústia que acompanha a fé. Essa angústia, para Kierkegaard, pode ser claramente experimentada na narrativa bíblica do sacrifício de Isaac, tratada em *Temor e tremor*, assinada pelo pseudônimo de Johannes de Silentio, publicada em 1843, obra que será nosso principal foco neste capítulo. Neste texto, podemos observar a solidão do indivíduo diante de Deus. Deus pede a Abraão que ele sacrifique seu único filho para

¹ Willian HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p.50.

² Cf. Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, *passim*.

demonstrar sua fé, o que é absurdo e desumano segundo a ética dos homens. Para compreender Abraão é necessário não omitir a angústia. A tensão reside, justamente, no embate entre o ponto de vista moral e o religioso: moralmente Abraão tentou matar Isaac; é um assassino, portanto. Mas, no religioso, a intenção é de sacrificar Isaac: a fé santifica o ato. E é diante deste paradoxo, da angústia, portanto, que podemos compreender Abraão. Nosso intuito é acompanhar o desdobramento no conhecimento de um pensamento que parte da “suposição ontológica”³ da existência de Deus e perceber como este pode ser crítico não só para com a própria religião, mas também para a análise da condição humana.

A escolha de Kierkegaard, e deste texto, pretende contemplar o encontro difícil, porém rico entre a teologia, a filosofia e a psicologia. Um encontro que, em um primeiro momento, parece fácil e promissor, mas, quanto mais nos aproximamos, percebemos sua verdadeira importância e mais complexo se torna o entendimento do que chamamos de religião. Para Ernest Becker, encontramos nas obras de Kierkegaard uma clara fusão das categorias religiosas e psicológicas: “ele nos deu algumas das melhores análises empíricas da condição humana já concebidas pela mente do homem. Ironicamente, todavia, só na época do ateu científico Freud foi possível vermos a estrutura científica do teólogo Kierkegaard”⁴. Com esta afirmação, o autor pretende demonstrar que a “melhor análise existencial da condição humana leva diretamente aos problemas de Deus e da fé”⁵, tal como foi defendida por Kierkegaard.

Nosso primeiro intuito será apresentar o pensador Kierkegaard juntamente com o *corpus* filosófico que constitui seu trabalho. Assim, pretendemos elucidar alguns conceitos elaborados pelo autor que muito nos serão úteis para o desenvolvimento do restante do trabalho. E, principalmente, tentaremos apontar a dinâmica do pensamento do autor, convidando o leitor a nos acompanhar nessa produção que aparece de forma controversa, por vezes até incoerente ou mesmo dissolvida – se nos permitirmos experimentar a angústia do pensador –, mas que é fruto de um exercício profundamente coerente com sua consciência de um ser insuficiente, por saber-se humano em relação ao divino. A segunda parte trabalhará especificamente com o texto *Temor e tremor*, que nos encaminhará naturalmente para a terceira parte na qual a angústia, experimentada pelo pensador religioso, impõe uma tensão em seu pensamento que acaba por favorecer uma maior precisão em sua busca de conhecimento.

³ Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, passim.

⁴ Ernest BECKER, *A negação da morte*, p. 88-9.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

III. 1 O PENSADOR DO SUBJETIVO

*Oh! Dureza de minha vida!
Quantas vezes não disse de mim
mesmo como aquela princesa das
“Mil e Uma Noites” – salvei minha vida
contando-a, isto é, tornando-me escritor.
Escrever foi minha vida.
Sören Kierkegaard*

O pensador Sören Aabye Kierkegaard muito escreveu⁶, e sobre ele muito foi escrito. Não que esta abundante bibliografia sobre o autor seja sinônimo de clareza sobre seu pensamento; algo bastante complexo para se almejar. O pensamento kierkegaardiano prima pela presença de uma certa ambigüidade e de uma liberdade própria de um pensamento irônico. Aliás, uma das teses que defenderá em *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* – “Como toda a filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”⁷ – já nos indica em que bases metodológicas Kierkegaard construirá sua obra.

⁶ A obra de Kierkegaard é extensa, nada para se estranhar vindo de um autor que afirmou que sua vida foi produzir. Jacques Lafarge, usando como referência o *corpus* dinamarquês, apresenta a totalidade da obra do autor da seguinte forma: as “obras”, contendo 14 volumes, publicados de 1920 a 1926; os “papéis”, com 20 volumes, publicados de 1909 a 1948, e um volume de “cartas”, publicado em 1953. Em francês, ainda segundo Lafarge, temos uma edição de 19 volumes (*Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard*, Paris, Orante, 1966-1987, com 20 volumes, sendo que um é um “index terminológico” devido a Gregor Malantschuk. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else Marie Jacquet-Tisseau), publicados de 1966 a 1984 que contém a totalidade das “obras” e uma parte dos “papéis”. O *Papirer* (os “papéis”) de Kierkegaard foram classificados em três grupos: A contém os papéis que têm o caráter de diário; B contém os papéis que se referem mais diretamente à produção literária; e C, onde estão reunidos os papéis da parte filosófica e teológica. Para maiores informações, ver o Prefácio de Jacques Lafarge in Sören KIERKEGAARD, *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*; e os comentários anexos de Ernani Reichmann in Sören KIERKEGAARD, *Textos selecionados*. O próprio Kierkegaard divide sua obra: “O primeiro grupo de escritos constitui a produção estética, o último é exclusivamente religioso. O ‘Post-Scriptum’ encontra-se entre os dois, formando o momento crítico. Esta obra coloca-se e ocupa-se com o ‘problema’ de toda a obra, a necessidade de tornar-se cristão. Retoma e examina a produção pseudonímica e os dezoito discursos religiosos intercalados. [...] O ‘Post-Scriptum’ não é de ordem estética, mas não é também, para falar propriamente, de ordem religiosa. Por isso também é de um pseudônimo. Entretanto, coloquei meu nome como seu editor, o que não fiz com nenhuma outra obra puramente estética. Isso é um indício para quem tem o sentido e a preocupação destas coisas. Assim, decorreram dois anos durante os quais apareceram apenas obras religiosas com o meu nome. O tempo dos pseudônimos tinha passado. O autor religioso desembaraçara-se da dissimulação estética – em seguida, como testemunho e por precaução, o pequeno artigo assinado com o pseudônimo de Inter et Inter. Num sentido, ele dá, de imediato, consciência a toda obra e, como observei, lembra, mas de maneira inversa, os ‘Dois discursos’ [discursos de caráter religioso que eram assinados pelo Magister Kierkegaard, publicados logo após a ‘A alternativa’]”. Esta divisão de Kierkegaard deixa claro a tensão presente em seu pensamento, marcando justamente a duplicidade que está presente do início ao fim de sua obra, em suas próprias palavras: “o religioso é dado desde o começo. Inversamente, o estético ainda está presente no último momento.” Ernani REICHMANN in KIERKEGAARD, *Textos Selecionados*, p. 58.

⁷ Tese XV. KIERKEGAARD, *O Conceito de Ironia*, p. 19.

Kierkegaard nasceu em 05 de maio de 1813, em Copenhague, filho de Michael Pedersen Kierkegaard e de Anne Srensdatter. O sentimento religioso foi uma constante desde a infância, cuja influência maior foi seu pai, um exigente e angustiado devoto⁸. Desta forma, como decorrência natural, ingressou na faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague e foi onde tomou conhecimento da filosofia de Hegel.

A dialética hegeliana foi, inicialmente, bastante sedutora para Kierkegaard, mas para um pensador que entende que diante da vida há várias opções possíveis, a lógica hegeliana transforma-se em uma prisão conceitual para a existência humana. Dito de outra forma, a existência não pode ser dissolvida (ou paralisada, fazendo um paralelo com Rosenzweig) em um conceito. A existência, vista por Kierkegaard, é uma tensão entre o que o homem é e o que ele não é.

Kierkegaard prioriza o subjetivo contrapondo-o ao pensamento objetivo. Assim, a verdade, de certa forma, está fincada na subjetividade e sua busca se dará através de um profundo engajamento com o mundo. A verdade, para ele, é uma afirmação em relação ao mundo, uma atitude diante da vida. Quando simplesmente aprendemos as coisas "objetivamente" nos esquecemos o que é existir. A existência do indivíduo é marcada por um interesse infinito em relação a si mesmo e também ao seu destino, ciente que este si mesmo é um "vir a ser" sentido e experimentado como um campo de labuta constante cujo domínio pertence à liberdade, um drama diante da condição humana.

Podemos pensar que o conceito de existência verificado por Kierkegaard impregnou a sua própria existência, da qual ele retira elementos que desafiam seu exercício racional sobre a vida. É desta atividade de pensador que Kierkegaard se arma para compreender a existência humana, atividade esta que nasce da angústia, alimenta-se da angústia e não consegue permanecer se não for acompanhada por ela. Irônico ou cético, o pensador deixa-se levar pela inquietação intensa de seu espírito que não lhe dá repouso. Talvez essa pudesse ser uma explicação de uma vida tão produtiva e tão curta aos nossos olhos, pois Kierkegaard faleceu em 11 de novembro de 1855, então com 42 anos. Mas, também, esta seria uma afirmação leviana diante de tal existência.

⁸ Kierkegaard nasceu quando seu pai tinha 50 anos, fruto de um segundo casamento e foi seu sétimo e último filho. A amargura de seu pai muito lhe influenciou. Em seu diário podemos ler várias passagens em que se refere ao seu relacionamento com o pai, desde o intenso amor e respeito que sentia por ele, até a angústia, a melancolia e a religiosidade que este lhe inspirava. Cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 17-20.

III. 1.1 O pensador fincado na existência

Em seus diários Kierkegaard chamava a si mesmo de *Janus*: uma face ri enquanto a outra chora. Em suas palavras: “Eu tenho ambas, o trágico e o cômico em mim: eu sou espirituoso e as pessoas riem – mas eu choro”⁹. É a partir da solidão e do sofrimento que o filósofo capta a subjetividade que persiste para além da linguagem; uma vida que é subjetivamente vivida não pode tornar-se objeto de conhecimento e nem é passível de sistematização. A isto ele chama de existência e, ciente que qualquer tentativa de sistematização poderia esvaziar seu sentido, Kierkegaard afirma que a existência de um indivíduo não depende do que ele compreende, mas sim do que ele escolhe sem qualquer critério para isto.

Essa compreensão de existência terá como referência a idéia de paradoxo. Silvia Saviano Sampaio define o paradoxo como uma “estrutura lógica que convém ao tipo de demonstração requerida pela problemática do existente, do indivíduo diante de Deus”¹⁰. E, de fato, Kierkegaard¹¹ descreverá a experiência de Deus em cima da idéia de paradoxo, da angústia de você se descobrir diante do Absoluto, cujo sentido não passa pela idéia humana, isto é, não há nenhuma razão para o ser existir (ou melhor, desconhecemos a razão de nossa existência, de onde viemos ou para onde vamos, apenas construímos sentidos que signifiquem a nossa presença neste mundo). “Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão; um sujeito medíocre.”¹² Para Kierkegaard, a verdade é subjetiva. O sujeito, por meio da dialética, pensa segundo a sua situação, forma suas próprias categorias a partir da experiência, e modifica a situação e a experiência através do sentido que lhe dá.

Não há como não pensar em Kierkegaard como um filósofo solitário, mas que teve, ao mesmo tempo, a polêmica como uma marca em sua vida. É bastante conhecida a sua crítica às autoridades da Igreja Luterana dinamarquesa da época, assim como o confronto com o jornal *O Corsário*, cujos ataques ele próprio denominou de “conspiração negativa”.

⁹ Referência a uma citação do diário de Kierkegaard *apud* William HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p.16.

¹⁰ *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 25. Para Sílvia, o indivíduo é categoria kierkegaardiana essencial que possui um duplo caráter: “como diferente de todo outro, até como excepcional e como parecido com todos. Mas este duplo caráter é precisamente a dialética do ‘Indivíduo’. O Indivíduo pode significar o único (*den Eneste*) entre todos, e o Indivíduo pode significar cada um (*Enhver*). A categoria de Indivíduo deve ser usada sempre nesta dupla acepção. Esses dois sentidos têm em comum a relação ao Um (*Eet*)”. Cf. Silvia SAMPAIO, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 27.

¹¹ Cf. KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*.

Os ataques à Igreja oficial podem ser observados através das relações com o bispo Mynster, que fora seu confessor, e com o seu próprio irmão, Peder Christian, bispo de Aalborg, que criticou Kierkegaard publicamente, caracterizando-o como irrealista, estático e excêntrico. Jacob Peter Mynster (1775-1854) era bispo da Igreja Dinamarquesa e Kierkegaard o considerava como símbolo do compromisso cristão com o Estado e com os interesses mundanos, o que faz dele um inimigo dos ensinamentos cristãos. Em seus diários, Kierkegaard afirma: “ [...] Mynster pensa, sem dúvida, mais ou menos, (é este, em geral, o ponto de vista moderno) que o cristianismo é cultura”¹³. Para ele, não há reconciliação entre o mundo e o que pede o cristianismo: ser cristão é ser perseguido, é sofrer e não ter uma posição social garantida e estável no clero. Ele considera que a expansão do cristianismo levou a um afrouxamento de suas idéias e, conseqüentemente, a um distanciamento da fé. Acompanhemos o que ele mesmo, diante deste embate, escreve em seu diário:

Quanto a mim, duas coisas sobretudo me ocupam: 1ª permanecer intelectualmente, em sentido grego, fiel à minha existência-idéia, custe o que custar; 2ª que esta perseguição, em sentido religioso, tenha para mim um efeito tão enobrecedor quanto possível. Rogo a Deus por este último sentido. Sempre estive só e agora terei novamente a oportunidade de exercitar-me na solidão.¹⁴

Os ataques à Igreja estabelecida acabaram se tornando um aspecto negativo no trabalho de Kierkegaard, segundo Hubben¹⁵, pois suas críticas foram mal interpretadas e mais tarde tornaram-se armas perigosas nas mãos de revolucionários sociais. Kierkegaard não fazia referência às condições sociais ou mesmo ao progresso científico que também acabou se tornando uma fonte de descontentamento religioso. Podemos dizer que ele era um conservador na política, tanto quanto o era na teologia, embora seja possível pensar que sua compreensão de liberdade espiritual e religiosa deva implicar o desejo de ser livre social e politicamente.

¹² Johannes Climacus /KIERKEGAARD, *Fragmentos Filosóficos*, p. 68.

¹³ *Textos Seleccionados*, p. 34. Interessante retomar aqui a discussão sobre religião e cultura feita no capítulo 1 e apontar para a recusa de Kierkegaard do conceito de cultura como algo que possa falar do que é ser cristão.

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ Cf. William HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p.46-7. As produções de Kierkegaard, devido à sua complexidade e seu caráter múltiplo, tende a sofrer esta diversidade de interpretações que podem ir desde a má compreensão de seu trabalho, como também, dependendo da forma de aproximação que se faz da obra, ser valorizado mais um aspecto do que outro. Álvaro Valls tem nos advertido sobre as dificuldades com as traduções de Kierkegaard, não só pelo pouco acesso à língua dinamarquesa, mas também pela escolha que os tradutores fazem desta extensa obra. Por exemplo, a opção dos alemães, que eram pastores em luta contra a Igreja, foi por traduzir, em sua maioria, escritos religiosos; os franceses optaram mais pelos romances, preferindo o sedutor, o literato, entre outros. Cf. Apresentação de Álvaro Valls in KIERKEGAARD, *O Conceito de Ironia*, p. 8.

A reflexão de Kierkegaard era pautada por uma honestidade religiosa que, para Álvaro Valls, é como se o autor fosse um analista da linguagem, pois o que faz é uma análise crítica de alguns conceitos.

[...] trata só de exumar e polir os conceitos, pretende tão-somente chegar à conclusão de que isto ou aquilo corresponde ao sentido original do cristianismo, ou verificar se quiçá se trate de uma corruptela, de algum desvio, de algum compromisso entre os pretensos cristãos e o mundo.¹⁶

A vida privada de Kierkegaard, além de polêmica, é envolvida em mistérios que muitos estudiosos e analistas já tentaram desvendar. As especulações sobre sua vida pessoal, a relação com seu pai, o rompimento do noivado¹⁷, seus problemas de saúde¹⁸, seu “espinho na carne”¹⁹ são insuficientes para que se forme um perfil psicológico sobre o autor. Esta dificuldade acaba por dirigir o nosso olhar ao que parece ser fundamental: a vida do espírito é o todo dominante para Kierkegaard e o restante deve ser sacrificado.

Todo autor religioso é *eo ipso* polêmico, pois o mundo não tem a complacência de admitir que o religioso possa triunfar ou ter com ele a maioria. Um autor religioso que conhece a fama, *eo ipso* não é autor religioso. O autor essencialmente religioso é sempre um polemista. Ele traz o peso ou o sofrimento da resistência em que se traduz o que se deve considerar como o mal específico de sua época.²⁰

Ele próprio se apresenta como pensador religioso:

Esta pequena obra se propõe, pois, a dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda minha atividade literária relaciona-se com o

¹⁶ Álvaro VALLS, in Marcio Gimenes de PAULA, *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard*, p. 27. Valls se refere aqui ao comentário do próprio Kierkegaard que diz ser sua tarefa exumar os conceitos do cristianismo, tal como o naturalista Peter Wilhelm Lund, irmão de dois cunhados de Kierkegaard, que exumava restos antediluvianos na região de Lagoa Santa, em MG: “Wilhelm Lund – Ocorreu-me hoje a idéia de quanto sua vida assemelha-se à minha. Assim como ele vive no Brasil, perdido para o mundo, mergulhados nas escavações dos estratos antediluvianos, assim vivo eu, como se estivesse fora do mundo, perdido a exumar os conceitos cristãos.” Cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p.45. Essa é uma idéia que também encontramos em G. Simmel, cf. L. WAIZBORT, *As aventuras de Georg Simmel*.

¹⁷ Trata-se do já conhecido e misterioso rompimento do noivado com Regina Olsen, por quem Kierkegaard era apaixonado. Em suas palavras, encontramos tanto a clareza de que provavelmente havia um motivo para esta separação, como também o fato que este seria sempre desconhecido: “Após a minha morte, ninguém encontrará em meus papéis (este é meu consolo) um só esclarecimento sobre o que propriamente ocupou a minha vida. Não se encontrará em meu íntimo o texto em que tudo explica. Muitas vezes, aquilo que o mundo consideraria como bagatela apresentava uma importância considerável para mim, o que, por sua vez, considero uma futilidade, desde que se extraia a nota secreta que é a chave de tudo”. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 24.

¹⁸ Kierkegaard sofria de uma deformação na coluna e, segundo ele próprio, era franzino, raquítico, fraco, melancólico e submetido ao sofrimento interior. E, a única coisa que lhe foi concedida para que não ficasse inteiramente desarmado, foi sua inteligência. Cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 20.

¹⁹ Sobre o “espinho na carne” cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 40-42.

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com objetivos polêmicos diretos e indiretos contra esta formidável ilusão que é a cristandade ou a pretensão que todos os habitantes de um país são, enquanto tais, cristãos.²¹

Kierkegaard pede ao homem, que tem no coração a causa do cristianismo, que conheça sua obra sem curiosidade, mas com o recolhimento que se lê um escrito religioso. Ele mesmo alerta para os perigos implícitos na leitura de sua obra:

Se um leitor compreende e aprecia a produção estética, tomada isoladamente, engana-se por completo a meu respeito, pois não a considera na totalidade religiosa de minha obra. Se, ao contrário, um leitor compreende minha obra sob este último ponto de vista sem compreender talvez uma ou outra produção estética, sua incompreensão é apenas secundária.²²

Kierkegaard, segundo Hubben²³, enfatiza o caráter apaixonado do pensador, embora revele um caráter paradoxal nesta paixão: o homem não deve afirmar-se. O foco de sua preocupação encontra-se dirigido para a autonomia da razão humana, pois esta não garante a compreensão sobre os desígnios divinos. Para Kierkegaard, estar diante de Deus significa tornar-se pequeno, despido ou ser perseguido – como ele entendia ser o verdadeiro cristão e, podemos dizer, uma experiência presente na própria vida do autor. Para ele, o ser humano, ao acreditar que encontrou Deus, sentirá a distância Dele, simplesmente por perceber que diante de Deus ele é um pecador. Como apresentar este universo religioso que questiona a autonomia humana ao revelar sua insuficiência e, ao mesmo tempo, que possa ser atraente ao leitor? Kierkegaard responde:

O autor religioso deve, pois, antes de tudo, procurar entrar em contato com os homens. Em outros termos, deve começar por uma produção estética que lhe servirá de garantia. Tanto mais seu trabalho for brilhante, tanto melhor para ele. Em seguida, deve estar seguro dele mesmo ou, melhor, (e é o meio mais seguro e mesmo o único seguro), deve permanecer sob o olhar de Deus no temor e no tremor, a fim de evitar o resultado inverso, o de não tornar-se um animador sob o poder daqueles que excita, para mergulhar finalmente na estética. Ele deve, pois, estar de todo pronto para produzir o religioso, sem qualquer impaciência, mas tão rapidamente quanto possível, no momento mesmo que ganhou seus leitores, de sorte que estes toquem com o religioso na mesma velocidade com que se entregam à estética.²⁴

Nem muito lento, nem muito depressa, esta é a tática de Kierkegaard para apresentar o religioso. O autor tinha como principal objetivo em sua obra a tarefa de tornar-se cristão,

²¹ *Textos Seleccionados*, p. 57.

²² *Ibid.*, p. 57.

²³ *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p. 29.

²⁴ KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 59.

deixando claro que, em sua opinião, estamos mergulhados em uma situação de cristandade que exige reflexão. Pois tornar-se cristão é tornar-se o que se é, o que necessariamente leva a desembaraçar-se de ilusões, e isto se encontra no plano da reflexão. A comunicação que se estabelece neste plano é indireta²⁵; segundo ele, não se diz que é cristão, mas sim que não se é cristão: “o instrutor, instalado na reflexão, tem uma posição negativa.”²⁶

Para Valls, Kierkegaard é inspirado por Sócrates, irônico de um lado, e por Cristo, mistério, por outro, e comenta: “como Sócrates, Kierkegaard fala para poder melhor calar, faz silêncio falando, abre um silêncio diante de nós quando escreve”²⁷.

O próprio Kierkegaard nos apresenta Sócrates em sua tese de doutorado em Teologia, e com ele o conceito de ironia: “é como um negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho”²⁸. A ironia, para Giovane Reale, significa, em geral, dissimulação e, no caso de Sócrates, vários são os disfarces e fingimentos que ele usava para forçar o indivíduo a dar conta de si:

[...] ele [Sócrates] finge até mesmo assumir pessoalmente idéias e métodos do interlocutor (especialmente se este é o homem de cultura e, em particular, se é sofista), para engrandecê-lo ao limite da caricatura, ou para invertê-los com a mesma lógica que lhes é própria e fixá-los na contradição.²⁹

A máscara principal assumida por Sócrates era a do não saber e da ignorância. Já para Kierkegaard, não se pode confundir ironia com dissimulação, pois esta não tem um objetivo. Podemos pensar que a ironia, para Kierkegaard, não passa de uma interpretação da realidade e, como tal, necessita do movimento, da ação para ter validade. Em Sócrates a realidade já tinha perdido sua validade, mas ele deixava a ordem existente subsistir quando dizia não saber

²⁵ Kierkegaard é convencido da necessidade de comunicação indireta, isto é, as verdades que afetam a existência não podem ser passadas de homem a homem, ainda que um mestre possa auxiliar os alunos, provocando neles o desejo de busca destas verdades. A comunicação indireta está em oposição à comunicação direta. Nesta última, está tudo aquilo que é comunicado diretamente, é a expressão do que se é essencialmente, quando há uma unidade na comunicação; quando esta afirmação imediata concreta se une a um aspecto incógnito, esta comunicação deixa de ser direta; quando há contradição temos a comunicação indireta que desdobrar-se-á obrigatoriamente em reflexão. Portanto, a presença de contradição torna a comunicação direta impossível. Cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 306.

²⁶ *Ibid.*, p.60.

²⁷ In Marcio Gimenes de PAULA, *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard*, p. 14.

²⁸ *O Conceito de Ironia*, p. 278. Kierkegaard adverte que é preciso se precaver da ironia como se estivesse diante de uma sedutora, mas, ao mesmo tempo, é preciso recomendá-la como uma guia para o caminho; não um caminho de quem imagina poder se apoderar de um resultado, mas justamente o caminho no qual o resultado o abandona.

²⁹ *História da Filosofia Antiga*, p. 309, v. I.

e pedia esclarecimento ao outro; com este esclarecimento acabava por desconstruir esta ordem.

Para Kierkegaard, o Sócrates de Platão é irônico³⁰; é nele que podemos observar a tensão entre o movimento individual e o movimento geral, neste caso representado pelo Estado. Sócrates, para ouvir a voz de seu *daimon*, precisa silenciar; nas palavras de Kierkegaard:

Vê-se, pois, que esta palavra [*daimon*] exprime *algo* inteiramente *abstrato*, o que também é ilustrado pelo modo duplo em que é utilizada, pela dupla combinação em que se apresenta. Às vezes é dito: “o demônio me faz saber”; em outros lugares: “algo demoníaco” ou “surge o demônio”. A primeira coisa que se deve observar, portanto, é que com esta palavra se designa algo abstrato, algo divino, que, porém, justamente em sua abstração, se eleva acima de qualquer determinação, é inexprimível e livre de predicados, pois não admite nenhuma vocalização. Se perguntarmos a seguir sobre sua maneira de agir, constatamos que se trata de uma voz que se faz ouvir, mas sem que se possa precisar melhor isso, como se esta voz se desse a conhecer em palavras, dado que age basicamente *de maneira totalmente instintiva*.³¹

O silêncio permite a escuta de seu *daimon*, mas também promove uma relação negativa com a realidade, pois ele aparece para advertir e não para dar ordens. A arte socrática de perguntar – e que está intimamente ligada ao método platônico de diálogos – pressupõe a arte de conversar. Kierkegaard aponta a diferença entre falar e conversar: falar está ligado à eloquência oratória, à prática sofisticada do bem falar que tinha como maior alvo a resposta, o saber que tinha que ser muito bem expresso e encontrava-se desligado da idéia. De maneira diversa, ao começar a maioria de seus diálogos “na periferia”, Sócrates em suas “conversas” não larga o objeto; o diálogo se intensifica em perguntas e respostas. “Perguntar designa *em*

³⁰ Kierkegaard trabalha com as três fontes mais próximas de Sócrates: Xenofonte, Platão e Aristófanes. Para ele, Xenofonte se prende mais à imediatez, porque, por ser mais narrativo que os outros, nele não aparece tanto a ironia, aparece mais a sofística. Kierkegaard parece não gostar muito desta fonte. Giovane Reale (*História da Filosofia Antiga*, p. 247-53, v.I) também a considera por “demais domesticada”, afirma que Xenofonte pouco ouviu Sócrates e escreveu sobre ele na velhice. Já o Sócrates platônico e o de Aristófanes, segundo Kierkegaard, são mais irônicos (o segundo, mais que o primeiro) e ambos idealizam, sendo que Platão é mais trágico, com diálogos mais dramáticos, e Aristófanes é mais cômico. Para Kierkegaard, ambos estão em contraste: “Platão e Aristófanes têm, então, isto em comum: suas exposições são *ideais*, mas em relação recíproca inversa, pois Platão tem a idealidade *trágica*, e Aristófanes, a *cômica*.” (*O Conceito de Ironia*, p. 109). Kierkegaard não exclui nenhuma das fontes, buscando compreender como estes autores “conceberam” Sócrates e, em nota de rodapé, explica: “Sempre que se trata de reconstruir um fenômeno por meio de uma concepção que possa ser assim chamada num sentido estrito, há um duplo trabalho: com efeito, tem-se que explicar o fenômeno e, ao fazê-lo, explicar o mal-entendido: através do mal-entendido tem que se conquistar o fenômeno, e por meio do fenômeno quebrar o encanto do mal-entendido.” (*O Conceito de Ironia*, p. 197) De posse das concepções de Sócrates, Kierkegaard irá eleger o demônio e a condenação como algo que dele podemos conhecer.

³¹ *O Conceito de Ironia*, p. 128. (grifos do autor)

parte a relação do indivíduo com o objeto, e em parte a relação do indivíduo com um outro indivíduo.”³² A intenção, portanto, ao perguntar, é dupla:

Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada, de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de satisfação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o *especulativo*, o segundo o *irônico*. Era este último o método que Sócrates praticava freqüentemente.³³

O não saber não se refere ao nada como um vazio, ao nada de conteúdo; é um mergulho em si mesmo e, portanto, um afastamento do oráculo por ordem do próprio oráculo. Para Giovanna Reale³⁴, o não saber socrático se avalia pondo-o na relação com o saber de Deus, além da relação com o saber dos homens e, diante desta comparação, observa-se quão ilusório é o saber humano, e cita a *Apologia* onde Sócrates deixa claro que:

Só Deus é sábio, e isto ele quis dizer no seu oráculo: que pouco ou nada vale a sapiência do homem; e, afirmando que Sócrates é sábio, não quis, creio, referir-se propriamente a mim, Sócrates, mas apenas a usar meu nome como exemplo; como se tivesse querido dizer o seguinte: “Ó homens, entre vós é sapientíssimo aquele que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, a sua sapiência não tem nenhum valor”.³⁵

Kierkegaard também terá como fonte a *Apologia* para analisar a atividade irônica de Sócrates e dirá que esta é uma vocação divina, uma missão que tinha como objetivo auxiliar a divindade a provar que o homem que se entendia sábio não o era de fato: “Sócrates expõe de que modo ele circunavegou todo o reino da inteligência e descobriu que o todo é limitado por um oceano de conhecimento ilusório.”³⁶

Para Kierkegaard, Sócrates é sedutor, irônico, erótico, parteiro³⁷, mas nunca responsável. O amor de Sócrates é negativo, ele ama uma possibilidade. Sócrates se alimenta

³² KIERKEGAARD, *O Conceito de Ironia*, p. 41. (grifos do autor)

³³ *Ibid.*, p. 42. (grifos do autor)

³⁴ *História da Filosofia Antiga*, p. 308. v. I.

³⁵ Platão, *Apologia de Sócrates*, 23 a-b.

³⁶ *O Conceito de Ironia*, p. 43.

³⁷ Segundo Kierkegaard, o ponto de partida de Sócrates é a “ocasião”: nela o mestre nem ensina, nem recebe, apenas ajuda no nascimento, pois o homem já está de posse da verdade. Segundo Platão, o método socrático consistia em dois momentos: *confutatório* e *maiêutica*. O primeiro é o momento “em que Sócrates levava aquele com quem dialogava a reconhecer sua presunção de saber e, portanto, a própria ignorância.” Giovanna REALE, *História da Filosofia Antiga*, p. 310, v. I. A confutação também purificava, o que pode ser visto como um ganho, dito na passagem do *Sofista* como necessário que se purifiquem as almas das falsas opiniões e falsas

do negativo, uma negatividade infinita que destrói tudo que é poder objetivo, tudo perde seu valor absoluto, tanto a vida como a morte. Ele se move no negativo e o que observamos nele é a “*liberdade*, infinitamente transbordante, da *subjetividade*, mas isto é justamente a *ironia*.”³⁸

Sócrates é um herói trágico, pois o Estado é objetivo e ele é subjetivo, e por isto é punido, mas não é possível aceitar a punição, pois o dinheiro nada representa para ele – não é possível pagar multa; o exílio também não pode ser aceito, pois não pode viver fora do seu *habitat*, do concreto que lhe faz existir – do contato com o outro indivíduo que era seu principal interesse que faz com que ele inverta a hierarquia do Estado ateniense priorizando o subjetivo; nem a morte, pois Sócrates é indiferente a ela por não saber o que ela é, portanto não poderia temê-la. E esta se torna a maior ironia, pois o Estado o condena a perder a vida e com isso acredita que o puniu.³⁹

Em Sócrates, o instante não possui importância fundamental, perde-se no tempo, é um nada, pois a verdade está lá, só precisa ser lembrada (procurar é recordar, pois o homem já está de posse da verdade). O ponto de partida é a ocasião; o mestre é a ocasião, ele não ensina, nem aprende, apenas auxilia no nascimento (maiêutica). Para Kierkegaard, o instante é plenitude dos tempos; decisivo e composto pela eternidade plena. Neste sentido, o instante implica uma escolha, já que o homem vê o temporal sob o aspecto do eterno. Para entender é necessário recorrer à presença de Deus no tempo. Kierkegaard, usando os mesmos conceitos de mestre e discípulo de Sócrates, mostrará a diferença: o discípulo não tem a verdade e está em estado de pecado, perdeu a condição da verdade por sua própria causa; o mestre é necessário ao discípulo para lembrá-lo que ele é a não-verdade – o mestre pode transformá-lo, mas não recriá-lo. Só Deus como mestre é capaz de dar a condição e a verdade. Neste sentido, para que o instante seja fundamental, a verdade precisa ser procurada e está fora do homem; o instante é a condição dada por Deus-salvador que, ao valorizar o instante, possibilita o arrependimento e a conversão, o arrependimento faz com que ele vá do não-ser para o ser.

certezas que as impedem de alcançar a verdade; a alma purificada ficará pronta para alcançar a verdade se dela estiver grávida. E, com isso, temos o segundo momento, a *maiêutica* – o parteiro de almas que Sócrates diz ser: “mas como a mulher que está grávida no corpo tem necessidade do obstetra para dar a luz, assim o discípulo que tem a alma grávida da verdade tem necessidade de uma espécie de obstetra espiritual, que ajuda esta verdade a vir à luz, e esta é, justamente, a maiêutica socrática”. Giovanne REALE, *História da Filosofia Antiga*, p. 312, v. I A maiêutica socrática foi descrita por Platão em *Teeteto* 148e-151.

³⁸ KIERKEGAARD, *O Conceito de Ironia*, p. 164. (grifos do autor)

³⁹ Para acompanhar a interessante análise sobre a condenação de Sócrates feita por Kierkegaard, ver *O Conceito de Ironia*, p. 134-55 e resumo apresentado pelo autor às p. 234-5.

Entender o instante em Kierkegaard é entendê-lo sob a presença de Deus no tempo. O instante passa a ter no tempo um valor decisivo. Para Johannes Climacus /Kierkegaard, “enquanto todo o *pathos* do pensamento grego se concentra na recordação, o *pathos* de nossa hipótese se concentra no instante e nada há de maravilhoso nisto, a menos que não seja algo extremamente patético o passar do não-ser para a existência”⁴⁰.

Sócrates tem apenas uma idéia do absoluto e enquanto ele faz um mergulho para dentro de si mesmo, o cristão faz um mergulho em Deus. Na visão socrática, segundo Johannes Climacus/Kierkegaard, o mestre encontra seu lugar em uma relação de troca: “O discípulo é para o mestre a oportunidade de conhecer-se a si mesmo, e o mestre o é para o discípulo”⁴¹. Mas Deus não tem necessidade do discípulo para compreender a si mesmo; Ele não se move por necessidade, mas por amor. O amor é a causa e também o propósito da ação de Deus. Há uma diferença entre Deus e o homem e é só no amor que esta diferença se nivela. Mas somente Deus pode entender este amor e amar tão intensamente ao homem que é o desigual, pois sem a perfeita compreensão não estaríamos falando de Deus. É um amor desgraçado porque “a desgraça não consiste em que os amantes não possam se reunir, e sim que não possam se compreender”⁴².

Saber que se é diferente de Deus, segundo Johannes Climacus/Kierkegaard, é o primeiro passo para saber algo e isto não se alcança pela inteligência. Essa diferença chama-se pecado que é o estado do ser na não-verdade⁴³. O paradoxo possui uma “dupla natureza pela qual se mostra absoluto: negativa, por ter posto em descoberto a diferença absoluta do pecado, positiva, por sua pretensão de abolir esta diferença absoluta na igualdade absoluta”⁴⁴. É no encontro entre o paradoxo e a inteligência que podemos entender a diferença, pois a inteligência não compreende o que é evidente para a paixão: aquilo que é incompreensível – Deus. Deus só é possível de compreensão pelo paradoxo. E, por isso, aos olhos da inteligência e pela concepção socrática, isso é não real, pois é tudo absurdo. De acordo com o autor,

⁴⁰ *Fragmentos Filosóficos*, p. 49. Tanto *Fragmentos Filosóficos*, sob o pseudônimo de Johannes Climacus, editado por Kierkegaard em 1846, como *O Conceito de Angústia*, sob pseudônimo de Vigilius Haufniensis, publicado em 1844, tratam filosoficamente das questões da história e da liberdade e supõem, como pano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça. A diferença é que a segunda analisa o conceito de “espírito” como síntese do corpo e alma; e a primeira revela o conceito de “instante” como síntese da temporalidade e eternidade.

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

⁴² *Ibid.*, p. 54.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

O escândalo está, pois, fora do paradoxo e porque causa? *Quia absurdum*. No entanto, a descoberta não é devido à inteligência, já que ao contrário a devemos ao paradoxo que, apesar disto, recebe testemunho do escândalo. A inteligência diz que o paradoxo é o absurdo, porém ele não é senão um paradoxo, porque o paradoxo é sempre um paradoxo, um *quia absurdum*. O escândalo se encontra fora do paradoxo e conserva para si o verossímil, enquanto o paradoxo é o cume do inverossímil.⁴⁵

Para Kierkegaard, a possibilidade do escândalo é dada a cada instante e confirma sem cessar o “abismo vertiginoso” que separa o indivíduo do Deus-homem (que é a unidade de Deus e de um homem na situação histórica real); acima desta possibilidade está a fé. Deus-homem, por ser a possibilidade de escândalo e sinal de contradição, é inseparável da fé. Se a possibilidade de escândalo for suprimida, temos a comunicação direta, na qual a diferença qualitativa entre Deus e homem é esquecida, a mensagem torna-se algo leve e superficial – “um saber que não fere, nem cura” –, uma invenção mentirosa, segundo Kierkegaard, fruto da própria compaixão humana com sua realidade miserável⁴⁶.

A dúvida é um ato de vontade e não de conhecimento, afirma Kierkegaard. A fé é decisão e por isso a dúvida fica excluída. A experiência de crise começa quando o homem enfrenta o nada e sente o medo e a angústia que é o início do desespero. O homem deve fazer o salto para fé onde ele terá uma certeza existencial em Deus. O homem kierkegaardiano tem a certeza da tensão entre o tempo e a eternidade, portanto resta o absurdo ou o paradoxo como categoria válida para a vida.

O paradoxo é absurdo para a razão, não para Deus. No plano religioso, as verdades existenciais são reveladas por Deus. A verdade está fora: como humano não posso possuir nem adquirir a verdade. É Deus-mestre (para continuar na elaboração de Johannes Climacus) quem permite passar da não-verdade à verdade. O humano caído só pode ser salvo pela graça de Deus: a condição para que veja sua própria miséria e abra-se para a fé. Assim, o humano busca a verdade, mas é na relação direta com Deus, a cada instante decisivo, que escolho a verdade pela qual pretendo me “sacrificar”. Nesta busca, observamos que em Sócrates há um dever de um para com o outro – ele é parteiro de almas – e seu caminho não tem conclusão⁴⁷.

⁴⁵ Johannes Climacus/Kierkegaard, *Fragmentos Filosóficos*, p. 86. Uma referência ao *credo quia absurdum est* de Tertuliano.

⁴⁶ Para Kierkegaard, quando se elimina Cristo e se considera só a sua doutrina como essencial, temos uma comunicação direta. Porém, do homem pode-se dizer que sua doutrina é mais importante do que ele, mas dizer o mesmo de Cristo é “blasfemar, pois é fazer dele somente um homem.” Cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 299-313.

⁴⁷ André VERDAN afirma que: “A sabedoria de Sócrates, de fato, não se deixa definir por uma única fórmula. O ceticismo que às vezes ele manifesta representa apenas um aspecto ou uma etapa de seu pensamento. Ele é dirigido sobretudo contra o esforço dos primeiros filósofos para explicar o mundo exterior, e contra a pretensão

Em Kierkegaard, observamos um dever para com Deus, que ele nos deixa surpreendentemente claro neste belo fragmento:

Ainda uma palavra. Se um dia chegar meu amado, este não terá dificuldade em ver que no momento em que eu passava por irônico, a ironia não se encontrava de maneira alguma lá onde a acreditava um honrado público instruído. Pois ele, é óbvio, não cairia nesta insensatez de admitir que o público possa entender de ironia, como é impossível ser indivíduo em massa. Ele verá que a ironia consistia em que neste autor estético e sob a aparência de mundanidade escondia-se o autor religioso que, nesta época precisa, entregava-se para sua edificação a tanta religiosidade quanto talvez uma família inteira. E mais, meu amado verá que a ironia aparece novamente no próximo período, consistindo precisamente no fato de que o honrado público instruído considerou como loucura. Numa geração irônica (essa grande assembléia de loucos), o ironista verdadeiro não tem outra coisa a fazer senão revolver toda a situação, tornando-se ele mesmo objeto da ironia geral. Meu amado verá uma concordância em todos os pontos e como meu modo de existência ajustou-se numa exata correspondência com a mudança sobrevinda na produção. Se não tivesse dado conta disso ou se tivesse me faltado coragem, se tivesse modificado minha obra, mas não meu modo de existência, a relação deixaria de ser dialética e cairia na confusão⁴⁸.

Para Hubben, Kierkegaard é irônico, encontra-se em algum lugar entre a estética e a moral. A ironia é controversa, de difícil consenso na multiplicidade; já seu humor revela a compreensão: reconcilia-nos com o pecador e a fraqueza, enquanto a ironia fica arrogante e crítica. Há então, no humor, a sugestão de uma consciência religiosa, um senso de tragédia combinado com o cômico e uma promessa de esperança e reconciliação, mas pode também conter uma nota de solidão e mesmo de dor, está frequentemente além da comunicação e nascida do sofrimento; então prepara o estádio religioso da vida⁴⁹.

Ser cristão é, para Kierkegaard, viver em tensão em relação ao mundo e ao outro, portanto, tão logo este contraste é eliminado, a vocação do cristianismo perde seu objeto. Kierkegaard reforça a importância da pessoa de Cristo mais que a doutrina. E compara ao fato que, no homem, a doutrina é mais importante que a pessoa, mas quando se faz o mesmo com Cristo, tornando sua doutrina mais importante, comete-se uma blasfêmia. Sua crítica está voltada ao tratamento das verdades religiosas apenas de forma objetiva, em que se esquece de Cristo e só a doutrina se mantém. Para ele isto não é cristianismo, pois se retira o incógnito.

dos sofistas de deter um saber universal. À ciência de uns e de outros Sócrates opõe o “conhece a ti mesmo” do templo de Delfos. É em si mesmo que é preciso buscar a fonte da verdade e a definição das noções morais de bem, de justiça, de beleza (que Pirro, ao contrário, julgará inacessíveis a todo empreendimento especulativo).” (*O Ceticismo Filosófico*, p. 14) Em Kierkegaard, em se tratando do homem religioso, o fundamento está no Outro, um terceiro exterior que fundamenta sua concepção de existência; há uma crítica de qualquer autonomia humana que consiga fundar uma moral.

⁴⁸ *Textos Seleccionados*, p. 68-9.

⁴⁹ HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p. 36.

Manter o incógnito é manter o sinal de contradição, que só é possível quando se mantém a paixão.

Buscar a verdade pela especulação do pensamento no fenômeno histórico de Cristo acaba por fazer desaparecer a contradição. Perde-se a contradição quando se trata a questão de forma objetiva e quando isso acontece “o sujeito nunca vem a relacionar-se com a decisão num estado apaixonado e, ainda menos, num estado apaixonado que revele um interesse infinito”. Só que o interesse infinito permanece e busca algo que não será mais que uma aproximação, pois ao tratar o cristianismo como objeto, este se transforma em um conceito, uma definição que não será nada mais que uma aproximação do que é ser cristão. “O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua beatitude eterna.”⁵⁰ É impossível existir sem paixão, e o interesse da existência é a realidade. A realidade também não se deixa exprimir na linguagem da abstração.

Kierkegaard é um autor que trabalha em controvérsia, estabelecendo a tensão consigo mesmo, utilizando-se para isso de seus pseudônimos como interlocutores existenciais que, dotados de determinados conhecimentos e crenças, serviam como debatedores em sua incansável busca pela verdade e, principalmente, por munir-se de recursos conscientes mais precisos possíveis para guiar sua vontade e, portanto, possibilitar o seu agir comprometido com o ser verdadeiramente cristão.

Há uma presença de Kierkegaard por trás de suas obras. Algo que se mistura com os pseudônimos, mas que só é possível perceber através da polifonia⁵¹ presente, onde o pseudônimo possui o caráter infinito: é um indivíduo que busca conhecer e construir um pensamento. E, ao mesmo tempo, em sua condição de pseudônimo nos é apresentado o limite de uma definição e a possibilidade desta sempre ser ultrapassada. Para Luiz Felipe Pondé,

Como nós somos seres da palavra, imersos na polifonia, o único que nela não entra é Deus, porque a polifonia é característica do desgraçado. Deus é quieto, é silencioso. Quando Ele se manifesta ao ser humano, não faz ruído; o ruído está no lado do homem. Deus é um estranho na polifonia⁵².

⁵⁰ KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 213.

⁵¹ Cf. Mikhail BAKHTIN, *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 3-45.

⁵² *Crítica e Profecia*, p.132.

Kierkegaard permite que seus ruídos internos tenham voz, dando-lhes nome e sobrenome, e, com este processo, possibilita que sua razão se esforce em busca de compreender o que o crente⁵³ diz dentro dele. Neste sentido, ele pede que o pseudônimo seja respeitado como uma entidade autônoma, para que seja possível estabelecer também com o leitor a consciência da complexidade que a leitura exige: “a meu leitor, se posso falar de tal homem, quereria pedir uma pequena lembrança, de passagem, um sinal de que pensa em mim como de alguém estranho aos livros, como nossa relação o exige”⁵⁴.

Para Pondé, a prática lingüística, que poderia ser considerada menos miserável, é aquela na qual um indivíduo fala e deixa o outro falar; portanto, Kierkegaard estaria trabalhando consciente desta miserabilidade, não buscando uma definição ou mesmo não tentando descrever o ser; sua linguagem está submetida a um processo de purificação, promovendo-nos uma experiência de conhecimento que constantemente se dirige para a insuficiência da linguagem. E mais, retomando a reflexão de Pondé,

Nessa polifonia, temos a percepção de que a agonia da dificuldade em estabelecer o conhecimento se dá porque os seres humanos são seres sobrenaturais, não passíveis de serem objetivados. Se o ser humano não é objetivável, não há onde chegar com o conhecimento natural, não há como superar a agonia. É uma idéia sutil e não muito fácil de entender, pois o nosso pensamento é dominado por outra idéia que lhe é oposta: a de que em algum momento chegaremos a sair da polifonia. Isso só é possível na condição sobrenatural ou na morte, que é a decomposição total. A polifonia é algo como a tensão que mantém as partes conectadas, que faz com que a decomposição do ser humano não ocorra de uma vez por todas. Por isso, é, de alguma forma, a marca de Deus na desgraça⁵⁵.

Na obra de Kierkegaard é possível observar que a polifonia de seus pseudônimos o mantém sustentado na primeira parte de sua obra – nos escritos estéticos – em uma tensão que é alimentada pela obra religiosa paralela e que prepara o salto para o pensador religioso que surge no momento seguinte, após a transição marcada pelo *Post-Scriptum*: conclusivo, não científico, às *Migalhas Filosóficas*. Quando parte para os escritos religiosos, ele admite não precisar mais dos pseudônimos, pois está ciente do paradoxo e, com este, da fonte noética que está fora da polifonia, e que na nossa linguagem poderíamos dar o nome de “silêncio de Deus”.

⁵³ O uso do termo crente aqui se faz retomando a idéia de Bárbara Smith, citada no capítulo I, para designar aquele que está de posse de um argumento segundo crenças que o confirmam.

⁵⁴ *Textos Seleccionados*, p. 49.

⁵⁵ *Crítica e Profecia*, p. 135.

Para Silvia Sampaio, a pseudonímia deve ser encarada como a escrita de um sujeito dividido que nos oferece as “outras faces do escritor” sem qualquer hierarquia possível entre elas. A escrita conflituosa de Kierkegaard não deixa espaço para a suposição de um “autor verdadeiro”, um sujeito unitário dotado de intenções claras e distintas a respeito das estratégias que deveriam guiar sua produção filosófico-literário-religiosa. A intenção, vista retrospectivamente, aparece muito mais como um desejo que autenticaria a “verdadeira interpretação. O pseudônimo deve ser visto como um pseudos-onoma: ao mesmo tempo em que oculta, descobre, mostra”⁵⁶.

Mas, nada mais interessante do que acompanhar o próprio Kierkegaard ao explicar seus pseudônimos, como é possível ler em *Post-Scriptum*:

O que foi escrito é, pois, meu, mas somente na medida em que me coloco na boca da personalidade poética real, que produz sua concepção da vida tal como se percebe pelas réplicas, pois minha relação com as obras é ainda mais exterior que aquela do poeta que cria personagens e, no entanto, é ele mesmo o autor no prefácio. Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais os autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes. Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha. Não tenho nenhuma opinião ao seu respeito a não ser a de um terceiro, nem conhecimento de sua importância senão enquanto leitor, nem a menor relação privada com eles, pois seria impossível ter uma relação com uma mensagem duplamente refletida. Uma só palavra enunciada por mim, pessoalmente, em meu próprio nome, seria um esquecimento impertinente de mim mesmo, o que por si só, teria como resultado, sob o ponto de vista dialético, anular essencialmente os pseudônimos.⁵⁷

Kierkegaard pede que a citação dos livros seja feita utilizando o nome do pseudônimo e não o dele, pretendendo com isso que possamos ver as coisas dessa forma: a expressão da sensibilidade como pertencendo ao pseudônimo e a responsabilidade civil a ele.

Minha relação com eles é a de um secretário e, o que não é sem ironia, do autor dialeticamente reduplicado do autor ou autores. É por isso que toda pessoa que se interessou um pouco pelo problema passou a me considerar sem mais até o presente, antes que eu desse esta explicação, como autor dos livros pseudonímicos. A explicação produzirá, no primeiro instante, este efeito singular que eu, que devo saber melhor do que ninguém, sou o único que não se considera como autor senão de uma maneira muito hesitante e ambígua porque não sou, para falar propriamente, o autor, enquanto que, ao contrário, sou de imediato, para falar própria e diretamente, o autor, por exemplo, dos discursos edificantes e de que cada palavra que este contém.⁵⁸

⁵⁶ Silvia S. SAMPAIO, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 152.

⁵⁷ *Textos Seleccionados*, p. 47.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 48.

III.1.2 Os estádios da existência

Para conseguirmos nos aproximar do pensamento kierkegaardiano, precisamos ter em mente que a existência é seu principal foco de atenção. Esta aproximação só é possível através de uma escrita que possa indicar os limites da linguagem quando se está tentando falar de algo que é subjetivo. A existência indaga a reflexão e, para Kierkegaard, esta deve servir à existência e, por isto, os conceitos utilizados pelo autor recebem um tratamento dinâmico: seu pensar se caracteriza por um movimento constante que ele considera infinito – daí seu caráter irônico. A existência é justamente o contrário de um sistema fechado que tende a reunir sob um conceito essencial toda a diversidade da imediata realidade. Mas o imediato é apenas um instante que logo deixa de ser; algo similar ao assombro, do qual falava Rosenzweig, que o sentido saudável comum permite que retorne ao fluir da vida. O começo de um sistema parte do imediato, mas é elaborado por um ato de reflexão que busca uma definição para manter o todo junto. E esta reflexão só pode ser detida por decisão da subjetividade. A reflexão é um pensamento em movimento. Há, para Kierkegaard, uma diferença na forma de refletir: uma mais objetiva, que responde ao domínio da razão, e outra mais ligada ao subjetivo, que estará dependente não só do pensamento, mas também, a partir dele, do encorajamento à ação ética, isto é, da ação que está vinculada a uma escolha. E a ação, para o autor, só pode ser resolvida pela vontade e não mais pela reflexão.

É o caso da fé que, para Kierkegaard, é pensada não só teoricamente, mas existencialmente. Não que a reflexão não possa ser um requisito importante para uma ação decisiva – por isto ela é instrumento necessário para a fé, e não inimiga –, mas a tensão que percorre o pensar de Kierkegaard é apenas a condição, o agir depende muito mais da vontade. A reflexão, inclusive, pode aprisionar o indivíduo (veremos isso mais claramente quando tratarmos do conceito de desespero), o que torna relevante a compreensão do que Kierkegaard compreende como categoria da imaginação. Segundo o autor, “o que há de sentimento, de conhecimento e de vontade no homem depende em última análise do poder de sua imaginação, isto é, da maneira segundo a qual todas as faculdades se refletem: projetando-se na imaginação”⁵⁹. A imaginação é reflexão e

A reflexão é a possibilidade da relação, ela dispõe, por exemplo, os pólos da identidade e da realidade. O pensamento (Toenkning) refere-se ao poder de abstração da mente. Em Kierkegaard, pensamento e reflexão estão estreitamente relacionados, já que reflexão é a atividade de estabelecer estes pólos e o pensamento é o poder de abstração. A reflexão

⁵⁹ *O desespero humano*, p. 208.

diferencia opostos antes indiferenciados, enquanto o *pensamento* abstrai da existência concreta pela especulação desapaixonada. São dois aspectos da abstração e a imaginação está relacionada a ambos.⁶⁰

Portanto, a imaginação é ambígua, pode levar o indivíduo em direção à possibilidade, mas também ao desespero pelo afastamento de si próprio⁶¹.

A existência, para Kierkegaard, é fazer escolhas morais, não é um sistema de filosofia. Tentar captar a totalidade do existir apenas pelo pensamento é afastar-se do próprio existir e também de Deus, pois, para ele, “Deus não pensa, Ele cria; Deus não existe; Ele é eterno”⁶².

O interesse da existência é a realidade e esta não se deixa exprimir na linguagem da abstração. Ao tratarmos a realidade, percebemos imediatamente que estamos no plano da possibilidade, pois não há como apropriar-se da realidade sem suprimi-la, isto é, quando pensamos a realidade já estamos fora dela, estamos pensando uma possibilidade da realidade. “A realidade é mais fácil de ser pensada sobre o plano da possibilidade que sobre o da existência, onde esta, enquanto devir, quer impedir o homem existente de pensar, não obstante, o homem existente seja um homem pensante.”⁶³ Pensar e existir parecem compor uma estranha relação, enquanto se pensa para dar conta da própria existência, faz-se de forma que, ao mesmo tempo, dela (da existência) se liberta. “A única realidade que há para um homem existente é sua própria realidade ética”⁶⁴, aponta Kierkegaard, pois é uma exigência da ética fazer com que o pensador se interesse infinitamente na existência; é uma busca do sujeito existente infinitamente interessado pela existência, tal como Sócrates. “De toda outra realidade ele apenas sabe, mas o verdadeiro saber é uma transposição para a possibilidade.”⁶⁵ Neste sentido, o saber se encontra na multiplicidade, não há pensamento puro – existência puramente conceitual não significa existência concreta –; a existência só pode ser

⁶⁰ Silvia S. SAMPAIO, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 165. (grifos da autora)

⁶¹ Como nos aponta Luiz Felipe PONDÉ, “A verdade empírica é dada ao conhecimento sob o controle da imaginação” (*O homem insuficiente*, p. 207), o que resulta em uma mistura importante entre dado empírico e efeito da imaginação, o que pode conduzir a uma condição mais alienante da própria imaginação dado que divertir-se alivia a angústia e a vontade humana se guia pela busca do prazer. “A imaginação como faculdade enganadora é também na psicologia uma instância produtora da subjetividade. O homem sempre escolhe o ser imaginário. Mais que isso, constitui-se como indivíduo empírico no tecido dessas ‘trocas’ entre verdade e imaginação, necessidade e contingência, mas sempre optando pelos produtos da imaginação.” (*Ibid.*, p. 231)

⁶² *Apud* HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p. 37.

⁶³ KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 230.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 230.

compreendida retrospectivamente e submetida à subjetividade ética que é constituída pela escolha de cada indivíduo.

Dessa forma, o conceito – que é a tentativa lógica de compreensão da realidade – é tratado pelo autor sempre levando em conta uma atmosfera – que se trata do princípio de existência que configura aquela realidade. A existência reúne a diversidade, as coisas encontram-se separadas; uma “polissemia da subjetividade”⁶⁶. Kierkegaard afirma que a

verdadeira subjetividade não é aquela que se sabe, pois o saber encontra-se no plano da possibilidade, mas a subjetividade da ética e da existência. É certo que o pensador abstrato existe, mas o fato de que existe é mais uma sátira contra ele. Demonstrar sua existência pelo pensamento é uma estranha contradição, pois na mesma medida em que pensa abstratamente, abstrai o fato de existir. Enquanto abstrai, sua existência torna-se claramente um pressuposto, do qual quer se libertar, mas a própria abstração torna-se, no entanto, uma prova singular de sua existência, pois esta cessaria se o conseguisse inteiramente.⁶⁷

Esta afirmação revela o caráter tensional entre ser e pensar, justamente por esta existência se dar no tempo, o que torna impossível a reunião de diferentes momentos da existência sob um só aspecto explicativo que pretenda assim, de forma abstrata, responder à questão do ser. O pensador abstrato não prova sua existência pelo pensamento, mas também não prova que não existe. Para Kierkegaard, Sócrates era o exemplo do pensador que indiferente a qualquer outro saber acentuava o saber ético: um saber que se interessa infinitamente pela existência, portanto garantido a dinâmica de seu conhecimento. O pensar desenvolve-se, então, de forma cética, em seu sentido etimológico de investigação; o pensar fala a primeira palavra sobre a realidade e, neste momento, estabelece-se a contradição entre a existência e tudo que objetivamente lhe é dado viver. Pois, a “especulação é objetiva e objetivamente não há para um ser existente nenhuma verdade, mas apenas uma aproximação, pois quando ele se torna inteiramente objetivo é impedido de existir”⁶⁸.

É impossível existir sem paixão, segundo Kierkegaard, e é esta paixão a mais alta expressão da subjetividade. Para Silvia Saviano Sampaio,

a palavra dinamarquesa *Lindenskab* (paixão) traduz, do ponto de vista etimológico, o grego *pathos*; esses dois termos são, em parte, sinônimos. Assim como o *pathos*, a paixão comporta dois momentos: o homem sofre, mas conserva ao mesmo tempo aquilo que provoca seu sofrimento. Entretanto, para Kierkegaard, a palavra “paixão” engloba um domínio mais vasto que a palavra *pathos*, podendo implicar a felicidade e o temor. Kierkegaard fala da “paixão da

⁶⁶ Silvia S. SAMPAIO, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 64. (grifos da autora)

⁶⁷ *Textos Seleccionados*, p. 231.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 250.

impaciência”; mas, ao mesmo tempo, a palavra paixão designa para ele uma emoção (*Grebethed*) de ordem positiva e aplica-se até a mais elevada religiosidade, como, por exemplo, quando Kierkegaard fala da “paixão da fé”. A palavra *pathos*, ao contrário, é utilizada apenas para indicar uma emoção de ordem passional. Kierkegaard e seus pseudônimos distinguem três espécies de *pathos*: o estético, o ético e o religioso, sendo que cada um pode, em sua esfera, revestir-se de formas diferentes.⁶⁹

A idéia de estádios – estético, ético e religioso – de vida em Kierkegaard surge da concepção de escolha. Em uma primeira leitura dos estádios, não há como negar uma aparente tendência à valorização por parte do autor de um estádio em detrimento de outro. Esta valorização estaria contrapondo a idéia do autor de que não possuímos critérios lógicos de escolha. Porém, esta questão torna-se mais clara se não nos desviarmos de que é a subjetividade o foco de seu pensamento. Sendo assim, nossa opção nasce na experiência, no que é visível na situação vivenciada. Em análise sobre o trabalho de Kierkegaard, Pierre Mesnard comenta que inicialmente os estádios tratavam das diversas possibilidades que colocavam o ser diante de uma escolha trágica, mas

[...] à medida que avança mais na existência será cada vez mais sensível às relações que estes planos de vida têm uns com os outros. Desde então não se tratará mais de se situar num ou noutro, excluindo todos os outros, mas de render às razões superiores que nos empurram para mais longe, provocando nos instantes de crise o salto decisivo que nos faz passar do estádio estético ao estádio moral e deste ao plano religioso.⁷⁰

O problema de cada indivíduo é determinar em que estádio se encontra, pois o ser humano encontra-se entre a dúvida e a fé, dentro de um estádio de existência fechado que basta a si mesmo, do qual só sai por um “salto”. Um salto que, para Kierkegaard, não é um vôo, pois saltar significa que se pertence à terra e se respeita às leis da gravidade. Portanto, saltar é apenas algo momentâneo e difere do vôo, pois este se lança nos ares e se livra das relações terrestres. Esta diferença é feita pelo autor para chamar a atenção que o pensador especulativo, ao se lançar ao infinito, se lança em um vôo acima da realidade; já aquele que salta se eleva, também, acima da realidade, mas somente por um momento, mantendo desta forma submisso à lei da gravidade e a tentativa de alcançar o limite ideal⁷¹. O salto seria, então, a melhor expressão da tensão entre imanência e transcendência.

⁶⁹ A *subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 20. (grifos da autora)

⁷⁰ Pierre MESNARD, *Kierkegaard*, p. 24.

⁷¹ Cf. Sílvia S. SAMPAIO, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 52, o comentário da autora baseado na distinção do próprio Kierkegaard de salto e vôo como duas formas distintas de pensar a realidade.

No estádio estético o homem vive no instante, prisioneiro da imediatidade, voltado para o mundo finito e não conhece outro fim na vida senão gozar cada instante que passa; quer sempre provar novidades, foge permanentemente ao tédio, recusa engajar-se, são os *Don Juans* ou o intelectual cético e diletante (o homem entregue à sua libido).

Os homens se desligam da luta moral e priorizam a busca pelo prazer e pela beleza, ficando assim no reino da irrealidade e do sonho; tudo se torna um jogo, um divertimento passivo ou desilusão poética. A história assume o sombrio contorno de um mito, enquanto a realidade perde seu verdadeiro caráter. O estético constrói para ele mesmo um mundo de ficção, vivido só no momento imediato, no presente. O estético é voltado para si e, desesperadamente, procura mais prazeres para escapar deste desespero. É um caminho sem saída que conduz ao tédio, ao sem sentido e ao Nada, justamente por sua evasão da realidade moral e religiosa⁷².

Segundo Hubben⁷³, o homem estético fica paralisado para enfrentar infinitamente novas escolhas morais, mas o ético está no movimento de tornar-se, ele evolui como uma personalidade que combina o universal com o seu ser subjetivo e, portanto, tem algo de eternidade. No estádio ético o homem consegue assumir uma atitude afirmativa diante da vida.

No modo de vida ético o homem encarna as regras universais do dever. Trabalhador consciencioso, marido e pai devotado, leva tudo a sério, é pouco flexível, prisioneiro de idéias acabadas, e se crê cidadão exemplar. O estádio ético marca o surgimento da existência efetiva como auto-afirmação do sujeito, que se exprime pelo julgamento e se atualiza pela realização do dever. Só que a história do sujeito começa pela afirmação de si mesmo pela escolha, pela subordinação de sua existência a uma lei. Porém, como o indivíduo encontra-se na não-verdade, ele não pode ser sua própria referência, há necessidade de um mediador – a segunda ética supõe a intervenção de um elemento exterior, o acesso a uma realidade nova, paradoxal; consiste no apelo singular do religioso.

Kierkegaard limita o termo existência para o estádio ético-religioso. Existir como ser humano significa existir eticamente. A eleição no estético é imediata e, desta forma, não é uma eleição, pois esta se perde na diversidade. A eleição é algo próprio da ética⁷⁴. A conduta estética levada ao extremo culminaria no desespero, que resultaria no salto para o ético. E, da mesma forma, no estádio ético, ao atingirmos os limites máximos, a presença do paradoxo se impõe, podendo possibilitar o salto para o religioso.

⁷² HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p. 31.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 31-4.

⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 113-34.

Ao estádio religioso ascendemos pelo humor. No modo de vida religioso o homem não está submetido a regras gerais, mas é um indivíduo diante de Deus. A ética é sua tentação, como veremos mais adiante na análise de *Temor e Tremor*.

Para Hubben,

Quando Kierkegaard declara que a existência humana é uma experiência ou um processo de tornar-se sustentado (desenvolver), ele não está, é claro, pensando no crescimento psicológico ou biológico. O homem evolui, ou torna-se, pelo esforço moral e tensão. Ele pode, no entanto, nunca *ser* um cristão, mas só tentar *tornar-se* um. Sofrimento, para o qual ele, e Dostoevsky, dá suprema importância, é o elemento “no qual aquilo que é religioso começa a respirar”; sofrimento é, no entanto, “o começo”. Parte deste sofrimento está na consciência humana de culpa, a qual grita por sua reconciliação com Deus. E desde então o homem está encontrando base para a eterna demanda de Deus, ele terá muitos choques com o mundo. Mas o processo de tornar-se é primeiramente no crescimento interno e precisa ser disfarçado pelo desejo apaixonado, sentimento e imaginação, os quais estão lamentavelmente ausentes no cristianismo⁷⁵.

Hubben observa que em Kierkegaard o sofrimento é o início, é onde o homem religioso se compreende e se mostra como alguém consciente de sua falta e, portanto, da distância de Deus. Diante de Deus o indivíduo está só; Seu silêncio torna audível o mundo interno deste indivíduo que passa a escutar sua verdadeira “essência”: a angústia. O estado de angústia experimentado na existência, ainda segundo Hubben, pode ter seu maior exemplo no estado de angústia experimentado por Jesus no Getsêmani. Só o paradoxal “salto da fé” dará ao homem a certeza em Deus, portanto, o oposto de pecado não é virtude, mas fé. E o pecado é o desespero, a doença mortal.

III. 1.3 Angústia e Desespero

Nosso objetivo aqui é trabalhar com os conceitos de angústia e desespero em Kierkegaard, pois são fundamentais para a compreensão da antropologia kierkegaardiana e o diferencial que guia o pensador em sua obra *Temor e tremor*.

III. 1.3.1 O conceito de Angústia

O conceito de angústia, em Vigilius Haufniensis/Kierkegaard é tratado psicologicamente, mas tendo como referência o pecado original. O autor trabalha com o conceito de pecado de forma dinâmica, isto é, observando a atmosfera em que se dá o

⁷⁵ Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka, p. 38.

conceito: “a idéia de pecado consiste em que o seu conceito seja superado incessantemente”⁷⁶. Na verdade, para o autor, este conceito não corresponde a nenhum ramo do conhecimento, sendo a Ética o único que pode abrigá-lo.

Porém a Ética estabelece como fim o ideal, pretendendo sempre introduzir o ideal no real e se mostra incapaz do contrário – de elevar o real até o ideal. Assim sendo, o pecado só cabe na Ética se permitir o confronto com o próprio conceito de pecado, isto é, a Ética no lugar de uma ciência moral que designa a consciência do real como objetivo para a realidade: “A nova Ética pressupõe a dogmática e com esta o pecado original, de que serve em seguida para explicar o pecado do indivíduo, ao mesmo tempo que institui como objetivo a idealidade, não mediante a descida do ideal até o homem mas através de uma ascensão inversa.”⁷⁷ Para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, o lugar do pecado na Ciência se situa na psicologia, embora orientado para dogmática: enquanto a psicologia vai tratar da possibilidade real do pecado (o que de forma explícita se dá na tentativa de compreensão da condição humana), a dogmática vai explicar a sua possibilidade ideal, isto é, o pecado original.

Adentrando a atmosfera do autor, o ser é angustiado, e esta condição justifica eticamente o pecado e o explica no sentido de que não há explicação. A queda é um ato de liberdade; comer o fruto, a escolha provocada pela própria angústia. O ato de pecar é, então, visto como natural por ser conseqüência da própria angústia que representa o mais alto grau de egoísmo, pois neste estado o indivíduo não desvia o olhar dele próprio e, assim, perde de vista Deus.⁷⁸ Para Kierkegaard, o pecado é uma decisão que, mesmo tomada em liberdade, acabou por amarrá-la (a liberdade) e, para ele, é neste local da liberdade que o indivíduo pode reencontrar a si mesmo. O homem transformou sua liberdade em escravidão.

Vigilius Haufniensis/Kierkegaard trabalha na tentativa de explicar o conceito de pecado paralelamente à explicação da queda, pois se tratarmos o conceito de pecado original

⁷⁶ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 24.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁸ O pecado aqui é considerado como estar apartado de Deus. Este conceito pode ser melhor compreendido se tomarmos como referência o conceito da dupla natureza humana de Pascal (o que aponta a influência de Pascal, assim como de Agostinho no pensamento de Kierkegaard), pois este indica a condição insuficiente do ser humano e o revela como animal do sobrenatural, condenado a se equilibrar entre o ser e o nada. Cf. PASCAL, *Pensamentos*, p. 46-9. Segundo Luiz Felipe PONDÉ, Pascal é um teólogo e filósofo que radicaliza o chamado “pessimismo antropológico”. Cf. *O Homem Insuficiente*, p. 69-70. A aproximação de Kierkegaard se dá pela mesma aproximação que Pondé faz de Pascal e Agostinho: o pecado original. Esta idéia é uma hipótese que ilumina a condição humana, o que é possível observar em Kierkegaard através dos conceitos de angústia e desespero aqui trabalhados. Para Pondé, é na relação entre antropologia empírica e a tradição teológica que percebemos o conceito de insuficiência; é um conceito que brota da experiência. Experiência essa que Kierkegaard pretende garantir quando reforça a existência como fonte de elementos que desfiem o exercício racional sobre a vida.

como algo isolado, estaremos entendendo que a queda diz respeito somente a Adão, além de entrar em uma discussão complicada da qualidade deste primeiro pecado, comprometendo não só a noção de “inocência” – estado anterior ao pecado – como a de “Graça”, ou mesmo a idéia, tão valorizada pelo cristianismo, de Redenção. Nesta discussão Vigilius Haufniensis/Kierkegaard alerta para o constante perigo de “desterrar imaginariamente” a figura de Adão para fora da história e conclui:

Explicar o pecado de Adão é explicar o pecado original; ou explicar este sem explicar Adão, nada adianta. Seria tarefa impossível, aliás, e o motivo profundo de tal impossibilidade radica na própria essência da existência humana; o homem é um indivíduo e, como tal, é ao mesmo tempo ele próprio e todo o gênero humano, de sorte que o gênero participa todo inteiro do indivíduo, assim como o indivíduo participa de todo o gênero humano.⁷⁹

Para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, o indivíduo é ele próprio como também o é o gênero humano. Assim, o indivíduo tem uma história e, por isso, o gênero humano também tem uma história. Ao mesmo tempo, ele é tão afetado pela história de todo gênero humano, como por sua própria. Portanto, aquilo que explica Adão explica também o gênero humano e vice-versa.

A lógica do Gênesis nos explica que o pecado se pressupõe a si mesmo e entra no mundo de tal forma que, enquanto existe, é pressuposto. O pecado é um salto e este salto instaura a qualidade que, por sua vez, implica e institui o salto. Em um movimento circular que provoca a razão – que prefere as explicações lineares –, a pecabilidade entra em Adão através do seu primeiro pecado. E, neste sentido, a pecabilidade só aparece no mundo na medida em que é introduzida pelo pecado. A razão nos mostra a relação entre gênero humano e indivíduo, porém o gênero humano não tem início em cada indivíduo, mas é em cada indivíduo que recomeça o gênero humano. Assim, podemos dizer, com Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, “que o pecado de Adão introduziu no mundo o pecado do gênero humano”⁸⁰. Desta maneira, a pecabilidade tem uma história, assim como a própria história do gênero humano que seguirá, e todo indivíduo começará, como qualquer outro, em um começo na história.

“Tal como Adão, é pela culpa que cada um de nós perde a inocência”⁸¹. A inocência é algo que só aparece ao ser destruído; é uma qualidade, um estado que pode ser duradouro,

⁷⁹ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 43.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁸¹ *Ibid.*, p. 54.

mas não pode ser considerado um estado de perfeição para o qual devemos desejar regressar, pois o nosso desejo aponta a perda, além de nos revelar o pecar. Mas também não é uma imperfeição que precisa ser vencida. É no Gênesis que Kierkegaard encontrará a explicação mais exata do conceito: “Inocência é ignorância”. Então ele conclui: “O gênero humano tem sua história e nesta a pecabilidade desenvolve-se contínua e quantitativamente, mas a inocência só se perde sem cessar mediante o salto qualitativo do indivíduo”⁸².

É a partir do conceito de inocência que Vigilius Haufniensis/Kierkegaard inicia a definição de seu conceito de angústia. A primeira unidade de si-mesmo está na inocência: sob o modo de sonho, o indivíduo vive uma unidade imediata com o seu ser natural; há um nada que implica em angústia e revela o mistério da inocência, que é ignorância e, ao mesmo tempo, angústia. “Sonhador, o espírito projeta a sua própria realidade que é um nada, e a inocência vê continuamente diante de si este nada.”⁸³

A realidade do espírito mostra-se como possibilidade e aí encontramos a angústia: a realidade da liberdade como puro possível. Há uma ambigüidade psicológica na angústia: revela a inocência e a culpa no mesmo indivíduo.

O homem é uma síntese de alma e corpo; simplesmente, esta se torna inimaginável se os dois elementos não se unirem num terceiro. O terceiro é o espírito. No estado de inocência, o homem não é um simples animal e, de resto, se alguma vez o fosse em qualquer momento de sua vida, jamais se tornaria homem. Logo, o espírito já está presente, embora em estado de imediatidade, de sonho. No entanto, precisamente na medida de sua presença, revela-se, de certa maneira, como um poder inimigo, pois sempre perturba a relação entre alma e o corpo que certamente subsiste, sem contudo ter a subsistência que só mediante o espírito poderá assumir, por outro lado, o espírito é uma potência amiga desejosa de constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com esta potência ambígua? Qual a relação do espírito consigo mesmo e com sua condição? A relação é a angústia.⁸⁴

O espírito ama e foge da angústia. No estado de inocência, a ignorância determinada pelo espírito é também angústia, pois ela – a ignorância – se abre sobre o nada. Assim, basta uma palavra para que se dê o salto. Palavra não compreendida pela inocência, mas captada pela angústia. A proibição inquieta Adão, pois desperta nele a possibilidade de liberdade: a possibilidade de poder como uma forma superior da ignorância, como uma expressão superior da angústia. Da proibição faz nascer o desejo, desperta a possibilidade infinita de poder que

⁸² Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 57.

⁸³ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 66.

crece em função desta possibilidade evocar outra como conseqüência. Em meio à angústia, a inocência se encontra empurrada tanto à proibição como ao castigo.

Chegamos à queda que, para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, é inexplicável pela psicologia, pois ela é um salto qualitativo. Mas, atentos à angústia, como condição prévia do pecado original, teremos uma dupla conseqüência: o pecado entrou no mundo e foi instaurada a sexualidade.

Na inocência o espírito está em estado de sonho, portanto a síntese não era real, pois o espírito ainda não se instituíra como tal. No instante em que o espírito se estabelece, funda-se também a síntese e, neste momento, deverá previamente ser penetrada com o agente diferenciador que é o sexo. “Antes, não era o homem um animal, mas no fundo também não era um homem; só no momento de se tornar homem é que se torna homem precisamente porque também é, ao mesmo tempo, animal. A pecabilidade não coincide, portanto, de modo algum, com a sensualidade; todavia, sem pecado não há sexualidade e sem sexualidade não há história.”⁸⁵ Com o sexo se institui a síntese como contradição e também como problema.

Não há como explicar a entrada do pecado no mundo no âmbito da ciência, isto só é passível de ser compreendido por si mesmo. Toda ciência reside numa imanência lógica ou interior, e o pecado é essa transcendência que entra no indivíduo justamente por ser ele um indivíduo.

A angústia, considerada na progressão do pecado original, como efeito do pecado original ou de sua presença no indivíduo, é uma angústia que difere da de Adão apenas quantitativamente, devido ao próprio crescimento quantitativo que o gênero humano experimenta em sua progressão histórica. Daí decorre a grande variabilidade da angústia nos homens após Adão.

Há, pois, duas espécies de angústia: uma, em cujo seio o indivíduo torna efetivo o pecado mediante o salto qualitativo; outra, que entrou e entra no mundo com o pecado e que, neste sentido, acresce também quantitativamente todas as vezes que o indivíduo institui o pecado.⁸⁶

As duas espécies de angústia são denominadas, por Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, de objetiva e subjetiva. A angústia objetiva é a angústia da inocência, que é o reflexo interior da liberdade possível; a angústia da criação: é aquele que deseja e não é por acaso que cai

⁸⁵ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 74.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 82.

neste estado de angústia. É na angústia objetiva que se anuncia o estado do qual se deseja sair, e é ela própria quem nos avisa que não basta apenas o desejo para que se consiga sair deste estado.

A angústia subjetiva é aquela que se instala no indivíduo como consequência do pecado; “é a angústia da vertigem da liberdade, que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades e se agarra à finitude para não cair”⁸⁷. Liberdade implica possibilidade e com a interdição Adão é despertado para a possibilidade através da angústia. É por sua liberdade e por sua falta que o indivíduo realiza o mal, não um mal objetivo buscado pelo homem, mas a angustiante possibilidade de poder que se abre ao homem a partir do interdito: o mal é o objeto buscado pelo homem fora dos limites impostos por Deus. O desejo de descobrir e conhecer torna-se, então, uma necessidade.

A angústia tal como era em Adão jamais reaparecerá, porque Adão introduziu a pecabilidade no mundo. Onde, que essa angústia tivesse duas analogias: a angústia objetiva na natureza e a angústia subjetiva no indivíduo; das duas, a segunda contém algo mais e a primeira contém algo menos do que nunca poderia conter a angústia de Adão⁸⁸.

No homem posterior a Adão, portanto, a angústia é mais refletida: é o despertar da culpa e da ambigüidade. “A angústia é uma *antipatia simpatizante* e uma *simpatia antipatizante*”.⁸⁹ Há nesta ambigüidade um caráter de busca imposto por um poder estranho que lhe inquieta. A angústia torna o inocente culpado, mas este inocente é também culpado, pois se entregou à angústia que amava e ao mesmo tempo receava. Eis a grande ambigüidade: o homem ama e foge da angústia.

O nada, que era objeto da angústia anteriormente, passa a ter o valor de qualquer coisa desconhecida⁹⁰. O nada é objeto, portanto, exterior, qualquer coisa desconhecida refere-se ao eu, mas que ao mesmo tempo difere dele. E o que é diferente ao eu é a possibilidade. Por conseguinte, o nada por ser objeto não é o que possui o ser na angústia, mas sim qualquer coisa desconhecida, o que na psicologia é conhecido como a angústia que não tem objeto; diferente do medo, pois em geral temos medo de algo. Antes do salto qualitativo – o pecado –

⁸⁷ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 93.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 64. (grifos do autor)

⁹⁰ A angústia que nasce do mistério do ser, segundo Berdiaev, do qual o ser humano está isolado. Cf. Cap. I.

a angústia significava essencialmente nada; após o salto, sob a consciência da falta, a reflexão surge como predisposição na qual o homem se apoiará para remontar além de si mesmo.

Dado a relação do conceito de pecado e do conceito de angústia, para entender *essa qualquer coisa* que valoriza o nada da angústia, precisamos recorrer à atmosfera do conceito de pecado que é o efeito da geração e da história. Retomando, o indivíduo é ele mesmo e a espécie e essa não recomeça com cada indivíduo, mas cada indivíduo que recomeça o gênero humano. A história progride por determinações quantitativas, mas o indivíduo nela participa por saltos qualitativos. Por efeito do pecado, a sensualidade tornou-se pecabilidade. Esta afirmação abrange tanto o fato do pecado ter transformado a sensualidade em pecabilidade, como o fato de ter sido por intermédio de Adão que o pecado entrou no mundo. Uma definição sustenta a outra, pois é justamente o fato da sensualidade ter sido transformada em pecabilidade que assinala a história das gerações, mas é o fato de continuar a transformar-se que indica o salto qualitativo.

A criação de Eva, para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, pré-figura simbolicamente o efeito da geração, devido à derivação. O que é derivado nunca é tão perfeito quanto o original, mas a diferença é apenas quantitativa, pois o derivado é tão primordial quanto o original. A diferença de Adão e os outros está na derivação, que pode significar algo mais ou menos, como foi dito por Vigilius Haufniensis/Kierkegaard na citação acima. Este fato é muito interessante e muito complicado de ser trabalhado, principalmente porque o autor irá justificar pela derivação em que sentido a mulher é mais fraca que o homem, acrescentando que esta diferença não altera a igualdade essencial entre homem e mulher. E isso fica mais claro quando ele afirma que a expressão da angústia é mais refletida em Eva do que em Adão, justamente porque a mulher é mais sensual do que o homem. Na verdade, se na diversidade da síntese algo pesa mais, o abismo será maior e, portanto, maior o campo para a angústia, maior o campo para a possibilidade. Fraca, porque a angústia enfraquece, fisicamente falando, mas a grandeza da própria capacidade de se angustiar anuncia maior grau de perfeição. E continua defendendo a tese de que a mulher é mais sensual que o homem, mas primeiro esteticamente, utilizando a beleza grega como exemplo, para logo em seguida fazer o mesmo do ponto de vista ético, apontando o apogeu da procriação⁹¹.

⁹¹ Cf. Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 97-102. Ver também a reflexão de Kierkegaard sobre a mulher na concepção estética e na vida ética, “estádios no caminho da vida” In KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 88-92 e p. 109-12.

Há uma correspondência entre sensualidade e angústia, portanto, na medida que a primeira cresce, a outra também o faz. O efeito da geração tem o significado de crescer, fazendo que qualquer indivíduo tenha o acréscimo que o diferencia de Adão, sem contudo atingir um acréscimo que o torne diferente de Adão.

“Pelo pecado de Adão, a pecabilidade entrou no mundo e com ela a sexualidade que acabou por significar, para o mundo, pecabilidade. Assim, se institui o sexo.”⁹² Não dá para falar de ingenuidade a partir do momento em que a sexualidade atinge a consciência. Sexo, como tal, não é pecado. Mas, com a inocência há um saber cuja primeira determinação é ignorar. Este é o conceito de pudor. “O verdadeiro significado de pudor reside em que o espírito não pode, por assim dizer, apropriar-se do ápice da síntese.”⁹³ Há um saber a cerca da diferença sexual, porém o apetite sexual propriamente dito não está presente. No pudor, instituem-se as diferenças de sexos, mas é um repouso que corresponderia ao amor puro, ao erotismo. Quando se dá o movimento sexual, há um fim: a propagação. E, a partir do momento em que se instaura como constituinte da síntese e, também, como espírito, cessa o erotismo⁹⁴.

Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, ao relacionar sensualidade e o cristianismo, alerta para o ponto importante que a sensualidade só se transforma em pecabilidade devido ao pecado. Parece que este possibilitou a identificação de sensualidade e pecado, o que revela, além do fato que o indivíduo na sua angústia de pecar produz o pecado, a seguinte máxima: na sua angústia não de ser culpado mas de passar por sê-lo, torna-se culpado.

Não dá para explicar pecado como egoísmo, simplesmente. Para tanto, é necessária uma explicação do que significa “ego”: “exprime, justamente, a contradição que resulta de se

⁹² Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 102.

⁹³ *Ibid.*, p. 104. Kierkegaard desenvolve uma antropologia do pecado, o que, segundo Eugen Drewermann, possibilitará uma análise fincada em Gn 3, 8-24 sobre a falta (medo da punição, medo das pulsões, vergonha, medo da morte). Este autor, assim como outros comentadores da obra de Kierkegaard, busca uma aproximação da psicanálise. Ernest Becker, (*A negação da morte*, p. 89) citado no início deste capítulo, enaltece o gênio de Kierkegaard, considerando-o um pós freudiano, mesmo tendo escrito na década de 1840. Drewermann, por sua vez, constatará que com sua teoria, Kierkegaard realizou bem a separação do dualismo da natureza e cultura que Kant e Freud só puderam admitir sob a forma de antinomia. Para eles, não foram as tendências da pulsão como tais que são as culpadas, mas elas assim se tornam desde que o homem busque nelas sua tranqüilidade. A queda torna-se, então, a fonte do mal, pois teologicamente, ao agarrar-se à finitude, o indivíduo se desvia de Deus. Neste sentido, o homem kierkegaardiano baseia-se numa angústia fruto de uma liberdade que se transforma na relação com ela própria e, sendo assim, se a sexualidade se torna fonte de angústia, temos a neurose em psicanálise ou a inautenticidade na existencial. Mas, estas são apenas expressões e formas de apresentações empíricas daquilo que, diante de Deus, é o pecado. A fonte da angústia é a queda da liberdade sobre sua própria inconsistência. Cf. Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 474.

⁹⁴ No erotismo, assim como no pudor, está presente a angústia que, segundo Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, se revela “graciosa e doce”. Cf. Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 109.

instaurar o geral como individual”⁹⁵. Só depois do “eu” instalado que é possível falar do egoísmo. Mas, sabemos da dificuldade que há em buscar uma definição de “eu” e, para Vigilius Haufniensis /Kierkegaard, como o verdadeiro “eu” só surge com o salto qualitativo, não há como falar de “eu” antes da queda. É no e pelo pecado que o egoísmo se forma. O egoísmo não foi o pretexto, nem a causa do pecado de Adão. “Só quando aparece o pecado é que aparecerá a diferença sexual como apetite”⁹⁶.

A angústia é o instante na vida do indivíduo. Instante, categoria de passagem, estado, lembrando sempre que, para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, o novo só aparecerá com o salto⁹⁷. O homem é, portanto, uma síntese de alma e corpo, mas, ao mesmo tempo, também uma síntese de temporal e eterno. Na primeira proposição, o espírito é a síntese. Já a síntese do temporal e do eterno se expressa na síntese da alma e corpo, ao se instituir o espírito tem-se o instante. O instante é algo ambíguo, em que se tocam tempo e eternidade, e é isto que constituirá o conceito de temporal – onde acontecem às relações de eternidade e tempo, adquirindo as divisões didáticas de tempo presente, passado, futuro, e o porvir.

O tempo é uma somatória de instantes. Não há no tempo nem presente, nem passado, nem futuro. É uma divisão que só se sustenta quando se “especializa o momento”, o que trava a sucessão infinita, e só ocorre quando imaginamos o tempo em vez de o pensarmos. O presente não é um conceito temporal: instaurar o presente é dissolvê-lo em passado e futuro.

⁹⁵ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 119.

⁹⁶ *Ibid.*, p.121-2. Esta afirmação de Kierkegaard acompanha um alerta bastante enfático para que não se confunda a idéia aqui apresentada com simples moralismos sexuais. Em suas palavras: “peço que me poupem quaisquer inferências mal entendidas, como, por exemplo, que a minha verdadeira tarefa, neste momento, consistiria em abstrair do sexual, quer dizer, em o destruir do exterior. Uma vez instaurado o sexo como ponto fulcral da síntese, toda a tentativa de abstração resultará inútil. O problema consiste muito naturalmente em fazer participar o sexo do destino do espírito. (Aqui se situam todos os problemas morais do erotismo)”. Mas, o sexo enquanto destino do espírito surgirá na vitória do amor sobre o homem onde o sexo é esquecido pelo espírito e só lembrado no esquecimento. Neste ponto, sublima-se a sensualidade e se expulsa a angústia.

⁹⁷ Para defender o uso do termo instante, Vigilius Haufniensis/Kierkegaard lembrará que é comum o uso entre os filósofos da categoria de passagem, como um pressuposto. Após defender que todo o sistema utiliza de um pressuposto, ele afirma que o lugar da passagem é no domínio da liberdade histórica, pois se trata de um *estado*, de uma realidade, lembrando que Aristóteles utiliza a palavra movimento para designar a passagem da possibilidade à realidade. Já Platão, segundo Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, teve dificuldades em inserir na *Metafísica* a categoria de instante. O instante em Platão é interpretado de maneira totalmente abstrata, corresponde ao não-ser na categoria do tempo. Esta foi uma grande questão na filosofia grega, nada diferente do que é para nós: o grande problema é induzir o não-ser a ser, pois apenas eliminá-lo seria artificial. Porém, segundo VH/Kierkegaard, para a filosofia cristã o não-ser existe em toda parte, assim como o nada de onde tudo foi criado, como ilusão e vaidade –como o temporal esquecido da eternidade. Neste caso, a grande tarefa seria abolir o não-ser para que se possa fazer surgir o Ser. Platão desenvolve em *Parmênides* o conceito de instante, referindo-se neste diálogo à contradição presente nos conceitos, admitindo que o instante é quem faz a passagem daquilo que é para aquilo que não é : “o instante revela-se agora como esse ser estranho [...] situado no intervalo do movimento e da imobilidade exterior ao tempo, ponto de chegada e ponto de partida do móvel quando este passa ao repouso do imóvel e do imóvel quando este se torna movimento”. Cf. Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 126-33.

O presente é o eterno; para a imaginação, o eterno é um presente de infinita plenitude: “[...] visto cristianamente, o instante é a plenitude dos tempos onde o passado se encontra em dia e onde se decide o futuro”⁹⁸.

O instante tem o significado de presente como algo sem passado nem porvir; não é uma categoria temporal, pois se usarmos esta categoria para defini-lo, ele será passado. O instante é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, como uma primeira tentativa de suspender o tempo. O conceito de temporal é estabelecido pelo contato entre tempo e eternidade ocorrido no instante: é quando o tempo não cessa de repelir a eternidade e a eternidade não cessa de penetrar no tempo.

Com o instante, privado da significação do eterno, a vida perde o sentido. Em Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, o ser humano se relaciona com um Deus que o transcende; sem Deus, a vida perde toda a sua significação, toda a busca é desprovida de sentido. E esta percepção revela o paradoxo existencial em que trabalha o autor: a existência é e será sempre falta, desejamos sempre uma plenitude, ao mesmo tempo em que estamos imersos em uma incerteza infinita. A angústia não é uma categoria da liberdade nem de necessidade: é o intermediário que possibilita a passagem do possível para o real.

Resumindo, pode se dizer que para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard a angústia é a “fase psicológica que precede o pecado, que dele se aproxima o mais possível, tão ansiosamente quanto pode, sem, no entanto, explicar o pecado que só irrompe no salto qualitativo”⁹⁹. E, com o pecado, não só a sensualidade se transforma em pecabilidade, mas também a temporalidade. Pelo pecado a temporalidade torna-se tendência ao pecado; na falta provamos a temporalidade como nada, como vazio, como algo insignificante. Esta é a maldição divina para Adão: qualquer ação humana é ilusória preocupação que se reduz a pó. Assim como o trabalho, que dá sentido a existência, mas como qualquer criação humana, está também sob a maldição: é pó.¹⁰⁰

Para Drewermann é a categoria cristã de instante com a qual Kierkegaard trabalha que possibilita compreender a afirmação do Gn3,19 que diz ser a morte uma punição do pecado. O ser humano se agarra a um tempo que se esvai e busca nele fixar-se, ao mesmo tempo em que

⁹⁸ Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 476.

⁹⁹ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p.140.

¹⁰⁰ Estaremos aprofundando este ponto mais adiante ao falar de Qohélet.

dele se retira. A morte não é a punição, mas sim o caminho – a vida. É pela angústia que o homem se vê diante de um caminho que está sob o signo da morte.

[...] tendo perdido Deus, o homem, na sua angústia, não pode encontrar nenhum repouso na vida e não pode esperar nada mais do que se extinguir na morte, voltando ao seio materno do inorgânico. Por medo diante do nada é necessário fugir na vida, e não tendo, por causa disto, menos frequentemente um tal medo da vida, que sua fuga se transforma em retorno ao nada, dando também razão à própria letra do divino: “do pó ao pó”. Nós não podemos morrer porque não temos jamais vivido e, ao mesmo tempo, nós não podemos viver verdadeiramente por medo da morte. É assim que o homem deve viver sua temporalidade, quando, por sua falta, perdeu Deus de vista pela angústia inerente à sua liberdade.¹⁰¹

Para compreender a incapacidade de a liberdade superar o pecado, Drewermann busca compreender a interpretação de Kierkegaard como característica inelutável atribuída pelo divino à natureza da falta. Para tanto, o autor trabalha com algumas explicações que apontam a presença de uma insuficiência humana, mas que a falta, como decorrência da liberdade e com caráter irreversível, é algo que não pode ser abordado apenas pela filosofia ou pela psicologia. Filosoficamente pode-se apenas pensar que o homem é dominado por suas necessidades e que é livre na sua falta. O que aqui está implícito é que a filosofia só pode pensar a não-verdade de maneira socrática, entendendo desta forma que a verdade está dentro do homem e o momento que esta se torna consciente é ocasional¹⁰². O problema em relação ao divino (e do Cristianismo, tradição que fundamenta o trabalho de Kierkegaard) é a dependência do homem no pecado, uma dependência que só seria reconhecida como falta diante de Deus. Sendo assim, a entrada na verdade só é *gnosis*, isto é, uma tomada de consciência do que estava inconsciente. Agora, para o instante no qual o homem acessa a verdade possuir um caráter absoluto é necessário que, anteriormente, tivesse estado de maneira absoluta na não-verdade.

Tanto o paganismo como parte do cristianismo encontram-se onde não emerge o salto qualitativo do pecado, mas em estado de pecabilidade. No caso do paganismo, podemos dizer que este equivale à ausência do espírito, mas que pode ainda se encaminhar *para* o espírito. Na a-espiritualidade é o estado no qual há a relação com o espírito, mas a relação é nada. Há o *afastamento* do espírito. O ser humano nada ouve do espírito, preenche a vida de tagarelices que não permite que a angústia se manifeste. O espírito e a angústia são excluídos, mas

¹⁰¹ Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 477.

¹⁰² Cf. *Fragmentos filosóficos* e parte anterior deste capítulo.

subsistem como expectativa. É no terror que a angústia pode se revelar não nos deixando opção para ilusões.¹⁰³

Já sabemos que o “objeto” da angústia é o nada. No paganismo o nada da angústia significa o destino. “O destino é uma relação com o espírito, mas relação exterior, relação entre o espírito e algo que não é espírito, mas com o qual o espírito deve, no entanto, manter uma relação espiritual.”¹⁰⁴ O destino corresponde a união da necessidade e da contingência, e “quem avança sem ver, avança tanto por necessidade como por acaso. Uma necessidade sem consciência de si própria é, por isso mesmo, fortuita em relação ao instante que se segue”¹⁰⁵.

É no destino que o pagão encontrará a sua relação com a angústia, cujo objeto é o nada. O destino é ambíguo: no imediato, o destino é limite e também a possibilidade. Esta atitude dialética implica em um indivíduo que, por um lado, tem sua existência facilitada, mas, por outro, está preso a uma categoria temporal. Não tem como explicar o destino, sua ambigüidade para o pagão era também angústia, pois se em um primeiro momento o destino é necessidade, no seguinte ele se torna contingência.¹⁰⁶

Já a angústia da culpa (experimentada no judaísmo), segundo Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, é paradoxal. É nada e é concreta. É importante ressaltar que a angústia está sempre referida a algo do porvir e não por algo do passado. O passado, para provocar angústia, deve se apresentar como algo de possível. Portanto, se o indivíduo experimenta angústia por uma culpa passada é porque ela ainda esta em relação dialética com ele: a culpa não é passado e sim uma possibilidade. Logo que a culpa se torne algo passado, só é possível experimentar por ela arrependimento.¹⁰⁷

O homem religioso descobre a culpa a partir de seu oposto: a inocência; e o arrependimento é uma obrigação para ele, mas isto não garante a eliminação da angústia. Para o judaísmo o sacrifício é o próprio reconhecimento da culpa, mas este não elimina a angústia, pois a relação da angústia com a culpa é um engano que deveria ser substituído pelo arrependimento. Isto não acontece e o sacrifício que levaria ao arrependimento torna-se um engano, e isso se expressa por sua repetição. O sacrifício será repetido enquanto for uma

¹⁰³ Cf. Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 146.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁶ Para compreender a angústia do destino, retomar capítulo I que trabalha a angústia como necessidade (*ananke*)

¹⁰⁷ Este é um ponto de importante diferença entre judaísmo e cristianismo. Lembrando, em Rosenzweig, a angústia é experimentada pelo passo dado.

reparação humana que depende da aceitação de Deus. Para Vigilus Haufniensis/Kierkegaard, o sacrifício de Cristo absolve por ser absoluto-máximo.

Através do salto qualitativo, o pecado entrou no mundo e é por esta via que não cessa de continuar a entrar, pois a realidade não se reduz a um instante. A angústia reaparece em relação ao real já instituído e ao porvir. “Com o pecado, o salto qualitativo instaura no indivíduo, a diferença do Bem e do Mal.”¹⁰⁸ É importante lembrar que o pecado se postula a si mesmo, tal qual a liberdade. “A liberdade é infinita e nasce do nada”¹⁰⁹ Portanto, é impossível pensar este conceito como um livre-arbítrio que possa escolher indiferentemente entre o bem e o mal, pois isto seria reduzir os conceitos de bem, de mal, de liberdade à finitude.

A realidade do pecado implica a realidade do ser; “o homem se desfaz de sua liberdade em um ato de liberdade e formula nela a dependência como qualquer coisa de irreversível, de tal tipo que sua liberdade se investe doravante ao só *querer* ser pecador e a *recusar* a verdade sobre si mesmo.”¹¹⁰ O homem parece ser livre, mas na realidade está livre da verdade. A decisão de ser pecador foi tomada em total liberdade e comprometeu a liberdade. É sob pressão da angústia que o ser humano busca, por ele mesmo, utilizar a liberdade para fazer a síntese entre temporalidade e eternidade, e que, em ambos, possui uma tensão infinita, uma tensão que impede a realização da síntese: desejando fazer a síntese, escolho sob pressão da angústia, mas a síntese não se faz, aí há a queda; a falha, o pecado. Segundo Drewermann, matamos a liberdade por causa da angústia e, desde então, precisamos matá-la de novo e de novo...

Desde que o homem tem matado sua liberdade sob influência da angústia, lhe é necessário a cada momento matar de novo. Não a utiliza mais que para dela se desfazer. A realidade de sua decisão (livre) é então sua dependência, portanto a impossibilidade de lhe escapar de si mesmo. Em tudo o que faz ele tenta sempre se desfazer da sua angústia e de sua escravidão, mas só estará sob sua sombra, sempre.¹¹¹

O pecado equivale à abolição da possibilidade. “Na origem, o pecado se introduz para expulsar a angústia e colocar fim ao sofrimento vazio da possibilidade.”¹¹² Assim, o pecado terá como característica ser realidade abusiva e por isso, segundo Vigilus Haufniensis/Kierkegaard, deverá ser negado e é a angústia que fará este trabalho. A realidade

¹⁰⁸ Vigilus Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 168.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 169.

¹¹⁰ Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 480. (grifo do autor)

¹¹¹ *Ibid.*, p. 483.

¹¹² *Ibid.*, p. 484.

do pecado como abusiva é instituída pelo indivíduo no arrependimento. Porém, o arrependimento não acaba com o pecado, apenas “se entristece” com sua presença. O pecado é seguido de perto pelo arrependimento, mas este não torna o indivíduo livre, é apenas uma forma de defesa.¹¹³

A única coisa capaz de desarmar verdadeiramente os sofismas do remorso é a fé, a coragem de acreditar que a nossa própria condição é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia – e isto só o pode a fé, sem que no entanto destrua a angústia: eternamente jovem, a fé vai-se desembaraçando sem cessar dos horrores da angústia. Eis o que só a fé pode; pois só na fé eternamente permanece e é a todo instante possível a síntese.¹¹⁴

Portanto, estar adequado em relação ao pecado é reconhecer este estado e estar em pecado com seu arrependimento. E, segundo Vigilius Haufnienis/Kierkegaard, estaremos aqui na fronteira com a dogmática, pois o arrependimento é a suprema contradição ética: por um lado, deve (uma exigência da própria idealidade) contentar-se com o arrependimento e, por outro, sabe-se que o arrependimento não garante a eliminação do pecado, pois este só pode ser conseguido pela Redenção. A Redenção, tal como o pecado original, não tem explicação. E, no homem religioso, o pecado caminha junto com o arrependimento. Para o autor, esta é uma formação: o indivíduo está em pecado e a sua angústia é a angústia do Mal, do ponto de vista do Bem. A outra formação é o demoníaco: indivíduo está no Mal e tem a angústia do Bem.

É necessário lembrar esta pavorosa maneira de se descobrir entregue a angústia para compreender porque, em Gn 3,1-7, o divino pode presenciar o ato do “homem” como o espelho de *todo* ato humano em ruptura com Deus, porque a história do “pecado original” exprime verdadeiramente a *natureza* do pecado tão bem em sua origem quanto em sua necessidade interna, no seu demônio.¹¹⁵

O demoníaco só aparece em contato com o Bem, o que o leva a afastar-se sem parar por mais tempo de Deus. O conceito de demoníaco só pode ser definido fora do estado de inocência, pois neste não existe o demoníaco. O homem “caiu por angústia no pecado, se encontra mantido no mal *por medo do bem*, que prefere a servidão ao mal à liberdade (do bem) a fim de se poupar da angústia da liberdade”¹¹⁶. A angústia diante do Mal se desdobra, portanto, em angústia diante do Bem, a qual é demoníaca.

¹¹³ Cf. Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 173.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹¹⁵ Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 488.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 486. (grifos do autor)

O demoníaco é a angústia do Bem. Na inocência a liberdade não era instituída como tal e o seu possível correspondia no indivíduo à angústia. No demoníaco, a relação inverte-se. Aqui, a liberdade põe-se como não-liberdade, estando, com efeito, perdida e o seu possível corresponde de novo à angústia. A diferença é absoluta, pois que o possível da liberdade se revela agora em relação com a não-liberdade, exato oposto da inocência, qual é uma determinação para a liberdade. O demoníaco é a não –liberdade que se quer encerrar em si mesma.¹¹⁷

O demoníaco é o estado onde é possível ver a enfermidade do indivíduo: o pecado, onde o indivíduo é escravo e não está mais livre do Mal; no demoníaco ele também é escravo e não está mais livre do Bem. O demoníaco é a não-liberdade que se quer encerrar em si mesma, quer ser autônoma. É aquela que se intitula a verdade, mas que não é possível, pois diante da menor relação com a liberdade há a manifestação de angústia.

O demoníaco é o hermetismo e a revelação, involuntária. Estas duas definições, para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, significam precisamente o mesmo. O hermético é o demoníaco que se fecha em si mesmo, e este seria o sentido profundo da existência: “a não-liberdade fazer a si própria prisioneira”¹¹⁸. A liberdade é sempre comunicante, a não-liberdade torna-se cada vez mais fechada e oposta à comunicação. É no demoníaco que surge a revelação, mesmo que involuntária. O hermético é mudo, não fala e se prende no vazio de sua abstração. Para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, a linguagem, o verbo, é instrumento de libertação. O silêncio faz falar e, por isso, a única coisa que pode fazer o hermético falar é “ou um demônio superior (pois cada demônio só reina na sua época) ou o Bem capaz de se calar absolutamente.”¹¹⁹ Como conteúdo, o demoníaco é definido como hermetismo, como tempo, o demoníaco é definido como súbito. No hermetismo encontramos o efeito de um comportamento negativo do eu na personalidade, pois o eu se isola da comunicação. Comunicar é exprimir a continuidade e Vigilius Haufniensis/Kierkegaard chamará de súbito a negação do contínuo. O súbito é um fenômeno psíquico em que se manifesta a não-liberdade. O súbito como demoníaco é a angústia do Bem (cujo significado é a continuidade, pois é por este que se manifesta a salvação).

O demoníaco aponta para o terror fascinante do nada e, ao mesmo tempo, dele se defende optando pelo pecado como alívio do peso da existência. O ser humano se recusa a enfrentar a realidade de sua condição e prefere viver na ilusão valorizando como eterno as *vaidades* que elege.

¹¹⁷ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 184.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 186.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.188.

A capacidade de decisão livre do homem é sua dependência, pois, em tudo o que faz, o humano tentará se livrar da angústia, mas será seu eterno escravo. Toda a liberdade se elimina por causa da angústia e este é um bom campo para a psicologia, onde a presença do mal na existência humana se manifesta por uma inquietude que o explica a partir do externo. Neste caso não é mais a falta, mas sim algo externo ao indivíduo que o afeta; há uma causa exterior que explica este estado de inquietação. Segundo Drewermann, na medida em que nos afastamos de Deus nos ocupamos de multiplicar mais as “experiências exteriores”; a explicação segue outra explicação e, desta forma, a tragédia da angústia se repete sem fim. Com isso, reforça-se o exterior em detrimento do interior, sob influência da angústia o homem está “sempre afastado para o exterior, como numa centrífuga”, o que resulta em uma felicidade que só se realiza externamente – depende-se do externo para alcançar a felicidade.

Vigilius Haufniensis/Kierkegaard alerta-nos em todo seu trabalho para o risco do esvaziamento da vida interior. “Toda a carência de interioridade reduz-se sempre a duas formas principais: ou uma atividade passiva, ou uma passividade ativa; e sempre reside na reflexão do eu.”¹²⁰ A interioridade é uma compreensão, mas *in concreto*. Assim, a consciência do eu é uma ação. Isto se revela como interioridade e todas as vezes que não houver correspondência entre as duas, estaremos diante de uma forma do demoníaco, isto se a carência da interioridade se expressar pela angústia de adquirir tal consciência.

A interioridade é a determinação do eterno no homem. O melhor meio de destruir o eterno consiste em se viver de instantes, sem a configuração do eterno. Neste caso, concebe-se o eterno de maneira absolutamente abstrata e acaba por sujeitar a eternidade ao tempo graças à imaginação. A eternidade corresponde à verdadeira repetição, por isso ela é necessária e a não compreensão deste fato revela a carência de interioridade. “A interioridade é a fonte que jorra para a vida eterna e o que desta fonte brota é a seriedade.”¹²¹

Só a experiência angustiante do infinito pode apontar para o reconhecimento da falta. A presença da angústia, mesmo no mundo separado de Deus, torna-se um sinal de que o humano é mais do que aquilo que ele se propõe a ser e desejar na não-verdade. É esta inquietude que nos lembra de nossa origem divina, é ela que revela a nostalgia de algo.

¹²⁰ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 212.

¹²¹ *Ibid.*, p. 220. Não há definição adequada de seriedade. Vigilius Haufniensis/Kierkegaard diz que, assim como o amor, Deus, a seriedade também não tem definição, mas não é algo desconhecido. Pode-se dizer que a certeza e a interioridade é a seriedade. Cf. *ibid.*, p. 220-25. Ver mais adiante o desespero, onde o autor voltará a reforçar a importância da interioridade.

“A angústia é o possível da liberdade e só essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido absoluto da palavra, devorando todas as finitudes, pondo a descoberto todas as ilusões.”¹²² Quando o ser humano é formado pela angústia, ele é formado pela possibilidade e só assim é formado na infinitude.

Por fé, Vigilius Haufniensis/Kierkegaard concordará com Hegel, que é tudo aquilo que pela certeza interior antecipa a infinitude. Ao burlar o possível que nos deve formar, nunca chegaremos à fé. A fé é uma escola do finito, uma sabedoria da finitude. A angústia encaminhará o ser ao seu caminho, mesmo que ele não deseje ir – conscientemente falando –, a angústia o levará para onde ele quer ir. Pela fé, a angústia nos ensina a repousar na Providência. E, em relação à culpa, a angústia nos ensinará que só na Redenção encontraremos repouso. Para o autor, a finitude pode nos ensinar muito, mas sobre a angústia ela revela apenas o pior aspecto.

III. 1.3.2 Desespero é a doença mortal

Drewermann comenta que Kierkegaard, em sua obra *Doença Mortal*, nos deixa uma “*tipologia do desespero* que devolve de maneira absolutamente espantosa as análises psicológicas e filosóficas do mal a um único núcleo teológico”¹²³. O autor pretende mostrar que as diferentes formas de desespero que Kierkegaard apresenta são similares às quatro formas principais de neurose que reconhece a psicanálise: esquizofrenia, depressão, obsessão e histeria. Ao integrar a psicologia, a filosofia e a teologia, é possível observar que quando a relação com Deus desaparece na angústia, a existência do homem se converte em um inferno de desespero. Portanto, só existe uma única origem do mal: a recusa de Deus sob a influência da angústia. E, quando o indivíduo se afasta de Deus, afasta-se de si próprio.

Na realidade, é na relação de alteridade com Deus que eu posso me encontrar, pois aqui vejo a minha real condição de ser criado: não-necessário – síntese de eternidade e tempo – e, portanto, ciente de minha realidade contingente. Assim, afastando-me de Deus eu me perco ao mesmo tempo de meu verdadeiro “eu”; a recusa de Deus me conduz inevitavelmente ao meu próprio desprezo e, por consequência, a minha própria autodestruição, tanto quanto a autodestruição do outro. Perde-se o caráter sublime e misterioso da vida, para lembrar

¹²² Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 232.

¹²³ Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 493.

Heschel¹²⁴, e, por consequência, não há porque não banalizar a vida quando esta é mais uma “coisa” em meu caminho.

Para conceituar desespero em Kierkegaard, é preciso ter claro que, como autor religioso, ele está preocupado em especular com o intuito de edificar. Seu objetivo é expressar a intimidade do pensamento cristão com a vida, seu aspecto ético, e revelar a diferença de uma especulação “imparcial” – e, por isso, distante da vida e simples curiosidade – da especulação daquele que ousa ser cristão, e ousando ser ele próprio, ser um indivíduo diante de Deus. Para Kierkegaard, todo o conhecimento cristão é inquietação e, por ser inquietação, edifica:

A inquietação é o verdadeiro comportamento para com a vida, para com a nossa realidade pessoal e, conseqüentemente, ela representa para o cristão, a seriedade por excelência; a elevação das ciências imparciais, muito longe de representar uma seriedade superior, não é, para ele, senão farsa e vaidade. Mas sério é, eu vo-lo afirmo, aquilo que edifica.¹²⁵

Kierkegaard indica que usa a palavra desespero “como a doença e não o remédio. É essa sua dialética. Tal como na terminologia cristã, a morte exprime miséria espiritual, se bem que o remédio seja precisamente morrer, morrer para o mundo.”¹²⁶

A morte, como fim de tudo, não é uma realidade cristã, é nela que se encontra a esperança. Nem a morte, nem nenhum sofrimento temporal, podem ser vistos como a doença mortal. Ao contrário, a morte e qualquer sofrimento deste mundo constituem a realidade da vida. Mas, há uma miséria cuja existência o ser humano como tal ignora, e é essa miséria que o cristianismo descobriu e que é a doença mortal: a doença mortal é o desespero. Quem desespera não pode morrer; é a consciência da presença da morte e não a morte concreta. “Viver a morte” se vive em um só instante e se vive eternamente. No desespero o morrer continuamente se transforma em viver e o desespero não “devora a eternidade do Eu” que é o que sustenta este Eu.

O desespero, a doença do espírito, do eu, tem três formas:

- 1) desespero inconsciente de ter um eu (verdadeiro desespero);
- 2) desespero que não quer ser ele próprio;
- 3) desespero que quer ser ele próprio.

¹²⁴ Cf. HESCHEL, *Deus em busca do homem*.

¹²⁵ *O desespero humano*, p. 189.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 190.

Para Kierkegaard, como já foi dito, o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade; uma síntese que procura relacionar dois elementos. O homem é espírito: o “eu” em relação com si mesmo, uma relação orientada para a própria interioridade. “O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida.”¹²⁷ Neste sentido, o “eu” não existe, esta sempre *sendo*.

O desespero é uma categoria espiritual, pois no ser humano ele está em relação à eternidade e, por esse motivo, o instante também será valorizado de forma diferenciada. O indivíduo não consegue se libertar do próprio eu: ao desesperar descobre o motivo do verdadeiro desespero, que é o desesperar de si próprio. Quem desespera quer, no seu desespero, ser ele próprio. Na realidade, o “eu” que o desesperado quer ser, é um “eu” que ele não é; ele deseja libertar-se do seu próprio “eu”. O insuportável está no fato de sermos um “eu” que não é aquele que desejamos e do qual não podemos nos libertar¹²⁸. Assim, não há ninguém que não tenha um mínimo de desespero, de inquietação.

Todos somos desesperados, desespero é o homem separado de Deus. A falta de consciência não elimina o desespero. “O desespero é uma categoria do espírito, suspenso na eternidade; um pouco de eternidade entra por consequência em sua dialética.”¹²⁹ Para Kierkegaard, o desesperado quer se separar do verdadeiro “eu”, quer separar o “eu” de seu Autor, porém o Autor permanece mais forte e constrange o desesperado a ser o que ele não quer ser. O homem quer libertar-se do seu “eu”, do “eu” que é, para se tornar um “eu” de sua própria invenção.

Neste sentido, saúde e doença, alegria e tristeza, não estão ligados ao espiritual e sim ao físico. A eternidade revela o desespero do estado do “eu”. Há duas maneiras de não se desesperar, quando não temos a referência de eternidade e quando aniquilamos o “eu”. O desespero, quando ignorado, é por falta da espiritualidade. Neste sentido, ele é uma doença, que seu pior estado seria não ter sofrido o desespero. A maior parte das pessoas vive sem grande consciência do seu destino espiritual e daí toda essa falsa despreocupação, falsa satisfação em viver, que é próprio do desespero. Uns se percebem desesperados por sua

¹²⁷ *O desespero humano*, p. 194.

¹²⁸ Independente da variedade de exemplos que aqui poderiam ilustrar o desespero de ser um eu que não desejamos, o maior talvez esteja no fato de desejarmos sermos imortais e não podermos nos livrar de nossa condição de mortal.

¹²⁹ *O desespero humano*, p. 346.

própria consciência, outros porque fatos dolorosos lhe evidenciam o desespero, mas raros são aqueles que não sejam desesperados.

Há uma tensão ao usarmos o conceito de desespero, pois falamos dele sob uma categoria espiritual, e ao pensar o humano sob esta categoria, doença e saúde são igualmente críticas de serem conceituadas e, segundo Kierkegaard, não há como falar de saúde imediata do espírito. Na realidade, o desespero é a “inconsciência em que os homens estão do seu destino espiritual”¹³⁰. Para Kierkegaard, só uma grande fé pode resistir à reflexão sobre o nada, sobre o infinito.

A felicidade não é categoria do espírito, pois mesmo na inocência habita a angústia, a certeza do que realmente somos – pó. As alegrias e as tristezas nos iludem e impedem de atingir a consciência de ser espírito, isto é, um “eu” que jamais consegue constatar ou sentir a existência de um Deus e, também, que esse “eu” existe para esse Deus. Tudo o que se acredita que se é, se perderá na eternidade; o que realmente fica é a consciência do poder de Deus.

Para distinguir o desespero é preciso observar os diferentes fatores de síntese que é o “eu”. A síntese que o “eu” faz entre finito e infinito, se faz pela liberdade. Portanto, o “eu” é liberdade, mas uma liberdade que é a dialética de duas categorias: o possível e o necessário. O “eu” é síntese do finito que delimita e do infinito que possibilita o ilimitado. Kierkegaard também considera o “eu” sob a categoria da consciência. Quanto maior a consciência, mais “eu” e maior a vontade, isto é, a consciência é decisiva quando se trata de “eu”, ela dá a sua medida: “Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade”¹³¹.

O desespero visto sob os fatores de síntese do “eu”:

1) desespero visto sob a dupla categoria do finito e do infinito: O “eu” tenta ser ele próprio; uma síntese inacabada de finito e infinito, pois esta síntese só se realizaria contando com Deus. Portanto, enquanto não consegue ser ele próprio, ele não é ele próprio, ele é desespero.

Nesta categoria, temos primeiramente, o desespero do infinito ou carência de finito. Toda vida humana que se julga infinita (e quer ser), em cada instante será desespero. O desespero que se perde no infinito trabalha no âmbito do imaginário. A imaginação é

¹³⁰ *O desespero humano*, p. 205.

¹³¹ *Ibid.*, p. 207.

geralmente agente da infinitização. O que há no homem de sentimento, conhecimento e vontade depende da imaginação¹³². A imaginação é um poder, mas também um risco. Risco de se perder no imaginário, de levar uma existência imaginária e privada de “eu”; o indivíduo se afasta cada vez mais do seu “eu”, tornando-se preso do imaginário, sem que ele e o mundo sejam conscientes do desespero em que se encontram mergulhados.

Uma segunda forma de expressão é o desespero do finito, ou carência de infinito. Neste caso o “eu” está perdido porque se fechou no âmbito do finito e em vez de ser um “eu”, torna-se um número, apenas mais um ser humano, “mais uma repetição dum eterno zero”. Quando o “eu”, ao olhar ao seu redor, ocupa-se do mundo esquecendo de si próprio, tornando-se apenas mais um, este eu esquece seu nome divino. Não ousa crer em si próprio, torna-se mais uma imitação servil. Esta forma de desespero passa despercebida, pois este indivíduo é bem adaptado e bem visto pela sociedade. Evita ao máximo os riscos, uma atitude contestada por Kierkegaard.

Contudo, a não arriscar, que espantosa facilidade de perder aquilo que, arriscando, só dificilmente se perderia, por muito que se perdesse, mas de toda maneira nunca é assim, tão facilmente como se nada fora: a perder o quê? A si próprio. Porque se arrisco e me engano, seja! A vida me castiga para me socorrer. Mas se nada arriscar, quem me ajudará? Tanto mais que nada arriscando no sentido mais lato (o que significa tomar consciência do eu) ganho ainda por cima todo os bens deste mundo – e perco o meu eu.¹³³

2) *desespero visto sob a dupla categoria do possível e da necessidade*: para que o “eu” se transforme, o possível e a necessidade são igualmente essenciais, a necessidade exerce a função de reter no campo do possível. “O eu é necessidade, porque é ele próprio, e possível, porque deve realizar-se.”¹³⁴

O desespero do possível – ou carência de necessidade – é quando o eu se prende no possível, carece de real e o que lhe falta é a força de obedecer, de se submeter à necessidade inclusa no “eu”. O indivíduo se olha no espelho do possível, mas ainda está longe de ser si próprio, pois não sabe o futuro que sua necessidade decidirá. Para Kierkegaard,

O possível contém de fato todos os possíveis e, portanto, todos os desvarios, mas principalmente dois: um, em forma de desejo, de nostalgia, e o outro, de melancolia imaginativa (esperança, receio, angústia). Como aquele cavaleiro tão falado nas lendas, que subitamente vê uma ave rara e teima em persegui-la, julgando-se a princípio prestes a atingi-

¹³² Cf. *O desespero humano*, p. 208-9.

¹³³ *Ibid.*, p. 211.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 212.

la... mas a ave de novo se distancia até o cair da noite, e o cavaleiro, longe dos seus, perdido na solidão, já não sabe o caminho: assim é o possível do desejo. Em vez de reportar o possível à necessidade, o desejo persegue-o até perder o caminho de regresso a si próprio. Na melancolia sucede o contrário de maneira idêntica. O homem possuído por um amor melancólico empenha-se em perseguir um possível da sua angústia, que acaba por afastá-lo de si próprio e o faz morrer nessa angústia ou nessa mesma extremidade, na qual ele tanto receava perecer.¹³⁵

No desespero da necessidade ou carência do possível, a necessidade, usando as palavras de Kierkegaard, “parece ser apenas de consoantes, mas o possível é necessário para pronunciá-las”¹³⁶. No desespero da necessidade perde-se totalmente a esperança, mas aquela que indica que não há nenhuma outra possibilidade humana; é onde deveria, caso o ser humano quisesse acreditar, surgir a fé, a crença em Deus. Mas, segundo Kierkegaard, muitos acreditam que isso seria perder a razão. Para o humano, nesse tipo de desespero, a única salvação é a possibilidade, mas uma possibilidade que lhe possibilite crer no impossível, portanto ter fé. Carecer do impossível significa que para nós tudo tornou-se necessidade ou banalidade. A realidade é irrespirável e asfixia o “eu” e isto acontece quando se é fatalista ou determinista, porque nesse caso só há necessidade. O “eu” é sufocado e perde Deus; e carecer de Deus é carecer de “eu”. Como para Deus tudo é possível, Kierkegaard reafirma a condição de Deus ser possibilidade pura, portanto ausência de necessidade, o que justifica a possibilidade de orar, pois “orar é ainda respirar, e o possível está para o eu assim como para os pulmões o oxigênio”.¹³⁷

O desespero visto sob a categoria da consciência:

1) *o desespero que se ignora ou a ignorância desesperada por ter um eu, um eu eterno*: a ignorância de ter um eu eterno, falta de espiritualidade.

O pagão não conhece o espírito, mas está orientado para ele, ao passo que os nossos pagãos modernos carecem de Deus, por afastamento ou traição e, para Kierkegaard, esse é o verdadeiro nada do espírito. Quanto maior a consciência, maior o “eu”, mais intenso será o desespero. O desesperado aqui tende a ignorar seu estado de desespero, mas como o próprio desespero é uma negação, a ignorância é outra, o que faz aumentar ainda mais o desespero. A ignorância do desespero equivale a da angústia, ambas estão presentes no fundo do ser,

¹³⁵ *O desespero humano*, p. 213.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 215.

bastando apenas que algo estremeça a falsa segurança estabelecida pelo mundo sensível para que elas se manifestem. Segundo Silvia Sampaio, “toda a existência que não se funda em Deus com transparência, mas se funda em alguma generalidade abstrata, seja a nação, o Estado, etc, é desespero, ainda que tire da vida o gozo estético mais intenso, ou chegue a explicar completamente a realidade”.¹³⁸

2) *desespero consciente de sua existência; consciente, portanto, de um eu de certa eternidade; e das duas formas desse desespero, uma no qual se deseja, outra na qual não se deseja ser si próprio.*

A consciência do desespero pede que saibamos o que é o desespero, mas que também tenhamos clareza sobre o que somos. Mas clareza e desespero estão em tensão, e passíveis de se excluírem, pois desespero implica ignorância de sermos espírito. Há uma grande variedade do grau de consciência tanto do estado quanto da natureza do desespero. Entre a consciência e a inconsciência do seu estado de desespero, “no seu íntimo ele [o ser humano] bem duvida do seu estado, sente-o até, como quando se pressente a doença latente, mas sem grande vontade de descobrir qual seja.”¹³⁹ Ele se ocupa na existência com *divertissement*¹⁴⁰.

Kierkegaard alerta que a intensidade do desespero aumenta com a consciência e que para tanto, suas duas formas de expressão, desespero-fraqueza e desespero-desafio, apontam o crescimento da consciência do “eu”. O desespero-fraqueza é o desespero no qual não se quer ser si próprio. Fraqueza e desafio são dialéticos, pois há um desafio na fraqueza. A oposição das duas formas torna-se, portanto, relativa.

A forma mais comum de desespero-fraqueza é desespero temporal ou de uma coisa temporal, quando desesperar é simplesmente sofrer; o desespero não vem de dentro como se fosse uma ação. Acontece um imprevisto e o indivíduo se desespera, ou, então a causa também pode ser um excesso de felicidade. A forma inferior deste desespero é o desejo de ser outra pessoa. O homem do imediato, ao desesperar, nem sequer tem “eu” suficiente para ao

¹³⁸ *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 90.

¹³⁹ *O desespero humano*, p. 220.

¹⁴⁰ Refiro-me aqui à idéia de Pascal que diz que nos ocupamos suficientemente de barulho, movimento, divertimentos vários para que possamos impedir que o silêncio nos leve ao enfrentamento de nossa real condição miserável. Cito especificamente dois fragmentos a título de ilustração da idéia pascaliana: 133 (169) “Divertimento. / Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso.” 622 (131) “Tédio. / Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. / Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. / Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero.” PASCAL, *Pensamentos*, p. 50 e p. 268.

menos desejar ou sonhar ter sido aquilo que não foi; ele se defende desejando ser outro. O progresso neste desespero é uma certa reflexão misturada ao imediato; o homem dissocia o seu “eu” do mundo exterior, tem uma vaga idéia de que deve haver no “eu” algo de eterno e, um pouco mais consciente, então, o desespero modifica-se um pouco. O desespero já não provém sempre de um choque, um acontecimento, mas pode provir de uma reflexão sobre si próprio. Mas este homem não dispõe de reflexão ética para romper com a imediatidade e, no fundo, é sempre o desespero-fraqueza, um estado passivo onde o desesperado continua a ser aquele que não quer ser ele próprio.

O seu desespero consiste em não querer ser ele próprio, não quer também ser outro; ele apenas pretende se afastar do “eu” quando este está sob dificuldades. Ele regressará a si próprio “em raras visitas” para ver se não houve mudanças. Havendo mudanças, ele recomeça de onde havia parado, mas se nada se modificar, ele procederá de forma diferente, desviando-se do caminho interior – aquele que possibilita que se torne um verdadeiro “eu”.

Nesse desespero o indivíduo assume seu “eu” exterior e esconde seu verdadeiro “eu”, do qual teve apenas um vislumbre (ele é menos consciente do seu “eu”). Usa a pouca reflexão que possui, mas com cuidado para que não desenterte o que com seu “eu” está escondido. Para Kierkegaard, esse tipo de desespero é cômico, pois o indivíduo acredita que conheceu e superou o seu desespero. Porém, nem imagina que é justamente após esta sua superação que ele se encontra no verdadeiro desespero.

A outra forma de desespero-fraqueza é o desespero quanto ao eterno ou de si próprio. Aqui a consciência é consciência de sua fraqueza; da idéia do “eu” e da eternidade que ele comporta. O desespero não cicatriza, cresce de intensidade, mas o homem não consegue mudar de direção: hermetismo. O homem observa uma necessidade de solidão, indício de uma natureza mais profunda. O desesperado percebe a fraqueza em atribuir tanta importância ao temporal, mas não busca a fé (que sempre é o contrário de desesperar) e volta a mergulhar no desespero.

Percebemos um crescimento da consciência do “eu”. É impossível desesperar sem ter uma idéia do “eu” e da eternidade que há nele. E, também, para desesperar de si mesmo é preciso a consciência de se ter um “eu”, dado que é a respeito de si mesmo que o indivíduo se desespera. Portanto, há uma consciência maior da natureza do desespero que consiste na perda da eternidade e de si mesmo. O desespero não é simples passividade, mas ação.

Quando o homem perde o temporal e se desespera, o desespero parece vir de fora. Mas, como sabemos, o desespero vem sempre da interioridade e, neste caso, do desespero de si próprio e do eterno; o desespero vem do “eu” como uma forma de reação direta e indireta. Esta pressão do “eu” sem dúvida é um progresso, mas há outro: por ser mais profundo, esse desespero está mais próximo da salvação. É também encontrado com menos frequência no mundo.

Esta forma de desespero também não quer ser si mesmo embora o “eu”, ainda que escondido no fundo da alma, esteja mais atento a si próprio. Hermético, o desesperado conserva a idéia de dominar seu “eu”:

É um homem cultivado, casado, pai de família, um funcionário com futuro, um pai respeitável, de comércio agradável, muito terno para sua mulher, e para seus filhos a solicitude em pessoa. E também cristão? Mas certamente, ao seu modo, ainda que prefira não falar disso, se bem que de bom grado e com um pouco de alegria melancólica consinta que sua mulher se ocupe da religião para edificar. O templo não o vê com frequência, a maior parte dos pastores, parece-lhe, não saber, no fundo, de que estão a falar. Exceto um único, confessa: esse sabe; mas outra razão o impede de o ir escutar, o receio de ser arrastado demasiado longe. Em compensação toma-o muitas vezes uma necessidade de solidão, tão vital para ele como respirar e dormir.¹⁴¹

Este irônico comentário de Kierkegaard ilustra bem o hermético cuja consciência do espiritual é dada pela medida da necessidade de seu silêncio, onde ele próprio se ocupa por demais consigo próprio e com a eternidade, mas retorna tão logo a angústia deste momento seja apaziguada, apresentando-se novamente com seu “eu” dominado, dado que possui o sentido do dever juntamente com a confissão solitária e escusa de sua fraqueza. Este “eu”, motivo de orgulho, é o disfarce exterior utilizado pelo indivíduo para esconder sua vida: é aquele espírito inquieto sempre em busca do esquecimento de seu verdadeiro “eu”.

Já o desespero-desafio é o desespero no qual queremos ser nós próprios, desespero demoníaco; muito próximo do verdadeiro desespero. O desespero em que pretendemos ser nós próprios exige a consciência de um “eu” infinito que, no fundo, é a mais abstrata força do “eu”, o mais abstrato de seus possíveis. Produz-se por meio do eterno. Mas, aqui, o “eu” não quer se perder, quer ser si mesmo, separando-se de toda a relação com o poder que o criou, ou da idéia que tal poder existe. Nesse sentido, embora seja produzido pelo eterno, o desespero-desafio encontra-se igualmente tão próximo e tão distante do verdadeiro desespero.

¹⁴¹ *O desespero humano*, p. 229.

O “eu” quer desesperadamente ser, com o auxílio desta forma infinita, o “eu” que deseja ser. Recusa-se a aceitar o “eu” que lhe coube, quer de uma forma infinita construir ele próprio o seu “eu”. Kierkegaard o compara com um estóico, entendido por ele como aquele que cultua o “eu”, um “eu” que se basta a si mesmo e se recusa a servir uma causa.¹⁴²

Pode-se distinguir um “eu” ativo e um “eu” passivo. Se o “eu” desesperado é ativo, o seu relacionar-se consigo próprio é experimental, orienta-se pelo concreto. Por não reconhecer nenhum poder acima dele, falta-lhe seriedade. A autonomia que o “eu” pretende ter, se curva diante da dialética que enquadra sua ação: quanto mais busca ser ele próprio, mas acaba por deixar de ser um “eu”. É um rei sem reino que no fundo sabe que nada governa, pois ao se criar, ao existir por si próprio, tudo pode arbitrariamente se dissolver no nada.

Se o desesperado é passivo, o desespero continua a ser aquele em que pretendemos ser nós próprios, mas ele, ao invés de enfrentar o mal como faz o “eu” ativo, tende a cultivar o mal, fingindo que ele não existe e não querendo saber dele. Ele recusa a esperança de ver desaparecer esse mal; muito pelo contrário, “está convencido de que esse espinho enterrado na carne (caso exista de fato ou que disso o persuada sua paixão) penetra demasiado fundo para poder ser eliminado pela abstração, então procurará eternamente torná-lo seu.”¹⁴³ Este desesperado não abre mão de seu espinho, suporta seu mal com toda a sua paixão e isso acaba por torná-lo demoníaco. É uma idéia fixa que o desesperado possui e, por esse motivo, teme a eternidade por ela lhe roubar aquilo que demoniacamente ele acredita ser sua superioridade infinita: a justificação de ser quem é. Ele quer ser si mesmo por desafio; para desafiar o poder que o criou. Este desesperado acredita que é uma prova contra a vida, que fica claro nesta imagem apresentada por Kierkegaard:

[...] suponha-se um erro de impressão escapando a um autor, uma *gralha* dotada de consciência, e que em revolta contra o autor lhe proíbe por ódio emendá-la, e lhe grita num desafio absurdo: não! Tu não me hás de suprimir, ficarei como um testemunho contra ti, como testemunho de que és um escritor medíocre!¹⁴⁴

Desespero e pecado

As gradações de consciência que trabalhamos até aqui são, segundo Kierkegaard, do ponto de vista humano. Ao descrever o desespero, é possível observar que este cresce constantemente, por um lado, expressando o progresso da consciência do “eu”, e, por outro,

¹⁴² Cf. *Fragmentos filosóficos*, p.35-50.

¹⁴³ *O desespero humano*, p. 234.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 236.

expressando um progresso de intensidade que vai desde a passividade até o ato consciente. Mas, se o “eu” for colocado diante de Deus, deverá ser compreendido de forma diferente. Neste caso, a medida desse “eu” passa a ser dada pela presença de Deus: “mas que acento Deus dá ao homem tornando-se sua medida!”¹⁴⁵

Todo pecado é diante de Deus. O desespero é identificado com o pecado e, portanto, o pecado reside na vontade. O desespero é o negativo da fé de Abraão. O desespero é o pecado e só se torna pecado quando, diante de Deus, queremos ou não queremos ser nós próprios. O diferencial aqui é a consciência da idéia de Deus.

Para Kierkegaard, o contrário do pecado não é a virtude, mas sim a fé. Assim, a oposição pecado e fé domina e transforma o cristianismo, “cristianizando” todos os conceitos éticos, isto é, o critério soberano passa a ser *se está ou não perante Deus*, e este critério implica outro: *o absurdo, o paradoxo, a possibilidade de escândalo*. É o escândalo que defende o cristianismo contra qualquer especulação. A tendência dos filósofos é universalizar, de forma abstrata, os indivíduos da espécie. Isso fez com que o cristianismo transformasse o pecado em objeto, isto é, elimina-se o “diante de Deus” e se propõe uma sabedoria superior.

O escândalo é o fato de não compreendermos o extraordinário que Deus destina para nós, e é Ele que garante a elevação do cristianismo e não a medida do homem. O escândalo, segundo Kierkegaard, varia segundo a paixão que o homem coloca na admiração. A verdadeira natureza do escândalo só se conhece estudando a inveja humana. A inveja é uma admiração que dissimula; você não consegue ser feliz aceitando o admirável, então o inveja. A tendência, portanto, é desqualificar aquilo que é admirável, pois só assim é possível que este se esvazie, perdendo a sua importância. O que percebemos de um ser humano para outro torna-se uma admiração-inveja. Já de um ser humano para Deus é admiração-escândalo. “A admiração é um abandono de nós próprios penetrados de felicidade, a inveja uma reivindicação infeliz do eu”¹⁴⁶. O mesmo acontecendo em relação a Deus, mas tal sabedoria, longe de poder ser explicada com o cristianismo, salta ao absurdo e seu paradoxo se transforma em um escândalo.

Pecar é ignorar. Para Sócrates, assim como para o pagão, não há doutrina do pecado. É com a Revelação (e o cristianismo) que se ilustra o que é pecado. Insuportável para o homem dizer o que é pecado, pois vive nele, por isto ele necessita da Revelação para mostra-lhe que a

¹⁴⁵ *O desespero humano*, p. 241.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

questão não está em querer e não compreender o justo, mas sim em não querer compreendê-lo, em não querer o justo.

Segundo Kierkegaard, a dificuldade do cristianismo está na sutil diferença que compreender é do alcance humano (homem para homem), mas crer é a relação do homem com o divino. Para o cristão, o pecado está na vontade e não no conhecimento. E a vontade é corruptível.

É necessária uma Revelação para instruir o homem sobre a natureza do pecado. O pecado é ignorância tanto no cristianismo como no paganismo, mas a Revelação cristã aponta para o fato da distância da perfeição como pecado. Portanto, diante de Deus, o pecado consiste no desespero por não quisermos ser nós próprios, ou no desespero por quisermos ser, mas isto depois da Revelação onde Deus explica a sua natureza e, por consequência, a nossa.

O pecado não é uma negação, mas uma posição. A ortodoxia entende a necessidade da Revelação para ensinar o homem decaído o que é o pecado; um ponto de fé, visto que é um dogma. O pecado seria então uma posição. Mas, para Kierkegaard, isso não deve ser pensado como um princípio inteligível, mas sim como um paradoxo que necessariamente pede nova adesão. Ciente da compreensão de pecado já vista anteriormente, do ponto de vista humano, passemos agora para o ponto de vista de Deus e, com isso, devemos elevar o “eu” a infinita potência, o que se desdobraria no máximo de consciência do pecado como sendo um ato. E tal definição tem também a possibilidade de escândalo, pois o cristianismo estabelece a natureza do pecado que, junto com o arrependimento, torna-se algo positivo e ao mesmo tempo elimina essa positividade, apontando o caráter negativo tanto do arrependimento como do pecado, o que não necessariamente pode ser compreendido pela razão.

A continuação do pecado é, contudo, a própria essência da eternidade e exige do homem que ele seja espírito e que creia. O pecado tornou-se para o homem um estado natural. O pecado aumenta em cada instante em que nele se permanece. Permanecer no pecado é pior que cada pecado isolado.

O crente, cuja vida inteira repousa sobre o encadeamento do bem, tem um receio infinito mesmo do menor pecado, visto que se arriscar se perde infinitamente, ao passo que os homens do espontâneo, que não saem do pueril, não tem totalidade a perder, as perdas e ganhos nunca são para eles mais do que parcialidade, particularidade.¹⁴⁷

¹⁴⁷ *O desespero humano*, p. 263.

Junto com o crente anda o demoníaco que não quer ser tentado pelo bem. Assim como o crente, não quer o mal. Ele pode correr o risco de perder o seu “eu” e a “permanência, a estabilidade no pecado ainda é o que, no fundo da sua queda, o sustenta, pelo diabólico reforço da seqüência”¹⁴⁸. O pecado é desespero e o que leva a sua intensidade é o novo pecado de desesperar de seu pecado. Desesperar de seu pecado se encerrou na continuidade do pecado e não quer sair daí, recusa-se a qualquer contato com o bem; afasta-se do bem, mantém-se caindo cada vez mais. O seu “eu” é só egoísmo, culmina em ambição. Mas, distante da graça torna-se sem “eu”, incapaz de por si próprio se sustentar e acaba por ficar longe de poder gozar a ambição.

Com o cristianismo tudo muda, pois o cristão deve crer na remissão dos pecados. O escândalo está, portanto, em desesperar quanto à remissão dos pecados. Para Kierkegaard, o uso da linguagem aqui é precioso. Se me desespero do pecado, me desespero daquilo que me fixa no pecado, o próprio pecado. Quando me desespero quanto à remissão dos pecados, me desespero ao que, se bem for compreendido (no caso, a remissão dos pecados como algo a ser feito freqüentemente, sempre na *oração* e *vigilância*), me libertaria do desespero. Para se operar a cura, Kierkegaard propõe que nossa atenção mude o foco de do para quanto a. Ao se falar em pecados, sem deixar lugar para o escândalo, não elevamos o pecado a um grau superior e, como isso, acabamos colocando em oposição pecado e virtude, e não como quer o cristianismo, o pecado a fé.

A fé que se opõe ao pecado trata de um “eu” no qual o desespero está totalmente ausente; na sua relação com ele próprio e querendo ser ele próprio, o eu mergulha através de sua própria transparência no poder que o criou.

III. 2 TEMOR E TREMOR

*¹Depois dessas palavras,
o Elohîms põe A_hrahâm à prova.
Ele lhe diz – “A_hrahâm!” Ele diz: “Eis-me.”*

*²Ele diz: “Toma então teu filho, teu único,
aquele que amas, Is’hac,
vai por ti em terras de Moryah, lá,
fá-lo subir em holocausto num dos montes
que eu te disser.”*

³A_hrahâm se ergue cedo pela manhã e sela seu jumento.

¹⁴⁸ *O desespero humano*, p. 263.

*Toma dois adolescentes consigo e Is'hac,
seu filho. Racha a lenha para o holocausto.
Ergue-se e vai rumo ao local que lhe assinala Elohim.*

⁴*No terceiro dia, Abrahâm conduz seus olhos
e vê de longe o lugar.*

⁵*Abrahâm diz aos seus adolescentess: "Sentai-vos aqui
com o jumento. Eu e o adolescente iremos até lá.*

*Nós nos prostraremos
e depois retornaremos aqui."*

⁶*Abrahâm toma a lenha do holocausto,
põe-na sobre Is'hac, seu filho.*

Toma em suas mãos o fogo e o cutelo.

Eles seguem, os dois, unidos.

⁷*Is'hac diz a Abrahâm, seu pai:
"Meu pai!"*

Ele diz: "Eis-me aqui, meu filho?"

Ele diz: "Eis o fogo e a lenha.

Onde está o cordeiro do holocausto?"

⁸*Abrahâm diz: "Elohim proverá para si
o cordeiro do holocausto, meu filho."*

Eles seguem, os dois, unidos.

⁹*Eles chegam ao lugar que assinalou Elohim.*

Abrahâm ergue ali o altar e prepara a lenha.

*Ele amarra Is'hac, seu filho, e o põe sobre o altar,
sobre a lenha.*

¹⁰*Abrahâm avança sua mão e toma o cutelo
para degolar seu filho.*

¹¹*O mensageiro de IHVH (Adonai) grita para ele dos céus e diz:
"Abrahâm! Abrahâm!" Ele diz: "Eis-me aqui!"*

¹²*Ele diz: "Não avances tua mão contra o adolescente,
não lhe faças nada!*

*Sim, agora eu sei que tu,
tu temes Elohim!*

*Por mim tu não poupaste teu filho,
teu único."*

¹³*Abrahâm conduz seus olhos e vê,
e eis um carneiro, atrás, preso a um arbusto.*

Abrahâm vai e pega o carneiro.

Ele o faz subir em holocausto, no lugar de seu filho.

¹⁴*Abrahâm clama o nome desse lugar:*

*IHVH Iré (Adonai) – IHVH (Adonai) verá –
daí hoje dizer-se:*

Sobre o monte de IHVH (Adonai) ele será visto.

¹⁵*O mensageiro de IHVH (Adonai) clama a Abrahâm,
uma segunda vez dos céus.*

¹⁶*Ele diz: "Eu juro por mim, discurso de IHVH (Adonai):
sim, posto que firmaste esta palavra*

e não poupaste teu filho, teu único,

¹⁷*sim, eu te abençoarei, abençoarei,
multiplicarei, multiplicarei tua semente,*

*como as estrelas dos céus, como a areia
sobre o lábio do mar:*

tua semente herdará a porta de seus inimigos,

¹⁸*todas as nações da terra*

se abençoam em tua semente,

em conseqüência de teres ouvido minha voz.”
¹⁹ *Abrahâm retorna a seus adolescentes. Eles levantam
e vão, unidos, para Beér Shèba’.*
Abraham habita Beér Shèba’.
Gênesis 22, vv.1 – 19¹⁴⁹

Passaremos agora ao texto *Temor e tremor*, obra em que Kierkegaard analisa a narrativa bíblica do *sacrifício de Isaac* – transcrita acima – no intuito de explicitar ao máximo o paradoxo da fé. É a fé em *Iahweh* que dá origem a tradição religiosa monoteísta. Depois da morte do pai, Abrão (assim denominado antes da aliança, que significa pai elevado) ouve pela primeira vez a voz de Deus que lhe promete terra e descendência se for para Canaã. No momento da aliança, Abrão passa a se chamar Abraão (pai de uma multidão). Sua esposa, de Sarai, para Sara, a quem Deus promete: “Eu a abençoarei e dela te darei um filho. Eu a abençoarei e ela será a mãe das nações e dela sairão reis.” A promessa de Deus se realiza, mas após muitos anos de espera. A fé de Abraão suporta a espera, pois Isaac era o filho da promessa, que sela a aliança de Deus com os homens.¹⁵⁰

A nossa escolha desta obra se dá justamente pela clara expressão da agonia do autor diante do conflito entre fé e razão que a narrativa suscita. Sua reflexão visa o drama da existência humana em que a busca de sentido só é possível na união com Deus. Para Kierkegaard, *Temor e tremor* é o exemplo da passagem para o religioso, pois o salto dado por Abraão é o salto da fé, cuja tentação é a própria ética.

O pseudônimo utilizado por Kierkegaard será Johannes de Silentio e, como o próprio nome indica, o silêncio é um dos pontos principais nesta obra: o silêncio é a única atitude diante do paradoxo da fé. Segundo Chouraqui, a escolha de Abraão é dolorosa; aquele que tudo superou precisa “ir ainda mais longe e provar ser capaz não apenas de impulso, de união, de luz, de heroísmo, mas, além disso, de desapego.”¹⁵¹ Ele se submete à vontade divina, mesmo esta parecendo-lhe incompreensível e caminha em silêncio. Um silêncio que é experimentado nas entrelinhas da narrativa, pois a tensão constante presente no relato está configurada pelo silêncio de Abraão que nada pode dizer em nome de Deus: Deus fala e o homem silencia.

¹⁴⁹ Trad. André CHOURAQUI, *A Bíblia*: No princípio, p.216-223.

¹⁵⁰ Cf. DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA, p.718-719; p. 1437; p.86-91 e SANTO AGOSTINHO, *Cidade de Deus* II, p.219-61.

¹⁵¹ André CHOURAQUI, *A Bíblia*: No princípio, p. 215.

O texto se divide em oito partes: prólogo, atmosfera, elogio de Abraão, problemata, Problemas I, II e III, e epílogo. Na introdução Johannes de Silentio/Kierkegaard apresenta ironicamente suas críticas às sistematizações que são insuficientes para falar de fé. Em seguida, respeitando seu método, ele revela a atmosfera onde o conceito seria melhor trabalhado. A análise se desdobra em um elogio para Abraão, pois este é o cavaleiro da fé, aquele que dá o testemunho da verdade, pois age em obediência total a Deus sem conhecer seus desígnios. Na problemata, tendo considerado todas as relevantes implicações de tratar a questão da fé, Johannes de Silentio/Kierkegaard apresenta seu objetivo ao analisar a narrativa, passando depois para a apresentação dos três principais problemas que deverão compor a reflexão do texto.

Para Chouraqui, Johannes de Silentio/Kierkegaard descreverá brilhantemente a alma do cavaleiro da fé, com profundas análises psicológicas de um texto que no original, como podemos ver acima, descreve apenas os fatos, sem demora, apontando as etapas da viagem sem uma palavra ou comentário¹⁵².

III 2.1 Um convite para ler Abraão

Johannes de Silentio/Kierkegaard inicia o texto apontando para a crise espiritual em que estamos mergulhados, onde tudo que é valor se encontra em liquidação, o que, para o autor, é uma forma de apontar a banalização do próprio conhecimento. Indiretamente, o autor está criticando os sistemas filosóficos, não só porque eles alimentam o crescimento da banalidade, mas porque eles não respondem ao que é fundamental. A dúvida virou um dogma, uma verdade absoluta que todos já experimentaram, e vão além dela. A dúvida, para Kierkegaard, como já vimos, é um ato de vontade e não de conhecimento. A dúvida, tratada como um elemento do conhecimento, acarreta a seguinte afirmação: o filósofo já duvidou de tudo, portanto essa parte do conhecimento já foi realizada, agora ele deve ir mais longe. Mais longe? Johannes de Silentio/Kierkegaard não sabe onde os filósofos pretendem chegar, mas se nós devemos entender que a dúvida cessa, obrigatoriamente ela não está sendo compreendida como motor do conhecimento. Pois, só podemos entendê-la como motor quando ela é fruto de uma vontade que busca incansavelmente e, por isso, torna-se uma “tarefa para toda a vida”.

¹⁵² Cf. André CHOURAQUI, *A Bíblia: No princípio*, p. 220.

Acompanhando o raciocínio de Johannes de Silentio/Kierkegaard, perceberemos que sua referência para falar sobre a dúvida é a filosofia cartesiana. Descartes¹⁵³ busca o conhecimento que para ele é centrado na razão suficiente, presente em cada indivíduo, e esse conhecimento é construído através de métodos, basicamente focado em quatro regras: deve ser evidente (intuído com clareza e precisão), complementado com a análise, a síntese e a revisão. Conhecer respeita um método, portanto, um método que em princípio seria o caminho para o conhecimento, o que para Descartes deve seguir os imperativos da razão, isto é, estas regras poderiam ser um recurso tanto para a construção da ciência como da sabedoria de vida. Toda a existência aparece como absolutamente dependente do pensamento, pois para ele o fato de duvidar implica pensar, o que necessariamente leva ao *Cogito ergo sum*. É na segurança do *eu penso, logo existo* que Descartes recusa a idéia do absurdo. Sua confiança na razão lhe leva à compreensão de Deus. Para ele, a existência de um ser finito e imperfeito, o eu pensante, dotado de uma idéia de infinitude e perfeição, é um efeito que só pode ter uma causa: Deus.

[...] reconheço que nem o poder da vontade, que eu recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus enganos, já que é muito amplo e perfeito na sua espécie; nem o poder de entender ou de conceber: porque, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que eu me equivoque nisso. De onde originam, então, meus enganos? Que eu saiba, apenas de que, por ser a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas a estendo também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me equivoque e cometa pecado.¹⁵⁴

Para Johannes de Silentio/Kierkegaard, Descartes não duvidou em matéria de fé. Ao contrário, a garantia da objetividade cartesiana fundamenta-se na própria idéia de Deus Bom que ele defende a partir do infinito que sustenta e medeia dois finitos: o pensar humano e o mundo físico. Descartes estava convencido que deveria (e conseguiria) manter sua vontade dentro dos limites de seu conhecimento, de tal maneira que não emitisse juízo algum sobre as coisas que não lhe eram claras. Para ele toda a concepção clara e evidente é algo real e positivo e só pode vir de Deus que, por ser perfeito, não comete erros. Seu objetivo era utilizar seu próprio método para dirigir sua razão e descobrir sua ignorância. A preocupação

¹⁵³ Cf. DESCARTES, *O discurso do método, As paixões da alma, Meditações*. Johannes de Silentio/Kierkegaard cita Descartes, pois pretende desconstruir a razão como algo soberano, já que para Descartes o homem percebe-se como ser pensante depois de ter duvidado de tudo. A escolha do autor tem como referência o pensar a existência. Esta é sua preocupação e, por esse motivo, seu ponto de partida sempre será Sócrates, pensador que ele elege como aquele que pensa o subjetivo.

¹⁵⁴ DESCARTES, *O discurso do método, As paixões da alma, Meditações*, p. 297.

cartesiana com o método visa justamente atenuar a desproporção do homem e meio. Em *Princípios da filosofia*¹⁵⁵, Descartes compara a sabedoria a uma árvore, cujos ramos seriam os conhecimentos científicos aplicados e o tronco, a física – o conjunto de conhecimento sobre o mundo sensível –, tudo isso compondo a realidade do ser que possuiria as suas raízes metafísicas. Para Kierkegaard, a liberdade, a ação e a existência são mais elevadas que o pensamento, pois o *cogito* já é algo derivado: o pensamento pressupõe um sujeito existente.

Perceber a ignorância e praticar a dúvida leva Kierkegaard aos gregos. A tensão entre o pensamento grego e o pensamento bíblico é bastante presente desde sua tese sobre Sócrates. Na realidade, esta tensão anuncia o conflito já muito conhecido entre razão e fé que será o tema subjacente ao texto. Nesse sentido, com ironia, Kierkegaard afirma que “ninguém hoje se detém na fé – vai-se mais longe.” Como se pode ir mais longe? Novamente a pergunta e novamente Johannes de Silentio/Kierkegaard admite que não sabe onde levará esse caminho, mas sabe que devemos entendê-la como um objeto que todos possuem, um ponto de partida para ir mais longe, e não como antes, quando a aptidão para crer era compreendida como um compromisso construído em uma vida.

Fé e dúvida, portanto, como conceitos objetivos tornaram-se passíveis de serem ultrapassados. Mas, para Kierkegaard, avesso à sistematização, para ter dúvida é preciso ter fé. Ao aprofundar a dúvida, ele a exclui como ponto de partida e, para tanto, precisa tê-la como fruto da vontade. E seu princípio será a fé, ou melhor, a busca da fé. Entre a razão e a fé, Kierkegaard pretende primeiro que estas sejam analisadas do ponto de vista existencial, e ciente da tensão que estabelece a relação entre estes dois domínios: compreender a fé como algo que pede a renúncia da razão com instância suprema, e a razão, como aquela que tende constantemente a ultrapassar a si mesma. O convite para ler Abraão, portanto, parte de um autor “que de modo algum é filósofo” e que deseja apenas escrever, sabendo que sua produção terá mais sucesso se menos compradores tiver, porque a paixão, ingrediente indispensável nesta obra, não serve para escritos sérios¹⁵⁶. E somente os escritos sérios são

¹⁵⁵ Cf. DESCARTES, *Princípios de Filosofia*.

¹⁵⁶ O termo sério aqui está sendo utilizado com certa ironia. Anteriormente, já vimos que a seriedade, para Kierkegaard, comporta algo maior que a simples notoriedade. Esta provocação é bastante utilizada pelo autor para provocar a reflexão sobre o que chamamos de sério. Em uma passagem de seu diário, ao falar sobre a polêmica com a Igreja oficial, o autor ironicamente deixa mais claro a diferença: “São Paulo era funcionário? Não. Tinha algum meio de vida? Não. Ganhava muito dinheiro? Não. Era casado e com filhos? Não. Mas então São Paulo não era um homem sério!” KIERKEGAARD, *Textos Selecionados*, p. 33.

recomendáveis, aqueles que atendam ao conhecimento institucionalizado, e, na nossa época, garantam alguma forma de auxílio ou tenha alguma funcionalidade.¹⁵⁷

E para quem é o convite? Para aquele a quem a obra é destinada. Um sinal nos é dado na epígrafe: “O que Tarquínio o Soberbo pretendia designar com as papoulas do seu jardim, compreendeu-o o filho, não o mensageiro”. A autoria é do romântico Hamann que, segundo Silvia Sampaio¹⁵⁸, aos olhos de Kierkegaard, representava a mais alta expressão da condição humana, tinha o humor – zona limite dos estádios ético e religioso. Este autor apresentava, sob forma de aforismos, idéias, as quais muitas vezes Kierkegaard recorria, a respeito da relação entre o humano e o cristão. Para Kierkegaard há uma diferença importante, pois ele afirma que a fé não é passível de compreensão, enquanto em Hamann essa tese será um simples aforismo.

Como aforismo, a mensagem seria compreendida por todos aqueles que sabem da importância da fé. A fé só é compreendida aqui por quem enuncia e por quem é filho daquele que enuncia, nunca pelo mensageiro. Quando sem aforismos Barth fala do mensageiro de Deus, ele nos lembra da insuficiência de todos eles e da distância que há entre eles e a mensagem que proclamam. “O próprio mensageiro vive no reconhecimento de que é em sua insuficiência que ele anuncia a Deus: Deus é Deus!” E acrescenta mais adiante que “não é próprio que duvidemos da mensagem por serem fracos e falíveis os mensageiros que a trazem...”¹⁵⁹. Johannes de Silentio/Kierkegaard alerta, portanto, sobre o propósito do texto: falar da fé, mostrando seu caráter pessoal, algo que só pode ser compreendido por quem a vivencia.

Falar (ou mesmo conceituar), para Kierkegaard, requer uma atmosfera para não se transformar em simples ruído, servindo somente como retórica, ou para aliviar a angústia, ou para alimentar a vaidade. A fala (a linguagem) pertence ao sujeito falante, a situação (a

¹⁵⁷ Interessante notar que ambos os autores, Rosenzweig e Kierkegaard alertam o leitor que sua reflexão tem um público específico. Ambos deixam claro a fronteira com a qual estão trabalhando quando assumem esse cuidado. Não podemos deixar de associar com o famoso alerta de Rudolph Otto, no livro *O Sagrado*, ao pedir que feche o livro aquele que não tem sensibilidade para a sua leitura. Essa associação é por demais perigosa em tempos que, nas Ciências da Religião, este autor é bastante desqualificado por apresentar um conceito que se fundamenta numa experiência bastante específica do universo judaico-cristão e que, por já ser muito criticado, recebe o selo de “datado”. A autora assume o risco desta associação apenas como um alerta, não para que se feche o livro, mas para que se alimente a dúvida e, por conseqüência, a controvérsia que os autores considerados *insiders* provocam na discussão sobre o fenômeno religioso.

¹⁵⁸ *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 77, nota 255.

¹⁵⁹ Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 119.

atmosfera) pertence ao outro que é situação. A situação, que localiza aquilo que está se falando, é ela quem cria a atmosfera.

“Era uma vez um homem...” Esta é a frase que dá início à atmosfera. Tal como nos contos de fada, essa frase indica uma independência em relação ao tempo e ao espaço; a história pode ser de um passado longínquo, mas na realidade ela pode ocorrer a qualquer hora, em qualquer lugar. Alguns comentaristas apontam este homem como sendo o pai de Kierkegaard, que teria lhe contado a narrativa em sua conhecida atmosfera melancólica. Mas, “era uma vez um homem” nos remete à possibilidade de qualquer homem e em qualquer momento de sua vida. Este homem está durante toda a sua vida diante da narrativa e aquilo que lhe parecia uma descrição simples quando jovem se transforma em admiração que, com passar dos anos, era acrescida de paixão, mas a compreensão significativamente diminuía na mesma proporção. Este homem não era, para Johannes de Silentio/Kierkegaard, um pensador, gostaria apenas de ter estado no instante que Abraão toma suas decisões para entender melhor o ocorrido. Este homem conhece seus limites, sabe da insuficiência da razão para dar conta do acontecimento, mas sabe também do valor da fé e da inveja, mesmo ciente que esta não tem expressão pública. O autor, ironicamente, diz que este homem não era um sábio exegeta (“nem sequer conhecia o hebreu”), pois se fosse – ironiza – não há dúvida que saberia falar bem sobre a narrativa.

Na atmosfera, Johannes de Silentio/Kierkegaard propõe quatro versões para a narrativa de Abraão e apresenta a dificuldade de compreender esta história. São quatro lamentos que exploram possibilidades de reflexão para a narrativa. Diferentes formas de compreender o que se passou, comparada às quatro diferentes situações de desmame da criança. Essa comparação possui uma sutileza: busca na situação de desmame uma forma de compreensão da narrativa.

Depois de estabelecer a atmosfera, resta apenas, para Johannes de Silentio/Kierkegaard, a possibilidade de redigir um elogio ao pai da fé. Seu elogio inicia com a constatação de quanto a vida é vã sem a consciência do eterno; é apenas desespero se o “vínculo sagrado não cingisse a humanidade”¹⁶⁰, se não houvesse renovação das gerações, se tudo fosse apenas pó. A essa consciência eterna, o autor está contrapondo com o *nada sei* socrático, pois sua intenção será deixar clara a diferença entre Abraão e Sócrates. Elaborando um elogio, tal qual os gregos elaboravam seus elogios e apologias, Kierkegaard consegue ir

¹⁶⁰ *Temor e Tremor*, p. 29.

refinando sua reflexão para estabelecer as diferenças fundamentais entre razão e fé, não como algo que se exclui, mas como tensão necessária para o conhecimento.

A vida é aqui vivida e contada como criação de Deus, tanto como são criações o homem, a mulher, o herói e o poeta. Sua citação de modo algum é aleatória; para o autor, o poeta admira e o herói realiza, mas o que veremos, principalmente, é que o homem de fé transcende. Apesar de suas diferenças, poeta e herói se complementam; o herói ama o poeta, pois depende dele para que não seja esquecido e, para o poeta, já que não pode realizar, só pode admirar os feitos do herói e cumprir sua tarefa: manter viva a recordação. A clareza se estende nas palavras de Johannes de Silentio/Kierkegaard:

Não! Nada será perdido dos que foram grandes; cada um a seu modo segundo a grandeza do objeto que *amou*. Porque aquele que se amou a si próprio foi grande pela sua pessoa; quem amou a outrem foi grande dando-se; mas o que amou a Deus foi o maior de todos. A história celebrará os grandes homens, mas cada um foi grande pelo objeto de sua *esperança*: um engrandeceu-se na esperança de atingir o possível; um outro na esperança das coisas eternas – mas aquele que quis alcançar o impossível foi, de todos, o maior. Os grandes homens não de sobreviver na memória dos vindouros, mas cada um deles foi grande pela importância do que *combateu*. Porque aquele que lutou contra o mundo, foi grande triunfando do mundo, o que combateu consigo próprio foi grande pela vitória que alcançou sobre si – mas aquele que lutou contra Deus foi o maior de todos.¹⁶¹

Herói, poeta e cavaleiro da fé são diferenciados por seu objeto de amor, de esperança e de luta. Objetivamente, o cavaleiro da fé foi o maior de todos, mas como isso se justifica? A resposta que começa a ser dada aqui nesse elogio só pode ser paradoxal...

E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio¹⁶².

Abraão é mais que um exemplo, se ele não acreditasse tudo não passaria de um sonho. Algo entre o possível e o impossível, mas não real. A fé é o início, instante em que Abraão se encontra antes da promessa: sua fé adere a Deus que permite a aliança. Por fé, ele abandona a terra de seus pais e vai para a terra prometida. Pela lógica isso seria um absurdo, o que faz Johannes de Silentio/Kierkegaard concluir que Abraão abandonou sua razão terrestre pela fé. Pela fé, Abraão acreditou na promessa de que todas as nações da Terra seriam abençoadas

¹⁶¹ *Temor e Tremor*, p. 30.

¹⁶² *Ibid.*, p. 31.

pela sua posteridade. E, velhos, ele e Sara, não lamentaram, apenas esperaram. “Passou-se o tempo, tornou-se absurda a esperança e Abraão acreditou. Por ele se viu no mundo o que era ter esperança.”¹⁶³ E, em idade avançada, Sara e Abraão foram suficientemente jovens para desejar e, segundo Johannes de Silentio/Kierkegaard, foi a fé que manteve neles o desejo e também a juventude, e por ela Abraão obteve a promessa tornando-se pai de Isaac. Para Barth,

Contudo, Abraão não fraquejou na fé, o que é totalmente incompreensível para nós; não podemos compreender como ele resiste à tentação que a realidade lhe depara quando, de olhos e ouvidos bem abertos, ele vê e ouve o que está além do verossímil: o que não é, e nem pode ser.¹⁶⁴

E, depois de tudo, ainda deveria ser posto a prova sacrificando seu filho único a pedido de Deus. Abraão é o eleito de Deus e esse mesmo Deus lhe põe a prova. Poderia não ter atendido ao chamado de Deus, poderia ter se escondido de Deus, mas, ao invés disso, se prepara para ir atender ao pedido. É este o mistério da eleição, não só por revelar aquele que foi escolhido por Deus, mas por esta escolha se justificar pela perda de tudo. Aquele que é eleito tem a graça, a graça como poder da obediência, de saber o que Deus quer, da consciência de sua existência estar em Deus¹⁶⁵. Abraão crê, e crê para essa vida, e sabia que “Todo poderoso o punha a prova, sabia que este era o sacrifício mais duro que se lhe podia exigir, mas sabia também que nenhum sacrifício é demasiadamente pesado quando Deus o pede – por isso puxou a faca.”¹⁶⁶

A reflexão de Johannes de Silentio/Kierkegaard encontra-se na tensão entre o puxar a faca e receber Isaac. Algo que não possui uma lógica, mas que encontra todo o sentido no mundo do espírito, pois este possui a verdadeira coerência, diferentemente do mundo exterior, que é o mundo material regido, segundo o autor, pelo poder. Com o conhecido provérbio, *só quem trabalha tem pão*, o autor provoca o leitor afirmando que no mundo humano esta sentença não é verdadeira. No mundo visível aquele que tem o poder é quem tem o pão, pois triunfa a lei da indiferença. Diferentemente do mundo divino, onde reina a “lei da divina ordem”, pois para o autor é onde verdadeiramente “só o trabalhador tem pão, só o angustiado

¹⁶³ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 31-2.

¹⁶⁴ *Carta aos romanos*, p. 225.

¹⁶⁵ Cf. Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 320.

¹⁶⁶ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 37.

encontra repouso, só aquele que desce aos infernos salva a bem-amada, só quem empunha a faca recebe Isaac.”¹⁶⁷

Para compreender Abraão é necessário não omitir a angústia. A tensão resiste justamente no embate entre o ponto de vista moral e o religioso: moralmente Abraão tentou matar Isaac. É um assassino, portanto. Mas, no religioso, a intenção é de sacrificar Isaac: a fé santifica o ato. E, é diante deste paradoxo, da Angústia, que podemos compreender Abraão.

Imitar este ato de fé e considerá-lo sublime, qual a diferença? Imitar simplesmente não nos coloca na experiência, mas quando consideramos o efeito sublime, o real conteúdo nos é apresentado. O sublime, como entende Heschel, como uma “alusão silenciosa às coisas com um significado maior que elas mesmas”¹⁶⁸. O efeito sublime permite que possamos nos aproximar de forma mais honesta da narrativa e do pensamento religioso. Para Barth, “Abraão, sem a luz superior do que não é histórico, nada tem a dizer-nos; não nos interessa e não o ouvimos.”¹⁶⁹

A crítica à Igreja e à forma como a verdade religiosa é esvaziada de seu caráter paradoxal torna-se evidente na descrição de como os pastores falam da narrativa retirando a “perigosa angústia”. No intuito de eliminar o incômodo que a angústia provoca, vamos nos afastando do *pathos* e da liberdade que a narrativa incita, para nos assegurarmos em uma interpretação que nos parece mais indicada e que discorra sobre Abraão sem causar grandes danos morais. Para Johannes de Silentio/Kierkegaard, falar de Abraão requer coragem, ela está fora do sistema de compreensão justamente porque é um exemplo de fé. Quando se reduz o ato de Abraão a uma explicação psicológica, histórica ou social, estamos garantindo a lucidez dos argumentos, analisando as evidências narcisicamente apaixonados pela suficiência de nossa razão. O pensador religioso – aqui representado pelo próprio Johannes de Silentio/Kierkegaard – pretende mostrar o caráter paradoxal da fé, mas sabe da sua insuficiência ao tratar do tema, portanto sua análise de forma alguma sugere que ele é conhecedor dos mistérios divinos, nem mesmo dos conceitos religiosos, e muito menos que tenha fé. O pensador apenas contribui para a discussão do fenômeno religioso, pois é ciente de sua condição contingente e, conseqüentemente, dos limites epistemológicos de sua reflexão. A tensão que é revelada por Johannes de Silentio/Kierkegaard não trata somente do esforço intelectual e suas possíveis controvérsias (e isso ele exemplifica ao falar sobre o sistema

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 39.

¹⁶⁸ *O último dos profetas*, p. 60.

¹⁶⁹ Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 228.

hegeliano, o que não significa, necessariamente, que o tenha compreendido), mas aquela presente na reflexão sobre Abraão que não indica só relatividade das idéias, mas proporciona um sentimento de aniquilamento; o pensamento não consegue penetrar neste paradoxo.

Kierkegaard reconhece que pode ir longe ao se colocar no lugar de Abraão, mas admite que ao recuperar Isaac o faria na dor, na dificuldade. Abraão acredita no absurdo, pois sua fé é mais forte que o absurdo, não importa o que venha acontecer, a fé em Deus é maior; ele está além da resignação infinita: ele tem fé.

Não é possível tirar do paradoxo uma regra de vida; quando entendemos que ao usarmos a razão estamos em um caminho melhor, na verdade, estamos regredindo. Somos aquilo que escolhemos, não há regra para ser melhor; nossas escolhas, feitas em instantes, mesmo quando resultados de esforços, são escolhas que determinarão nosso andar. A fé está ligada ao mundo finito. Ela é um absurdo, mas seus movimentos, que são realizados no infinito, se cumprem no finito. A fé é um paradoxo e, sendo assim, estamos diante da presença da ambigüidade: entre a razão e a insanidade. O instante de Abraão não comporta toda essa reflexão, é uma decisão de um homem de fé: “porque amar a Deus sem fé é refletir-se sobre si mesmo, mas amar a Deus com fé é refletir-se no próprio Deus”¹⁷⁰.

Ao procurarmos um homem de fé, será difícil encontrar, pois, segundo Johannes de Silentio/Kierkegaard, nada denuncia seu caráter especial. É um homem comum, a humildade está presente neste homem que conhece a felicidade do infinito e desfruta do mundo finito. A vida do cavaleiro da fé é centrada no absoluto, se assim não fosse estaria no múltiplo, na diversificação da vida. Portanto, quando nos colocamos nos outros exemplos apresentados na atmosfera – os quatro lamentos –, estamos tentando abordar a multiplicidade; as diversas maneiras de sair da situação que não tem saída, pois a prova já pediu uma escolha sua que lhe compromete em sua atitude. É desapego total, o que não significa necessariamente abandono. Comparando-o a um bailarino, é no salto que podemos observar seu diferencial: ao voltar do salto, neste instante, é possível observar o êxtase e a marcha sendo retomada ao mesmo tempo. Esse movimento só pode ser feito com paixão, a reflexão não produz qualquer movimento. “É o salto perpétuo na vida que produz o movimento.”¹⁷¹

Abraão não esquece sua história e essa memória é sua fonte de dor, mas é na resignação infinita que ele se encontra reconciliado com a vida (a suficiência na

¹⁷⁰ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 51.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.159, nota 2.

insuficiência) A resignação infinita implica em repouso, em paz e consolação no seio da dor; é esse o último estágio antes da fé, pois só desse lugar tomo consciência do meu valor eterno; resignar-se é convencer da impossibilidade. A questão da temporalidade torna-se fundamental, pois posso renunciar tudo, mas por jogar toda força neste movimento, não posso voltar ao mundo finito porque usei toda força para dele me separar; na fé, o absurdo traz de volta o mundo finito; e obtém-se a alegria em virtude do absurdo e não o repouso na dor, como na resignação. A resignação infinita, portanto, é o que está ao alcance de qualquer homem, já a fé não; é a maior e mais perigosa de todas as coisas.

Concluindo, se acompanharmos o elogio de Johannes de Silentio/Kierkegaard, o convite para ler Abraão não dispensa o máximo da angústia para apresentar a narrativa, capacitando-nos, então, a acompanhar seu objetivo:

[...] extrair desta história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, por que a fé começa precisamente onde acaba a razão.¹⁷²

III 2.2 A suspensão teleológica da ética¹⁷³

A ética está no geral¹⁷⁴, ela é o tólos de tudo. O indivíduo tem seu tólos no geral. E, ao mesmo tempo, o indivíduo está em contraposição ao geral. A tarefa ética é sair do caráter individual para alcançar a generalidade. Se o indivíduo, após entrar no geral, reivindica a sua individualidade, entra em crise. A moralidade seria, então, o fim supremo a ser alcançado pelo ser humano.

A ética, tal como a felicidade, seriam o tólos fundamental para o ser humano. Nesta tensão, Johannes de Silentio/Kierkegaard está introduzindo a crítica à filosofia hegeliana de

¹⁷² *Temor e Tremor*, p. 71.

¹⁷³ Optamos pelo termo ética seguindo a tradução de Ernani Reichmann, entendendo que este seria o conceito mais adequado para expressar a questão da moralidade em Kierkegaard, como também para ficar em concordância com a ideia dos estádios. Essa opção é assumida por vários tradutores e estudiosos do autor, embora a tradução portuguesa que aqui está sendo utilizada tenha optado por usar o termo moral. Nesse sentido, os dois termos estão sendo utilizados de forma similar.

¹⁷⁴ Kierkegaard chama geral o equivalente a uma sociedade estabelecida, com suas normas, leis e costumes. Já o indivíduo, como já foi dito anteriormente, é único e cada um em sua integridade. Nesse caso, lembrando o capítulo anterior, o Estado grego seria o geral e Sócrates, com sua inspiração demoníaca, é o princípio individual em tensão com o geral. Para Johannes de Silentio/Kierkegaard, há uma semelhança entre Abraão e Sócrates no que se refere à tensão, mas há uma diferença importante para a questão da fé, que será tratada mais adiante neste capítulo.

uma unidade ética originária. Para Hegel¹⁷⁵ o bem não é o bem-estar, na medida em que este reside na intenção do indivíduo, nem tão pouco é o ideal sonhado que está além da realidade. O bem é a Idéia “idealizada”, a essência da vontade na sua substancialidade e universalidade. Porém, essa Idéia não está realizada; a vontade subjetiva é o processo de sua realização, mas só quando essa vontade se coloca no bem, pois este não é o seu *locus* natural, ela chega ao bem por trabalho próprio. Mas sem essa verdade subjetiva o bem é só abstração, portanto a realização do bem está sujeito a ela.

De acordo com esta concepção, a consciência moral não só é a instância que proíbe ou condena posteriormente a ação, mas também a certeza positiva interna daquilo que em geral é justo ou injusto. É o critério axiológico da consciência ética. Nesta há duas determinações: por um lado, a consciência moral é subjetiva, e o sujeito considera-a como própria; por outro lado, é também um universal que exige ser algo substancialmente objetivo, e o sujeito toma decisões como tal. Estes dois momentos não se cumprem facilmente na consciência moral do indivíduo.¹⁷⁶

Há uma ambigüidade que surge do próprio apelo subjetivo à consciência e é aqui que o pensamento toca a raiz do mal¹⁷⁷. E, nesse sentido Johannes de Silentio/Kierkegaard concorda com Hegel: “A consciência moral, entendida simplesmente como subjetividade formal, consiste em estar prestes a transformar-se no mal.”¹⁷⁸ Embora Hegel considere a vontade e consciência moral como Idéia pura e objetiva, ele reconhece uma vontade natural e consciência formal que são subjetivas e, por isso, podem ter uma raiz no mal. Mas o mal que é o negativo (abstrato) e, portanto, necessário na dialética.

Em Hegel, o eu conhecedor se torna Deus¹⁷⁹. Considerando a existência de um espaço entre natureza humana e natureza divina¹⁸⁰, podemos dizer que no cristianismo e no paganismo a dimensão desse espaço seria uma questão que está em aberto. Para Kant e a maior parte do judaísmo, esse espaço seria infinito. E, no caso do cristianismo, a encarnação acrescenta uma polêmica a mais. Diante dessas possibilidades, Susan Neiman comenta que a obra de Hegel acaba explorando uma forma de a natureza humana tornar-se divina e para a presença de Deus ser realizada no ser criado por Ele. Com isso, a autora pretende apontar que

¹⁷⁵ Sobre a filosofia do direito e da moralidade em Hegel, cf. Nicolai HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 598-616.

¹⁷⁶ Cf. Nicolai HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 612.

¹⁷⁷ O mal aqui se refere às questões de inteligibilidade do mundo, às questões morais. Em Hegel, por exemplo, a origem do mal é a cegueira da consciência moral.

¹⁷⁸ Hegel *apud* Nicolai HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 614.

¹⁷⁹ Cf. Nicolai HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão, passim*.

¹⁸⁰ Sem considerar aqui a discussão que já apresentamos no primeiro capítulo sobre o conceito de natureza.

a identificação do Eu com Deus não é estranha, embora possa parecer obsoleta após Kant separar Deus da filosofia¹⁸¹.

Para Hegel, não há dois tipos de razão, nem dois tipos de espírito, não há uma razão humana e uma razão divina que sejam completamente diferentes. E, portanto, segundo Hartmann, podemos dizer que em Hegel

A separação [filosofia e teologia] maior só consiste na representação daqueles que fazem de Deus um mistério, um segredo eternamente oculto à razão, pois desse modo não se pode seguir por outro caminho, a não ser o de pôr a fé contra a razão, como um poder hostil a ela, ou esta contra a fé. Nesse caso, a fé está condenada a perdurar na eterna obscuridade do sentimento.¹⁸²

Segundo Silvia Sampaio¹⁸³, a ética a qual Johannes de Silentio/Kierkegaard está se referindo aqui pode ser comparada à ética kantiana, no sentido desta não poder incorporar o individual. Mas a diferença está justamente no que fundamenta essa ética. Kant separa entendimento e moralidade, identificando religião com moralidade. Para ele, o imperativo moral implica na liberdade individual, assim como na imortalidade e na existência de Deus. O ser humano é o tólos, mas enquanto sujeito moral, isto é, aquele que tem como dever realizar no mundo o Soberano Bem. Nesse Soberano Bem está a harmonia entre natureza e moral.

É justamente quando a ética entra em tensão devido à sua insuficiência na constituição da subjetividade que Kierkegaard apontará a consciência da autonomia como ilusória. A autonomia é aqui entendida como o sujeito autor da lei, sendo o mesmo que deve ser submetida a ela. Com a narrativa Johannes de Silentio/Kierkegaard questiona essa autonomia e a possibilidade dela fundar a moral.

Entre Kant e Kierkegaard a questão não é saber qual estádio, o ético ou o religioso, é o mais elevado. Para ambos, fé e conhecimento estão em tensão, o que impossibilita, segundo Silvia Sampaio, qualquer análise epistemológica sobre a situação, mas não a resposta: “Kant, quando confrontado com a impossibilidade do conhecimento religioso, postulou a existência de Deus com base no imperativo categórico, enquanto Kierkegaard postulou um ‘salto’ além dos limites do entendimento.”¹⁸⁴

¹⁸¹ Susan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*, p. 102.

¹⁸² Nicolai HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 661.

¹⁸³ Cf. *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 15-7.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

Para Kant não há identidade entre ser e pensamento, o que destrói a antiga harmonia estabelecida entre homem e mundo. Mas, seu conceito de ser está implícito como dado, um *a priori*, cujas leis o homem está submetido. Já Hegel faz do Estado a última estância da ética, princípio segundo o qual só no Estado há a verdadeira eticidade e autêntica educação para ela. “O Estado é o espírito objetivo vivo, e a sua realidade é a do próprio espírito dos indivíduos.”¹⁸⁵

Para a antropóloga Débora Diniz¹⁸⁶, os valores morais disponíveis – e não importa se são referências negativas ou positivas, pois julgamentos morais são relativos culturais – implicam uma adesão a determinada ilusão sobre o real. A autora entende a moral como uma crença, uma ilusão para lidar com a crueldade do real. A crença se justifica por uma esfera de sentido localizada além da contingência. A realidade, por decorrência, é aquela que ignora os apelos de sentido propostos pelas ilusões.

Susan Neiman já afirmara que o desejo de remover a contingência é o desejo de ser “*eficazmente* moral”. E é o que faz Hegel em sua investigação filosófica: busca eliminar a contingência. Ele parte de sua tese fundamental – o Absoluto é a razão – para enfatizar que o desenvolvimento da humanidade implica que tenhamos uma resposta ao problema do mal no que é *possível* dentro da história, tentando mostrar que esse possível é o real. Hegel confiava no poder da razão e, ao usar a história para revelar os efeitos da razão no mundo, exigia encontrar um sentido dentro do próprio mal, isto é, como diria Débora Diniz, do cruel real.

Kant e Hegel confiam na razão. Embora a metafísica de ambos possua uma grande diferença. Não é nosso interesse aprofundar esses autores aqui, mas apenas indicar a relatividade da razão, assim como o poder da contingência. Para Hegel, eliminar a contingência levou a sua filosofia a ter como objetivo um conhecimento tão absoluto quanto ao atribuído a Deus.

Ao contrário da contraposição pecado e fé proposta por Kierkegaard, veremos em Hegel e Kant que pecado está em oposição à virtude e essa é a instância máxima que o ser humano pode atingir. Seguindo o raciocínio de Johannes de Silentio/Kierkegaard, essa contraposição desqualifica a narrativa de Abraão como exemplo de fé, pois se “o que consideramos moral (ou o virtuoso) representa o supremo estágio, se não resta ao homem

¹⁸⁵ Cf. Nicolai HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 626-7.

¹⁸⁶ *Conflitos morais e bioética*, p. 29.

nada de incomensurável senão o mal”¹⁸⁷ basta que utilizemos as categorias da filosofia grega. Como se pode ver, Kierkegaard, como pensador religioso, já nos alertava para a dificuldade de pensar o fenômeno religioso somente por categorias advindas do pensamento grego, tal como já vimos anteriormente tratadas por Strauss e Heschel¹⁸⁸.

Contra a compreensão de fé como objeto, o autor afirma que é necessário ampliar o seu entendimento. A fé é um paradoxo que coloca o indivíduo como tal acima do geral. “Como tal”, pois o autor explicita que “é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este”¹⁸⁹ e, desta forma, encontra-se em relação absoluta com o Absoluto.

Abraão representa a fé, ele se move no infinito, em nome do absurdo que coloca o indivíduo acima do geral. Para a razão, isso é paradoxal, o que para Johannes de Silentio/Kierkegaard escapa a qualquer mediação. Se Abraão tentar a mediação se encontrará em plena crise religiosa, o que deveria o impedir de sacrificar Isaac, pois nessas condições ou ele é um crente ou um assassino.

Do ponto de vista moral, a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. No entanto, a moralidade comporta dentro de sua esfera diversos graus; trata-se de saber se encontramos nesta história uma expressão superior da moralidade capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de o autorizar moralmente a suspender o seu dever moral para com o filho sem, no entanto, sair da teleologia deste domínio.¹⁹⁰

Johannes de Silentio/Kierkegaard cita vários exemplos de histórias cujas análises podem nos mostrar como é possível a compreensão de um herói trágico, o que não acontece com a história de Abraão. São os sacrifícios de Ifigênia por Agamenon¹⁹¹, para acalmar a ira dos deuses e obter um vento favorável que leve toda frota de forma segura ao porto; da virgem filha de Jafé¹⁹², cujo voto dependia o destino de seu povo; do filho de Brutus¹⁹³, como castigo por ter infligido as leis de Roma. Todos esses heróis possuíam no geral a justificativa para os atos cometidos, pois qualquer explicação, mesmo a mais absurda, é diferente da fé no

¹⁸⁷ Johannes de Silentio /KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 74.

¹⁸⁸ Ver Capítulo I, a tensão entre dois códigos.

¹⁸⁹ Johannes de Silentio /KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 75.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 76-7.

¹⁹¹ Ifigênia em *Áulide*.

¹⁹² Livro dos Juizes (11,34-40)

¹⁹³ Um dos imperadores romanos.

absurdo. Abraão “não age para salvar um povo, nem para defender a idéia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados.”¹⁹⁴

No ato heróico o motivo do feito é visível (o feito heróico está submetido ao interesse geral). Não há suspensão teleológica da ética, seu tólos está numa expressão superior. Já a narrativa comporta a suspensão teleológica da ética. É possível compreender o herói trágico, mas não Abraão. Podemos somente admirá-lo sem razão para isto. O herói¹⁹⁵ é grande por uma virtude moral, e Abraão o é por uma virtude estritamente pessoal. “Então por que é que o fez Abraão? Por amor de deus, como, de maneira absolutamente idêntica, por amor de si mesmo. Por amor de Deus porque esse exige essa prova de fé; e por amor de si mesmo para dar a prova.”¹⁹⁶

Deus exige a prova e Abraão quer dar a prova. Johannes de Silentio/Kierkegaard entende que se há uma prova, há uma tentação. E qual é essa tentação? É a ética. Abraão ultrapassa o estágio da ética; sua ação não tem objetivo, se estivesse preso em sua moral não teria feito. A ética é a tentação que pode impedir Abraão de realizar seu dever: a vontade de Deus. O herói renuncia ao finito para alcançar o infinito e não lhe falta segurança. No ato heróico há uma mediação para se referir ao geral, em Abraão não, ele silencia. Para o herói há lágrimas, conseguimos ter empatia com seu sofrimento. “Não se pode chorar Abraão”. Aproximamo-nos de Abraão com um “*horror religiosus*, tal como Israel ao aproximar-se do Sinai”¹⁹⁷.

O herói, portanto, ao contrário do cavaleiro, não reconhece a tragédia da condição humana. Não reconhece, pois luta contra ela. Como qualquer mortal, vive a dor, o sofrimento, a dúvida e, por isso, está mergulhado na angústia. A ilusão moral da qual falava Débora Diniz¹⁹⁸ é a escolha desesperada que fazemos pela incapacidade de lidar com a angústia intolerável da ausência de sentido. Essa escolha pode ser a transformação de uma crença

¹⁹⁴ Johannes de Silentio /KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 79.

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, *Temor e Tremor*, p. 83.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁹⁸ Entre o ser humano e a moral, Débora Diniz localizará no campo da ilusão o que ela denomina de herói antitrágico (aquele que de alguma forma, mesmo contestando a moral vigente, reforça seu *lócus* na moralidade) e que seria o herói trágico de Johannes de Silentio/Kierkegaard. E, na liberdade plena da desilusão, o cavaleiro do absurdo, Abraão, a quem ela deu o título de herói trágico por ser este o único ciente do real. Apesar da inversão de nomenclatura, o trabalho desta autora é bastante rico em relação ao texto kierkegaardiano e útil ao nosso propósito aqui pelo entendimento da angústia como motor de relação com o real, o que, como conclusão de seu ensaio, pode ser visto na seguinte frase: “O paradoxo da tragédia, isto é, o fato de que a felicidade somente se processa pela dúvida, no entanto a dúvida traz a angústia como condição de existência, é também o paradoxo da bioética.” Débora DINIZ, *Conflitos morais e bioética*, p. 211.

anterior ou pode reforçar crenças antigas. A possibilidade de constatação da relatividade de nossas crenças pode nos revelar a efemeridade do real. Diante disso, a ausência de sentido aterroriza o humano, o que é muito bem sinalizado pela angústia.

Ainda referindo-se ao herói, Johannes de Silentio/Kierkegaard comenta sobre a facilidade que é estar bem adaptado ao geral (social). Ciente que um herói desafia a sua época, ele aponta que o nosso tempo tem o defeito de não produzir heróis. Nosso tempo aqui se refere à sociedade dinamarquesa do século XIX. Mas, não raro, as críticas de Kierkegaard são vistas por diversos comentadores como pertinentes para o período atual¹⁹⁹. Para o autor há homens bem posicionados, com opiniões firmes, julgam-se grandes homens e julgam de acordo com resultados. A preocupação é com a eficácia, o que esconde uma atitude de orgulho e miséria. Para Johannes de Silentio/Kierkegaard, esses homens se orgulham pela suposta capacidade de julgar e a miséria surge pela distância que sentem dos grandes homens. Nossa medida é, então, lembrando Protágoras, o próprio homem. E temos a ilusão de que ela é de um tamanho infinito. O herói se torna herói por que é consciente da caminhada e não espera resultados, ele sabe o que precisa ser feito e o resultado é apenas a aprovação da ação. Mas não é por isso que é herói, mas sim porque iniciou a jornada.

Abraão sai do limite finito – Isaac – para o infinito – Deus. Ele vai para o infinito e retorna ao finito com ambos: é o duplo movimento da fé. Em Kierkegaard, a resposta do mundo finito ao infinito é o desespero, pois o que buscamos é uma definição, algo que justifique o ato. Não queremos saber da angústia. Então, porque não explicar tudo como apenas um mito, um milagre, ou uma história? Uma só explicação acalma e, novamente, retomamos o percurso: angústia – desespero – pecado – definição.

Mas, para Johannes de Silentio/Kierkegaard, ao falar das grandes ações, é necessário que o façamos com humanidade. E não só das grandes ações, talvez esse seja o meio mais eficaz de falar sobre o humano. A grandeza de um ser humano está em sua ação. Segundo o autor, a melhor forma de falar do mundo do espírito é usando imagens simples. Para ele, há apenas uma imagem que confere respeito, inspira humildade, confiança, humanidade, coragem e educação para treinar a angústia e abrir para o além do que é visível: A Virgem Maria.

¹⁹⁹ Hubben afirma que Kierkegaard junto com Nietzsche, Dostoiévsky e Kafka são os cavaleiros do apocalipse. Em seu livro sobre esses autores, ele justifica essa afirmação justamente apontando o caráter polêmico, crítico e profético dos autores. Cf. William HUBBEN, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p. 159-175.

Por que não fui eu bendita entre as mulheres? Podemos pensar assim? Não é o que comumente pensamos: por que não tivemos mais sorte, por que ou o que deveria eu fazer para conquista esse lugar de predileção? Em nossa reflexão podemos admitir que qualquer um poderia estar no lugar de Maria e, por que não? Um exemplo de bondade e de força, não é uma representação perfeita do que é ser mãe? Simples e possível de se imitar, porém nessa análise objetiva de resultados sobre o comportamento de Maria, perde-se a experiência da Virgem. Historicamente, se amplia o sentido de seu feito e a heroína tem para nós a dimensão de resistência do sexo feminino. Porém, o contexto não explica a idéia da virgem, apenas coloca o mito, que atualiza o feito, mas nada pronuncia sobre a fé e, portanto, racionalmente Maria não pode ser a virgem, não há sentido nisso a não ser puritanismo religioso. E isso acaba por desqualificar também a fonte de inspiração.

Para além das discussões religiosas, há que dirigirmos, junto com o autor, nossa reflexão para a questão da fé e observar que quando Maria diz: *sou a serva do Senhor*, ela realiza o movimento da fé e:

Não precisa de nada, absolutamente nada, da admiração do mundo, tal como Abraão não necessita de lágrimas, porque nem ela foi uma heroína, nem ele foi um herói. E não se tornaram grandes por terem escapado à tribulação, ao desespero e ao paradoxo, mas precisamente porque sofreram tudo isso.²⁰⁰

Para o autor é somente quando estamos acompanhados da angústia que podemos refazer os caminhos dos “cavaleiros da fé”. Se esquecermos da angústia (do paradoxo, da tribulação) será mais difícil enxergar na névoa e poderemos facilmente cometer o risco de interpretar Abraão como assassino, ou um fanático, ou somente como um homem que precisou sair de sua terra em busca de sobrevivência. Visto assim, como resultado, para Johannes de Silentio/Kierkegaard, Abraão não deixa de ser, a cada instante, um assassino, ou “então estamos na presença de um paradoxo que escapa a todas as mediações”²⁰¹. Uma mediação só pode ser ocasião para o saber histórico, psicológico e filosófico.

Entre a insanidade e a clarividência, encontramos o cavaleiro da fé, o que Débora Diniz considera como um espaço amoral, pois representa a superação de todas as moralidades²⁰². Portanto, existir como indivíduo em oposição ao geral é pecar. Porém, a crença o impede o pecado. E como isso acontece? A autorização do ato não está no geral

²⁰⁰ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 87.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 87.

²⁰² Cf. *Conflitos morais e bioética*, p. 81.

(como no herói), está no indivíduo. A moral, as regras, a organização dão segurança. Pode o herói até atuar no paradoxo, mas o tempo, o resultado, dão sentido ao ato (com o passar do tempo você acaba entendendo o ato heróico). Contudo, Abraão é um paradoxo que escapa a todas as mediações (o ato é um absurdo para a razão). A narrativa comporta uma suspensão teleológica da moral como indivíduo.

Quando um homem se embrenha no caminho, penoso em um sentido, do herói trágico, muitos devem estar em condições de o aconselhar; mas aquele que segue a estreita senda da fé, ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender. A fé é um milagre; no entanto, ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão.²⁰³

Como paixão, novamente retomamos a idéia de *pathos*, algo que afeta. Johannes de Silentio/Kierkegaard, ao usar o termo paixão para fé, está se referindo ao *pathos* do absurdo, onde se dá a negação de todas as certezas estabelecidas.

III 2.3 Dever absoluto para com Deus

Amamos Deus dentro da esfera da possibilidade. Comparar a moral ao divino pede que se reveja a relação entre dever e Deus. Johannes de Silentio/Kierkegaard discutirá essa relação. Para ele, se dissermos que há um dever para com Deus, podemos também dizer que não há. O dever se constitui como tal quando se refere a Deus, mas no dever não há relação com Deus. Já o dever de amar ao próximo pode ser entendido como dever, pois está se referindo a Deus, mas também não entra em relação com Deus e sim com o outro ser humano a quem estou amando. O autor se pergunta sobre quando seria, então, seu dever de amar Deus. O dever não garante a relação, isto é, o abstrato da idéia de Deus com o dever não garante que o “eu” entre em relação com Ele. Para o autor, “toda a vida da humanidade arredonda-se então e toma uma forma de uma esfera perfeita, de que a moral é ora o limite ora o conteúdo.”²⁰⁴

Considerar o conteúdo moral que preenche a vida como poder de Deus é usar um conceito abstrato que se dissolve como idéia e se perde na existência. Os riscos dessa interpretação são bem assinalados nessa passagem de Olivier Clément:

²⁰³ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 88.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 89.

O mundo, no entanto, oculta o mistério bem como o exprime. Uma abordagem negativa é indispensável. Lança para longe os ídolos mentais, os sistemas, as noções inteligíveis tanto quanto as imagens sensíveis. Em primeiro lugar não se pode confundir o mistério do Ser com *um* ser, mesmo que esse estivesse situado no ápice da hierarquia dos seres. O Ser faz ser, logo não é *um* ser. Este ídolo filosófico, o “Bom Deus” de um certo cristianismo ou o “Ser supremo” do espiritualismo, provocou simultaneamente a “morte de Deus” e a perda do mistério do Ser.²⁰⁵

Se a existência é contemplada a partir da idéia, se tudo o que é incomensurável nela surge por acaso, Johannes de Silentio/Kierkegaard dá razão a Hegel, mas se apressa em alertar o leitor que, neste caso, Abraão, como pai da fé, foi condenado. E, se retomamos Kant, podemos dizer que natureza e moralidade estão em concordância, sendo a razão a responsável por estabelecer essa vida moral, tendo como objetivo buscar uma harmonia no caos da contingência.

Para Johannes de Silentio/Kierkegaard, a perspectiva hegeliana valoriza mais a exteriorização (e sua manifestação) do que aquilo que é íntimo. E, pensando dialeticamente, o que é exterior é determinado pelo interior e vice-versa. O percurso natural da vida em sua concepção moral é que o indivíduo se despoje de sua interioridade e se expresse no exterior. Quando ele não consegue, quando a demanda interior lhe inquieta, ele entra em crise no paradoxo da fé, o interior é superior ao exterior, e essa interioridade é incomensurável e não é igual a anterior, *ela é nova, porque ela sempre existiu*, ela é precedida de um movimento infinito e surge em virtude do absurdo. Substituímos o imediato pela fé. Ao respeitarmos o que a filosofia diz sobre a fé, colocamos Sócrates mais longe do que a fé e, para Johannes de Silentio/Kierkegaard, Sócrates não alcançou a fé, ficou na resignação infinita, pois tem apenas uma idéia do absoluto, e, como seu interesse pela existência é infinito, ele chega ao máximo.

Na narrativa, o indivíduo determina sua relação com o geral a partir do absoluto. Formula-se o absoluto dizendo que há um dever absoluto para com Deus; é o indivíduo que se refere como tal e absolutamente ao absoluto. Já na ética a referência está no que é relativo. Mas, Johannes de Silentio/Kierkegaard esclarece:

[...] não se segue daí que a moral deve ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever.²⁰⁶

²⁰⁵ Olivier CLÉMANT, *Fontes*, p. 30.

²⁰⁶ *Temor e Tremor*, p. 91-2.

O questionamento sobre o ato já seria uma expressão de crise, portanto da esfera da ética. Ser cavaleiro da fé é algo individual e solitário: aqui reside sua grandeza e nosso espanto. A ética é relativa e está em oposição (na narrativa) com o absoluto (Deus). “O paradoxo da fé perdeu a instância intermediária, o geral. Por um lado, a fé é a expressão do supremo egoísmo: realiza o terrificante, realiza-o por amor de si próprio; por outro lado é a expressão do mais absoluto abandono, atua por amor de Deus.”²⁰⁷

Ser Abraão, um cavaleiro da fé, é cumprir literalmente o evangelho de Lucas²⁰⁸. Johannes de Silentio/Kierkegaard, com essa lembrança, discute a exegese que retira a força da palavra “odeio”, trocando por “desprezo”, “não venero”, “amo menos”. O autor está novamente defendendo a paixão para que não seja ignorado o situacional da religião (Heschel). A razão desqualifica a religião. A doutrina que não assume sua própria intensidade – e o faz quando diminui o sentido de suas palavras, quando esvazia o significado delas para uma interpretação mais *light* – faz desaparecer o conteúdo religioso e o enunciado sobre Deus absoluto. Barth afirma que a verdadeira religião – o que ele denomina de religião vigorosa – é onde deveríamos reconhecer nossa enfermidade; nela não há harmonia, mas sim a tensão entre todas as coisas, ela não é o coroamento do ser humano, nem a realização plena de seu ser. A finalidade da religião é mostrar o poder e o domínio que o pecado exerce neste mundo e esta seria a verdadeira psicologia do homem religioso: a consciência de seu pecado lhe mostra o abismo que existe entre Deus e ele, e a mesma graça que lhe dá essa consciência é a graça que possibilita ver a fidelidade de Deus, a misericórdia divina. “A religião não traz a solução nem a resposta à pergunta vital da criatura neste mundo, antes lhe apresenta, por assim dizer, um enigma insolúvel.”²⁰⁹

Se formos leais com o conteúdo da narrativa, queremos aprender algo com ela. Quando tememos sua mensagem, negamos sua grandeza. Para aquele que não tem coragem, é necessário ouvir a palavra, reconhecendo que a falta de coragem pode ser orgulho; “a coragem da fé é o único ato de humildade”²¹⁰. A passagem bíblica serve para as mais diversas interpretações e, portanto, dependendo da crença que guia o trabalho do intérprete, você pode ou não atenuar o efeito da palavra e da mensagem. A linguagem...

²⁰⁷ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 92-3.

²⁰⁸ Kierkegaard refere-se a Lucas (14,26): *Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo.*

²⁰⁹ Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 402.

²¹⁰ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 95.

[...] é um *medium* que participa da natureza e da liberdade: parte um dado original, parte um fator se desenvolvendo livremente. A verdadeira liberdade consiste em se apropriar livremente do que é dado. A linguagem permanece sempre dupla: ela é a palavra e sentido, uma duplicidade sem mediação. O poder de falar é perigoso. Em virtude da linguagem, todo homem participa do sublime. Mas, pela linguagem, tagarelando, participar do sublime é tão irônico quanto assistir da galeria o banquete do rei. Se eu fosse pagão, imagina Kierkegaard, diria que uma divindade irônica gratificou o homem com o dom da linguagem para se divertir olhando esta ferramenta de ilusões.²¹¹

Reconhecer a força e a grandeza das palavras nas narrativas bíblicas, mesmo que não se tenha a coragem para acatá-las, não significa faltar com a lealdade para com o texto, pois, sem isso, não nos beneficiamos com a fonte, nem mesmo como consoladora daqueles a quem falta coragem. Talvez, apenas sirva como meio de manipulação, como já foi incansavelmente trabalhado por diversas áreas do conhecimento.

Deus exige amor absoluto, mas requer amor de uma pessoa e, ao mesmo tempo, requer que este amor se manifeste pela fraqueza em relação a tudo que cerca o homem. Se compararmos a relação de um homem e uma mulher, podemos ver o ridículo da situação: se a esposa ama mais ao seu marido que aos pais e o irmão, esta seria uma prova de amor? Para Johannes de Silentio/Kierkegaard essa mediação acabaria por quantificar um sentimento como o amor, colocando em comparação com uma forma mesquinha e egoísta, não digna da divindade. “O dever absoluto pode então levar a realização do que a moral proibiria, mas de forma alguma pode incitar o cavaleiro da fé a deixar de amar.”²¹²

No momento do sacrifício, a moral diz que Abraão odeia Isaac, mas não é assim que ocorre; Abraão ama seu filho e, no momento que Deus lhe pede a prova, ele deve amá-lo ainda mais, pois só então é que pode sacrificá-lo. “É somente no instante em que o seu ato está em contraposição absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaac. No entanto, é pela realidade do seu ato que pertence ao geral e, neste domínio, é e continua a ser um assassino.”²¹³

Nada pode salvar o cavaleiro da fé. Ele sabe da importância de pertencer ao geral e da realidade de ser um indivíduo. Seria mais fácil se o sacrifício de Isaac fosse pelo interesse geral, mas ele sabe que o faz por prova ou tentação. Abraão tem intimidade com Deus, mas esta é sua solidão. A condição do cavaleiro, portanto, é a solidão. A ética torna-se um tentação e Abraão está entre atender a ordem de Deus ou se segurar nas ilusões da certeza ética. Ele

²¹¹ Silvia SAMPAIO, *A subjetividade existencial em Kierkegaard*, p. 42.

²¹² KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 96.

²¹³ *Ibid.*, p. 96.

está livre da angústia moral, a angústia presente é a angústia do possível e do nada. No pacto com Deus, não há parceria com a moral, nem com ninguém, o indivíduo está só diante de Deus: tudo é silêncio. É dessa forma que o cavaleiro assegura a realidade trágica sem negá-la; ele é ciente de sua condição e seu fundamento está em Deus.

Como algo que é tocado pelo *pathos*, não podemos deixar de cogitar que a religião pode ser algo perigoso. E é, como também nos lembra Débora Diniz, é qualquer indivíduo que segue a si próprio com a liberdade do cavaleiro. Mas, é isso que nos amedronta? O fanatismo, cujos desdobramentos tememos, nada tem de individual e solitário. Ele, embora em oposição à segurança de nossa moral, não deixa de ser mediado pelo geral. Eles (os fanáticos) pedem seguidores que transformem sua verdade em realidade e pratiquem aquilo que acreditam.

A dificuldade terrível está em existir como indivíduo, embora a maioria pense que isso seja fácil, pois entende que a tarefa consiste em atender os instintos mais primários, a supremacia do desejo. E, por esse motivo, torna-se tão necessário e interessante constringer o ser humano para que ele possa alcançar o geral. Para poder existir como indivíduo precisa realmente ter respeito por si próprio e cuidado com a alma, na solidão, vivendo de forma austera e isolada. O cavaleiro da fé sabe da importância de pertencer ao geral e da realidade de ser indivíduo, conhece a angústia do paradoxo da fé. “O herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter ao Indivíduo.”²¹⁴ O cavaleiro sabe que é melhor o geral, mas ele não pode fazer essa opção, pois possui um interior oculto. Este interior oculto é o paradoxo sem mediação.

No herói trágico dever e desejo se encontram um diante do outro. A felicidade na vida é poder conciliar dever e desejo, e vice-versa. A maioria acaba por permanecer no dever e tenta transformar, com entusiasmo (como assinala de forma interessante Johannes de Silentio/Kierkegaard), o desejo. O herói trágico renuncia ao desejo para cumprir o dever; ele exprime um dever superior, mas não absoluto.

No cavaleiro da fé, desejo e dever são idênticos, mas ele sente necessidade de renunciar a um e ao outro. Se renunciar ao desejo, resigna-se, mas não encontra repouso. Ele próprio é objeto de dever. Ao permanecer no dever e no desejo não é mais um cavaleiro da fé, porque o dever absoluto pede que renuncie ao dever.

²¹⁴ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 98.

Retomando um dos heróis citados anteriormente, Agamenon, ao renunciar Efigênia, encontra repouso no geral, por isso pode sacrificá-la. Se o herói, no momento de realizar o ato se perde em reflexões, como o fato de ter outras filhas, da possibilidade de ocorrer o extraordinário, para Johannes de Silentio/Kierkegaard ele não é um herói e sim um louco.

“Só o indivíduo pode decidir-se se está verdadeiramente em crise ou se é um cavaleiro da fé.”²¹⁵ O apoio do cavaleiro é ele próprio, sofre por não poder se fazer entender, mas não sente necessidade de guiar ou convencer os outros. A dor é sua segurança; ignora o vão desejo e está no isolamento. O cavaleiro da fé não fala: sua linguagem é própria e exclusiva; é interna a si mesmo e incompreensível à exterioridade. É uma testemunha e não um mestre. E não é a admiração do homem que pretende alcançar, pois sabe que a verdadeira grandeza é acessível a todos, igualmente. O verdadeiro cavaleiro da fé é uma testemunha. Há um dever absoluto para com Deus, isto é, um paradoxo onde o indivíduo está acima do geral e se encontra em relação absoluta com o Absoluto.

III 2. 4 O silêncio de Abraão

O oculto do indivíduo deve manifestar-se. Esta é sua tarefa: realizar-se no geral. Kierkegaard irá expor no texto sua teoria de estádios para falar da forma de estar no mundo e onde podemos encontrar a fé, em que estádio. “A fé não é primeira imediatidade, mas imediatidade posterior.”

A primeira imediatidade é do domínio estético; a fé não pertence a este estádio. O indivíduo, como ser imediatamente sensível e psíquico, é um ser oculto. A tarefa ética é fazer com que o indivíduo se liberte do secreto para se manifestar no geral. O interior oculto é um indivíduo inferior ao geral. Entre o ponto de vista estético e ético encontraremos a categoria do interessante: deve se ir para a ética, embora estejamos no estético. Como qualquer categoria do campo do espírito, implica sofrimento.

Estar interessado não é nem motivo de desejo, nem algo a ser descartado. Sócrates foi o mais interessante dos homens e o mais interessado. O interessante é “uma categoria limite, nos confins da estética e da ética. Nesta medida o exame deve sempre fazer incursões no

²¹⁵ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 102.

terreno moral, ainda que, para ser significativo, deve abranger o problema com um fervor íntimo e uma concupiscência verdadeiramente estética.”²¹⁶

Outro conceito trazido pelo autor é o de reconhecimento. O reconhecimento produz alívio, assim como a coisa oculta provoca tensão. O autor trabalha com a idéia de oculto e reconhecimento nos diferentes estádios, justamente para nos conduzir ao ponto principal: o silêncio. Na tragédia grega temos a coisa oculta e, por conseqüência, o reconhecimento como um vestígio épico cujo princípio é um *fatum*: origem misteriosa da tragédia. Para Kierkegaard, na tragédia grega há uma cegueira, pois desaparece a ação dramática e por isso é necessário abstração para usufruir sua influência.

Ironicamente, Johannes de Silentio/Kierkegaard comenta que a modernidade emancipou-se dramaticamente e desembaraçou-se do destino. O destino nasce na consciência do drama, pois é o momento onde as escolhas se dão, é o momento da angústia. Portanto, coisa oculta e reconhecimento são elementos essenciais também no drama moderno. A estética exige o oculto e recompensa-o; a ética exige a manifestação do oculto e pune-o, porque lhe responsabiliza pelo oculto. Assim sendo, Johannes de Silentio/Kierkegaard irá trabalhar com o oculto na estética e na ética, pois pretende mostrar a absoluta diferença entre o oculto estético e o paradoxo. A partir de exemplos, o autor mostra que podemos compreender a imediatidade na estética porque nela o tempo é omitido. A ética tem categorias puras; o paradoxo é um exemplo deste domínio.

A estética, às vezes, exige a manifestação do oculto, para garantir a harmonia. Se o herói, envolvido em uma ilusão estética, acredita que pode salvar o outro e por esse motivo se cala, teremos a realização do silêncio e a recompensa dele. Mas, se o ato do herói perturba a vida do outro, aí a história é outra. Agamenon, por exemplo, ao sacrificar sua filha, não deve procurar consolação para seu ato junto aos outros e, também, deve por bem ocultar seu desígnio pelo maior tempo possível. E, ao ficar exposto à dor de Clytemnestra e da própria Ifigênia, deveria saber suportar essa crise. Mas, do ponto de vista estético, a harmonia seria estabelecida por um velho servo que revelaria o oculto a Clytemnestra e, desta forma, teríamos a harmonia resgatada. Assim sendo, é o acaso que vem possibilitar a manifestação do oculto.

Já a ética exige a manifestação e somente dá o título de herói trágico a quem exprime o real, com o esforço que leva a necessária manifestação do oculto. “O herói trágico mostra

²¹⁶ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 106.

sua coragem moral ao anunciar ele próprio a Ifigênia, livre de toda ilusão estética, o seu destino.”²¹⁷ Na estética o silêncio pode ser sinônimo de alívio para si e para os outros, o que serve de fuga da tensão imposta pela moralidade. O sofrimento na estética tende logo a ser eliminado, para que a aparente harmonia seja logo restabelecida. O conflito está muito mais na idéia do que no concreto. O ético surge para que o indivíduo se manifeste no geral, que seus feitos – e o motivo interior que o impulsiona para a ação – sejam confrontados com o exterior, com o real. O ato heróico pede a coragem de enfrentar a tensão da multiplicidade do geral. Para ser um herói trágico ético, Agamenon precisa contar a Efigênia seu destino, tal como Jefté fez, para depois ter que enfrentar o choro da filha que seria sacrificada.

O segredo (oculto) e o silêncio são determinações da vida interior e, Johannes de Silentio/Kierkegaard lembra Eros e Psique: “Se tu guardares silêncio darás ao mundo uma criança que será deus, mas se atraíçoares o segredo, será homem.”²¹⁸ O herói da ética é o homem puro, considerando como puro a frase dita por Eros a Psique no conto de Apuleio: o homem totalmente homem, o mortal. O herói é aquele cujo feito é claro, aquele que transforma o real a partir de suas crenças.

O silêncio é um paradoxo; é uma armadilha do demônio²¹⁹ (porque manter o silêncio como pede a vida interior, impossibilita a manifestação do “eu” no exterior, o que inviabiliza a ética), mas é também onde o indivíduo toma consciência de sua união com a divindade. Abraão guardou silêncio. A estética exige o silêncio quando com esse se pode salvar alguém (o que não é o caso de Abraão). A estética admite que se sacrifique pelo outro e não o outro por mim. Um escândalo para a estética seria o sacrifício por Deus ou por si próprio. Mesmo quando, em algumas tragédias gregas, é o oráculo quem adverte da ira da divindade, a predição é pública. Não há relação privada com a divindade, não há oculto e, portanto, sua manutenção é só porque o indivíduo quer se colocar acima do geral e alimentar, assim, sua vaidade. O indivíduo como tal que se coloca acima do geral, relaciona-se direto com o demoníaco. O silêncio experimentado pelo estético é demoníaco. Não há dúvida de que é possível rompê-lo e, ao fazê-lo, o indivíduo se transforma em herói trágico.

A ética condena o herói estético silencioso, por este ter se calado pelo caráter de indivíduo – ele pode falar, mas recusa-se a fazê-lo. “Foi sua previsão humana que determinou o silêncio: eis o que a ética não pode perdoar, porque todo o saber humano deste gênero não

²¹⁷ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 111.

²¹⁸ *Eros e Psique* de Apuleio.

²¹⁹ No sentido trabalhado acima, demoníaco como angústia para o bem.

passa de ilusão; a ética exige um movimento infinito, requer a manifestação.”²²⁰ O herói trágico se sacrifica ao geral, é manifesto e assim é filho da ética. Mas sua situação não se aplica a Abraão. Para dar legitimidade ao paradoxo é necessária a presença da tribulação e da angústia. Há a angústia, mas a angústia que aponta a solidão daquele que se sabe diante do Absoluto, ama o filho e conhece seu dever moral de pai. Abraão não pode falar e nisto está a angústia.

A palavra, que permite traduzir-me no geral, é um apaziguamento para mim. Abraão pode dizer as coisas mais formosas a respeito de Isaac de que uma língua é capaz. Mas seu coração guarda uma coisa muito diferente; esse algo mais profundo, que é a vontade de sacrificar o filho porque é uma prova.²²¹

Não é possível compreender Abraão, mas não podemos duvidar de seu amor por seu filho. Essa angústia é ignorada pelo herói trágico, ele não conhece a responsabilidade da solidão. A angústia é, portanto, uma categoria do espírito, é por onde percebemos o possível infinito, onde experimentamos a vertigem da liberdade, o caminho da fé. Mas, aumentar a angústia quantitativamente não resulta no “salto” qualitativo. A angústia prepara o salto que pode conduzir a mais desespero ou conduzir a fé. “A fé é, para todos, o mesmo salto no vazio.”²²²

Para Johannes de Silentio Kierkegaard, a paixão é necessária para meditar sobre os problemas e permite o julgamento de si próprio com toda a sinceridade. As conclusões das paixões são as únicas dignas de fé. No mundo do espírito só é enganado quem se engana a si próprio.

Só a idéia de tomar consciência do fardo do tempo, assumindo a responsabilidade de perscrutar incansavelmente todo o secreto pensar, só por ela, se não se realiza a todo instante o movimento em virtude do que de mais nobre e sagrado há no homem, pode descobrir-se com horrível angústia, e se não de outra maneira ao menos pela angústia, pode suscitar-se o obscuro impulso que se oculta em toda a vida humana.²²³

O oculto seduz, desperta a curiosidade. E, o demoníaco é a curiosidade: o desejo de saber, de conhecer, uma tentação que está na raiz do desejo humano. Em Kierkegaard, o demoníaco pode ser interpretado de três formas, correspondendo às três esferas da existência humana: a somática (estético), a psíquica (ético) e a pneumática que Coe define como um

²²⁰ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 137.

²²¹ *Ibid.*, p. 138.

²²² Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 149.

²²³ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 124.

“fenômeno médico-terapêutico onde o demoníaco é tratado como um sofrimento que requer tratamento a fim de ser curado”.²²⁴ Há, para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, uma diversidade na maneira de encarar o demoníaco e, por tal motivo, o autor alerta: “Mas é preciso apercebermo-nos desta amplitude para vermos que talvez muitos dos que pretendem estudar o demoníaco caem afinal sobre o seu poder e que há traços seus em todos nós, se é verdade que todo o homem é pecador.”²²⁵

Johannes de Silentio/Kierkegaard cita Sara²²⁶ que não perde a coragem no momento da angústia e se indaga: quanto amor a Deus é preciso para se deixar curar quando se é desgraçada? Sara tem maturidade moral e humildade perante o próximo: “Quanta fé em Deus para não odiar no instante a seguir aquele a quem tudo deve!”²²⁷

O que retira o caráter demoníaco de Sara é a compaixão. Temos compaixão de Sara, pois como não olhar para ela e não apontá-la como desgraçada. Ela é vítima da compaixão humana. Sara encontra-se perdida no paradoxo demoníaco ou divino. Ao estar desorientado perante o geral e estando diante do paradoxo (ou o indivíduo, se no desespero de sua limitação, está diante da transformação da onipotência em impotência, como Sara), o indivíduo pode procurar a paz demoníaca – e não confessá-la nem a Deus nem aos homens – ou encontrar a paz religiosa no amor que consagra a Deus.

O indivíduo, que quer salvar o geral com seu mistério e silêncio demoníacos, será exemplificado por Johannes de Silentio/Kierkegaard com o Fausto (Goethe). Fausto é a figura oposta de Abraão na relação com Deus. O desespero de Fausto é o negativo da fé de Abraão. Ao contrário deste último, Fausto recusa a alteridade e acaba por entrar em relação absoluta com o demoníaco. E ambos, demoníaco e fé, operam um salto: o demoníaco para a estética, o cavaleiro da fé para o religioso. No salto do primeiro, podemos dizer que está preso ao chão, está na não-liberdade e a possibilidade encontra-se sufocada. Abraão faz um movimento duplo, o salto é para o infinito que possibilita o finito. O ser formado na angústia é aquele educado para infinita possibilidade e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua

²²⁴ David COE, *Angs and the abyss: the hermeneutics of nothingness*, p. 75.

²²⁵ Vigilius Haufniensis/KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 183.

²²⁶ Kierkegaard se refere ao *Livro de Tobias*. Sara fora dada sete vezes em casamento, mas o demônio matou os sete noivos antes que eles tivessem se unido com ela em matrimônio. Sara desespera e ora. É Tobias que, com a ajuda de Rafael, mensageiro de Deus, conseguirá expulsar o demônio. Deus ouviu as orações de ambos e mandou Rafael para curar os dois.

²²⁷ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 128.

infinidade. Mas, há a possibilidade de nos iludirmos quanto ao que é possível, entendendo-o como algo fácil e não como algo que nos desperta o *temor* e o *tremor*.

Todos os exemplos trabalhados por Johannes de Silentio/Kierkegaard buscam apenas sinalizar as fronteiras com o desconhecido. Não há analogias com Abraão. Só é possível nos aproximar dele com admiração ou esgotando a razão. E esse é o efeito de seu silêncio. O silêncio faz falar, mas aqui é Deus quem fala, pois pede a prova a Abraão, que se cala e a cumpre em absoluto silêncio.

Abraão mantém o silêncio a Sara, Eliezer e Isaac, porque não pode falar: não tem linguagem humana, sua linguagem é divina. Se voltar atrás, deixa de ser Abraão. A ética é a tentação. “Ele não pode falar, pois não pode fornecer a explicação definitiva (de forma a ser inteligível) de que se trata de uma prova; mas o que é notável, uma prova em que a moral constitui a tentação.” Em comparação ao herói trágico, Abraão realiza dois movimentos: resignação infinita (renuncia a Isaac) e a todo instante realiza o movimento da fé (sua consolação). Ele sabe que Deus devolverá Isaac devido ao absurdo. Abraão nada falou e manteve silêncio. Uma única frase foi dita por Abraão e que comprova ainda mais o seu silêncio: a frase que responde a Isaac onde está o cordeiro para o sacrifício. Abraão responde: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”.

Johannes de Silentio/Kierkegaard aproxima-se desta frase e observa que, para o herói, este último momento pode mostrar sua força ou torná-lo imortal. Pode-se aproximar alguém que consiga se colocar no lugar dele, por exemplo, um poeta, que consiga expressar muito bem este momento. É o caso de Sócrates que no último momento deve falar para realizar a si próprio. E com sua fala – irônica – Sócrates desafia a morte e se imortaliza como herói para além dela. Mas de Abraão, nada podemos falar. É no silêncio de Abraão que está o paradoxo: ele não pode falar. Se o fizer, é um herói trágico e qualquer frase poderia lhe tirar do paradoxo. Sua frase, porém, revela a presença do paradoxo. Não diz que nada sabe, porque é mentira. Responde apenas que Deus proverá, Ele próprio, o cordeiro para o holocausto. Em cada instante fica claro o movimento da fé, em virtude do absurdo. Não há mentira na resposta, porque Deus pode, a qualquer momento, fazer outra coisa completamente diferente. Mas ele sabe o que deve fazer, deve realizar a prova e, por isso, não pode responder que nada sabe. Ele sabe com exatidão e realiza o movimento infinito de estar resignado em sua tarefa.

Podemos compreender Abraão como quem compreende um paradoxo, porém, para Johannes de Silentio/Kierkegaard, falta a coragem de falar e de agir como ele:

E que pensaram os contemporâneos do herói trágico? Que era grande e então foi admirado. E esse venerável colégio de nobres espíritos, esse júri que cada geração institui para julgar a precedente, também se pronunciou do mesmo modo. Mas não houve quem compreendesse Abraão. No entanto, o que conseguiu ele? Permanecer fiel ao seu amor. Mas aquele que ama Deus não tem necessidade de lágrimas nem de admiração; esquece o sofrimento no amor, e tão completamente, que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe; porque vive no secreto, conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece. Portanto, ou se verifica o paradoxo de forma que o Indivíduo se encontra como tal em relação ao absoluto, ou então Abraão está perdido.²²⁸

Para Johannes de Silentio/Kierkegaard, uma geração aprende muito com a outra, mas não no que é propriamente humano: a paixão. É através da paixão que cada geração compreende a outra e se compreende. O amor é um exemplo. Nenhuma geração aprende a amar com a outra, todas começam do princípio; experimentam-no em sua existência. E a maior paixão é a fé, e o mesmo acontece em relação a ela: cada geração começa de novo. Para o autor não há um desenvolvimento da experiência da fé, “a não ser que se pretenda preencher o lugar que pertence ao único Espírito que governa o mundo”²²⁹. E, não há como não notar a crítica a idéia hegeliana de espírito que está submetido à evolução.

Como a mais alta paixão do ser humano, o autor reconhece que muitos de uma geração podem não conseguir alcançá-la, mas com certeza nenhum vai além dela. E, mesmo para aqueles que não conseguem chegar até a fé, “a vida comporta suficientes tarefas, e se aborda com sincero amor, a sua vida não será perdida, mesmo que não se possa ser comparada à existência dos que apreenderam e alcançaram o mais alto.”²³⁰

III. 3 A ANGÚSTIA DIANTE DO ABSOLUTO

*Através da angústia e da admiração,
o homem pressente o abismo da sabedoria divina.
Ali, nenhuma apreensão é possível,
só o temor sagrado, o temor diante do imenso.*²³¹
Olivier Clémant

Abraão teme apenas Deus. Diferente de todos os outros heróis que sofrem e anunciam suas dores, Abraão elege o silêncio como melhor expressão de sua angústia. O silêncio

²²⁸ *Temor e Tremor*, p. 145-6.

²²⁹ *Ibid.*, p.148.

²³⁰ *Ibid.*, p.149.

²³¹ Olivier CLÉMANT, *Fontes*, p.19.

provoca o falar, é ele quem sinaliza o mistério e nos revela a desgraça de nossa condição: a efemeridade de nossa linguagem.

O silêncio absoluto constata o trágico como condição da vida humana, mas não como seu sentido. Buscar um sentido no caos da realidade é função do conhecimento que tem como maior objetivo organizar esse caos e com isso a negação da realidade.

O conflito entre razão e fé é a tensão necessária para o conhecimento, pois no salto efetuado para além dos limites do conhecimento a dúvida se mantém, pois para Kierkegaard Deus é a verdade, e como humanos estamos na não-verdade, portanto, na relatividade. A fé de Abraão é maior que a angústia da falta de sentido. Ele enfrenta a efemeridade da vida sem se aniquilar pela angústia, pois sua fé é o que lhe sustenta. A dúvida se mantém, mas ao aderir a Deus, a dúvida é de tudo e de todos.

A angústia não é fácil de suportar. Diante da infinita possibilidade de escolha, encontra-se também nossa condição finita e, com isso, a consciência do nosso trágico destino. A ilusão de qualquer crença garante o apoio nessa vertigem e, desta forma, o conhecimento se constrói, possibilitando não só a nossa identificação com que é contingente, mas também, a partir de uma escolha, conduzindo-nos à negação da nossa própria contingência. O silêncio do paradoxo nos conduz em direção ao Absoluto, ao impensável e, por conseqüência, a instabilidade se instaura em nossas crenças.

Somos incapazes de viver sob a ausência de sentido. Na relatividade vivemos no desespero do embate de crenças. Por outro lado, a expulsão do trágico – da crua realidade da contingência – sufoca, segundo Débora Diniz²³², uma das características fundamentais da vida humana: a cotidianidade do trágico (a cotidianidade do real). Nesse sentido, a conhecida idéia de natureza²³³ funciona como um poderoso antídoto contra o acaso. Entre a interpretação – considerando a presença de uma natureza – e a recusa de interpretação – considerando que somos fruto do acaso ou do Absoluto – não há possibilidade de encontro: há uma tensão. Uma tensão entre a relatividade (a multiplicidade) e o nada (ou Absoluto) que engendra a angústia aniquilante da falta de sentido. Frente ao nada a vida é a verdadeira possibilidade.

O relativismo presente no conhecimento pode ser considerado, na visão de Kierkegaard, como demoníaco. Por um lado, é sedutor, promove a ilusão de uma

²³² Cf. *Conflitos morais e bioética*, p. 127.

²³³ A natureza, tal como um sistema, é passível de compreensão, controle, predição e intervenção, o que, principalmente na área de saúde, nos dá a ilusão de termos o poder sobre a vida e a morte.

interpretação da realidade que poderá receber o selo de salvador. Por outro, o que nos negamos a ver é que não há retorno do relativismo, ele não é só teórico, é concreto e o risco do niilismo espreita toda a produção de conhecimento. Como já dissemos, o erro do relativismo foi negar a tragédia do ser humano. Negar a tragédia é negar o mal. Quando o pensador religioso entende que o mal está identificado com o próprio indivíduo, por uma suposição ontológica, não há como evitar a polêmica que se estabelece com essa identificação que ofende a autonomia humana. A autonomia é um recurso que nos dá a ilusão de podermos evitar a experiência da angústia, cujo afeto é por vezes insuportável. O que possibilita pensar uma epistemologia a partir de Kierkegaard é sua própria antropologia, que fala de um ser humano insuficiente, que se reconhece relativo, diante do Absoluto.

Débora Diniz, assumindo a personagem da ironista²³⁴, acredita que todas as crenças são, de alguma forma, crença no Nada. Com certeza, um pensamento bastante aterrorizado pelo aniquilamento, mas um pressuposto, segundo a própria autora, importante para pensar e medir os conflitos, dissolver crenças e caminhar rumo a uma tolerância e ao diálogo. Para a autora, que trabalha na bioética, o cavaleiro da fé é o único que pode verdadeiramente ser tolerante: em nome do nada (absoluto) que defende, o tudo é possível.

A existência pede e garante o agir a partir da escolha que é feita sem critérios de certeza ou sucesso. A ação, em Kierkegaard, protege o indivíduo do risco niilista, dado que este está fundamentado no Absoluto, no Silêncio, no paradoxo que apontam para algo inexprimível, e não para o nada vazio, para a névoa que naturalmente se dissipa no movimento da vida e não consegue sustentar nenhuma ação. O nada não é Deus, o nada é o conhecimento relativo que se dispersa na existência humana. Deus é algo, o inefável, como diria Heschel²³⁵, algo de significado obscuro, mas não ausência de significado. “Sabemos que Deus é o Deus que não conhecemos, e que esta ignorância é simultaneamente, o nosso problema e a origem do nosso conhecimento”²³⁶. O estar diante de Deus não é algo que se possa explicar ou deduzir, mas, segundo Kierkegaard, podemos ver o ser humano como aquele que sente a falta. Sendo assim, a existência humana só pode se afirmar sob as diferentes formas de desespero, dado que ela se projeta para si própria e para sua impossível

²³⁴ Personagem analisado pela autora, baseado em trabalho de Richard Rorty, que assume o ceticismo como condição de existência e se mantém na relatividade moral devido a própria condição de ser humano. Cf. *Conflitos morais e bioética, passim*.

²³⁵ *Deus em busca do homem*, p. 167-7.

²³⁶ Karl BARTH, *Carta aos romanos* ou *Éthique*, p. 54.

totalidade sem se apoiar em Deus, o que lhe garante autonomia, mas não lhe impede o inferno do desespero.

Para Débora Diniz, podemos aprender com Kierkegaard que o que nos foi dado pelo divino em imagens, a psicologia nos deu por seus métodos. Para o autor, a narrativa sabe falar, e bem, da condição humana. Sendo assim, a fonte do mal é só uma: a recusa de Deus e sua expressão é a consciência da própria morte. A angústia exprime o desejo de ser e de unidade, o desejo de Deus: uma abertura para Sua revelação.

Só em Deus, o Outro que eu mesmo, é possível encontrar a si próprio. A fé, portanto, nada mais é que a relação verdadeira com o próprio “eu”. É na relação com Deus que se possibilita a relação com o ser criado, não necessário, contingente; um nada que só se justifica por ser criatura de Deus. Ao afastar-se de Deus, o indivíduo afasta-se dele próprio, e este afastamento pode atingir uma distância tal que a crença no totalmente outro se torne impossível. Diniz acrescentará que essa recusa de Deus nos conduz inevitavelmente ao desprezo por si próprio, por consequência, à própria destruição tanto quanto à destruição do outro. Lembrando Susan Neiman, ao discutir o problema do mal: é preciso “encarar o mal no mundo sem ceder ao desespero”²³⁷. O mal, visto por Kierkegaard, é infinito e o bem, finito, o que, por consequência, acarreta a necessidade de repetição constante das ações positivas num esforço para combatê-lo.

O desespero, em Kierkegaard, é uma constatação da desgraça. Negar o ser humano desesperado, ou melhor, a constatação do desespero que, ao contrário do desejado, aumenta esse desespero, é caminhar na contramão da sociedade que prega a eficácia, o prazer, o sucesso e a valorização da estima. O desespero não é simples sintoma psíquico, ele é estado de ser, se repete a todo instante e faz do ser humano a causa de seu desespero. Pois, a tentativa de eliminar Deus, para Kierkegaard, é a forma de eliminar o meio de tomar consciência de nosso desespero. Sem Deus somos inconscientes do sofrimento, esquecemos da nossa capacidade de escolha, perdemos a saúde da possibilidade, nosso desejo se encerra no conforto da fuga da angústia. Entre a angústia e o desespero, o círculo se fecha: enquanto a angústia atravessa o nada da liberdade, a possibilidade infinita, o desespero é a forma de nos agarrarmos em meio a toda a vertigem, no próprio nada. Resultado: acabamos por desejar a nós próprios o que mais tememos, o nada. A angústia transforma o nada em ser, o que estabelece a existência e a coloca em movimento. O desespero, no entanto, não consegue

²³⁷ *O mal no pensamento moderno*, p. 319.

transformar o ser em nada: estamos condenados a ser diante da presença constante da certeza da nossa dissolução, não desejando deixar de ser.

A tentativa de Kierkegaard é levar o ser humano a perceber que não há alternativa que não a fé. Seu trabalho busca desconstruir todas as crenças, todas as esperanças, todas as expectativas humanas para que se possa vislumbrar as intenções divinas. “A problemática de nossa existência e de nosso ser, a vaidade e a incerteza de tudo o que é e o que somos, está sempre diante de nós como um livro didático, aberto.”²³⁸

Em nosso tempo, o homem está menos tendencioso a ansiar o salto para as incertezas e está inclinado a promover aquela segurança supostamente fornecida pela razão lógica, pela ciência, ou mesmo pelo dogma. Mas, para Kierkegaard, o evento de Cristo na Terra parece propor um dever inelutável ao ser humano. A preocupação do autor, um pensador religioso, é compreender o cristianismo. Na verdade, contra a especulação, ele entende que talvez não tenhamos que compreender, talvez nem tenhamos o poder ou o dever de compreender. Para Kierkegaard, o que o cristão precisa é um pouco da ignorância socrática no que se refere ao cristianismo, principalmente no que se refere à fé. Kierkegaard defende que o mundo precisaria mais de Sócrates, precisaria regressar a ele, pois o mundo se encontra muito perturbado com tanta ciência. Para o autor, quando assim pudéssemos pensar, talvez precisássemos menos dele. Pois, em sua dialética, ao nos extraviarmos, o que mais falta é sempre aquilo que não pensamos.

Precisamos da correção ética e da ironia socrática. Defender por ignorância a fé contra a especulação racional é velar pelo reforço do abismo existente entre Deus e o ser humano. A visão de Kierkegaard parece focar mais a nossa pequenez, nossa culpa, nossa insuficiência. Ser cristão é ser errado diante de Deus, porque há uma infinita diferença entre Deus e o homem. Segundo Hubben²³⁹, quando Kierkegaard diz sobre o inacabado processo de tornar-se cristão, ele está tratando de um incansável, inquieto e inseguro – um estímulo interno de estar na prece e no arrependimento, durante o qual o indivíduo fica só diante de Deus.

Para Kierkegaard, a infelicidade não está no que falamos sobre o mistério, mas no fato de falar de uma forma que esvazia sua intensidade, de tal modo que o sagrado e o sublime deixam de impressionar, tornam-se costumes, não há paixão; carece de espiritualidade. Para Heschel, a categoria de mistério é que desperta o nosso interesse religioso. “Todo pensamento

²³⁸ Karl BARTH, *Carta aos romanos*, p. 55.

²³⁹ Dostoevsky, *Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*, p. 42.

criativo origina-se de um encontro com o desconhecido.”²⁴⁰ O conhecimento, portanto, não começa a existir como um fruto do pensamento. Para Heschel, qualquer encontro autêntico com a realidade é um encontro com o desconhecido. Em Kierkegaard, o cavaleiro da fé caminha para o desconhecido, sua intimidade com Deus o joga no paradoxo absoluto, onde com temor e tremor, sob um sentimento de absoluta necessidade, conhece Deus pela fé e por isso se cala. Diante do paradoxo, o pensador religioso esgota sua especulação racional, procurando explorar também o caráter subjetivo de seu pensamento. Essa exploração lhe exige paixão, “pois é impossível que um ser existente reflita sobre a existência sem se apaixonar, porque a existência é uma enorme contradição, que o pensador subjetivo não deve abstrair – embora ele possa se quiser [...]”²⁴¹ Não deve abstrair para não perder a tensão característica de seu pensamento.

A função epistemológica do pensamento kierkegaardiano está justamente no fato que seu ser angustiado é uma hipótese bastante interessante para a compreensão do ser humano, não só do humano religioso, embora a partir desse último possamos ampliar a nossa compreensão da experiência religiosa humana.

A idéia do oculto, que seduz e que rompe a inocência que está em Deus, mas cujo rompimento acontece justamente por não se suportar a vertigem, faz da angústia não só a revelação do orgulho humano²⁴² – a opção pela criatura, o “eu”, em lugar do Criador –, mas também como constituinte do ser caído que constantemente, ao fazer uma escolha, reproduz a insuportabilidade de se ver na infinita possibilidade. A angústia se transforma em algo que sinaliza a condição miserável humana e que, ao mesmo tempo, pode indicar uma raiz sobrenatural. Este afeto provoca um movimento repetitivo que pode ser totalmente esvaziado de sentido se não possuir a “graça divina”. Essa graça garante o movimento da fé.

Em sendo a angústia um estado constituinte do ser humano que se caracteriza por escolher na infinita possibilidade sem qualquer critério que garanta essa escolha, o conhecimento humano naturalmente se caracterizará por conflito, o que epistemologicamente pode ter uma correspondência no conhecimento que se dá na fala (como também já foi sugerido pelo novo pensamento de Rosenzweig) e na idéia de controvérsia como aquela constituição noética que se dá em tensão necessariamente.

²⁴⁰ HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 73.

²⁴¹ KIERKEGAARD, *Textos Seleccionados*, p. 251.

²⁴² Tal como podemos ver em Agostinho e Pascal, Cf. HI, origens do conceito de insuficiência, p. 47-102.

Junto com a compreensão da condição humana e das indagações de seus dramas morais, devemos considerar a análise de Kierkegaard do cristianismo. As ciências e seus sistemas são, para o autor, extremamente frágeis para possibilitar o entendimento da religião. Em sua análise sobre o cristianismo, a linguagem é criticada objetivando a desconstrução de definições que levam a dinâmica do ser cristão a ser reduzida a uma doutrina morta, passível de ser, portanto, efêmera.

Como cientistas da religião, cientes da tensão que envolve a compreensão do objeto religião e, também, o quanto o saber religioso se transforma com as nossas percepções sobre ele – não há como negar que tudo o que se pensou e se disse sobre o cristianismo nesses dois mil anos o transformou das mais diversas e profundas maneiras –, retomar um autor como Kierkegaard é retomar o Absoluto como ponto principal de tensão contra o múltiplo. Seu olhar (contaminado ou conhecedor?) como pensador religioso faz da própria experiência religiosa uma fonte de conhecimentos que questionam os pensadores de outras áreas (como também os demais métodos). Para uma psicologia que encontra na religião uma função curadora, Kierkegaard apresenta a destruição de qualquer sentimento de segurança; para a compreensão do coletivo garantido pela análise sociológica, Kierkegaard contrapõe a cruel realidade trágica do indivíduo; para as especulações filosóficas e teológicas da existência de Deus, o autor contrapõe o paradoxo da fé.

O início dessa contradição nasce na própria tensão entre o pensamento grego e bíblico. Para Kierkegaard, pensar o ser cristão de forma racional pede que este seja configurado por categorias bíblicas, isto é, você utiliza “com o cristianismo *in mente*”, pois “qualquer outra definição sem o rigor cristão, [...] mostrará o seu vazio”.²⁴³ E, para o autor, mesmo assim, o melhor recurso é a “definição socrática”²⁴⁴ que tende para a ignorância, para o nada saber, dado que não há a categoria de pecado em Sócrates. Este seria, inclusive, o defeito da “definição socrática”: ele deixa vago o sentido e a origem da ignorância. Para Kierkegaard, a diferença entre o pagão e o cristão é o conceito de pecado que só foi ilustrado pela Revelação. Para o autor, a intelectualidade grega era por demais estética para compreender o paradoxo, mas é justamente na ironia socrática que se estabelecerá a contradição entre o “compreender e compreender” – compreender por especulação e o compreender que implica na ação:

²⁴³ *O desespero humano*, p. 247.

²⁴⁴ Definição socrática é como Kierkegaard se refere à busca de conhecimento em Sócrates. Cf. *Fragmentos Filosóficos*, *O desespero humano*, *O Conceito de Ironia*, já bastante tratados também no início deste capítulo.

[...] o segredo da especulação, quando se trata de compreender, consiste precisamente em não tocar o fundo, em evitar sempre dar o nó no fio, e eis como, ó maravilha! Ela consegue coser indefinidamente, isto é, passar a agulha enquanto quiser. O cristianismo, pelo contrário, ata o último ponto pelo paradoxo.²⁴⁵

Ao se prender em uma essência, cristalizar em sistemas e conceitos e não considerar o indivíduo real, não teremos dificuldades em entender a passagem do compreender ao agir, justamente porque identificamos o pensamento ao ser. Mas, para Kierkegaard, recorrer a ironia socrática,

[...] numa época tão especulativa, na qual todos “os outros” tanto se agitam para compreender, é um dever profundamente ético, e que talvez exija muita abnegação, confessar que não temos o poder, nem tão pouco o dever de compreender. Portanto, a necessidade provável de nossa época, dos cristãos de hoje é precisamente um pouco de ignorância socrática pelo que toca ao cristianismo.²⁴⁶

E acrescenta que a ignorância de Sócrates era por respeito à divindade (ao seu *daimon*). No que se refere ao paganismo, Sócrates guardava a fronteira entre Deus e o homem,

[...] tratando de reforçar a diferença de qualidade entre eles por um fosso profundo, a fim de que Deus e o homem não se confundissem, como confundiram *philosophice, poetice*, etc.... Eis a causa da ignorância de Sócrates, eis porque a divindade nele reconheceu o mais alto saber – Mas o cristianismo ensina-nos que toda a sua existência não tem outro fim senão a fé; por isso seria uma piedosa ignorância socrática o defender por ignorância a fé contra a especulação, velando por reforçar com um profundo fosso a diferença de natureza entre Deus... e o homem, como o fazem o paradoxo e a fé, a fim de que Deus e o homem, pior ainda que no paganismo, não se confundissem, como se fez *philosophice, poetice*, etc. ... no sistema.²⁴⁷

Para o autor, a especulação esvazia o cristianismo, de tal modo que o sublime e o sagrado não mais impressionam o crente. O escândalo está, justamente, na infinita diferença de natureza entre Deus e o ser humano: “Deus se faz homem por amor e diz-nos: Vede o que é ser homem; mas acrescenta: tomai cuidado, porque ao mesmo tempo sou eu Deus...e bem aventurados os que não se escandalizam de mim.”²⁴⁸ Aqueles que não se escandalizam são os que expressam a sua fé como adoração, mas ao fazê-lo sabem que a diferença entre eles e Deus é um abismo infinito. E o sabem porque na fé se encontra de novo o risco do escândalo

²⁴⁵ *O desespero humano*, p. 250.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 254.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 254-5.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 277.

como força dialética. Assim, há risco também de encontrarmos o escândalo sempre que definimos o cristianismo, sem nos pronunciarmos sobre Cristo e sem que os tenhamos presente no espírito. Nesse sentido, fazer de Cristo um mito sem pretensão à realidade ou mergulhar “com os racionalistas numa realidade que não pode aspirar à natureza divina”²⁴⁹ é uma negação, portanto um escândalo. Uma forma de escândalo que é pecado contra o Espírito Santo, o que se desdobra na compreensão errônea de ser a ética a contraposição do pecado, o que implica o mau entendimento de ambos, o desconhecimento da fé e a perda da capacidade noética da religião.

²⁴⁹ *O desespero humano*, p. 279.

CAPÍTULO IV

A REVELAÇÃO DE QOHÉLET: O ETERNO SEMPRE NO CORAÇÃO DO HOMEM

Vaidade das vaidades, tudo é vaidade.

Esta conhecida frase dá início ao Livro do Eclesiastes e aponta, logo de início, a temática principal trabalhada por Qohélet, o Eclesiastes: a dificuldade de penetrar e compreender, a partir da razão humana, a obra divina. Vaidade é a tradução mais comumente utilizada da palavra *hevel* nas versões tradicionais. Para Haroldo de Campos¹ esta tradução tende a ser uma representação mais abstrata do termo. Em hebraico, *hevel* significa concretamente “vapor”, “sopro”, algo sem substância. Na pesquisa etimológica do termo, buscando uma solução que restituísse a força poética do termo no original, Campos traduz a famosa frase por: “Névoa de nadas, tudo névoa-nada”.

Repetida 38 vezes ao longo do texto, a função desta frase parece ser justamente a de chocar o leitor, lembrando-o, constantemente, de sua condição miserável enquanto criatura. Ao mesmo tempo, sua constante repetição, colocada sempre de forma conclusiva ao longo do texto, parece querer provocar o nosso pensamento a respeito do que fazer frente ao absurdo que é toda essa vida.

Qohélet é livro canônico, ou seja, faz parte dos livros considerados sagrados tanto para o judeu como para o cristão. Não sem controvérsias, principalmente no universo judaico. Um dos fortes argumentos para a introdução do livro no cânon bíblico, talvez, segundo os comentadores, seja a autoridade de Salomão como seu autor. No judaísmo, Qohélet faz parte de uma pequena coleção denominada “os cinco rolos” ou *Megillot* que contém: Qohélet,

¹ Cf. *Qohélet, o-que sabe*, p. 36-7.

Cântico dos cânticos, Rute, Lamentações e Ester. Essa designação surgiu pela primeira vez nos tempos dos Massorets (séc. VI-IX dC). Possivelmente o fato de terem sido reunidos em coleção deve-se ao uso que deles se faz na liturgia sinagoga, que corresponde à das festas. A leitura de Qohélet, desde então, corresponde à festa dos Tabernáculos ou *Sukkot*, que se celebra entre os dias 15 e 21 do sétimo mês (*Tishri*).

Já na comunidade cristã, diferentemente dos judeus, Qohélet foi aceito sem controvérsias como livro sagrado, dado principalmente as suas raízes judaicas cujos livros sagrados tornaram-se um legado para os cristãos, que constituem o Antigo Testamento. Já no Novo Testamento, não há, segundo os comentadores, referências maiores sobre Qohélet. Mas, Lindez comenta que, apesar das várias discussões, devemos “dar graças a Deus porque o livro do Qohélet, apesar de todas as dificuldades, encontrou lugar adequado na Lista ou Cânon dos livros sagrados para judeus e cristãos”². Pois, para o autor, se assim não fosse, provavelmente tal literatura haveria se perdido. Para os cristãos, a obra deve ser estudada no conjunto da Revelação e, desta forma, não é difícil perceber a finalidade para a qual o Espírito Santo inspirou essa obra:

Ao manifestar que nem a razão humana nem as precedentes revelações resolviam os problemas sobre a sanção moral, e ao deixar patente que o coração humano não encontra neste mundo essa felicidade infinita cujo desejo Deus tem posto nele, o Espírito Santo preparava as almas dos israelitas para revelações posteriores, que iluminariam suas mentes sobre a retribuição futura e mostrariam a seus corações onde o homem encontrará a sua verdadeira felicidade.³

A sensação de que tudo é vaidade foi dada por Deus, segundo comentadores cristãos, para revelar a existência de outro mundo. Qohélet ganha importância na medida em que seu texto é visto como preparo para abertura transcendental necessária ao processo da Revelação cristã.

Eclesiastes é um livro Sapiencial, cujo foco da sabedoria da narrativa está dirigido para a existência humana, embora seu autor possa ser considerado como um autêntico testemunho da fé israelita, a despeito de muitos comentadores que questionam esse dado. Ernest Renan reafirma a clareza da filosofia presente em Qohélet, uma filosofia moderada e que pratica o justo meio, sem misticismo, o que para o autor significa marcar uma distância de qualquer doutrina que parta de uma associação com a negação da divindade. Para ele, podemos tratar Qohélet como cético, materialista, fatalista e, sobretudo, pessimista, mas

² José Vilchez LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 92.

³ Maximiliano G. CORDERO; Gabriel P. RODRIGUEZ, *Libros Sapienciales*, Bíblia Comentada IV, p. 866.

nunca como ateu. “Negar Deus, para ele, seria negar o mundo, seria a própria loucura.”⁴ A atitude de Qohélet, diante de Deus, é a atitude do ser humano religioso diante de seu Criador, que se traduz em respeito absoluto e na convicção de Sua grandeza frente à clara observação da pequenez humana. Sabemos que no sistema semítico, o único ser que existe eternamente é Deus, cuja transcendência é inalcançável ao ser humano.

Nosso trabalho pretende se aprofundar na leitura da narrativa a partir da própria exegese⁵, mas com o objetivo de rastrear a angústia humana diante da busca de sentido para sua existência e apontar para a presença da tensão na multiplicidade diante do Absoluto. Ao tratar Qohélet como pensador, nossa intenção é dar voz à narrativa focalizando a atividade intelectual presente no texto. Independente da discussão da aproximação entre a filosofia grega e a narrativa aqui trabalhada – mesmo porque essa tensão já foi assumida por nós como dado com o qual o pensamento ocidental tem que se haver⁶ –, nossa intenção é acompanhar o pensador religioso, o sábio-mestre e o investigador⁷ que, segundo Guinsburg, é sábio, “porque tudo sabe e, portanto, sabe que não sabe”⁸. Desta forma, em uma primeira parte estaremos contextualizando o pensador e sua obra, seguida da análise do texto propriamente dito e, para finalizar, discutiremos as idéias principais do pensador, fruto da tensão entre imanência e transcendência originada na angústia que desvela sua própria condição e marca a distância entre Deus e o humano.

⁴ Ernest RENAN, *L'Ecclésiaste: un temps pour tout*, p. 78.

⁵ Todas as citações da narrativa do Qohélet foram retiradas da tradução de Haroldo de Campos por ser mais poética e reconhecidamente um bom trabalho feito do original em hebraico. Ainda que este autor leve em consideração as pausas de leitura ou entonação do poema, introduzindo no texto “sinais disjuntivos” para efeito de leitura ritmada, nós aqui os retiramos, pois nosso interesse se concentra no conteúdo do texto. Porém, nossa pesquisa fundamentou-se em sete traduções e nos comentários de seus respectivos tradutores, a saber: José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, com tradução e comentário, essa obra possui um bom aparelho crítico e trabalha considerando as controvérsias presentes nos diversos autores; Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, uma versão traduzida direto do hebraico em que o tradutor também compila os comentários de diversas autoridades rabínicas; *A Bíblia de Jerusalém*, cujo tradutor do livro foi Euclides Martins Balancin; Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, com uma boa tradução que é comentada passo a passo com levando em consideração o sábio em seu tempo e sua relação com o ser humano em nosso tempo; Ernest RENAN, *L'Ecclésiaste*, uma tradução do hebraico para o francês bastante original, assim como seu comentário; Maximiliano G. CORDERO; Gabriel P. RODRIGUEZ, *Libros Sapienciales*, Bíblia Comentada IV, uma tradução espanhola do livro sapiencial, comentada por exegetas sustentados na tradição cristã.; e o próprio Haroldo de CAMPOS já citado, que sustenta a escolhas da linguagem utilizada na tradução, a partir de comentaristas e traduções bastante reconhecidas nas tradições judaico-cristãs sobre a narrativa.

⁶ Cf. Leo STRAUSS, Progress or return? in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p.100-16, como também a discussão trabalhada no Capítulo I.

⁷ Para usar as palavras de Lindez ao definir a profissão de Qohélet. Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 17.

⁸ Jacó GUINSBURG, Qohélet, o-que-sabe que não sabe, in: Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 235.

IV.1 O PENSADOR QOHÉLET

*Palavras de Qohélet filho de Davi
rei em Jerusalém*

Quem é Qohélet⁹? O próprio autor se apresenta no início do poema como filho de Davi, o que, por muito tempo, levou a tradição a pensar em Salomão como autor da obra¹⁰. Hoje, entende-se que esta identificação é mais um artifício literário. Prevalece a idéia de um único autor, exceto nos dois últimos versículos e na linha final do versículo 9, capítulo X, cuja autoria entende-se como a de um discípulo ou editor. Nosso pensador é, então, um anônimo que, identificado com Salomão, acaba tendo sua obra valorizada, o que, inclusive, pode ter se transformado na garantia que permitiu a manutenção da narrativa até nossos dias. Pois, muito provavelmente, as controvérsias que cercavam a presença do texto no cânon bíblico foram vencidas pela presença do nome de Salomão¹¹. Líndez comenta que estas controvérsias sobre a origem do livro são modernas, pois para a tradição (das quais os padres e os escritores se encarregam de recordar) o autor é Salomão. Em nota de rodapé, Líndez cita Gordis que referenda esta afirmação com o seguinte apontamento: “Uma fonte rabínica declara que ele escreveu o *Cântico dos cânticos*, com sua acentuação do amor, em sua juventude; *Provérbios*, com sua ênfase nos problemas práticos, em sua maturidade; e *Eclesiastes*, com suas reflexões melancólicas sobre a vaidade da vida, em sua velhice.”¹²

⁹ Qohélet, transcrição simplificada de *Qohéleth*, encontra sua raiz em “Qahal”, particípio feminino da forma verbal “Qal”, que significa aquele que reúne/congrega uma assembléia.

¹⁰ Nos comentários de Adolpho Wasserman ele cita Rashi que diz que Salomão era chamado de Kohelet porque reunia muita sabedoria e Sforno que diz que “a cidade de Jerusalém é mencionada porque, como rei de uma cidade ilustre e famosa por seus homens sábios, Salomão tinha a oportunidade de investigar em profundidade os conhecimentos do mundo, e suas teorias, assim que elas surgiam.” Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p.1. No prefácio, David Weitman nos conta: “O Rei Salomão é reconhecidamente o homem mais sábio do mundo. Segundo a tradição, jejuou durante quarenta dias para receber de D’us sabedoria e entendimento. O que nem todos conhecem, porém, é que também possuía três nomes: *Shlomo*, *Yedidia* (o amigo de D’us) e *Kohelet* (aquele que acumulou sabedoria).” Cf. David WEITMAN, Prefácio, in: Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*.

¹¹ Na realidade, José V. Líndez mostra as controvérsias sobre esta autoria e, também, a análise do hebraico e das histórias defendidas por estudiosos lingüísticos que apontam para a não autoria salomônica. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 12-14. Os comentadores indicam que Martin Lutero teria sido um dos primeiros a duvidar da autoria de Salomão. De fato, em seu prefácio para o *Eclesiastes de Salomão*, Lutero levanta algumas dúvidas se Salomão teria escrito o livro com suas próprias mãos. Segundo ele, alguns *scholars* teriam “reunido o que outros tinham ouvido dos lábios de Salomão”. Martin LUTHER, *Faith and Freedom*, p. 167. Líndez, no mesmo comentário acima mencionado, afirma que mesmo com essa desconfiança, Lutero não rompe com a tradição, o que podemos observar quando o próprio aponta que certas pessoas selecionadas pelos reis tinham a função de arranjar o Livro do Eclesiastes e outros que eram de Salomão, “o único pastor”. Martin LUTHER, *Faith and Freedom*, p. 167.

¹² Robert GORDIS *apud* José V. LÍNDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 12, nota 2.

Ironicamente, no entanto, essa identificação também acaba por reduzir o próprio Salomão à insignificância humana freqüentemente apontada por Qohélet em seu refrão conclusivo: tudo é vaidade. Para Storniolo, o anonimato sugere um aspecto irônico do autor que aponta a possibilidade de até mesmo Salomão poder assinar algumas afirmações da narrativa.¹³

Haroldo de Campos, em sua tradução, manteve o nome hebraico *Qohélet* e adicionou uma paráfrase: o-que-sabe. Esta interpretação surge a partir do significado do termo que pode ser compreendido como “mestre da vida”, “o velho”, “sapiente venerado” ou mesmo aquele que fala perante uma assembléia¹⁴ (*ekklesia*, em grego, de onde vem o termo *Ekklesiastés*).

Sobre o homem Qohélet, muito tenta se tirar sobre sua vida a partir do próprio texto escrito. Entre algumas pistas, precisamos ter o cuidado de não tentarmos descrever esse homem só a partir de suas afirmações como pensador. Alguns exegetas se aventuram por essa busca histórica, porém esse não é nosso foco, portanto nossa escolha ficou somente debruçada nos dados mais necessários e mais explícitos: aqueles que são frutos de contextos históricos e que indicam algumas características que possam definir nosso autor. Ciente dos limites impostos por essa busca histórica, a palavra-chave é indicação. Buscamos nos trabalhos dos exegetas e estudiosos os dados que indicam o perfil do autor da narrativa, mas que ao mesmo tempo nos permite que uma porta se abra para futuras discussões dessa construção.

Em síntese, Qohélet é um mestre profissional da sabedoria. É um pensador que instrui o povo permanentemente (de acordo com o próprio epílogo do texto), um investigador que é a favor da vida, apesar de seus mistérios e contradições. Ao buscar o sentido da existência, descobre que a vida não tem, aparentemente, sentido transcendente: a morte põe fim definitivo à única vida do homem. Paradoxalmente, a partir de suas investigações, seu pensamento adquire valor transcendente dado que ele, ao afirmar que tudo é vaidade, que tudo tem valor relativo, exclui Deus. Portanto, qualquer afirmação ou é construção metafísica, ou é dado relativo da realidade. Deus está acima de tudo isso. Ao experimentar a angústia da vida,

¹³ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 29.

¹⁴ Para Storniolo, há outra possibilidade: entender o nome como descrição de uma atividade determinada, bem típica do sábio no mundo semita e principalmente em Israel. Qohélet (ou Coélet, forma aportuguesada, como ele prefere usar, a qual também é utilizada pela Bíblia de Jerusalém) é aquele, então, “que *coleta* a produção sapiencial vinda de bases populares (ditos, sentenças, provérbios), *burila* essa produção com técnicas próprias das escolas sapienciais, *organiza* coletâneas e antologias, *reúne* tudo em um conjunto articulado e orgânico e *escreve* uma obra que se apresenta como verdadeiro espelho da consciência e do conhecimento do próprio povo (12,9-11)”. E acrescenta ser importante saber para quem trabalha o sábio que, no caso de Qohélet, o autor entende que é para o próprio povo. Cf. Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 14, grifos do autor.

Qohélet afirma que esta possui alegres sentidos, embora sejam parciais e que poder desfrutá-los é dom de Deus.

Líndez¹⁵ considera Qohélet um pensador judeu, o que implica sua distinção entre Deus e tudo mais. A existência de Deus é a única certeza de Qohélet, algo que aparentemente todos os comentadores parecem concordar. Este será um pressuposto importante em suas reflexões, pois é possível, segundo Líndez, observar que Qohélet tem “plena consciência do que é ‘investigável’ pelo homem do que ‘não é investigável’”. Tudo estaria no campo de sua reflexão, tudo seria passível de investigação, exceto Deus¹⁶. Na realidade, a existência de Deus, pois as formas de pensar esse Deus, suas relações com os seres humanos e com toda criação, toda a tradição e vida de fé no culto, na moral, nas concepções de povo e indivíduo, tudo o que “acontece sob o sol” é passível de investigação humana. O foco de atenção de Qohélet, aliás, é tudo “o que acontece sob o sol”, a partir de sua própria experiência pessoal; o ponto de partida é o próprio indivíduo, o que faz sua análise se desdobrar em crítica de tudo que lhe foi passado como ensinamento tradicional. Portanto, para ele, “absolutamente tudo que o homem tem ao seu alcance, tudo que está e sucede sob o sol é vazio, fumaça, vento, vaidade; e ir atrás disso é ir à caça de vento”¹⁷.

Líndez¹⁸ afirma ainda que Qohélet era um sábio judeu, atento não só às correntes culturais de seu tempo, mas também aos livros sagrados que constitui o que chamamos de Antigo Testamento, mais especificamente, o Pentateuco ou a *Torá*. Mas, a mentalidade extremamente judaica de Qohélet garante a predominância da influência bíblica, a saber: alusões ao *Gênesis* e a *Deuteronomio*. Alguns comentadores consideram o autor como herdeiro dos *Profetas* – principalmente no que diz respeito à justiça – e dos *Salmos*, mais especificamente o 49 e o 73. Há ainda comentadores que encontram pontos de afinidade com o Livro de Jó. Embora não se possa mostrar dependência literária ou referências de vocabulário, é certo que há temas em comum, até mesmo por ambos tratarem de uma sabedoria crítica. Mas sua maior afinidade encontra-se no conjunto de livros da Sabedoria¹⁹.

¹⁵ José V. LÍNDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 11-20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ Idem, *Sabedoria e Sábios em Israel*, p. 170.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p.172-3.

¹⁹ Sobre essa estaremos tratando de forma mais aprofundada no decorrer da análise da narrativa que faremos aqui.

IV.1.1 Um pouco da história²⁰

A data provável da elaboração do livro, estimada pelos críticos modernos, é 250 a.C., pois se trata de um hebraico tardio, além de sua posição na literatura sapiencial: depois de Jó e Provérbios, e antes de Eclesiástico. Alguns sinais apontam para isso: a conclusão de que se trata de um hebraico tardio²¹, o encontro dos fragmentos da narrativa na gruta 4 de *Qumrã* datados por volta do ano de 150 a.C. e a afirmação de alguns comentadores sobre o fato de Eclesiástico ter sido escrito após Qohélet, pois para eles Bem Sirac faria uso dele. O local de composição é, segundo opinião geral, provavelmente a Palestina.

Neste período, o Egito e região estavam sob dominação de Ptolomeu I, que deu início à dinastia dos Lágidas. Neste período, o Império de Alexandre Magno – após sua morte em 323 a.C. – estava dividido entre os Lágidas (Ptolomeus) e os Selêucidas, apesar dos esforços de Antígono para manter a unidade do império macedônico. O Egito, a Palestina e a Fenícia ficaram com Ptolomeu I e a Síria e a Mesopotâmia, ficaram com Seleuco. A Palestina ficou sempre sob domínio de uma e outra potência – até aproximadamente 200 a.C., permaneceu sob domínio dos Lágidas e, depois, passou para o domínio dos Selêucidas. A região da Palestina ficou sob o domínio dos Lágidas até 198 a.C., quando Antíoco (selêucida) derrota o exército Lágida e se estabelece sobre a Palestina com o apoio da elite judaica. O período dos Lágidas representou paz e prosperidade, e consolidou a aliança do poder religioso e político através da aristocracia sacerdotal emergente, partidária do poder dominante. A palestina não tinha significado especial nem político, nem administrativo. No entanto, esse território sempre teve valor estratégico muito alto e, portanto, tornou-se permanentemente zona de discórdias.

Unido a Alexandre estava o fenômeno de helenização de todos os povos por ele submetidos e, embora em grande parte tenha sido superficial, em alguns povos essa transformação cultural foi bastante importante. Para J. Guinsburg, apesar das poucas alterações políticas que as trocas de poder ocasionavam, o mesmo não pode se dizer a respeito do modo de existência cultural.

Um processo de troca e mistura populacional e lingüística, sem precedentes nas etapas anteriores da história judaica, mesmo na época do domínio persa, serviu de fundamento para

²⁰ Para construção desse pequeno contexto histórico da narrativa nos baseamos nos autores citados na nota 5 acima.

²¹ Trata-se do hebraico bíblico tardio, comumente usado nos últimos livros que passaram a fazer parte do cânon bíblico, entre elas os escritos de *Qumrã*. É um hebraico popular falado em fins do século III e começo do século II a. C. Cf. José V. LÍNDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 63-70.

uma propagação ímpar de uma cultura que não provinha nem do país, nem das regiões circunvizinhas, mas sim da Grécia.²²

No que se refere ao nosso pensador, não podemos descartar ou dimensionar precisamente essa influência, o certo é que houve um contato que gerou a tensão observada no texto, expressa pelo autor na confirmação de sua tradição israelita e na resistência à cultura grega. A influência helênica é sobretudo observada nas elites judaicas (sacerdotal e demais aristocracias) que buscavam dessa forma manter seus privilégios. Para tal situação, Qohélet responde com sua obra, na qual a transcendência e liberdade de Deus são preservadas em relação às realidades humanas. Por esse motivo é que Storniolo²³ costuma dizer que o destinatário do livro do Eclesiastes é o povo que trabalha para viver.

Havia um espírito de tolerância dos reis helenistas para com os povos dominados no que diz respeito as suas leis e costumes, contanto que não se colocasse em risco sua soberania e o recolhimento dos impostos. Essa autonomia relativa era representada por uma forma de governo que os judeus denominavam de *gerousia*, que era um conselho de anciãos, formada por sacerdotes e leigos, que consistia o corpo legislativo e judicial da coletividade judaica e também seu órgão de representação política²⁴. A tolerância dos reis helenistas encontrava-se na mesma proporção que a pontualidade do pagamento dos impostos. Havia coletores por toda parte, tanto estrangeiros, como nativos. Segundo N. Lohfink, “os impostos se pagavam em parte no templo (que também enviava um tributo ao rei), em parte diretamente ao governo central”²⁵. Esses coletores respondiam com seus bens pela soma total das entradas, após o pagamento do tributo, o restante cabia ao coletores, o que fazia com que esses elevassem o valor dos tributos ao máximo para lucrar com a transação. É nesse quadro que nasce a obra de Qohélet que, segundo J. Guinsburg, descreverá a partir da experiência individual, com ousadia, os confrontos judeu-helenísticos da época. Para ele, Qohélet

Não deriva nem para o conservantismo sábio, cultivado no estrato social a que pertence e em cuja esfera sua vida se desenvolve, nem para o radicalismo messiânico e o misticismo apocalíptico essencial, já em gestação àquela altura nos círculos sacerdotais e profanos da ultra-ortodoxia pietista do *hassidim*, nem para o racionalismo filosófico e o ecletismo assimilacionista e cosmopolita a que tendem os adeptos da helenização a todo custo. Todas estas correntes polarizadoras, que constituem outras tantas faces da resposta judaica à pressão

²² Jacó GUINSBURG, Qohélet, o-que-sabe que não sabe, in: Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 239.

²³ Cf. *Trabalho e felicidade*, p. 17.

²⁴ Cf. Jacó GUINSBURG, Qohélet, o-que-sabe que não sabe, in: Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 238.

²⁵ *Apud* José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 472.

ideológica e às tentativas de imposição político-cultural do grecismo, não conseguem atraí-lo.²⁶

A reflexão de Qohélet, ao mesmo tempo em que possui todos esses elementos em profusão ao seu redor, se conduz reforçada pelo caráter estritamente pessoal e acaba elaborando uma síntese original que pensa a existência humana a partir de seu limite maior: a morte. Essa reflexão é feita com base em seu judaísmo, na concreta vivência de seus valores. Líndez prefere ressaltar que Qohélet não “é nem profeta nem moralista, mas sábio que vive intensamente as vicissitudes de seu povo marcado pelas coordenadas de espaço e tempo”²⁷.

IV.1.2 Um livro Sapiencial

Eclesiastes é um livro Sapiencial, o que é diferente do livro profético no qual o profeta recebe diretamente de Deus a mensagem a ser transmitida para a comunidade religiosa de Israel. Na sabedoria se destaca o conselho, a reflexão, mas sempre uma reflexão baseada no “temor a Deus”:

Os “sábios” religiosos do A.T. baseiam sua ciência na Revelação –a tradição religiosa de Israel, das que se formaram em parte das comunicações proféticas – e na experiência, iluminada pela ciência revelada. A “sabedoria” só tem valor na medida em que conduz a Deus, pois o “temor de Deus é o princípio da sabedoria.”²⁸

Sabedoria é, então, uma forma de conhecimento que, segundo Storniolo, “diz respeito a um discernimento ou percepção profunda, que só se adquire através da digestão, lenta ou rápida, da experiência da vida”. E acrescenta:

De nada adianta simplesmente viver. É preciso fazer a *digestão* do que se vive, isto é, remexer e esmiuçar o que se viveu, procurando descobrir o significado ou sentido das próprias experiências, ou seja, entender porque certas coisas, ainda que muito boas em si, não deram certo – e o contrário também: por que certas coisas, apesar de muitos dizerem que não eram boas, acabaram dando certo?²⁹

Williams, analista do texto do Eclesiastes, afirma que a Sabedoria israelita tem a intenção de articular um senso de ordem vital, ela apresenta o indivíduo como uma “ordem

²⁶ In: Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 243.

²⁷ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 81.

²⁸ Maximiliano G. CORDERO; Gabriel P. RODRIGUEZ, *Libros Sapienciales*, Bíblia Comentada IV, p. 3.

²⁹ Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, p. 12.

complexa controlada e guiada pela própria sabedoria”³⁰. E é esta mesma sabedoria que será questionada por alguns pensadores, entre eles Qohélet, que surge como um pensador crítico e cético:

O Eclesiastes, em comparação, tanto pressupõe como ataca a sabedoria representada pelos Provérbios. O estilo, perspectiva e conclusões do Eclesiastes sobre o significado da vida questionam radicalmente a sabedoria recebida. O Eclesiastes vê polaridades na criação, mas subordina a um questionamento cético daquilo que os antigos sábios ensinavam. [...] O mundo não é uma arena de ganho; não há retribuição que seja satisfatória.³¹

Para Williams, Qohélet não faz mistérios sobre sua agonia com a perspectiva da morte, pois vê na verdadeira experiência humana uma contradição em relação aos ensinamentos dos Provérbios³². Entre os diversos comentadores – com um caráter mais moderado ou mais radical –, não raro encontraremos afirmações sobre o pessimismo, o ceticismo, o agnosticismo e o determinismo de Qohélet. E, menos freqüentes, mas também citadas, as qualificações de cínico, niilista e epicurista. Estes julgamentos a respeito do autor são discutíveis, controversos tanto quanto é o próprio Qohélet.³³

Qohélet se aproxima da sabedoria egípcia ao abordar o tema do sofrimento, mas não compartilha de sua doutrina de retribuição. Ao aconselhar o gozo moderado como única possibilidade de felicidade se distancia dos egípcios. Recebe influência, também, da moral babilônica, mas, embora esta questione a eficácia da doutrina da retribuição e a vaidade da ação humana, Qohélet a supera, pois percebe a falha da doutrina, ignorando qual seria o fim último do homem.

A aproximação de Qohélet da filosofia grega se dá através do ceticismo, porém, para ele, existe a possibilidade de uma felicidade relativa, e acrescenta em suas reflexões o dado teológico, colocando o destino do ser humano nas mãos de Deus. Ao aproximá-lo de Epicuro, quando recomenda o gozo dos elementos da vida, este será logo superado pela moderação que Qohélet recomenda, já que pela visão da fé estamos sujeitos ao juízo divino. Enquanto o primeiro revela os limites humanos, o segundo liga o ser humano ao cosmo. A influência do helenismo em Qohélet é clara e difusa, pois ele se situa na tradição de Israel, firmando sua resistência frente à cultura grega dominante e excludente como elemento de resistência e contestação.

³⁰ James G. WILLIAMS, *Provérbios e Eclesiastes*, in: “Guia literário da Bíblia”, p. 286.

³¹ *Ibid.*, p. 287.

³² *Ibid.*, p. 302.

³³ Para tais comentários ver obras já citadas, mais especificamente José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 23-31, onde o autor tece considerações sobre as influências não bíblicas em Qohélet.

IV.1.3 Estrutura do livro

Como estrutura, o livro do Eclesiastes é considerado bastante complicado por diversos comentadores. A maioria dos autores atribui-lhe uma estrutura fragmentária, de acordo com o aparecimento e o desenvolvimento dos temas propostos por Qohélet. A hipótese de Nobert Lohfink³⁴ parte do fato que este livro foi construído dentro de uma estruturação semita, isto é, uma estrutura concêntrica que, neste livro, é formada por nove elementos. Ela é construída por oito elementos ao redor de um centro, sendo que os quatro primeiros elementos correspondem simetricamente aos quatro últimos. Fora essa estruturação, teríamos o acréscimo de uma conclusão com dois epílogos, ambos claramente de um editor posterior.

O tema geral do livro é a vaidade dos desejos e das conquistas humanas, visto no quadro do ciclo rígido da natureza que limita os esforços humanos (1, 2-11); da futilidade até mesmo da sabedoria (1, 12-18) e de todos os esforços humanos, mesmo aqueles nos quais se pensa encontrar satisfação (2, 1-22): a vida nada oferece de seguro além dos prazeres mais simples da vida (2. 24-26). No quadro abaixo, apresentamos, no lado esquerdo, a estrutura de Lohfink e, no direito, os comentários de Storniolo sobre a mesma:

<p>I. Enquadramento (1,1-3)</p> <p> II. Cosmologia (1, 4-11)</p> <p> III. Antropologia (1, 12-3, 15)</p> <p> IV. Sociologia 1 (3, 16-4,16)</p> <p> V. Religião (4,17 – 5,6)</p> <p> VI. Sociologia 2 (5,7 – 6, 10)</p> <p> VII. Ideologia (6, 11 – 9,6)</p> <p> VIII. Ética (9,7 – 12, 7)</p> <p>IX. Enquadramento (12,8)</p> <p>Conclusão (acréscimos posteriores)</p> <p>Primeiro epílogo(12,9 – 11)</p> <p>Segundo epílogo (12,12 – 14)</p>	<p>I e X são correspondentes.</p> <p>II e VIII – Para Storniolo essa relação deve levar em consideração a familiarização de Qohelet com a cultura grega, em que o filósofo Epicuro fundava toda um ética numa base fornecida pela Física, que naquele tempo significava uma visão global da natureza. Equivale a dizer que a ética deve ser num mundo humano, o reflexo e a continuidade do equilíbrio da própria natureza.</p> <p>III e VII – Para Storniolo a correspondência dessa relação é devido ao fato da antropologia de Qohélet apresentar diversas buscas que levam à frustração; e estas buscas dependem de ideologias que distorcem a compreensão do próprio homem e da realização da vida humana.</p> <p>Religião no centro: papel de importância, bem no centro da problemática social.</p>
--	--

³⁴ *Apud* Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 24. Também encontramos referências sobre o autor e sua estrutura em Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 24-5 e José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 45-9.

Para Líndez³⁵, a estrutura ou plano geral de Qohélet pode ser compreendido segundo a interpretação de três diferentes grupos de autores: os que negam qualquer gênero de estrutura, aqueles que afirmam um plano geral ou estrutura orgânica, e há aqueles que mantêm uma posição intermediária. Para esse autor, a estrutura de Lohfink, citada acima, é uma das mais belas que até agora se apresentou, mas, após apresentar alguns exemplos sobre os diferentes grupos, o autor se apresenta na posição intermediária que não considera uma estrutura global da narrativa, mas estruturas parciais e ligações propositadas entre as maiorias das perícopes, a saber:

I. Preâmbulo de Qohélet	1,1-2
II. A grande unidade	1,3-3,15
III. Reflexões sobre problemas humanos	3,16-22
IV. Outras reflexões de Qohélet menos transcendentais	4,1-16
V. Sobre o culto, as injustiças e a riqueza	4,17-6,9
VI. O homem perante o predefinido e o imprevisível	6,10-12
VII. O que é bom para o homem	7, 1-29
VIII. Qohélet de novo diante da sabedoria tradicional	8,1-17
IX O sábio Qohélet diante do destino comum e do poder	9,1-18
X. Variações sobre temas de sabedoria tradicional	10,1-20
XI. Ousadia e prudência	11,1-6
XII. Juventude e velhice	11,7-12,7
XIII. Palavra final de fecho	12,8
XIV. Apêndice a Qohélet	12,9-14

Qohélet está entre os livros sapienciais da Sagrada Escritura, sendo difícil definir seu gênero literário, pois tem um estilo original, apresentando vários recursos literários, entre eles, principalmente, a contradição. Como um observador da realidade, Qohélet não se diz portador da palavra de Elohim; seu ponto de partida é a própria experiência. Em seu olhar para o

³⁵ Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 45.

mundo, o autor enfrenta a carência de um sentido para vida, mas não interrompe o fluir de sua reflexão. Muito pelo contrário, desconstrói qualquer tentativa de definição, portanto não oferece uma receita, não tem um projeto, nem profecia e nem ideologia. E talvez por isso que alguns comentaristas entendam que a melhor forma de identificar o gênero literário de Qohélet seja como reflexões ou pensamentos.

IV.2 NÉVOA DE NADAS

*Névoa de nada disse O-que-sabe
Névoa de nada tudo névoa nada (Ecc, 1,2)*

Esta será a frase conclusiva de Qohélet: tudo é *hevel*, termo hebraico que a tradução latina entendeu como *vanitas*, isto é, vaidade, no sentido próprio da palavra – vacuidade. O termo volta 38 vezes no livro, como já dissemos anteriormente. Para Storniolo, “o autor pretende frisar a condição efêmera da vida humana: entre o passado que já se foi e o futuro completamente incerto, resta o momento fugitivo do presente, a única dimensão em que o homem pode realmente fruir a vida”³⁶. Mas, também, por outro lado, o autor vive sob o imperialismo e, como mostra a história, os impérios passam, mas o projeto de *Iawheh* (o reino de Deus) permanece para sempre. Lindez³⁷ aponta que a tradição viu a essência do livro neste versículo. A afirmação abre e encerra o livro e, portanto, é um “eficaz quadro” do livro. *Hevel* pode ser considerada a palavra-chave e é na palavra *tudo* que encontramos toda a extensão que é qualificada de vaidade: tudo o que acontece sob o sol – este é o âmbito do *tudo*.

No hebraico, segundo o comentarista e tradutor Adolpho Wasserman, a palavra *hevel* e seu plural *havalim* aparecem na narrativa somando um total de 7 vezes, o que é associado aos 7 dias da criação. E é na explicação do porquê o Shabat, o dia do descanso, é considerado uma criação que se pode compreender a idéia do que é futilidade (vaidade); tudo o que foi criado e que, portanto, pode deixar de existir toma a dimensão de futilidade caso não existisse o Shabat, pois é este que dá referência espiritual aos outros dias, lembrando sua influência para dotar o mundo com “uma alma”.³⁸

³⁶ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 30.

³⁷ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 132.

³⁸ Cf. Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p.1-3.

A idéia de névoa de nadas, hipótese do pensador que é constantemente repetida, leva à pergunta temática que não é nada mais que a problemática que conduz o autor na comprovação de sua tese. Ao propor esta pergunta, Qohélet se confronta com toda a Tradição Sapiencial consagrada. Esta pergunta é necessária, mas a resposta, nem por isso, é clara e imediata.³⁹

*Que proveito para o homem
De todo o seu afã
fadiga de afazeres sob o sol*

O autor, segundo Storniolo, fala do trabalho do povo; a expressão *sob o sol* (encontrada 27 vezes no livro) se refere ao trabalho do camponês. Trabalho aqui, tradução do termo hebraico *'amal*, que significa propriamente fadiga, trabalho estafante, árduo, repetida 38 vezes no livro. Para Storniolo, Qohélet termina o livro como começa, revelando-nos o ângulo a partir do qual ele focaliza a realidade e sobre o problema fundamental que procurará examinar a fundo: ele pretende constatar e denunciar uma situação, mas também sugerir uma alternativa para os interlocutores.⁴⁰ Com a reflexão sobre o trabalho, Qohélet pretende mostrar que existe apenas o momento presente, e é nele que podemos encontrar o que esperamos. Poderíamos pensar que tudo aquilo que o *sol* ilumina sugere a idéia do todo que a consciência humana é capaz de discriminar.

Wasserman⁴¹ nos aponta que a questão verdadeira aqui é sobre o ganho real do homem, isto é, é sabido que tudo é fútil, até o próprio homem para quem tudo foi criado; no entanto, o mundo se mantém se o homem age corretamente e seguindo os preceitos espirituais e não fazendo o material a fonte de suas preocupações. O trabalho é benéfico para a construção do mundo, mas ele deve trabalhar somente em consideração ao Criador e manter aquilo que lhe foi incumbido. Qual o benefício que o homem adquire deste labor após sua morte? O versículo refere-se ao esforço sem fim do homem em todos os tempos e estações. O sol é fator controle na determinação dos tempos e das estações.⁴²

O desengano afirmado no versículo anterior – na afirmação *névoa de nadas* – liga-se, pelo mesmo pessimismo, à questão que se apresenta neste versículo: o termo *sob o sol* delimita o espaço vital do homem, a vida neste mundo e com isto Qohélet busca o sentido da

³⁹ Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 138-9.

⁴⁰ Cf. Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 31.

⁴¹ Cf. Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p. 4.

⁴² Cf. Ibn EZRA *apud* Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p.4.

existência humana – o sentido de todos os seus esforços e fadigas. Ao tratarmos da estrutura do livro, apresentamos alguns exemplos que possibilitaram a abordagem e as análises feitas por alguns tradutores e comentadores sobre a narrativa. Os exemplos citados foram fontes importantíssimas para a análise que se segue, assim como toda a exegese aqui consultada. Ao nos aproximarmos de uma narrativa bíblica temos a consciência de que a tarefa é árdua e, por vezes, demasiada para uma iniciante nesses estudos. Porém, nossa intenção é captar a angústia do pensador e como essa se revela em tensão no seu pensamento. Nesse sentido, tomamos a idéia de polissemia de Northrop Frye e nos permitimos ser conduzidos por esse “algo” mais que o texto, ou mesmo os próprios comentadores, poderiam nos trazer. Nas palavras de Frye:

Esse “algo novo” não é necessariamente algo que não vimos antes; pode vir, ao invés, de um novo contexto existente em nossa própria experiência. O que daí se infere é que, quando começamos a ler, há um processo dialético que se desdobra, de tal modo que qualquer compreensão dada do que lemos é parte de uma série de fases, ou de estágios, da compreensão.⁴³

Esse processo dialético será aqui apresentado em quatro partes: tudo é vaidade, para que serve a sabedoria, um tempo para tudo e a casa do luto. Não se trata de uma nova estrutura para compreensão do texto, mas uma forma de ressaltar os quatro pontos fundamentais em nosso diálogo com Qohélet, isto é, um pensador que parte da crítica de que tudo é vaidade, incluindo a sabedoria que, mesmo assim, é a nossa única luz nas trevas. Segue constatando que na vida tudo tem seu tempo e, por isso, devemos saber desfrutar essa possibilidade. E, para finalizar, coloca-nos diante da morte para não deixar dúvida de nossa condição.

IV.2.1 Tudo é vaidade

“Tudo é vaidade” é a frase que sintetiza a obra do Eclesiastes. A narrativa, composta de observações sobre a condição humana que o autor retira das mais diversas experiências, busca olhar atenta e criticamente a realidade. Como vaidade teremos as riquezas, os ricos, as ações humanas, o esforço e a fadiga, os fracassos e êxitos, alegrias e prazeres, tudo que se pode desfrutar, a sabedoria, o poder, a vida humana, tudo névoa-nada. A ilusão é o alvo de Qohélet que utiliza sua frase favorita como uma condenação a qualquer feito humano *sob o sol*, desqualificando e transformando qualquer criação humana em algo efêmero e passageiro como o vento, o vapor, a fumaça, névoa...

⁴³ Northrop FRYE, *Código dos Códigos*, p. 259-60.

Geração-que-vai e geração-que-vem
E a terra durando para sempre (1,4)

Esta antítese aponta para um dos principais fundamentos presente no texto: a constante instabilidade das gerações humanas diante da estabilidade do cosmos e da natureza. Mundo e natureza são um resultado de *equilíbrio na tensão*, pois a estabilidade do cosmo e da natureza repousa sobre um equilíbrio que sustenta esta estabilidade, porém há uma tensão permanente que está por baixo da aparência tranqüila. O homem, embora efêmero, participa deste equilíbrio na tensão, convivendo e co-participando deste equilíbrio da natureza. Conscientemente, a sabedoria consiste na percepção do equilíbrio e a vida ética, na expressão prática desse equilíbrio.

O poema introdutório⁴⁴, que tem início com o versículo citado acima, converge, segundo Líndez, diversos pareceres que entendem neste pedaço uma estrutura bipartida e com algum sentido antitético correspondente ao confronto de *natureza* (vv.4-7) e *história* (vv.8-11). Qohélet começa, portanto, observando a vida normal e corrente, a natureza e seus fenômenos, o que o leva a refletir sobre as passagens das gerações humanas em face dos horizontes mais largos da natureza. *Geração* como o conjunto de homens que vivem sincronicamente em um período determinado de tempo. Uma geração que sucede a outra; o gênero humano que continua em uma eterna sucessão...

Com o ir e vir das gerações, o autor está se referindo, de forma muito delicada, ao processo natural e contínuo do morrer e do nascer. É a primeira vez que aparece em Qohélet o tema da morte e, como se pode ver, quase às furtadelas. Mais adiante veremos que a morte é um dos problemas que mais preocupam Qohélet e para o qual não tem resposta.⁴⁵

Para Líndez, no v.4a tudo é movimento em contraposição ao v.4b, no qual tudo é quietude. O ir-*vir* se contrapõe ao estar quieto-permanecer, revelando o contraste existente entre o fluir e o que é fixo, entre a inconsistência e a segurança. É o permanecer da terra que possibilita as sucessões das gerações.

O tempo é *para sempre* e o sentido deste para sempre aponta um “tempo ilimitado”, um longo tempo, “aonde a imaginação mais ousada não pode chegar nem o pensamento mais

⁴⁴ Título utilizado por Líndez para se referir a 1, 4 -11. Ver estrutura do poema em Líndez já citada anteriormente.

⁴⁵ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 142.

lúcido pode conceber”⁴⁶. O v.5 trata do sol, o v.6 do vento, e o v.7 dos rios e do mar. Todos submetidos à lei implacável da sucessão e mudança. Com o sol, o autor descobre os ciclos da natureza com sua tarefa sem fim; em sua reflexão sobre o vento, o autor dá mais ênfase à idéia dominante do movimento sem rumo fixo, o que reforça o movimento central da perícopa: a sucessão, o movimento incessante sem saber por qual motivo⁴⁷.

Já nos versículos que o autor trata sobre o mar e os rios, lemos: *Todos os rios correm para o mar e o mar não repleta*. E esse é o sem sentido do fluir e fluir das águas para o mar que nunca consegue sua finalidade: encher o mar. Com o mar, o autor encerra a perícopa terra (v.4b), sol (v.5), vento (v.6), rios e mar (v.7). Alguns autores vêem aqui a influência da filosofia grega que discutiam os 4 elementos fundamentais da natureza: terra, fogo, ar e água. É impossível provar que não houve tal influência, mas, em Qohélet, essas são realidades sensíveis, tangíveis, visíveis.⁴⁸ A natureza, para o pensador, testemunha o sem sentido da história.

Desenvolvendo o tema da estabilidade, Qohélet nos três exemplos – sol, vento e rios – nos mostra a regularidade dentro da mutação, a natureza estável e ao mesmo tempo composta de ritmos onde diferentes fenômenos se alternam; a alternância entre o repouso e movimento. E conclui no v.8 que ninguém se farta de contemplar, de tentar descrever com a ciência, de procurar exprimir com a arte, a natureza. Após as reflexões sobre a natureza (v.4-8) seguem as reflexões sobre o homem (v.9-11). Em 1, 9 Qohélet conclui que não há nada novo sob o sol. Na realidade, o que se vê parece ser um eterno retorno, mas a intenção do autor é levantar a questão sobre o que não estamos vendo: será um eterno retorno ou terá outro sentido onde a razão nos é insuficiente? Qohélet é um observador do dia a dia, dos ciclos da natureza, do nascimento, vida e morte do homem; do eterno fluir das águas e girar do vento. *Sob o sol* equivale à esfera em que se desenvolve a vida do homem, e a constatação de Qohélet de que tudo é vaidade desperta o humano para o sentido de sua presença na terra. Lembremos São Jerônimo: “Pode haver maior vaidade que esta, que permaneça a terra, criada por causa do homem, e o homem, senhor da terra, se converta tão rápido em pó?”⁴⁹

Muitas palavras, mais vaidade. O v.8 é considerado um versículo de transição que levará para a segunda parte do poema: o início da reflexão sobre a história humana (1, 8-11).

⁴⁶ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 143.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p.145-6.

⁴⁸ Cf. *ibid.* p. 145-9.

⁴⁹ Maximiliano G. CORDERO; Gabriel P. RODRIGUEZ, *Libros Sapienciales*, Bíblia Comentada IV, p. 870.

*Tudo tédio palavras
como dizê-lo em palavras
O olho não se sacia de ver
e o ouvido não se satura de ouvir (1,8)*

A polêmica tradução de *dabar* – palavras ou coisas⁵⁰ – separam os comentadores. Líndez opta por “coisa”, Haroldo de Campos prefere ficar com “palavras”, mas, dado que a tradução depende muito mais do contexto de seu uso⁵¹, podemos concluir que coisa e palavra se confundem justamente porque a palavra, poder do homem, se perde diante de Deus. Dar nome, conferir uma palavra que designe algo (Rosenzweig) é dar ser às coisas. Uma coisa sem nome é equivalente, para Líndez, a uma coisa que não existe. O versículo aponta para o fracasso do poder das palavras, mas a realidade continua aí, para ser vista e para ser ouvida. A realidade supera o ser humano, o que indica que nem toda a existência pode ser expressa em palavras. Neste sentido, o crítico e cético se fazem presente em Qohélet. Ele critica a sabedoria tradicional, que surge como superficial e otimista, e percebemos certo ceticismo em relação à realidade. Isto é confirmado no v.8b, no qual a insaciabilidade dos sentidos humanos é, para Líndez, a prisão que o próprio sábio sente “pelo desejo de saber e conhecer mais e mais: a insaciabilidade do homem em geral e do sábio em particular, e a triste realidade das limitações humanas, tão frisadas por Qohélet em todas as ordens, especialmente na área dos conhecimentos”⁵². O ser humano é aquele que deseja conhecer tudo e as incoerências que ele encontra o conduzem para um caminho de névoa.

*Aquilo que já foi é aquilo que será
e aquilo foi feito aquilo se fará
E não há nada novo sob o sol (1,9)*

Líndez⁵³ nos adverte que na literatura sapiencial de orientação pessimista do Egito e da Mesopotâmia, assim como mais tarde a da Grécia e de Roma, é comum a idéia de repetição de acontecimentos: o eterno retorno. Aqui Qohélet não está tratando da doutrina do eterno

⁵⁰ José V. LINDEZ, *Eclesiastés ou Qohélet*, p. 152. A questão é polêmica, mas assumimos a tradução de Haroldo de Campos que entende *davar* por palavra ou coisa, mas opta por palavra devido ao aparecimento logo em seguida do verbo *ledabber* (falar, dizer) para “manter a correspondência etimológica, salientada por LOH [Nobert Lohfink], que vê na expressão um ‘designativo abrangente para tudo que há no cosmos’”. Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 112.

⁵¹ Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 154.

⁵² *Ibid.*, p.154-5.

⁵³ Cf. *ibid.*, p.156.

retorno, como seria comum imaginar. Ao afirmar que *não há nada novo sob o sol*, Qohélet nos remete à nossa ilusão em pensar que estamos criando algo novo. Mas, ao mesmo tempo, sua afirmação nos soa como um paradoxo, pois como pode, sendo ele um homem de experiência como ele próprio diz ser, afirmar que sempre se repetirá no futuro o que hoje acontece? Ele é observador do dia a dia, dos ciclos da natureza, do nascimento, vida e morte do homem, das gerações que se sucedem uma à outra sem cessar; do eterno fluir das águas e girar do vento, o surgir dos impérios, seu esplendor e queda, triunfos e fracassos, nada é novo, nada surpreende ninguém. Na realidade, o que se vê parece ser um eterno retorno, mas e o que não se vê? É nesta contraposição que é possível levantar a questão sobre o que estamos vendo: será um eterno retorno ou terá outro sentido onde a razão nos é insuficiente? *Sob o sol* equivale à esfera em que se desenvolve a vida do homem em contraposição talvez à esfera divina.

Seguindo a orientação teológica e buscando no texto o contexto do tempo de Qohélet, podemos perceber que a categoria de *mudança* identifica-se com a imperfeição e a de *imutabilidade*, com a da perfeição. A mudança é o movimento constante da imanência; não se segura um instante sequer...

*Vê-se algo se diz eis o novo
Já foi era outrora
fora antes de nós noutras eras (1,10)*

A hipótese de alguma coisa nova é logo excluída pela constatação de que o novo só é novo para quem experimenta, pois já aconteceu em outros tempos. Aqui, segundo Storniolo, encontra-se uma crítica interessante, pois é fato que, para a nossa infelicidade, a consciência histórica ou memória ativa não passa de uma geração para outra, o que nos leva a gastar uma vida toda repetindo o que já não deu certo há muito tempo.⁵⁴ Nada de novo, tudo vaidade.

*Eu vi todos os feitos
que se fazem sob o sol
E eis tudo névoa-nada e fome de vento (1,14)*

Qohélet se concentra em 1,12 a 3,15 no ser humano. Sua pesquisa examina as tentativas que o homem faz para se realizar: prazer, sabedoria e trabalho. Essa constante busca é *fome de vento*, uma triste tarefa dada por Deus aos humanos, que veremos mais adiante, mas que de imediato já sabemos que é *névoa-nada*. O momento presente será o momento da

⁵⁴ Cf. Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, p. 38.

realização e da constatação da limitação humana diante do mistério insondável e infinito de Deus. Para Storniolo, se usarmos a estrutura pensada por Lohfink, aqui se trata da antropologia – incluindo a hipótese de Deus – que se encontra em paralelo à ideologia – onde o autor critica a sabedoria e o pensamento tradicional. Esse paralelo nos remeteria à idéia do ser humano estar sempre se ocupando com pensamentos sobre si mesmo, sobre a vida, sobre os outros e o sentido de tudo que existe e, ao mesmo tempo, está submetido ao risco de ser reducionista e ingênuo na busca apressada de aliviar a angústia que a realidade lhe causa. Há sempre uma reserva de significado que desafia o conhecimento.⁵⁵

*Eu disse para o meu coração
vem vou provar-te no prazer
e prover-te do melhor
E isto também isto névoa-nada (2,1)*

Sem desistir da tarefa dada por Deus, um novo caminho é tentado: a experiência sobre alegria e desfrute. Tanto o prazer como o bem-estar são efêmeros, passam e não nos garantem a felicidade. E mais, Wasserman afirma que buscamos a alegria para aliviar a angústia e, mesmo quando somos cientes de que com alegria servimos a Deus de maneira correta, isso se revela fútil, dado que é bastante provável que ela nos leve ao pecado:

Isto nos ensina que a *Shechiná* (Presença Divina) não repousa sobre o homem através da melancolia, nem através da indolência, nem através da frivolidade, nem através da leviandade, nem através da tagarelice, nem através de vão propósitos, mas somente como resultado da alegria ligada a uma *mitsvá* (*Talmude Shabat 30b*)

“Louco” é o riso ao qual os idólatras se entregam em seus circos e teatros. E que razão para o sábio, que tem a Torá para dele derivar a alegria, entrar em tais lugares?⁵⁶

A ilusão de pensar que a felicidade se consegue pelo bem material é investigada por Qohélet quando este se propõe de forma introspectiva – decidi em meu coração – a fazê-lo. O trabalho de investigação que realiza sobre o prazer tem no vinho e em seus efeitos o foco central: símbolo de todos os prazeres de sentido e de tudo o que o ser humano pode experimentar como ser corporal, símbolo, segundo Líndez, da mais alta felicidade. Toda essa busca é garantida pela manutenção do seu coração no saber, sob a direção da sabedoria. Wasserman em seus comentários, cita Ibn Ezra que diz que o coração de Qohélet está

⁵⁵ Cf. Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 40.

⁵⁶ Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p.12.

envolvido com a sabedoria da Torá, o que garante o prudente autocontrole.⁵⁷ Não haveria uma entrega indiscriminada, portanto o sábio seguiria em sua busca guiada pela sabedoria – da Torá – para o melhor conhecimento da condição humana. Haroldo de Campos entende que é uma experiência de limites, de um exercício de lucidez, não só especulativo, para vivenciar e descrever seus efeitos⁵⁸.

E, como era de se esperar, toda essa investigação é vista a partir da morte, “dos dias contados de sua vida”. Para Líndez, “a recordação da morte em Qohélet faz com que tudo se colora com inegável matriz de melancolia e tristeza. No fundo, este é um dos pilares mais firmes em que se fundamenta o juízo negativo de Qohélet de que ‘tudo é vaidade e caça de vento’”⁵⁹. A busca do prazer imediato surge como uma prisão. Passa para outra ilusão: a construção.

Coélet enumera suas construções, plantações, jardins, profusão de todo tipo de árvores, grande número de funcionários e muitos rebanhos. Fala também de sua acumulação de fortuna, conquistada graças às pilhagens de guerra e aos tributos. E não deixa de lado o fausto e o prazer: cantores, cantoras e, sobretudo, um harém com muitas e belas mulheres.⁶⁰

Qohélet faz um balanço parcial de todos os trabalhos realizados a partir de sua sabedoria; relata seus feitos com detalhes, exalta o valor e o esforço que custou realizá-los, mas volta a se questionar sobre o sentido e o ganho de tanto trabalho. Aqui já surge a palavra “porção” do hebraico *héleq*, que significa o que cabe ao homem, o que é próprio do ser humano. Todo prazer, todo valor, toda alegria, toda felicidade, qualquer realização, em princípio, tem como ganho a concretude da alegria experimentada, mas que, na realidade, é um ganho passageiro e é o único verdadeiro ganho. E, portanto, conclui o pensador...

*E eu me pus em face das obras todas
que minhas mãos fizeram
e do afã do meu afã de as fazer
E eis tudo névoa-nada e fome-de-vento
e nenhum proveito sob o sol (2,11)*

Após toda a desconstrução feita pelo pensador, o ser humano só se sustenta na fé que tem em Deus ou no vazio sem fé, no movimento da existência que mantém o pó que somos

⁵⁷ Cf. Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p.12.

⁵⁸ Cf. Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p.16.

⁵⁹ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 87.

⁶⁰ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 46.

nós em dispersão. Entre tantos sonhos e vaidades, muitas palavras são ditas, mas se perde o principal...

*Pois demasia de sonhos e névoa-nada
e palavras demais
Então a Elohim teme (5,6)*

A fé de Qohélet é inquestionável. É justamente a força de sua crítica, a explicitação de sua angústia e a intensidade de suas indagações que acabam revelando a grandeza de sua fé. Para Qohélet, nessa névoa, diversos caminhos podem ser seguidos, mas é e em sua fé que o amor a Deus se reflete na relação de amor ao próximo e ao mundo. Nos rastros dessas pistas, Qohélet vai sinalizando o que suas observações ponderam sobre a atitude mais adequada do ser humano diante de Deus. O culto torna-se, então, coisa muito séria, pois por possuir a consciência da transcendência e da religiosidade autêntica do ser humano, a *práxis* religiosa terá papel fundamental para o pensador. Segundo Líndez⁶¹, Qohélet fala diretamente com o homem piedoso e dirige-se a ele em segunda pessoa, como mestre da sabedoria, alertando os perigos e indicando a melhor atitude. Recomenda que se respeite o local sagrado inspirado na própria afirmação do autor de temor a Deus. Incentiva a escuta, atitude fundamental do fiel para com Deus. Uma escuta que se complementa com o alerta para medir as palavras diante de Deus. Além do respeito e temor reverencial, Qohélet também nos lembra da onipotência divina e da incognoscibilidade e incompreensibilidade de Deus, e diante dessa grandeza ele reafirma a “pequenez e nulidade do ser humano”⁶². As palavras, por sua vez, já não são tão necessárias. O silêncio diante de Deus permite que seja possível escutá-Lo. E, no cuidados com as palavras, o pensador irá desaconselhar as promessas. Como conclusão, em meio a tanto falatório, Qohélet recomenda novamente que se tema a Deus, confiando Nele e que “seja feita a Sua vontade”.

Para Storniolo, após a discussão sobre a conduta religiosa, o pensador volta a analisar os contrastes sociais, cujo tema pode ser resumido em duas palavras: pobreza e riqueza. Qohélet reflete sobre dinheiro e riqueza e, obviamente, concluirá por sua efemeridade: *Também isso é vaidade*. A própria condição de mortal do humano não permite que ele possua seus bens, pois tudo é tão passageiro como o bem que lhe deveria ser mais precioso: a própria vida.

⁶¹ Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 265-73.

⁶² Para usar as qualificações de Líndez sobre o humano diante de Deus. Cf. *ibid.*, p. 272.

Aqui concluímos nossa apresentação sobre a vaidade, mas não sobre o texto, o que significa que ainda há muita névoa a percorrer. A divisão aqui é apenas didática e tem como intenção explicitar o uso que o pensador faz do termo. A idéia foi mostrar que tudo que é vaidade refere-se ao que se faz sob o sol, as atividades da vida humana, e que a afirmação de Qohélet não necessariamente exclui, segundo Líndez, a existência de algo que não seja vaidade. Como vimos, há algo que não é vaidade, mas que a própria vaidade despertou: o temor a Deus.

IV.2.2 Para que serve a sabedoria?

*E do meu coração eu me dei
a indagar e inquirir com saber
sobre o todo de tudo o que é feito sob o céu
Torpe tarefa que deu Elohim
Aos filhos do homem para atarefá-los (1,13)*

Já falamos anteriormente da identificação com Salomão como recurso poético que acabou por valorizar a narrativa. Aqui, essa identificação acaba funcionando como a constatação que nem mesmo o rei, o sábio, conseguiu encontrar a felicidade. Segundo Líndez, denomina-se essa perícopie de ficção salomônica – ficção régia (real) –, justamente por ser uma ficção literária utilizada pelo autor para engrandecer o seu feito: a busca de sabedoria. O recurso é necessário, pois é importante que o leitor entenda que essa busca representa o exame da vida de um homem que é um grande sábio e é ele mesmo que chegará a frustrante conclusão da vacuidade presente nessa *torpe tarefa*.

Coração, aqui, refere-se à fonte emocional e intelectual do saber. É desta fonte, rica por sua amplitude, que nasce a indagação de Qohélet. E será guiado por todo o poema por este saber do coração, que pode ser compreendido como o saber da experiência, tanto daquele que é vivido – o saber –, como aquele ganho por erudição – a ciência.

Ironicamente, o autor afirma que é atarefado por Deus, com a ingrata tarefa de buscar o conhecimento e não o encontrar, pois tudo que se faz sob o sol é “névoa-nada” é “fome-de-vento” é “vento-que-some”. Para Líndez, podemos afirmar que em Qohélet a observação se converteu em princípio básico e fundamental. O objeto de sua observação é “tudo que se faz sob o céu”, com a ênfase nesse *tudo* como a totalidade das ações humanas que Qohélet não cansará de apontar como vaidade.

Para Storniolo⁶³, a tarefa penosa é a do sábio que precisa, como um exercício sagrado, passar do desconhecido para o conhecido. O humano seria como uma usina que transforma a reserva de significado oculto para o significado manifesto. A este significado oculto podemos, de acordo com o autor, somar aquilo que chamamos de Deus e que já está presente em Gn 1,26-27 – “a imagem e semelhanças de Deus”⁶⁴. Segundo Heschel, “quando Deus criou o homem, Ele o fez à sua imagem e semelhança, o que contém, de acordo com a tradição judaica, a afirmação fundamental sobre a natureza e o significado do homem”⁶⁵. Esta idéia, na verdade, oculta mais do que revela, pois significa algo que não podemos compreender, nem verificar; algo que está longe do nosso entendimento. O lugar em que somos semelhantes a Deus é o lugar que nada conhecemos sobre nós mesmos. Deus é divino e o homem humano, isto é bastante claro para Qohélet, e uma distinção muito importante para o judeu. Imagem (*tselem*) e semelhança (*d'mut*), para Heschel, são termos que indicam algo que não é da terra, pertencem à esfera de Deus, pertencem a algo mais elevado que a existência das coisas criadas em seis dias, o que o leva a concluir que ser “criado a semelhança de Deus” é um segredo divino, enquanto que “criado do pó” se refere ao diálogo entre Deus e o ser humano.

*Eu vi todos os feitos
que se fazem sob o sol
E eis tudo névoa-nada e fome de vento (1,14)*

Qohélet trata da sabedoria como instrumento à sua disposição, mas também a considera como objeto de suas reflexões e conclui que esta *torpe tarefa* é para ser cumprida, mas como toda a ação que se faz sob o sol, esta também é vaidade. Logo de início percebemos que Qohélet já atende ao mandamento de Deus, pois ele aceita a árdua tarefa. Ao indagar sobre o sentido dos atos sob o sol, Qohélet não está tentando responder ao homem, mas sim a Deus. A torpe tarefa indica sua necessidade de atender ao chamado de Deus e o faz. Em um diálogo íntimo e pessoal, que passa pelo coração, Qohélet conclui o capítulo sabendo que aumentou o saber e a ciência. E mais, não só os investigou a fundo, foi além, comparou-os com a loucura e falta da sensatez e afirma: é tudo vaidade. A própria sabedoria será seu objeto de reflexão. É sua conclusão que este esforço, que chegar à raiz da própria coisa, que a percepção profunda, também é uma corrida atrás do vento. Não porque o esforço tenha sido vão, mas sim porque o objeto do conhecimento sempre escapa e desvanece;

⁶³ Ivo STORNILOLO, *Trabalho e Felicidade*, p. 41.

⁶⁴ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 41-2.

⁶⁵ *O último dos profetas*, p.203.

o conhecimento humano é sempre relativo. Mais saber, mais consciência de que não sabemos definir o homem, nem resolver os seus problemas. Assim segue Qohélet, indagando sobre a sabedoria, sobre a alegria e sobre o desfrute, sobre tudo que vê e observa no mundo.

*E do meu coração eu me dei a saber o saber
e a saber da loucura e da sandice
Soube também isto é vento-que-some (1,17)*

Segundo Líndez, *sabedoria (hokmah) e saber (da'at)*,

[...] os dois juntos abarcam toda a esfera do conhecimento teórico e prático, geral e particular, estático e dinâmico. De quem adquiriu a *sabedoria* e o *saber* pode se dizer que chegou ao seu verdadeiramente sábio no sentido mais nobre e profundo, ou seja, que conseguiu alcançar o ideal máximo do homem antigo e também moderno. Todavia, o texto não fala em termos tão absolutos, somente diz que *alcançou grande* quantidade de *sabedoria e saber*, não toda a sabedoria e todo o saber. É reconhecimento implícito da capacidade limitada do homem, mesmo a do *sábio por excelência*. Por outro lado, isso de tentar alcançar a *sabedoria e saber* é tarefa que se deve cumprir e que, portanto, também estará sempre no horizonte do autor [...] ⁶⁶

... mas sem se iludir que também essa atividade é “como caça ao vento” e, esta corrida atrás do vento acarreta mais sabedoria, mais tristeza, mais conhecimento, mais sofrimento:

*Pois em muito saber muito sofrer
E onde a ciência cresce acresce a pena (1,18)*

Tomar consciência se faz através de muito esforço e também se faz através de sofrimento. Para Storniolo, o sofrimento surge da necessidade que temos de quebrar nosso quadro de referências para podermos assimilar um novo conhecimento, o que requer renúncia ao já sabido e ao já vivido. Essa atividade é sem sentido, conclui Qohélet, pois o aumento do saber é proporcional ao aumento do sofrer. Na realidade, a sabedoria e o saber capacitam a perceber os motivos de sofrimento. Para Qohélet, não há fracasso na busca, ele está mais sábio. Mas não resolve o que faz sofrer ao ser humano. A angústia torna-se cada vez mais a lucidez com a qual o sábio conduz seu pensamento. Nas palavras de Líndez, “a conclusão final do autor, e de quem o lê, só pode ser bastante pessimista, pois de novo nos confirmamos em que todo o esforço desemboca em um beco sem saída, ou seja, que é inútil e é como

⁶⁶ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 174.

querer prender e reter o vento com as mãos”⁶⁷. Novamente temos o resultado: tudo é vaidade, névoa de nadas, não levam a nada de consistente.

Qohélet retoma a reflexão sobre a sabedoria e a nescidade, mas agora ele irá considerá-la de forma abstrata, em comparação ao sábio e ao néscio no concreto. Na realização por meio da sabedoria, ele examina qual sua natureza, assim como a da tolice e a da insensatez.

*O sábio tem olhos na cabeça
e o estulto erra na treva
E eu sabia eu também
que um destino uno a todos se destina (2,14)*

Parece que tudo continuará na mesma. Há uma inércia que dificulta qualquer processo de transformação; as pessoas parecem que só mudam quando não há mais como continuar na mesma situação, quando chegam ao limite. Há, para Qohélet, uma diferença entre sabedoria e insensatez, que ele compara com a luz e escuridão. O “sábio tem olhos na cara”, não se recusa a ver, mas isso não implica em vantagem. O pensador critica qualquer doutrina da retribuição, pois entende que ambos terão o mesmo pagamento: a morte iguala sábio e insensato. E também isso é névoa-nada.

Qohélet está diante da mais absoluta incompreensibilidade sobre o sentido da existência humana. Sua investigação se esgota, chega ao limite de sua própria resistência. Em Storniolo, até este momento, esta é a conclusão na antropologia israelita: a autenticidade da vida repousava afinal em mera ilusão, uma corrida atrás do vento. Mas Qohélet não permitiria que nossa angústia encontrasse repouso em construções metafísicas. Embora seu pessimismo não raro encontre contraponto em interpretações de outros textos, como nos Salmos, Sabedoria, ou mesmo na memória como indicativo da eternidade presente na crença israelita⁶⁸, ou a presença de Deus encarnado que instaura a esperança na Ressurreição, nossa intenção aqui é sustentar a dura e cruel constatação da efemeridade da existência. Lembrando Heschel: “O objetivo maior da vida permanece obscuro, a menos que se confronte com a morte”⁶⁹. E a morte pensada como um imenso mistério, o mistério do ser e da criação.

⁶⁷ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 176.

⁶⁸ No judaísmo encontraremos a recomendação de que diante da morte é necessário reafirmar a vida e traduzir a memória em ação.

⁶⁹ *O último dos profetas*, p. 265.

*E eu dei voltas a mim para desesperar meu coração
Quanto a todo o afã do fazer que eu fiz sob o sol (2,20)*

Qohélet conclui com a constatação de seu desespero. Retomando Kierkegaard, sabemos que o fato de sermos conscientes de nosso desespero, não significa conseguir diminuí-lo, ao contrário, significa aumentá-lo. Para Líndez, Qohélet se encontra na beira do abismo, o que não indica que ele tenha lá caído. E mais adiante, o próprio texto apontará a presença de Deus sustentando a visão terrível do nada: a fé sustenta a angústia de ser.

Qohélet detesta o trabalho com que se afadigou, pois não poderá desfrutar do que produziu. Mas, dessa preocupação pessoal, ele salta para o sentido do trabalho mais universal, em 2,21, onde ele verifica que as pessoas não dão valor àquilo que lhes foi dado e que nada lhes custou. Para Storniolo, acontece com os “bens o mesmo que acontece com a transmissão da consciência histórica ou memória ativa. Bens e consciência *não passam* de uma geração para outra, a não ser com raríssimas exceções.”⁷⁰

Encontramos aqui novamente a constatação da vaidade e também de uma grande desgraça encerrando essa reflexão, somada à constatação da efemeridade de tudo, a saber: o grande mal humano de não conseguir desfrutar do próprio trabalho. A conclusão é de total decepção, a questão do sentido do trabalho *sob o sol* volta e tem como resposta a angústia que espregueia todo o seu existir. Mas também isso é vaidade.

A partir deste ponto uma sensível mudança surge: o nome de Deus apenas mencionado no 1,13 agora passa a ser repetido várias vezes. A felicidade, que estava sendo procura como fruto de riquezas e esforços do homem, é descoberta como dom de Deus. A antropologia, até agora negativa, abriu-se para uma teologia positiva. Para Storniolo, no fundo desta passagem pode-se rastrear novamente a presença de Gn 1,26-27: o homem “é a imagem e semelhança de Deus”. Em outras palavras, toda a antropologia, levada ao seu limite, conduz ou ao absurdo, ou à descoberta de Deus. Para tanto, basta o homem se entregar ao projeto de Deus como um quadro de referência muito mais amplo para o sentido do ser humano.⁷¹

*Benesse alguma para o homem fora comer e beber
e fazer ver à sua alma a benesse no afazer
Também isto vi em mim
que isto é da mão de Elohim (2,24)*

⁷⁰ Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, p. 50.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 52.

Segundo Haroldo de Campos⁷², o verbo hebraico que significa pecar, *hata'* (de onde *hoté'*, o que peca) tem também o significado de “errar o alvo” ou “caminho”. Para tanto, o autor cita Robert Gordis⁷³ para indicar que o pecador é aquele que erra quanto ao caminho certo; que viola a vontade divina e que, conseqüentemente, falha ao desfrutar as benesses da existência. Qohélet constatará que nada acontece sem a intervenção divina, é Deus quem dá felicidade, “a quem quiser e como quiser”⁷⁴. Aqui observamos a presença da fé israelita, assim como o exemplo de fé que é Qohélet e que por esse motivo já justificaria sua presença na Bíblia: em tudo tem a presença de Deus ou “vem da mão de Deus”. A absoluta soberania de Deus exclui qualquer idéia, exigência, interpretação ou imposição sobre Deus. Nem a ética, ou a moral, pode garantir os conceitos de quem agrada ou desagrade a Deus. Assim, segundo Líndez, não estamos diante da polaridade bom e mau no sentido moral, e mesmo uma possível resignação diante do inevitável também seria vaidade, como é possível observarmos na conclusão do versículo. Na realidade, Qohélet não pretende oferecer uma solução, nem definição, apenas constata que não há lógica para entender o que acontece sob o sol, porque uns são infelizes e outros são felizes: “não se compreende porque uns triunfam e outros fracassam na vida. Muitas vezes, excessivas vezes, parece que se premiam a injustiça, a maldade, e se castigam a honestidade, o bem”⁷⁵. Qohélet não oferece resposta, mas indica o que é preciso buscar entender: tudo tem seu tempo *sob o sol*, como veremos mais adiante, tudo segue os planos de Deus, os quais são desconhecidos pelo ser humano.

Em 3,16-17, o pensador trata sobre a injustiça e o juízo de Deus. Ao denunciar a injustiça, Qohélet torna-se herdeiro dos profetas, mas, segundo Líndez, “a diferença entre Qohélet e os profetas radica em que ele só constata os fatos, como bom observador; os profetas, ao invés, além de observar e contestar, denunciam pessoas concretas ou a sociedade de seu tempo em geral”⁷⁶. Se há uma busca de solução para a injustiça no mundo, esta se apóia em sua fé: ele remete ao caráter insondável de Deus, ao nosso desconhecimento sobre Seus desígnios e conclui que tudo tem seu tempo e, portanto, haverá o tempo da justiça assim como da injustiça.

⁷² Qohélet, *o-que-sabe*.

⁷³ Robert GORDIS *apud* Harold de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 123.

⁷⁴ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p.209

⁷⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 239.

*Pois há o destino dos filhos do homem
e o destino do animal
e é um o destino para ambos
a morte deste feito a morte daquele
e um o sopro para todos
E o importe do homem acima do animal não há
pois tudo é névoa-nada (3,19)*

*Tudo vai para um só lugar
Tudo veio do pó
E tudo volta ao pó. (3,20)*

Outro ponto polêmico em Qohélet é a comparação do ser humano com o animal. Para ele, ambos possuem a mesma sorte. Qual sorte? A morte, acrescida de sua mais crua constatação: tudo veio do pó e volta para o pó. O homem não é mais que um animal e a intenção do autor é mostrar que não há sobrevivência constatável para além da morte. E mais, na realidade nossa única diferença é termos a consciência de que somos mortais, o que parece não indicar grande coisa. Qohélet se indaga sobre nosso destino, mas suas respostas só servem como indagações sobre as possíveis construções metafísicas que procuram resolver a questão da morte. De fato, Qohélet sabe que não há nada a dizer sobre o além morte e, por esse motivo, o convite seguinte do autor é para que nós desfrutemos do momento presente. Tudo o que a vida lhe dá deve ser recebido como presente. É a porção do homem, aquilo que lhe é próprio: se alegrar com o trabalho que realiza.

*E eu me voltei eu e vi toda a opressão
que é feita sob o sol
E eis o choro dos oprimidos
e não há para eles conforto
e da mão que os oprime força
e não há para eles conforto (4,1)*

*E eu saúdo os mortos os que já morreram
Antes que aos vivos
a eles os inda-viventes (4,2)*

*E melhor do que ambos
quem ainda não foi
Quem não viu os malfeitos
que se fazem sob o sol (4,3)*

Para Qohélet são preferíveis os mortos aos vivos. Esta é uma observação da realidade, um tanto dramática, mas que ele faz justamente denunciando as ações opressivas e conclui: há

lágrimas, mas não consolo. Por esse motivo ele declara os mortos mais felizes que os vivos e, melhor ainda, aquele que nem nasceu e não viu as más ações que são feitas *sob o sol*. Alguns comentadores interpretam essas afirmações como um “escândalo” e que isso sai da ordem natural e refugia-se na esfera da fantasia por não suporta a realidade. Segundo Líndez, a intenção do autor aqui é redigir o mais fielmente o drama experimentado pelo humano que considera a dor e o sofrimento como antinatural. Não seria típico do crítico e cético Qohélet a fuga para a fantasia, nem também uma alusão ao suicídio como resposta ao sofrimento. Para Haroldo de Campos, a celebração da morte neste versículo está relacionada “ao tema da opressão do homem por seu semelhante (v.1 acima) e expressaria, no estilo antiético do livro, a simpatia pelos oprimidos: a vida, sob a opressão, torna-se indigna de ser vivida”⁷⁷

*E eu vi eu toda a fadiga
e todo o êxito da obra
pois aí ciúme do homem
contra o rival-homem
Também isto é névoa-nada e fome- vento (4,4)*

Nem excesso, nem ausência de trabalho, mas tranqüilidade é o que veremos em 4,4-6. Qohélet contrapõe a ação, o trabalho, com a contemplação e paz de espírito. A denúncia do pensador foca a rivalidade agressiva presente entre os seres humanos. A busca de riqueza e *status* faz com que o humano entre em uma batalha sem fim com outros humanos. A vida se torna uma grande competição onde é preciso vencer; somos medidos por aquilo que temos e sentimentos como o respeito, a amizade e o companheirismo se perdem nesta luta diária. Líndez, na esteira dessas mesmas reflexões, comenta que elas não são só retóricas, mas “pálido reflexo da vida real, como nós mesmos podemos constatar, quando o que determina a escala de valores na sociedade é o dinheiro, o poder e o êxito”⁷⁸. E acrescenta que a natureza do ser humano é a mesma, tanto no tempo de Qohélet como no nosso tempo, revelando um ser capaz de sacrificar os mais elevados sentimentos por, ironicamente falando, pura vaidade. E essa será novamente a conclusão do autor, tudo vaidade, por isso o equilíbrio é proposto por ele. Aparentemente, contrário ao que dita a sabedoria ao louvar o que muito trabalha, Qohélet aconselha que de tudo se faça um pouco para que seja possível desfrutar a vida que Deus dá. E este desfrute ainda será melhor se o ser humano não estiver só. Para Qohélet, o companheirismo é preferível à solidão. A solidão é uma desgraça e por isso a ênfase dada em

⁷⁷ Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 133.

⁷⁸ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 255.

4,7-12 será na vida compartilhada em sociedade, onde o lucro é maior quando se realiza o trabalho em companhia. Storniolo comenta sobre esse lucro implícito nas observações de Qohélet ao descrever exemplos sobre a vantagem de viver em dois ou mais:

O lucro de que se fala vem da *partilha*, isto é, do prazer da convivência, do companheirismo, da solidariedade e da repartição justa dos bens. O sentido da vida em sociedade é a partilha do que se é e do que se tem. Sociedade na qual não há partilha é sociedade competitiva e não participativa.⁷⁹

O equilíbrio de Qohélet se faz presente novamente quando ele constata em 4,13-16 a efemeridade da popularidade. A análise de Storniolo sobre a conclusão de Qohélet nestes versículos é bastante interessante e por isso a apresentaremos na íntegra:

Na China, trezentos anos antes de Coélet, Lao Tse dizia que “a presença de um grande chefe de estado é sentida pelo povo como ausência” (Tao te King, 17). Com efeito, quando o chefe é equilibrado em si mesmo e justo na sua ação, o povo se sente completamente livre, como se governasse a si mesmo. Quando o povo sente demais a presença de seu governante, isso é sinal de que algo está errado – o governante está explorando ou oprimindo o povo. O ideal formulado pela Bíblia é realmente chegar a uma forma de sociedade que dispense completamente as mediações – sejam elas econômicas, políticas e até mesmo religiosas (cf. Jr 31, 31-34). O apóstolo João parece ter visto isso no final da história, depois que tenha sido derrotado todo o espírito ou ideologia imperialista (cf. Ap 21,1-22,5). A história caminha no sentido da superação das mediações, e toda a insistência em um pretensível papel insubstituível das mediações significa tão somente regressão histórica.⁸⁰

E mais que oportuno torna-se então o refrão de Qohélet com o qual ele termina, como sempre, suas observações: *Também isso névoa nada e vento que some*. Mais vazio e sem sentido não poderia se encontrar a sabedoria.

Storniolo lembra que a partir de 6,11 a 9, 6, Qohélet discutirá o que Lohfink chamou de ideologia, a qual formaria um paralelo à antropologia discutida em 1,12 a 3,15. Para ele toda ideologia tem como sentido justificar a política e a economia, e equacionar a vida humana. Um sistema que será o alvo das críticas do pensador. Neste sentido, esta seria uma demonstração do exercício filosófico de Qohélet que, no entendimento de Lohfink⁸¹, representaria o mais claro ponto de confluência entre Israel e a filosofia grega, o que, como já vimos, para Guttman, é discutível, principalmente por se basear apenas na experiência imediata do pensador. Para Haroldo de Campos⁸², no entanto, ao se colocar como pensador a

⁷⁹ Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, p. 68. (grifo do autor)

⁸⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁸¹ LÍNDEZ *apud* Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 153.

⁸² *Qohélet, o-que-sabe*, p. 153.

partir da existência, do ponto de vista hebraico ele estaria em oposição à *Sofia*, à “Sabedoria grega”; contra a vacuidade de sua retórica e de suas explicações.

*Pois palavras demais névoa-nada demais
Que vantagem para o homem? (6,11).*

Como já vimos em nossa reflexão sobre a vaidade, a palavra ocupa lugar privilegiado na condição humana, mas seu poder foi suplantado pela concretude da realidade. Retomamos aqui como exemplo de vaidade a própria sabedoria que geralmente se envaidece do uso correto das palavras. Em Provérbios já encontramos recomendações quanto ao tal uso correto: *Que alegria saber responder, que boa coisa é a palavra oportuna (15,23)*. Ou em relação ao silêncio que não deixa de responder ao uso correto: *Quem guarda a boca e a língua guarda-se dos perigos*. Ben Sirac já inicia suas reflexões com a frase *Vigia teus lábios (1,29b)* e segue defendendo, tal como Qohélet, o uso da palavra no momento adequado. *Palavras demais* retoma a idéia da relatividade encontrada no conhecimento que pode ser observada até o momento a partir da multiplicidade de opiniões que, geralmente, são apresentadas sobre a realidade e que, na discussão do autor, são dissolvidas pela questão que guia a sua reflexão: *Que vantagem para o homem?* Provavelmente, segundo muitos de seus comentadores, o autor aqui dirige a sua crítica à sabedoria tradicional, principalmente ao próprio Provérbios, citado acima. *Palavras demais, muita vaidade.*

A importância que Qohélet dá ao trabalho, assim como ao gozo da vida surge de sua própria experiência e é neste experimentar da vida que está a sua maior sabedoria. O texto sugere a busca do equilíbrio em todas as ações; uma busca de equilíbrio a partir dos diferentes tempos vividos abaixo dos céus. Este equilíbrio poderá ser diferenciado pela sabedoria. Porém, nada acontece, nem nada se faz, sem que Deus possa intervir, é a expressão mais clara da fé de Qohélet

*Em dia benéfico vive a benesse
e em dia adverso adverte
Tanto este como aquele Elohim os fez
para um fim
que o homem não devesse no após-ele nada (7,14)*

Para ele, Deus é soberano; tanto o dia bom quanto o dia ruim, ambos são feitos por Deus. E ao sugerir que nada pode ser averiguado, temos não só uma afirmação em relação ao futuro incerto que o ser humano possui diante de si, mas também trata-se do que acontecerá

na história, no mundo, na sucessão infinita de dias que continuarão independente da vida e morte de um indivíduo.

Essa crua conclusão leva o autor a constatar a necessidade de buscar um equilíbrio das atitudes na vida. A primeira constatação, e talvez a mais forte e de difícil aceitação quando nosso olhar ainda associa religião com moral, é o fato de que ter fidelidade a Deus não é garantia de êxito. Qohélet será bastante crítico em relação à doutrina da retribuição. Ele não espera que Deus atenda suas expectativas. Ele apenas constata que qualquer sentido atribuído à vida é apenas uma construção humana que não só entra em oposição à realidade, mas é também tão efêmera quanto qualquer coisa que a compõe.

O ser humano tende a buscar a razão das coisas, se esforça em complexas reflexões para dar sentido ao mundo e a tudo que lhe rodeia. Somente se esquece da sua condição de criatura, e nesta busca constante de respostas, o ser é colocado diante de seu próprio destino: a morte. A justa moderação é a proposta do pensador. Uma moderação que assusta ao relativizar profundamente os conceitos de bem e mal. E Qohélet o faz, justamente por perceber o fracasso tanto da justiça como da sabedoria no concreto da vida. Muitos comentadores analisam o pensador pelo contexto e avaliam que este pessimismo se dá por ele só ver a vida a partir do que acontece *sob o sol*. Mas esta função de conhecer e desconhecer o próprio destino também nos é dada por Deus. Diante desses versículos ficamos paralisados com a possibilidade de dissolução total e pela constatação da relatividade. Em névoa de nada caminha o homem, isto significa que, para Qohélet, a realidade passível de conhecimento é relativa. O nada de fato espreita o pensador e este sabe que não há ponto de apoio na realidade que não tenha sido relativizado por ele, exceto um: tudo é relativo, o que não é relativo é Deus. É uma fé que, por si só, já deveria garantir o lugar na Revelação. Por isto, segundo Lindez, ele propõe que o temor a Deus seja o único critério seguro

[...] para sair de toda a dúvida e ambigüidade no intrincado emaranhado da vida, com seus caminhos cortados e sem saída, com suas obscuridades e contradições. Com seus fracassos e inutilidades. Por isso pode dizer com toda a segurança que *quem teme a Deus de tudo sai bem*.⁸³

Diante da relatividade constada, não há como concluir que não há sábio perfeito, pois não há homens perfeitos. É a limitação natural do ser humano, já visto anteriormente, por ser

⁸³ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 314. (grifos do autor)

criatura e não Deus. A limitação da sabedoria chega, então, a sua máxima confessada pelo autor na interessante citação:

*Tudo isso eu o tenho provado com sabedoria
Eu me disse: hei de ser sábio
e ela distante de mim . (7,23)*

Qohélet o tempo todo atende seu desejo de ser sábio e consegue, mas ao alcançar o saber, ele lhe escapa, pois constata que *tudo é vaidade*. Ciente de ser criatura, Qohélet diferencia a sabedoria que buscava em 1,12 - 2,12 – a qual já por diversas vezes afirmou ser vaidade – da que busca aqui. Uma sabedoria consistente e permanente, algo que não seja vaidade. Para Líndez, o que é fortemente expresso por Qohélet é que “é infranqueável a distância ou o abismo existente entre o homem e a sabedoria, entre o entendimento humano e este objeto que se busca com o afimco: *o que existe*”⁸⁴. Mas esta sabedoria é inatingível, isto é, uma sabedoria capaz de explicar e fundamentar o mundo, a vida e seu sentido, os mistérios. Qohélet reafirma a incapacidade humana e reduz a uma situação de miséria tal que a própria indagação sobre a justiça, a maldade, a não manifestação de Deus tornam-se igualmente vaidades, névoas-nadas, vento...

O autor é consciente que toda esta busca esbarra na impenetrabilidade divina e que sobre Deus nada há para dizer, apenas o silêncio e o temor. Heschel diria que

quando somos dominados pelo espírito do inefável, não resta mais nenhum eu lógico para perguntar e nenhum poder mental para julgar a Deus como objeto, a respeito de cuja existência devo decidir. Sou incapaz de levantar minha voz ou de julgar. Não há nenhum eu para dizer: eu acho que...⁸⁵

Mas a ironia do pensador dá um tom polêmico à narrativa e sua sabedoria nos acresce de mais uma constatação:

*E eis que eu descobri amarga mais que a morte
a mulher pois ela trama e maranhas
seu coração liames suas mãos
O bom em face de Elohim se livrará dela
e o pecador ela o cativará (7,26)*

⁸⁴ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 317.

⁸⁵ *O homem a procura de Deus*, p. 57.

*Vê o que eu descobri
disse Qohélet O-que-Sabe
Uma por uma para chegar a um cálculo (7,27)
O qual minha alma busca ainda
e eu não descobri
Um homem um em mil eu o descobri
e uma mulher num milhar delas não descobri sequer (7,28)*

*Tão só vê isto que eu descobri
que Elohim fez o homem reto
E eles é que buscaram maquinações sem fim (7,29)*

Os comentadores se batem nesses versículos e as controvérsias são muitas⁸⁶. A maioria tende a se salvar pelo contexto, dizendo que Qohélet não se refere à mulher em geral, mas a um tipo determinado de mulher e que isso faz parte de um determinado período da história e a visão de mulher da época, entre outras coisas. Alguns comentadores preferem entender essa passagem como uma citação comum da tradição. Líndez prefere se indagar sobre o fato de Qohélet estar ou não a favor dessa citação, independente dela pertencer à sabedoria tradicional ou não. E conclui:

[...] a sentença proverbial é abertamente antifeminista, como corresponde ao modo de pensar sobre a mulher naquele tempo; mas o varão não fica muito bem na coisa. Do conteúdo dessa sentença de corte tradicional Qohélet nos diz que não pôde verificar sua certeza: não a pôde encontrar. Essa interpretação alivia um pouco Qohélet da imagem misógina que sempre se lhe atribuiu; mas ressalta a visão pessimista que tem da humanidade.⁸⁷

O que está implícito na análise de Líndez, Storniolo, e até mesmo nas fontes que guiaram a tradução de Haroldo de Campos, é a manutenção do caráter desconstrutivo do pensamento de Qohélet. Se até agora ele esgota o intelecto com seu exercício racional sobre o que constata na vida, mostrando com isso que *tudo é névoa de nada*, qual seria então o objetivo do autor em se fixar nessa frase? E mais, se ele entende a coexistência do mal e do bem na realidade, ele também perceberá o masculino e o feminino, com seus aspectos positivos e negativos. Mas o pensador vai mais além, retoma sua fé no versículo 28 e afirma que um homem entre mil ele encontrou, mas nenhuma mulher. A raridade dessa frase se

⁸⁶ Em Haroldo de Campos há um bom resumo dessas linhas de interpretações. Ele, tal como Storniolo e Líndez, com os quais estamos aqui trabalhando, seguem a linha de que Qohélet constata o que é dito sobre as mulheres, sem maiores críticas, mas sua intenção maior é desconstruir não só esse pensamento como aquele que também valoriza o varão. Em Wasserman a interpretação é mais tradicional, guiando-se pelo caráter sedutor e que encaminha o homem ao pecado e o distancia da Torá. Ver Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 168-172; José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 325-329; Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, p. 97-98.

⁸⁷ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 327.

ilumina com o verdadeiro achado que ele apresenta no versículo 29: o homem, tal como foi criado por Deus, é reto, isto é, a criação era boa, o ser humano é que se corrompeu. Novamente, observamos os sinais de sua fé, pois ele está aqui comparando o homem tal como foi criado (*'adam*). Qohélet compara esse homem criado por Deus e explica que homem e mulher, com suas “maquinações”, se desviaram dos planos de Deus. O pensador começa a preparar o terreno para responsabilizar unicamente a mulher e o homem pelo mal no mundo. Para Líndez, este último versículo não só confirma sua interpretação, mas também desqualifica qualquer agravo comparativo entre homem e mulher. Para ele, é possível observar que tanto genericamente como quanto à origem não há diferença entre os dois, mas é “com a passagem do tempo e devido a influências culturais, irão se formando opiniões favoráveis ou desfavoráveis a um ou outro sexo”⁸⁸. E o autor ainda comenta sobre a prudência de Qohélet não se deixar levar pela corrente abertamente antifeminista.

*Homem não há com poder sobre o vento
para frear o vento
e nenhuma potência frente ao dia da morte
e nenhum armistício nessa guerra
E a iniquidade não livrará a seu mestre iníquo (8,8)*

*Isso no seu todo eu o vi
e do meu coração eu me dei à obra toda
que se faz sob o sol
Num tempo de poder do homem sobre o homem
para o mal (8,9)*

Qohélet se indaga sobre o sábio. A sabedoria existe no concreto e é na existência real que se faz o sábio. O sábio aqui é visto como o sujeito e a sabedoria como o objeto. Sendo o objeto-sabedoria que faz o sábio-sujeito agir. A ação que este sujeito realiza é movida na busca do desvelar esse objeto que resiste e volta a se ocultar. O pensador, ao ponderar a realidade com uma resposta que acaba promovendo o equilíbrio, ele aponta que o sábio é aquele que sabe acertar o momento certo, mas isso não significa que seja fácil eleger ou ser um sábio. Voltando a idéia de momento adequado, o que parecia ser a “grande conclusão” sofre aqui os efeitos da sutileza do pensamento do pensador. A questão do momento adequado está relacionada com o grande mal que ameaça o ser humano. Mal este que surge na constatação que seu futuro é incerto, ele não sabe de seu amanhã. Sua fragilidade está posta: o grande mal que ameaça o ser humano é fruto de sua própria condição e, muito provavelmente,

⁸⁸ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 328.

origem da “torpe tarefa”. Leia-se: atividade cognitiva humana. O vento (*ruah*) não pode ser pego pelo ser humano, seja ele o espírito vital ou apenas fenômeno da natureza (dividem-se aqui, nessa interpretação, os comentadores), não importa. Estamos diante do mistério que tal como vento não pode ser pego; o mistério, a morte, Deus, o nada, há muito caminham juntos e, entre eles, caminha o ser humano, mas para nós, como já sabemos, o caminho está coberto de névoa. Mas o ser humano é livre para agir e, segundo Qohélet, usa essa liberdade para alimentar o único poder que realmente possui e que não se priva de usá-lo: de fazer o mal.

Ainda sobre a sabedoria, Qohélet faz mais uma afirmação importante. Consta que para essa ser eficaz, geralmente precisa estar acompanhada de poder. Em 9,13-16 o pensador atesta nossa mais verdadeira relação, não só com a sabedoria, mas como também é possível observar no nosso cotidiano atual com toda forma de conhecimento, informação e erudição. Se colocadas lado a lado, diz Qohélet, é óbvio que a sabedoria é melhor que o poder, mas sem esse último, ela é freqüentemente desqualificada. Triste constatação, cuja contestação não é possível nem mesmo pelos acadêmicos que hoje estão construindo o conhecimento. O comentário de Líndez ilustra nossa afirmação:

[...] o grande erro daqueles cidadãos foi não ter sabido descobrir o sábio, que os teria podido salvar e não os salvou, porque era *pobre*. Essa é a acerba crítica de Qohélet e seus contemporâneos, e também aos nossos: ter identificado sem mais a riqueza e o poder com os únicos valores que salvam e beneficiam o homem, e não ter reconhecido que os verdadeiros valores humanos podem estar desprovidos dos falsos brilhos do poder, da fama, do nome, como o estava naquele *homem pobre mais sábio* de que ninguém se lembrou.⁸⁹

Para além da discussão do poder e sabedoria, o pensador alerta que basta um pouco de *nescidade* para apontar a fraqueza da sabedoria. Nem sempre aquele que é um perito (um *expert*), um conhecedor, alcança o sucesso com seu feito. Na realidade, Qohélet pretende ressaltar a necessidade de mantermos vigilância constante sobre nossos atos, sempre com a segura convicção que, mesmo dessa maneira, poderemos fracassar.

IV.2.3 Um tempo para tudo

Frye, ao comentar Qohélet, nos diz que levamos a vida como é servida e que não há alternativa. Por isso ele acrescenta que essa não é uma recomendação, nós não devemos levá-la como é servida, nós a levamos, queiramos ou não. Nesse sentido, é possível observar que em tudo na vida há um ciclo, que para tudo tem um tempo...

⁸⁹ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 366.

*Para tudo seu momento
E tempo para todo evento sob o céu (3,1)*

*Tempo de nascer e tempo de morrer
Tempo de plantar e tempo de arrancar a planta (3,2)*

*Tempo de matar e tempo de curar
tempo de destruir e tempo de construir (3,3)*

*Tempo de pranto e tempo de riso
tempo de ânsia e tempo de dança (3,4)*

*Tempo de atirar pedras e tempo de retirar pedras
Tempo de abraçar e tempo de afastar os braços (3,5)*

*Tempo de procurar e tempo de perder
tempo de reter e tempo de dissipar (3,6)*

*Tempo de rasgar e tempo de coser
tempo de calar e tempo de falar (3,7)*

*Tempo de amar e tempo de odiar
tempo de guerra e tempo de paz (3,8)*

Para São Jerônimo⁹⁰ esse belo poema é uma descrição clara da vaidade das coisas humanas: tudo é temporal e transitório. A tradução de Haroldo de Campos contempla a diferença entre tempo, momento e evento. Ao optar traduzir *zman* por “momento”, *’êth* para “tempo” e *hêfetz* por “evento”, o tradutor⁹¹ respeita a coerência semântica das repetições, pois o *’êth* será a palavra que se repetirá nos próximos versículos. Este tempo está associado a evento, no sentido de tempo adequado. Alguns tradutores entendem que estes termos são empregados pelo autor como sinônimos. Mas, Haroldo de Campos observa que, ao não respeitarmos essas matizes, podemos sofrer os excessos de uma simplificação e apagaríamos a ressonância dessas palavras que compõe a sonoridade do poema. Outro detalhe importante na busca de não perder o movimento desse poema, assim como a sua sonoridade e a disposição tipográfica do original hebraico, é a manutenção por Haroldo de Campos da recorrência do

⁹⁰ Maximiliano G. CORDERO; Gabriel P. RODRIGUEZ, *Libros Sapienciales*, Bíblia Comentada IV, p. 881.

⁹¹ O autor se baseia no Dicionário Oxford. *A hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, with an Appendix containing the Biblical Aramaic, Oxford, Clarendon Press, 1979, para traduzir *zman* por momento, de *appointed time*, *’êth* por tempo, de *time* e *hêfetz* que significa literalmente desejo, aspiração, assunto, coisa, que Haroldo de Campos traduziu por evento desenvolvendo a idéia de tempo evêntico contida no próprio dicionário e acompanhando o trabalho de Norbert Lohfink, *Kohélet. Die Neue Echter Bibel*, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Stuttgart, Echter Verlag, 1980, que também traduz o termo por acontecer, acontecimento. Cf. Haroldo de CAMPOS, *Qohélet, o-que-sabe*, p. 124, para maiores detalhes, incluindo mais informações sobre as obras citadas.

“e” (*vav*) característico da sintaxe hebraica⁹². O “e” não indica causalidade, apenas possibilidade da presença de ambos, o que nos lembra Rosenzweig ao estabelecer com o “e” as relações que restauram o entendimento saudável da realidade.

O tempo é o diferencial que assinala a condição humana. Heschel⁹³ diz que a única coisa que o homem possui é o tempo, o que faz a temporalidade ser uma característica essencial da existência. Porém, o tempo é frágil, é uma mera sucessão de instantes perecíveis, o que é um paradoxo, pois isto nos leva a nunca possuir a única propriedade que temos. Ocupamos o tempo, e o evento é determinado por Deus. Lindez comenta:

A atividade limitada do homem desenvolve-se dentro do marco esplêndido de um tempo sem limites e de um espaço universal. Este tempo ilimitado e este espaço sem fronteiras estão sob o domínio de Deus. O homem, pois, é como uma pequena elevação de pó no deserto, como uma gota de água no oceano. Que interesse pode despertar uma coisa tão pequena diante de uma realidade tão misteriosa e inabarcável?⁹⁴

Storniolo afirma que aqui Qohélet está apresentando o projeto de Deus “situando o homem entre a eternidade e o tempo, entre o trabalho e a fruição, o autor descortina toda a importância do presente, mostrando como lugar teológico por excelência, onde o homem pode encontrar-se com Deus.”⁹⁵ O passado já se foi e Deus estava lá e o futuro é uma possibilidade que encontra na confiança do homem a certeza de que lá também estará Deus. Já o presente carrega a certeza concreta da presença de Deus, é onde o homem pode se relacionar com Ele. O ritmo que o poema nos traz é o ritmo da vida humana, onde momento e tempo se equivalem e anunciam um equilíbrio que dá harmonia ao movimento; uma tensão que gera equilíbrio e estabelece o movimento, neste caso, da própria existência. O poema apresenta uma série de 14 antíteses, 28 tempos-momentos. Uma série simbólica que gira em torno do número 7 e seus múltiplos que, para Lindez, aponta o sentido de plenitude, totalidade, ordem, perfeição.

Nascer e morrer é uma antítese ampla e radical. Sobre esse momento nada tem o humano para fazer. Ao nascer está destinado a viver: abre-se a existência, onde morrer é um dado que se impõe para ele na própria existência. Plantar e colher trata de uma dimensão mais concreta do nascer e morrer, onde encontramos a sabedoria que surge da observação simples

⁹² Das versões que estamos trabalhando, os que optam por não marcar a presença do “e” são José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, e Ernest RENAN, *L'Ecclésiaste: un temps pour tout*. Os outros todos optam pela manutenção da recorrência do conjuntivo.

⁹³ Cf. HESCHEL, *O homem não está só*, p. 205-14.

⁹⁴ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 214.

⁹⁵ Ivo STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*, p. 54.

da vida. Se lembrarmos que Qohélet pertencia a uma cultura rural, podemos claramente entender a mensagem desse versículo como algo que qualquer um pode observar em seu trabalho no campo: a observação do ciclo da vida que tem início no tempo de plantar e o término no tempo da colheita. Ainda na mesma configuração, o autor vai para a vida social humana onde apresenta a antítese morrer e curar. Cruelmente Qohélet constata que o ser humano mata o outro ser humano e que não é possível negar esse fato. Segundo Líndez⁹⁶, inclusive, este ser humano não só mata, como também é capaz de deixar morrer, o que dá no mesmo. Eis um dos movimentos preferidos do pensador, ele apresenta a realidade tal como observa; sua preocupação não é moral. Ele não oferece ensinamentos, nem indica a direção a ser tomada. Qohélet apenas constata que o mesmo ser humano que mata é também capaz de curar. Nas entrelinhas, já fruto de nossa observação, podemos entender que possuímos as duas possibilidades: matar e curar. O que faremos?

Nessa discussão o pensador seguirá para a outra antítese destruir e edificar, que reitera junto com a última guerra e paz, a idéia do eterno movimento humano do fazer e desfazer “sob o sol”, o que implica na constatação inicial do autor que nada é novo; a atividade é sempre a mesma. Sem se retirar do convívio social, Qohélet tratará dos sentimentos humanos com antíteses que expressam a vida interior. Chorar e rir, fazer luto e dançar são momentos antagônicos que fazem parte da condição humana. O choro e o luto correspondem à experiência da tristeza e, por sua vez, rir e dançar apontam para a experiência da alegria. Para Qohélet, o importante é assinalar que isso faz parte da vida, o que muitas vezes é esquecido pelo humano. O pensador os retoma aqui como algo que compõe o equilíbrio da vida. Líndez ressalta nesse ponto que o autor não tem a preocupação em dizer se o luto e a dança estão ligados à esfera do cultural, isto é, se pertence ao profano ou a sagrado pouco importa; são coisas da vida. No v. 4, Haroldo de Campos traduziu por *ânsia*, o que encontramos na Bíblia de Jerusalém e Storniolo por *gemer*, na Bíblia Comentada por *lamentar-se*, e em Líndez e Wasserman, por *fazer luto ou enlutar-se*, o que não muda necessariamente a idéia que é remeter às vivências de tristezas. Porém a opção feita por Haroldo de Campos é para permitir que se observe a manutenção do jogo do infinito que se encontra no original e que compõe o jogo sonoro entendido pelo tradutor como relevante e já alvo de suas preocupações em detalhes já mencionados nesse texto.

⁹⁶ Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 220.

Ainda na esfera social, isto é, no que tange ao convívio e existência humana, Qohélet tratará nas duas antíteses seguintes, que Líndez denomina como perfeita, do movimento de jogar pedras e recolher pedras, abraçar e abster-se do abraço:

O movimento que sugerem os verbos é centrífugo no v.5aα (*jogar*) e centrípeto no v. 5aβ (*recolher*), e inverso no v. 5b, a saber, centrípeto no v. 5bα (*abraçar*) e centrífugo no v. 5bβ (*abster-se de* = rejeitar); por essas razões, o paralelismo entre um e outro hemistíquio pode se considerar antitético: a *jogar* corresponde *abster-se* (rejeitar) e a *recolher, abraçar*.⁹⁷

Há várias interpretações para esse versículo. A mais comum sobre a antítese do jogar e recolher pedras trata de relacioná-la com o trato dos campos para o cultivo após a devastação inimiga. Líndez prefere excluir essa alusão a atos bélicos, mas entende que aqui Qohélet se refere ao preparo do campo de trabalho. Gordis⁹⁸ lembra uma outra interpretação que tem como base o *Midrash* de Qohélet: o jogar pedras estaria aqui sendo empregado simbolicamente como a união sexual e a união das pedras a abstinência sexual. Esse seria, inclusive, o fundamento para a interpretação do v.5b, cujo abraço indicaria a união sexual e o abster-se do abraço em período de impureza ritual (quando do período menstrual da esposa). Outra possibilidade é a referência ao convívio e o afastamento enfrentado no âmbito familiar.

Nos versículos seguintes, as antíteses procurar e perder, reter e dissipar, indicam a cotidianidade, tanto nas realizações mais importantes das quais depende o v.6a, como as mais insignificantes como indicam o v.6b. Essa cotidianidade ressalta a existência apenas do que estamos chamando de tempo adequado para cada coisa, o que, novamente ressaltamos, não significa qualquer presença ou preocupação moral nesse poema. A idéia é mostrar o movimento da vida no cotidiano, assim como nos ritos e cultos. Na antítese do v.7 observaremos a prática dos ritos no rasgar, costume judeu de rasgar as vestes pelos mortos, e o costurar as roupas de festa de casamento⁹⁹. Para Líndez, a relação do v.7a com o v.7b já não é tão clara. É possível entender o calar nos tempos de luto, mas o mais natural seriam as manifestações de dor e prantos. Esta observação leva o comentador a concluir que não se trata de nenhum silêncio ritual, mas sim um silêncio que deve ser guardado de acordo com a

⁹⁷ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 221.

⁹⁸ *Apud* José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 222. Em Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p. 21, encontramos essa recomendação.

⁹⁹ Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p. 21. A prática de rasgar a roupa (*keriá*) é um sinal de luto desde os tempos bíblicos. Jacó, ao receber a falsa notícia da morte de seu filho José, “rasgou as vestes” (Gn 37,34). Na Bíblia também encontramos o relato que Davi rasgou suas vestes ao saber da morte do filho. Ao rasgar as vestes, o enlutado profere a bênção: “*Baruch Dayan Emet*” – Bendito seja o verdadeiro juiz. Sempre lembrando a inabalável crença em Deus e na justiça divina.

recomendação dos sábios. Assim como o falar também tem o seu momento adequado, segundo o referencial que os próprios sábios tem quanto ao uso da palavra. Em Wasserman encontramos a citação do *Talmude Berachot 6b*, que explicita a relação mencionada acima: “O mérito de entrar em uma casa enlutada é manter o silêncio até que o enlutado fale primeiro, e numa festa de casamento o mérito está em cumprimentar os noivos e alegrá-los com boas palavras.”¹⁰⁰

No último versículo as antíteses se correspondem inversamente: amar e paz, com odiar e guerra. Alguns comentadores entendem que essa inversão foi proposital para que a palavra paz (*shalom*) encerrasse o poema. Guerra e paz, tal como a primeira antítese, carrega a intenção de totalidade. Esse poema aponta uma “lei dos momentos”, isto é, Qohélet esclarece aqui o ritmo da vida que não só fundamenta sua afirmação de que *não há nada novo sob o sol*, mas também que cada ser humano, embora conheça a presença do tempo em sua vida, não sabe em que ordem os acontecimentos se apresentarão para ele. Esta é a experiência de angústia presente na narrativa, em que diante de todas as possibilidades, percebemos a incerteza do porvir, a relatividade de tudo na vida e a constatação inevitável de que tudo ocorre ao seu tempo. Para Qohélet, soma-se a isso o fato de tudo ser determinado por Deus. E então repete a pergunta que busca saber o sentido de tudo isso, que ganho tem o trabalhador com seus esforços. E sua resposta conclui...

*Eu vi a tarefa que Elohim deu
aos filhos do homem para atarefá-los (3,10)*

*O todo ele fez belo ao seu tempo
Também o eterno-sempre ao coração lhes deu
sem que possa o homem devassar a obra
qual ele a fez Elohim
da cabeceira do começo e até onde tem fim (3,11)*

A observação de Qohélet nos fala da tarefa imposta por Deus aos homens; uma triste tarefa como ele próprio denominava anteriormente em 1,13. Essa qualificação não aparece aqui, mas sabemos que o próximo versículo indica a nossa insuficiência em compreender a obra de Deus. A imposição da tarefa aponta para essa condição humana limitada, característica da criatura.

¹⁰⁰ Adolpho WASSERMAN, *Eclesiastes*, p. 21.

Tudo tem sua origem em Deus, não se pode pensar nada que escape da ação de Deus. Nesse sentido, o todo remete à onipotência divina que tudo fez – um verbo que, por indicar Deus como criador, não deve ser usado apenas no passado. Líndez alerta que não devemos colocar a ação de Deus no passado, pois esta é a única que está acima do tempo. Portanto, a expressão “a seu tempo” que carrega uma ambigüidade tanto no original como nas traduções, parece indicar muito mais o tempo das coisas que o tempo de Deus. E mais, o adjetivo aqui usado pelo pensador para designar essa criação é belo (*yapeh*) e não bom (*tob*), o que novamente faz com que os comentadores ressaltem a importância de não interpretá-lo de forma ética ou moral.¹⁰¹

Frei Gilberto da Silva Gorgulho¹⁰² comenta que para ler o Eclesiastes não devemos nunca esquecer que a eternidade foi colocada por Deus em nossos corações. Talvez essa seja a raiz da angústia que tanto nos acompanha nesse trabalho: a certeza de nossa finitude diante dessa sensação de eternidade, sinalizada pela infinitude das coisas. Mas continuemos em nossa reflexão. O “eterno sempre” é a primorosa tradução de Haroldo de Campos para o ‘*olam*: um dom dado por Deus que, ao mesmo tempo, não capacita que o ser humano possa compreender todas as Suas obras. Talvez este seja o maior mistério e, portanto, a grande sabedoria de Qohélet: o “eterno sempre” foi colocado por Deus no coração dos seres humanos. Este sentido de eternidade em nada corresponde à idéia cristã do termo. Para Frye, quando associamos “eterno” com o tempo sem fim e o infinito com o espaço interminável, estamos presos em nossas categorias de tempo e espaço pertencentes ao nosso pensamento e percepção.

Às vezes tentamos chegar à concepção de “eternidade” simplesmente suprimindo a essência do tempo, que é movimento e mudança do próprio tempo. É isso que nos dão todas aquelas metáforas sobre Deus ou a realidade definitiva como um Ser imutável, em contraste com esse mundo de Mutações em que vivemos. Nesta construção descreve-se o eterno como um estado contínuo de paz, descanso e repouso.¹⁰³

Portanto, a idéia de imutabilidade-perfeição *versus* mutabilidade-imperfeição, já apresentada anteriormente por Líndez, tende aqui a se transformar em mais uma metáfora derivada da própria morte. Para Frye, *olam* tem mais um sentido de mistério ou obscuridade,

¹⁰¹ Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 229.

¹⁰² Coordenador e revisor exegetico da edição em língua portuguesa da Bíblia de Jerusalém em comentário para autora na ocasião de sua apresentação sobre o tema em Simpósio Discente no Programa de Ciências da Religião, em 2003.

¹⁰³ Northrop FRYE, *Código dos Códigos*, p. 102.

segundo uma categoria mental sem significado preciso, mas que impõe uma constante busca de respostas. “Nascemos todos perdidos numa floresta; assumindo ou não que a floresta exista, seguiremos o ritmo da natureza encaminharemos interminavelmente em círculos.”¹⁰⁴ Neste sentido, a sabedoria poderia nos servir como guia para se encontrar um caminho na névoa. Heschel acrescentaria que “os dias de nossas vidas, ao contrário de fugazes, são representantes da eternidade e devemos viver como se o destino de todo o tempo dependesse totalmente de um só momento”¹⁰⁵ Um compromisso que nasce da consciência de que tudo tem sua origem em Deus; a vida é uma “tarefa e não um jogo, uma ordem e não um favor”¹⁰⁶ Tarefa, palavra usada por Heschel para definir a vida do homem piedoso, palavra usada por Qohélet já não mais no sentido de tarefa triste e ingrata, mas de uma tarefa preciosa que lhe é confiada: a vida. O eterno sempre (‘olam) é a vida colocada no mais íntimo do nosso ser. A vida em toda sua concretude e intensidade, a vida com todo o desejo de não morrer. A vida que insiste em se fazer vida apesar de todas as limitações humanas.

Na análise literária de Williams, Qohélet possui “dentro do coração ou mente o próprio segredo da vida em processo que o circunda e do qual ele participa. [...] A criatura homem está presa entre o segredo do trabalho divino implantado em sua mente e a existência vaporosa que é sua sorte.”¹⁰⁷ Resta para o ser humano prudência e o gozo da própria porção de vida conforme lhe é dada por Deus.

*E também todo homem que comerá e beberá
e verá o bem em todo o seu afã
Isso é um dom de Elohim (3,13)*

Há uma inquietação dentro do homem, Qohélet é a expressão desta inquietação, mas para ele esta expressão é a tentativa de transmitir aos outros (no caso sua assembléia, para quem ele fala) a presença de Deus. Esta inquietação lhe desespera quando restrita a explicação humana, quando a nossa ciência e saber pretendem iluminar a vida sob o sol. Mas sua inquietação é outra: aponta a angústia do vivente diante da realidade divina, algo que lembra a origem misteriosa do ser.¹⁰⁸ A névoa de nada provoca um aperto – um aperto que surge da imensidão que se sustenta no pó – e explode se transformando em uma atitude resignada do

¹⁰⁴ Northrop FRYE, *Código dos Códigos*, p. 156.

¹⁰⁵ Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 213.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰⁷ J. Williams, *Provérbios e Eclesiastes*, in: “Guia literário da Bíblia”, p. 303.

¹⁰⁸ Cf. Berdiaeff em Capítulo I.

ser diante de sua realidade. E, por isso, a conseqüência lógica é uma atitude de reverência do homem para com Deus misterioso: *E Elohim fez para que eles tremam em face dele* (ou, em outras traduções, *Deus fez assim para que os homens o temam*). E é este temor que lhe permite continuar em seu percurso. Entregue aos planos de Deus, Qohélet continua a indagar sobre os problemas humanos, denunciando a injustiça, reafirmando a justiça divina ciente de não conhecermos os desígnios de Deus... Tudo névoa-nada: o apego aos bens materiais, a avareza, a ganância e o poder. Sábio e néscio terão o mesmo destino, assim como os justos e os iníquos, o êxito e a rivalidade, a privação de satisfações, a agitação dos desejos, a vida, a juventude, o gozo, a fadiga, a sabedoria... Tudo névoa-nada.

A imagem divina ganha, nessa descrição do pensador, o poder absoluto da criação e do homem. Qohélet ressalta que Deus possui o poder sobre a história e sobre todo o tempo, tanto o presente, como o passado e o futuro. A análise de Storniolo nos mostra que a única dimensão que nos resta é o presente; não devemos nos refugiar no passado, nem escapar para o possível futuro. É no presente que se encontra a possibilidade da ação e é nele que podemos realizar o que buscamos. É no presente que Deus rastreia por nós. Para Storniolo,

“Aquilo que passa” (literalmente, “aquilo que é perseguido” ou “aquilo que foge”) é o próprio presente, a dimensão fugitiva da vida, a dimensão extremamente efêmera. Todavia, é neste efêmero e fugitivo momento que Deus está presente, e em movimento: a eternidade toda está junto de nós, incidindo nesse ponto zero em que tempo e espaço se cruzam, formando o tão buscado êxtase do *tudo ou nada*. Deus estava no passado e também está no futuro, mas, concretamente, aqui e agora ele se encontra neste momento, *passando* por este presente fugitivo. Se deixarmos de lado este presente, arriscaremos a nos perder na saudade ou na mera expectativa ou na mera expectativa, deixando escapar pelo vão dos dedos o lugar e o tempo teológico por excelência, o presente no qual Deus se encontra.¹⁰⁹

Se seguirmos a divisão utilizada por Lohfink, observaremos que o texto entra em discussões sociais importantes, as quais se seguem as questões religiosas, retornando depois a mais questões de crítica social. Segundo Storniolo, toda a vida prática social é dirigida em última análise pela relação com Deus, pois para ele as relações sociais são uma espécie de espelho das relações que cada um mantém consigo mesmo e, ao mesmo tempo, testemunham a relação que cada um mantém com Deus. Não nos aprofundaremos na questão social, mas apenas apontaremos a capacidade crítica que o pensamento religioso é capaz de exercer, que pode ser ilustrada pela inquietante frase de Storniolo:

¹⁰⁹ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 59-60. (grifos do autor)

Se examinarmos a fundo a realidade em que vivemos, certamente descobriremos que a nossa mais profunda e dolorida experiência de Deus é exatamente a experiência dessa presença de *Deus ausente* em um mundo em que reina a injustiça e, portanto, a completa falta de sentido.¹¹⁰

Na análise que se segue, o crítico Qohélet, ciente da efemeridade das coisas e do poder absoluto de Deus, começa a apresentar algumas características sobre a condição humana que ele viu, *ainda sob o sol*.

*Eis o que eu vi eu
o belo está no bom do comer e do beber
e em ver a benesse
em todo o seu afã de afazeres sob o sol
nessa quota de números dos seus dias de vida
que lhe deu Elohim pois é seu quinhão (5,17)*

Qohélet afirma que desfrutar do próprio trabalho é presente de Deus. Essa é a verdadeira felicidade. Os bens do mundo são um presente de Elohim, que permite o gozo para alguns e para outros não. O prazer não é um objetivo para o ser humano, é apenas uma prática de vida, um meio de usufruir seu quinhão frente à brevidade da vida. O instante passa então a ter o caráter de eternidade, como diria Kierkegaard. A felicidade é dom de Deus, mas Deus tem também suas escolhas. A infelicidade, como doença, está naquele que não consegue usufruir sua “porção”. Essa vontade de Deus, considerada por muitos como caprichosa – e que inspirou muitos estudos sobre a graça divina –, em Qohélet parece apenas indicar a constatação de que Deus concede para uns, e para outros não, a felicidade do comer e beber de seus bens. É claro que implícito está nesta afirmação nosso desconhecimento dos planos de Deus e que, independente de nossos julgamentos, já sabemos: *Também isto é névoa-nada e fome-vento*. Qohélet não tem a intenção de renunciar ao trabalho, ele não recusa a *visão dos olhos* (6,9) que apontam as ilusões, anseios e sonhos que são necessárias à vida, pois estas nos impulsionam. Mas, em seu pragmatismo e senso de realidade, reitera a necessidade que suas ações estejam configuradas na idéia que lemos em 6,10: *é sabido dos húmus o homem*. Tradução de Haroldo de Campos para o humano que se sabe homem, isto é, humano que se sabe criado do pó, consciente, portanto, de seus limites humanos que não pode enfrentar o que é mais forte do que ele: nesse caso, seu Criador. Ou a morte, ambos são interpretações possíveis.

¹¹⁰ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 72. Nesse aspecto social, o livro de Storniolo é uma fonte bastante rica e interessante.

IV.2.4 A casa onde há luto

Em Qohélet está sempre presente a lembrança de nossa condição de mortal. Lembrando Heschel, poderíamos dizer que essa idéia encontra-se nessa frase: “Tal como ser é obedecer ao Criador, morrer é voltar à Origem”¹¹¹. No sentido da morte, Heschel vê a dedicação absoluta ao divino o que transforma a morte é um ato de entrega por parte do ser humano após ter recebido de Deus o dom da vida. Desta forma, podemos observar a importância da existência no judaísmo: a vida é uma tarefa árdua, dada por Deus. Um paralelo pode ser visto em *Bem Sirac*,

*Deus distribuiu uma grande fadiga
e um jugo pesado aos filhos de Adão
do momento em que saem do ventre materno
até retornar à mãe dos viventes:
preocupações, temor de coração
e angustiosa espera do dia da morte (40,1-2)*

Qohélet segue sempre fiel à sua preocupação em descobrir o que é bom para o homem. Suas respostas aparecem, segundo Líndez¹¹², primeiro contemplando o universalmente aceito, para depois seguir com seu comentário pessoal, sempre paradoxal e sugestivo.

*Melhor um bom nome que um perfume nobre
E o dia de morrer que o dia de nascer (7,1)*

Criar um bom nome, que se expanda como um bom perfume, seria o diferencial a ser conquistado pelo ser humano, até mesmo como desfrute da própria vida. É claro que a sabedoria reafirma que o valor de um bom nome, síntese do que é valioso no ser humano, contrapõe-se a qualquer outro valor material aqui simbolizado pelo bom perfume. Mas, no momento seguinte, discute esse bom nome, indicando que só é possível revelar um bom nome com a morte, diferente do que acontece ao nascer, quando qualquer humano é apenas uma possibilidade. E sabemos que ele vai mais além, qualquer bom nome sofre com o esquecimento que naturalmente virá após a morte. Ironicamente, Líndez interpreta que o bom nome dura tanto na memória dos vivos quanto leva o odor do perfume para se dissipar no ambiente. Na realidade, Qohélet está fundamentando seu principal argumento: a hora da morte que fala do ser, isto é, que a vida deve ser pensada a partir da morte. Nada diferente do

¹¹¹ Abraham HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 270.

¹¹² Cf. José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 299.

que vimos em Kierkegaard e Rosenzweig. Qohélet nos dirá que o homem sábio é aquele que descobre o que é, não no ruídos das festas, mas sim no silêncio da casa onde há luto:

*Melhor ir a uma casa onde há luto
do que ir a uma casa onde há festa
eis que esse é o fim de toda gente
E o vivente que o tenha presente no coração (7,2)*

A vida, para Qohélet, deve ser pensada a partir e através da morte, assim como o gozo e os bens da vida também devem ter este limite. É na *casa onde há luto* que o autor entende que é melhor estar para sempre ser lembrando da verdadeira condição humana de estar no mundo. Este confronto de prazer (Dom divino) e lembrança da morte (momento de reflexão) é o mesmo confronto observado entre o ser humano finito diante da perfeita, porém impenetrável, obra divina. A alegria é uma graça de Deus; uma alegria que, segundo alguns intérpretes (Lindez, Lohfing) deve ser semelhante à Revelação, o que colocaria o humano, mesmo que por alguns instantes, diante do mistério da presença de Deus.

Morte e Deus: mistérios impenetráveis. Para Qohélet nada se pode falar de Deus e nada se pode falar da morte, e é a partir deste nosso destino certo que o autor afirma sua fé. Tal qual a certeza da morte, há a certeza de um Deus misterioso, oculto, distante e incompreensível. Um Deus oculto, cujos sentimentos não nos são acessíveis: Deus e morte são tratados por Qohélet como negativo da vida presente. Mas lembrando Heschel, Deus é um mistério, mas o mistério não é Deus. E mais, a morte pode também ser um mistério, mas ela não é Deus. Para Heschel, Eclesiastes descobriu que a existência é um fato misterioso e é esse mistério que excitou a sua alma.¹¹³

*Melhor sofrimento que riso
Pois em rosto amargo há coração largo (7,3)*

*Coração de sábio na casa do luto
e coração de estulto na casa do prazer (7,4)*

O sábio, portanto, é aquele que sabe ouvir a morte, pois é ela quem sabe falar do ser. Claro que a sabedoria possui seus limites, inclusive o autor alerta para que o sábio não se venda, nem por dinheiro, nem por poder. A alma seria uma sede de apetites insaciáveis, pois o autor observa que o ser humano sempre anseia por mais. Mas esta, que seria uma espécie de

¹¹³ Cf. Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, p. 83-5.

motivação para a vida, para a construção de um sentido, pode rapidamente voltar-se contra o próprio indivíduo, prendendo-o num mundo ilusório de uma verdade irreal.

*E eu vi a obra toda de Elohim
que ele não pode o homem devassar
a obra que se faz sob o sol
debalde o afã do homem em sua busca
e ele não há de devassar
E mesmo o sábio quando diz saber
ele não pode devassar (8,17)*

A tarefa ingrata, à qual se dedica o ser humano e que o faz iludido de ser um conhecedor, até mesmo um sábio, é tão insuficiente como a própria capacidade cognitiva humana. Esse ser cuja condição lhe permite ser tudo – uma possibilidade infinita – é, ao mesmo tempo, nada, dado que não conhece nem ao menos o motivo de sua existência. O conhecimento, a sabedoria, surge para nós, nas palavras de Qohélet, somente como ela pode se apresentar: fragmentada, relativa e incapaz de dar ao ser humano a compreensão de sua existência.

*Pois tudo isso eu dei ao meu coração
e para aclarar tudo isso
que os justos e o sábios e suas obras
estão na mão de Elohim
Seja do amor seja do ódio
não sabe nada o homem
o todo disposto em face deles (9,1)*

*O todo igual para todos destino uno
para o justo e para o iníquo
para o bom e para o puro e para o impuro
e para quem oferenda
e para aquele que não faz oferendas
Tanto o bom quanto o que peca
quem jurou
igual a quem refugou o juramento (9,2)*

O sentido da vida é o tema central do livro. Já sabemos de sua fé e podemos observar que a referência do pensador é o aspecto misterioso de Deus. Qohélet sabe que o ser humano não consegue penetrar neste desconhecido. Ele sabe também que a morte iguala a todos; que todos terão o mesmo destino e, nesse sentido, como já foi dito, ele questiona a doutrina da retribuição. Não só da retribuição prometida para além da vida, mas também constata que não há retribuição nessa vida. O destino mortal do ser humano independe de sua conduta. Todos

voltaremos ao pó. No confronto entre vida e morte, Qohélet anuncia que a vida possui algo de precioso: a esperança. O futuro, portanto, de incerto passa com a esperança a alimentar nossos desejos e ilusões.

*Vai come com prazer o teu pão
e bebe de coração leve o teu vinho
Pois já agora Elohim acolheu tuas obras (9,7)*

*Vê a vida com a mulher que amas
todos os dias de tua-vida-névoa-nada
os quais te foram dados sob o sol
todos os teus dias-névoa-nada
Pois esse é teu quinhão
no viver e no fazer
na fadiga do que fazes sob o sol (9,9)*

Qohélet prioriza a vida e novamente recomenda que esta deve ser desfrutada ao máximo. Lindez comenta sobre esse desfrute:

A vida é o bem mais precioso que possuímos. Tudo o que ajudar a manter-nos na vida, simbolizado aqui pelo pão e pelo vinho, deve ser motivo de alegria. E na verdade não há nada de mais nosso do que o que comemos e bebemos: nosso pão e nosso vinho; tão nosso que se converte em nós mesmos.¹¹⁴

O comer, o beber, o vestir-se, o estar com quem se ama é o convite do pensador para desfrutar a vida no que ela tem de mais simples, já é suficiente e, na realidade, é o que importa. Pois, em princípio, essa é a nossa única vida, não devemos desperdiçá-la. É claro que esse convite, por parte de Qohélet, precisa ter a benção de Deus. A felicidade, tanto quanto a esperança, está no presente. Esperança, para o autor, inclusive, pode ser considerada como sinônimo de vida, pois esperar é algo da vida. A morte é a aniquilação total do indivíduo. Para Qohélet não existe vida após a morte (cf. 9,4-10), o que o impede de apelar para o além túmulo para dar conta da questão da retribuição. E, na verdade, também não existe retribuição *sob o sol*, o que fica bem claro em suas reflexões. Diante desta crua constatação, Qohélet não se abala, mantém sua crítica e sua fé. Nas entrelinhas de toda a narrativa, Deus vai se tornando presente. Racionalmente, nada possibilita conhecê-Lo. Em suas reflexões, Qohélet fala do lugar do humano, daquele que conhece Deus (cf.3,14), não pelo que é dito sobre Ele ou por aquilo que poderia representá-Lo, mas por aquilo que não é dito, é apenas experimentado. Essa é uma atitude religiosa, que para Glasser, se expressa em temor a Deus: “Fundamentalmente, o temor de Deus é a atitude religiosa pela qual se reconhece a

¹¹⁴ José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 357-8.

transcendência de Deus, que ultrapassa infinitamente o homem, e pela qual a pessoa se submete a seu governo.”¹¹⁵

Os ensinamentos de temor a Deus estão profundamente ligados à literatura Sapiencial. Temor é sinônimo de reverência e respeito, não de medo e terror, embora essa associação tenha se mantido presente por muito tempo na compreensão religiosa. A sabedoria entende Deus onipotente e se enquadra numa visão otimista da realidade, na qual reina harmonicamente toda a natureza, incluindo o ser humano, e cujo limite é a realidade da morte. Nessa visão otimista, a sabedoria se funda basicamente na doutrina da retribuição, em que Deus premia os bons com êxitos e os maus são punidos. Assim sendo, a partir dessa visão, é natural que o temor se confundisse com medo e terror. Mas Qohélet, tal como Jó, surgem como críticos dessa sabedoria. Para estes, a retribuição é questionada a partir da própria experiência existencial. A angústia que se apresenta nesses autores, especialmente no aqui tratado, fornece, em forma de inquietação do pensamento, os subsídios necessários para que se estabeleça a crítica. A tensão então revela mais sobre a condição humana, enriquecendo a reflexão. O temor a Deus, não só reconhece sua soberania, como coloca o ser humano em seu lugar adequado, a saber: de criatura diante do Criador. Essa é a imagem que está presente em Qohélet.

Como conclusão, a sabedoria de que melhor seria estar na *casa do luto* revela a importância de termos consciência da nossa condição de mortal, na qual nossa ação e nossa reflexão são guiadas pela constatação de que se é humano, consciente dos próprios limites diante do mundo e de Deus. A existência, vista por esse ângulo, carrega a admiração, e a humildade necessária a toda e qualquer ato de reflexão torna-se a fonte que alimenta a tarefa que nos é dada. E mais, desfrute a vida, lembra Qohélet, desfrute a vida enquanto pode, o que se faz claro nesse belo poema final:

*E recorda o teu criador
nos dias de tua juventude
Antes que venham os dias ruins
e se avizinhem os anos dos quais dirás
neles para mim nenhum prazer (12,1)*

*Antes que se escureça o sol e a luz
e a lua e as estrelas
E venham de volta as nuvens turvas depois da chuva (12,2)*

¹¹⁵ GLASSER *apud* José V. LINDEZ, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 449, nota 30.

*No dia em que tremerem os vigias da casa
e se curvarem os homens de vigor
E esmorecerem as moendas por falta de moleiras
e escurecer a vista às que olham através das treliças (12,3)*

*E se fecharem as portas para a rua
quando se abafar a voz do moinho
E o homem se levantar com a voz do pássaro
e se forem sufocando todas as filhas do canto (12,4)*

*Mesmo subir alturas lhe causará terror
e temores e caminhada
e a amendoeira em flor haverá de cintilar
e pesará o gafanhoto farto
e a alcaparra perderá seus poderes
Pois o homem vai para sua casa no eterno-sempre
e está na rua a ronda dos que pranteiam (12,5)*

*Antes que se rompa a corda de prata
e se quebre a copa de ouro
E se parta o cântaro sobre a fonte
e a roldana quebrada caia na cisterna (12,6)*

*E o pó voltará à terra tal qual era
E o sopro irá de volta
a Elohim que o deu (12,7)*

IV. 3 TENSÃO ENTRE IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

*Nosso ponto de partida não é a visão do encoberto e do inescrutável.
Do interminável nevoeiro do desconhecido não poderíamos,
efetivamente, derivar uma compreensão do conhecido.
É a tensão entre o conhecido e o desconhecido,
entre o comum e o sagrado, entre o fugaz e o inefável
que enche os momentos das nossas introspecções.
Heschel¹¹⁶*

Em uma primeira leitura da narrativa, o choque é uma reação natural e ao mesmo tempo, por ser um texto bíblico, percorremos angustiados em busca de uma mensagem que, contida nas entrelinhas, que possa dar esperança e alívio. O ritmo, que apresenta a constatação de que na vida tudo tem seu tempo, converte-se em solução e o justo caminho do meio torna-se a prática à qual devemos nos dedicar para que o nosso alívio seja conquistado. Mas uma perturbadora presença inquieta nosso pensamento: a morte que, tal como a vida, espera por

¹¹⁶ *O homem não está só*, p. 68.

todos nós. E mais, podemos até nos livrar de viver, mas nunca de morrer. Isso é dado empírico. Não há argumentos que não sejam dissolvidos diante da constatação da nossa condição finita. Qohélet apenas lembra que somos mortais, o que sustenta a questão – para que serve todo trabalho feito sob o sol – e a resposta – tudo é vaidade, vento, névoa de nada.

Segundo Frye¹¹⁷, a intuição central de Qohélet encontra-se no seguinte paradoxo: todas as coisas estão plenas de vazio. Para ele, essa constatação só pode significar desilusão se for compreendida como constatação, por parte do pensador, da ilusão em que ele se encontrava. O pessimismo que o acusam nada mais é que o esforço para encarar a realidade, passando tudo pelo crivo de sua sentença mais conhecida. O paradoxo presente no pensamento de Qohélet está justamente na aplicação do nada, do vazio, da névoa, da vacuidade a tudo o que existe.

Qohélet se descobre diante da percepção de que nada é para sempre, nem ele próprio. Não que não se soubesse mortal, como qualquer um, mas também como qualquer um sentiu-se impelido a organizar a realidade de forma que esta fizesse algum sentido. Assim começam suas indagações e sua filosofia, definindo esta última como uma atitude “radical de aprofundamento na própria vida e na existência em suas infinitas dimensões – das quais a dimensão intelectual é apenas uma delas, embora uma das mais importantes e significativas [...]”¹¹⁸. Para Renan, sua filosofia é livre, ele não se preocupa com conseqüências, por isso indaga sobre qualquer coisa, questiona a sabedoria, discute as injustiças, critica comportamentos e, principalmente entre eles, a conduta religiosa. Qohélet é aquele que conhece seus limites diante do mundo e de Deus. Seu convite é para agir nesse mundo como parceiro de Deus. A sabedoria humana é contingente, mas, segundo Heschel, a sabedoria e os propósitos definitivos são encontrados em Deus. Portanto, o caminho para a sabedoria é por meio de nossa parceria com Deus. Essa relação é reverencial, é o que Qohélet denomina por temor a Deus. Há uma vantagem na sabedoria: *o saber da vida ao sábio*. (cf. 7,12)

Ao nos aproximarmos da narrativa, não há como não lembrar dos comentários de Frye sobre Qohélet:

¹¹⁷ Cf. Northrop FRYE, *Código dos códigos*, p. 155.

¹¹⁸ Ricardo TIMM de Souza, *Sobre a construção do sentido*, p. 42. A definição aqui apresentada tem como base o trabalho do autor que se indaga sobre a origem do filosofar. Para tanto ele entenderá que a filosofia, para além dos sistemas ou conjunto de técnicas intelectuais, é o ato de filosofar apresentado como existência concreta em processo de voltar-se a si mesma; uma *existência refletida* que pretende responder a uma profunda crise de sentido. O filósofo é aquele que procura “organizar essa crise em torno a seus constitutivos mais essenciais, mais determinantes, transformando-os por assim dizer em uma aguda *crítica da realidade*.” *Ibid.*, p.80. Essa crítica está radicada no tempo, cujo sentido buscado não é algo só racional, mas relacional e que convida a uma intervenção na vida, a construção de uma forma de agir – uma ética.

Kohelet transforma o conservadorismo da sabedoria popular num programa de energia mental contínua. Aqueles que inconscientemente identificaram a atitude religiosa com a ilusão ou com a indolência mental não são guias seguros para a leitura deste livro, embora tenham uma longa tradição.¹¹⁹

O pensador aceita a tarefa que lhe é dada e a executa de forma excepcional, pois a própria realização a justifica: se é sábio deve viver a sabedoria. E viver significa, nesse caso, deixar morrer os velhos conceitos para que novos possam surgir. Ele percorre suas observações e constrói conclusões que são por ele mesmo questionadas. Novas conclusões são incorporadas e novas desconstruções são realizadas. A tensão em seu texto é observada nos diálogos que ele tem consigo próprio e, ao reincorporar o movimento, reconhece o ritmo onde tudo tem seu tempo, onde o amor cria – essa é nossa esperança –, renovando o que já foi criado.

Ousadia e prudência são apontadas pelo próprio Qohélet como os nossos guias para o caminho de névoa. Entre o que nos é possível saber e o que não podemos saber, resta-nos a ação. Devemos arriscar, fazer escolhas, sem prévio critério que nos oriente, pois o futuro não depende de nós. Mas foi possível perceber que em nenhum momento Qohélet deixa de agir. Portanto, na vida há necessidade de ação e de um certo risco, sempre contrabalançado com a prudência necessária. Porém, não devemos justificar nossa inatividade com a prudência; a vida é risco, o tempo todo.

O risco acompanha a fé, algo muito bem ilustrado pelo pensador em 11, 1-6:

*Espalha o teu pão sobre a face das águas
Pois que passem muitos dias de novo o descobrirás (11,1)*

*Reparte o quinhão com sete e mesmo com oito
Pois não hás de saber
que mal está por vir sobre a terra (11,2)*

Entre as várias interpretações, optamos por nos deixar guiar pelas próprias antíteses apresentadas na narrativa. O paradoxo é claro e torna-se regra de conduta. Jogar pão na água para depois de muito tempo esperar encontrá-lo é a representação de fé no absurdo. E somado a isso, no versículo seguinte o autor recomenda prudência, pois é certa a nossa ignorância quanto ao destino. De início já é possível observar que estamos diante das contradições humanas. Aquilo que parece sem sentido encontra na tensão entre o que é possível saber (o

¹¹⁹ Northrop FRYE, *Código dos Códigos*, p. 155.

que está *sob o sol*) e o que não é possível saber (planos de Deus) a necessidade da ação, mesmo que não estejamos seguros do êxito, é a tarefa que precisamos cumprir. A ação se estabelece no confronto entre o velho e novo, a vida e a morte, a alegria e a felicidade, no sofrimento e na dor. E é nessa tensão que a vida se constitui e se constrói. Essa é a arte de viver. Para Storniolo, não se pode viver apenas do adquirido, nem apenas da novidade, “é do equilíbrio e da harmonia entre esses dois aspectos que nasce uma vida com fundamento (tradição) e criatividade (inovação).”¹²⁰

A modernidade de Qohélet, aquilo que nos faz senti-lo como bastante atual para nós, talvez tenha um pouco de seu suposto pessimismo. Mas que, na realidade, trata-se mais de uma percepção acurada da vida real e, principalmente, da condição humana. E, nesse sentido, se debate – dá voltas em si – entre os contrários que constitui a vida humana. O pensador, ao sugerir que se desfrute da vida, pressupõe o viver intensamente esse dom que nos é dado. Aqui sim, outra influência de seu judaísmo, mas que responde ao dado empírico da nossa condição de mortal. A vida é um presente de Deus e, portanto, devemos desfrutá-la da melhor forma possível, quase como um agradecimento. E é nesse percurso que a visão da sabedoria pode ajudar. Alguma garantia de êxito? Nenhuma. Sua reflexão trata diretamente de uma crítica à doutrina da retribuição fundamentada na própria constatação da força do real. Qohélet ama a vida e ama consciente de toda a sua névoa, o que lhe possibilita não querer *possuir* a vida. O moderno, talvez nosso eterno ser humano contemporâneo de todos os tempos, confunde-se muito com o uso desses dois verbos: ser e ter. Mais ainda, hoje ter parece indicar muito mais quem sou do que aquilo que de fato sei que sou.

A liberdade de Qohélet se engrandece na medida em que ele sabe quem é. Se tudo é vaidade, não há ao que se prender, pode agir livremente e de forma criativa, dado que é inspirado por sua própria reflexão que não cessa. Eis a riqueza de ser sábio, ele sabe que sua liberdade está intimamente ligada ao seu ato de escolher. E sabe que é de sua reflexão livre, que se encontra entre a fé e o temor a Deus, e a conclusão racional de que tudo é vaidade, isto é, entre imanência e transcendência, que surge a tensão produtiva que garante a liberdade e, conseqüentemente, a criatividade ao seu ato de pensar.

Já sabemos que essa capacidade crítica do pensador é fruto de uma angústia profunda que só não se desdobra em constatação do nada que somos nós pela presença misteriosa e silenciosa de Deus. E o silêncio que aqui nos referimos é o silêncio absoluto. Portanto, a relação com Deus se dá pela *práxis*, pois só é possível sentir os efeitos de Sua ação, dado que,

¹²⁰ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade*, p. 119.

para Qohélet, este Deus é inalcançável ao pensamento e à linguagem humana. A angústia é, portanto, o afeto que conta desse pensador cuja busca da compreensão sobre o sentido da vida, sobre os sofrimentos humanos, tem como resposta o silêncio absoluto de Deus.

Heschel fala que a Bíblia não é uma teologia do homem, mas sim uma antropologia de Deus, que trata do homem e daquilo que Ele pede ao homem.¹²¹ Do que fala Qohélet para nós? Qual a Revelação de Deus? Segundo São Bernardo, em seus *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*, o Eclesiastes nos prepara para a leitura dos Cânticos, pois após a disciplina apreendida nos Provérbios, as palavras de Qohélet nos permite combater a dupla peste: o amor do mundo e o amor a si mesmo, restando apenas o temor a Deus e seguir seus mandamentos – a verdadeira sabedoria para afastar-se de todo o mal e fazer só o bem – com a finalidade de ascender a Deus.

Qohélet nos fala da fé e da necessidade de resignação. A certeza de Deus que este autor desconhecido nos traz é tão clara quanto sua resignação e seu temor a Deus. A resignação, para lembrar Kierkegaard, é o ponto máximo que podemos chegar na fé. As palavras de Qohélet criam um esvaziamento, um vazio de criaturalidade, um silêncio cheio de divindade... Heschel diria, de uma forma mais próxima, uma *presença espiritual* que envolve toda a existência. Talvez por isso, para São Bernardo, Eclesiastes era o estádio anterior ao Cântico dos Cânticos, o lugar que o ser humano se prepara para o encontro com Deus: o lugar que ele se despe de todo seu orgulho, onde tudo é vazio, onde o Eu está aniquilado.

¹²¹ Cf Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, p. 134.

CAPÍTULO V

O PENSADOR RELIGIOSO

Foi ele quem deu à alma humana essa mente em que a razão e a inteligência estão como que dormidas na infância, como se não existissem, para despertarem e exercitarem-se com a idade. Capacitar-se-á, então, para adquirir a ciência e a doutrina e se habilitará para a percepção da verdade e do amor ao bem. Com essa capacidade alcançará a Sabedoria e adquirirá as virtudes, a prudência, a fortaleza, a temperança e a justiça, para combater os erros e os restantes vícios naturais. Vencê-los-á unicamente com o desejo do imutável e soberano Bem. Embora essa capacidade não consiga seus efeitos, quem poderá exprimir ou pelo menos conceber a grandeza do bem encerrado nessa maravilhosa obra do onipotente?

Santo Agostinho¹

A influência helênica que alguns comentadores apontam na narrativa de Eclesiastes é algo bastante polêmico. Nossa opção seguiu a vertente que percebe no texto uma resistência clara a partir do judaísmo de Qohélet, expresso, principalmente, na oposição entre a constatação da vaidade da existência e o temor a Deus. Essa opção não é uma mera escolha. O embate entre a fé e a razão está posto nessa polêmica e nos remete à discussão feita por Strauss, já citada aqui anteriormente, sobre religião e cultura e cujos desdobramentos fomentaram essa pesquisa.

A existência de dois códigos², no que se refere ao trato da condição humana e sua relação com Deus, é o cenário em que nossa hipótese se movimenta e toma corpo. A razão, tão belamente elogiada por Santo Agostinho na epígrafe acima, ao indagar pela realidade, pressupõe uma natureza inteligível e o mistério inalcançável de Deus. Nessa discussão, os

¹ SANTO AGOSTINHO, *Cidade de Deus* II, p.573.

² Cf. Capítulo I e Leo STRAUSS, *Jerusalem and Athens*, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*.

pensadores religiosos aqui tratados – e só por isso que são chamados de religiosos – tem como *a priori* Deus, em que a própria existência é uma resposta a essa presença. A consequência desse pensamento se expressa em poderosa crítica da condição humana e uma revisão apurada do que entendemos por religião.

Para esse pensador religioso, Deus, por não ser passível de investigação, se conhece na relação com o indivíduo, isto é, a consciência da presença de Deus estabelece um diferencial importante ao ato de falar e pensar humano. Diferencial esse que faz com que o ser humano seja visto em sua condição de criatura, cuja existência é percebida como graça do Criador.

A angústia anuncia a consciência de nossa condição de ser desejanse que descobre no mesmo instante que seu desejo não é alcançável. Para os nossos pensadores, a angústia torna-se, então, a expressão da miserabilidade humana e, ao mesmo tempo, indica seu caráter sobrenatural. Sendo a Revelação uma categoria fundamental, teremos como condição do pensar humano: Deus – a verdade, o ser humano – a não-verdade; Deus absoluto, o ser humano relativo, Deus em silêncio, o ser humano em muitas palavras que nada revelam.

Neste capítulo, tendo em mente o pensador religioso consciente de sua angústia, justamente por ele se considerar como criatura diante do Criador, que implica na constatação do abismo existente ente Deus e ser humano, procuraremos levantar os principais pontos que se desdobram da reflexão desses pensadores. Para tanto, iniciaremos com a morte, como ponto de partida de toda reflexão. Em seguida, passaremos para a discussão sobre o tempo, outra forma de ter consciência da mortalidade, mas que indica os limites e o constante movimento da vida. Se o tempo é conceito fundamental na reflexão de nossos pensadores, há outro que não pode ser excluído: o entendimento da Revelação como algo real. Tentaremos explicitar mais essa questão e suas consequências no pensamento religioso, cujo esforço intelectual é fruto de uma agonia produtiva de um conhecimento bastante crítico tanto do humano como do próprio entendimento sobre religião. A defesa do pensador religioso torna-se a conclusão natural, um pensamento situacional (Heschel) cujo caráter cognitivo aponta para controvérsias existenciais.

V.1 A CONSCIÊNCIA DE SER MORTAL

Todo mortal vive a angústia da morte. Por mais que a tornemos inteligível conceitualmente, ou mesmo que possamos construir elaborações sobre o além morte que

facilite nosso enfrentamento do que com certeza nos cabe como destino, a realidade continua sendo, e, nesse movimento, o nosso diálogo é com o desconhecido, nossa razão tenta entender o que não possui representação na linguagem, nossa razão fala com o silêncio absoluto do ser. Segundo Pondé, o calvário do ser humano está no desejo que trai a nossa realidade e nos leva ao abismo. “Embora psicologicamente estejamos voltados para o desejo da certeza e da segurança, nossa história é um constante fracasso, pois a inconstância é a marca do real.”³

A constatação de que o sofrimento é condição do humano, observada em Kierkegaard, a própria aceitação da morte com irmã da vida, enfoque central do texto de Rosenzweig, e a busca pelo sentido de todo trabalho sob o sol em Qohelet, indicam o desapego como questão pertencente à trajetória humana. Tal ponto, a psicologia de John Bowlby⁴ sobre o apego e perda já apontava a necessidade de se apegar para sobreviver e, com base nessa força do vínculo do apego, enfrentar o desapego, sendo o limite máximo dessa experiência a aceitação da própria morte. Uma aceitação que se tensiona até o final com o desejo de ser.

Diante da morte, estamos condenados a ser, pois por um lado, adverte-nos Kierkegaard, a angústia é capaz de transformar o nada em ser, mas o desespero não consegue transformar o ser em nada. Esta constatação de Kierkegaard nos remete ao quão miserável somos, pois ignoramos a nossa verdadeira doença mortal: o desespero.

Assim é o desespero, essa enfermidade do eu, “a doença mortal”. O desespero é um doente de morte. Mais do que em nenhuma outra enfermidade, é o mais nobre do eu que nele é atacado pelo mal; mas o homem não pode morrer dela. A morte não é neste caso o termo de enfermidade: é um termo interminável. Salvar-nos dessa doença, nem a morte o pode, pois aqui a doença, com seu sofrimento e ... a morte, é não poder morrer.⁵

Ser desesperado é ter a consciência da presença da morte e não a morte concreta. Nossa vida desesperada se constitui por desejarmos sermos um “eu” que não somos. Não podemos nos livrar de nossa condição de mortal, mas nem por isso deixamos de desejar o impossível: desejamos não morrer. O filósofo Miguel de Unamuno⁶ reafirmava seu desespero e reivindicava o não querer morrer, inclusive com a afirmação apaixonada de não querer ver-

³ Luiz Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 195.

⁴ O trabalho de Bowlby tem como base a teoria psicanalítica e a etologia; o comportamento de apego é apresentado como uma forma distinta do comportamento instintivo, tão importante quanto a alimentação e a reprodução para sobrevivência. Cf. John BOWLBY, *Apego e perda*.

⁵ KIERKEGAARD, *O desespero humano*, p. 201.

⁶ Cf. *apud* Fernando SAVATER, in: Miguel de UNAMUNO, *O sentimento trágico da vida*, Prefácio.

se obrigado a querer morrer. Nessa inquietação, o pensador pretendia dar a permissão para que, em sua mente, razão e desejo pudessem travar uma batalha. Nesse sentido, para ele a base da fé se encontra no desespero e na incerteza, o que lhe leva a constatar que na vida “por desespero se afirma, por desespero se nega e por desespero abstém-se de afirmar e de negar”⁷

Qohélet, ao buscar o sentido de todo o trabalho que se faz sob o sol, indagava-se sobre o sentido de uma vida que se sabe mortal. Morte e Deus são mistérios impenetráveis para o autor da narrativa bíblica, mas há outro mistério que lhe aguçou a reflexão: a própria existência. A existência como mistério nos faz lembrar de uma citação bem mais recente – o que reafirma a atualidade da narrativa – do pensador Emile Cioran, para quem o desejo de viver precisa ser constantemente renovado, pois se dermos um objetivo preciso à vida, ela perde de imediato o seu atrativo. A essa existência sem sentido lógico, segue seu comentário: “De tanto acumular mistérios nulos e monopolizar o sem-sentido, a vida inspira mais pavor do que a morte: é ela a grande Desconhecida”.⁸

Não sem razão, Rosenzweig afirma que a morte é produtora de filosofias que buscam responder ao nada com algo que a supere (a morte), mas, como consequência, imortalizam a idéia a custa do trágico esquecimento do isolado ser que concretamente morre. O destino individual é mais importante que o destino coletivo? Logicamente não. Nosso heróico senso de valor nos mostra que o sacrifício de alguns pode garantir a presença da humanidade. Nossa vida, inclusive, é garantida, de alguma forma, por aqueles que já morreram. Na idéia, essa lógica não é só correta, mas é o que torna viável a existência. Mas ela não se dá sem a presença do individual na realidade do concreto outro. A morte não se justifica facilmente e precisa continuar assim. Não podemos desvalorizar a vida por que nossos conceitos se esquecem da tragédia. E tragédia aqui se refere à tragédia individual que tem força existencial para causar ruído na idéia.

Unamuno diria que essa é à base do sentimento trágico da vida: a diferença entre o conhecer e viver, podendo até apontar uma oposição entre razão e viver. Não estamos querendo afirmar que tragédias coletivas não possam impactar indivíduos ou mesmo nações. Estamos apenas reforçando que, para além de qualquer tentativa racional de compreender o mal, temos que estar atentos à possibilidade desse acontecimento se perder na construção de uma idéia. A força do sofrimento individual concreto esvazia o conceito. Podemos retomar

⁷ Miguel de UNAMUNO, *Do sentimento trágico da vida*, p. 118.

⁸ Emile CIORAN, *Breviário da decomposição*, p. 18.

Rosenzweig, quando este argumenta sobre a paralisação do filósofo no assombroso enfrentamento da realidade. Para ele, o próprio fluir da vida acaba, não só dissolvendo o assombro, mas revelando, muitas vezes, seu lado oculto. Na realidade, a partir da idéia de sofrimento individual concreto, que resiste a ser abraçado por um conceito, encontra-se a afirmação de Rosenzweig de que a morte é algo que pode ser concebido intelectualmente, mas que não se esgota, pois a realidade continua sendo.

O mal, a morte, a tragédia têm a característica de revelar a contingência da realidade que geralmente está em oposição ao nosso desejo ou mesmo às nossas mais profundas crenças e ilusões. Dentro dessa oposição, retomamos o que Kierkegaard considerava a categorias das categorias: a imaginação. Vimos no capítulo III que é sob o poder da imaginação que se encontra tudo que há de sentimento, de conhecimento e de vontade. Portanto, a imaginação pode encaminhar a reflexão do indivíduo para a possibilidade, mas também ao desespero, aprisionando-o e o afastando de si próprio. Em Pondé⁹, encontramos um interessante trabalho com esse conceito de imaginação em Pascal, para quem a imaginação tem o poder de persuadir a razão, confundindo-a, buscando sempre a satisfação plena e completa, o que estaria mais próximo do desespero no sentido kierkegaardiano. Pois, da mesma forma que Kierkegaard, Pascal não se ilude quanto à insuficiência humana e sua capacidade de produzir, com a ajuda da imaginação, *divertissement* – o que significa produzir conhecimento, cultura, qualquer construção humana que poderia ser considerada, segundo Qohélet, como vaidade. Ainda que a imaginação possa abrir possibilidades, Kierkegaard também reconhece a condição de desespero do ser humano. Nesse sentido, para este autor, o ser humano é constituído na angústia, e o é por se saber mortal, condição essa que nos abrirá ao questionamento sobre a vida, mas que também poderá construir ilusões, influenciando diretamente na consciência de seu desespero. Por isso, a constatação de que a reflexão se guia tanto pelo domínio da razão como, subjetivamente, por um ato de vontade que levará a uma escolha.

Reflexão implica ação e razão, expressa a busca de conhecimento que é sem fim. Nessa tensão, a atitude do pensador é se guiar pela busca de compreensão da realidade sem nunca se sentir confortável nela. A angústia diante da morte será, então, a grande fonte de indagação sobre a existência. Ao constatar o movimento dessa existência, o ser se depara com o não-ser e, frente a essa realidade, nossa razão se revela miserável, mas, inspirados em Qohélet, podemos dizer que essa é nossa luz nas trevas. Há uma tensão entre o que é e o que

⁹ Luiz Felipe PONDÉ, *O homem insuficiente*, p. 204-11.

não é, e é essa tensão que nos mostra que a atividade de conhecer é inseparável da angústia. É a torpe tarefa de Qohélet: buscar conhecimento sem jamais alcançá-lo.

V.2 O TEMPO QUE POSSUÍMOS

Para Kierkegaard a existência se dá no tempo. E, portanto, o conhecimento também se dará no tempo. A experiência do tempo, que tanto Qohélet como Rosenzweig nos apresentam claramente em seus textos, revela o movimento constante que se expressa como continuidade sem fim a partir de um ritmo onde as coisas, os fatos, os eventos se apresentam sem, no entanto, conhecermos a ordem dessa apresentação. Heschel, inclusive, fala-nos que essa continuidade do tempo depende de um princípio que é independente do tempo, isto é, temos consciência do tempo medindo-o com um princípio de medição que está fora do tempo. E esse princípio, que não é temporal e que, portanto, não desaparece no tempo, é que garante a consciência de continuidade. É essa relação de temporalidade com a continuidade que caracterizará a existência. Mas, segundo Heschel, a permanência também é intrínseca à existência. O segredo da existência estaria nesta relação entre temporalidade e permanência e, como vimos no primeiro capítulo, será nesta relação que o autor observará algo que está além do nosso entendimento e até mesmo além da nossa vontade de viver.

Olhando para a nossa existência, somos forçados a admitir que a essência da existência não está na nossa vontade de viver. Temos que viver e vivendo obedecemos. A existência é um cumprimento e não um desejo. Uma concordância e não um impulso. *Sendo, obedecemos.*¹⁰

Nesse trecho, o autor sinaliza um importante diferencial no pensamento religioso: a vontade de viver, a partir da constatação, para ele evidente, de que ao viver cumprimos um mandamento. Essa forma de olhar para a vida, reconhece no absurdo a presença do inefável; na vida, a graça que nos foi concedida; no sentido da existência, a presença do mistério.

Vivemos com medo do tempo. O ser humano não controla o tempo, embora seja o tempo a única coisa que possui. Esse poder, como já vimos, nada mais que é que fragilidade, dado que o tempo se constitui apenas de uma mera sucessão de instantes perecíveis. Mas, para o pensador religioso, a forma de considerar o tempo será fundamental na compreensão tanto

¹⁰ Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 210. (grifos do autor)

do sentido da vida, como no sentido da morte. Heschel dirá que o tempo vivido com significado é uma manifestação do eterno.

Os dias da nossa vida, ao contrário de fugazes, são representantes da eternidade e devemos viver como se o destino de todo o tempo dependesse totalmente de um só momento. Visto como temporalidade, a essência do tempo é separação, isolamento. Um momento temporal é sempre solitário, sempre exclusivo. Dois instantes nunca podem estar juntos, nunca podem ser contemporâneos. Visto como eternidade, a essência do tempo é união, comunhão. É no tempo e não no espaço que podemos comungar, adorar, amar. É no tempo que um dia pode valer mil anos. As intuições criativas desenvolvem-se durante uma vida inteira para durar um momento. Contudo, permanecem para sempre. Pois permanecer significa estar em comunhão com Deus, “aderir a ele” (Dt 11,22). Um momento não tem outro momento contemporâneo dentro do tempo. Mas na eternidade cada momento pode tornar-se contemporâneo de Deus.¹¹

O tempo, valorizado da forma como Heschel apresenta aqui, terá sua qualificação garantida dependendo das ações do indivíduo, o que implica a necessária consciência de nossas escolhas, que no pensador religiosos é reforçada pelo compromisso com Deus. Essa característica de valorização do tempo, retomando a idéia do judaísmo ser uma religião do tempo (algo observável nos pensadores judeus Qohélet, Rosenzweig, Heschel), assim como no cristianismo como a experiência de Deus no tempo, fruto da experiência da encarnação (Kierkegaard), estabelecerá uma controvérsia importante na compreensão de religião.

Para Kierkegaard, a forma da existência se manifestar é como resultado de uma síntese de tempo e eternidade, sendo que a categoria de tempo é retirada da categoria de eternidade. O instante carrega esta ambigüidade, na qual tempo e eternidade estão em contato e, assim, tem origem o conceito de temporalidade: o tempo interrompe constantemente a eternidade e a eternidade penetra o tempo.¹² Com o instante, privado da significação do eterno, a vida perde o sentido. Para o pensamento moderno, o tempo está em contraste com o espaço; para o pensamento bíblico, o tempo está em contraste com a eternidade.

Na crítica de Rosenzweig à questão da essência – quando nos prendemos à pergunta “o que é?” –, o tempo é eliminado e, como característica de qualquer pensamento abstrato, acabamos por sair do tempo. É com o sacrifício do tempo que buscamos a conquista do espaço, tendo como alvo a utilização e controle deste espaço para melhor atender às necessidades humanas. É na diversidade de definições que se expressam ao longo do tempo que Rosenzweig nos indicará a construção do conhecimento e sua conseqüente contingência.

¹¹ Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 213.

¹² Cf. KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 135.

O conhecimento se dá no tempo, no embate de idéias, sendo o nome o único permanente que liga um instante ao outro. É o que Heschel criticou em Spinoza e nos filósofos iluministas que, ao colocarem Deus no espaço, um deus que pode ser fabricado pelo próprio homem e que pode ser contido em um lugar, construíram um deus apreendido e funcional que acabou nos levando à presença paradoxal de um ateísmo na prática religiosa, em que as “coisas divinas” são entendidas como um poder, que é passível de ser manipulado pelo humano a seu serviço, para a melhoria de seu bem estar ou alcance da felicidade eterna. Um deus criado para atender aos desejos e necessidades humanas. Esse ateísmo que também é criticado por Rosenzweig na medida em que definimos a Revelação como mito ou como “espírito de um povo”, tal como Deus é “natureza” ou “espírito”, ou mesmo a concepção de Jesus histórico que nos levará a humanização de Jesus ou, como apontou Kierkegaard, uma valorização maior da doutrina do que o paradoxo que envolve a questão.

Na realidade, em Heschel a experiência da necessidade está vinculada ao nosso trabalho em atender a estas necessidades. E é na questão, para ele fundamental, sobre quais são as nossas reais necessidades – questão esta que se revela com mais intensidade diante da questão do tempo – que podemos refletir sobre a busca do sentido da existência. Essa percepção nos leva a constatar que o ser humano busca conhecer o sentido de sua existência em todos os atos que pratica. Tanto o fato de responder às necessidades, como a busca de sentido, carregam um terceiro elemento que é o seu próprio solo de origem: a necessidade de ser necessário. “*Há necessidade de mim?*”¹³

Vale lembrar a questão sobre necessidade, originalmente vista no sentido grego, como algo que não possuía linguagem, mas que ao mesmo tempo só pode ser persuadida com a retórica, isto é, o uso da linguagem, apesar da resistência, torna-se a única forma de expressar a necessidade. Quando Heschel usa o termo necessidade aqui já é compreendendo nesse eixo, a necessidade vinculada ao tempo, a necessidade que realmente traduz o sentido da existência; do sentido subjetivo da indagação humana quanto à própria necessidade. O mundo, constituído de humanos, pode muito bem justificar suas necessidades e relações pelo bem comum. Mas, por trás das reflexões dos pensadores religiosos, há sempre uma preocupação: o indivíduo. Heschel se indaga: quem responderá ao sujeito único em sua existência o quanto ele é necessário? A reflexão sobre o indivíduo e sua existência concreta é o reforço que esses pensadores trarão para o embate no conhecimento de Deus, mundo e ser humano. Não como

¹³ Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 200. (grifos do autor)

conhecer Deus, mas conhecemos o ser humano e o mundo no tempo, em relação a Deus. A humanidade, por sua vez, apenas se torna presente em cada humano que a representa.

A experiência, então, torna-se o ponto de partida desses pensadores. Mas, a experiência entendida como existência concreta de cada indivíduo, na qual a experiência sustenta e orienta o que é construído pela atividade racional. A experiência, portanto, tal como foi utilizada por Rosenzweig, é um pensamento contaminado pela realidade. O resultado quem nos apresenta é o próprio Kierkegaard: no confronto com o trágico da existência, a subjetividade, ou melhor, tudo que é próprio de cada indivíduo escapa a qualquer categoria. Poderíamos dizer que Rosenzweig procura “dar nomes” a essa realidade, ciente que o nome é o “elo”, é o que possibilita a designação. O nome não é essência, mas é o único que permanece no movimento que se dá no tempo. Kierkegaard verá nessa realidade a verdade, isto é, a verdade entendida como uma afirmação em relação ao mundo, uma atitude diante da vida. Assim, a reflexão, para ele, é o pensamento que possibilite o encorajamento a uma ação ética, de uma ação que está vinculada a uma escolha.

De acordo com Rosenzweig, qualquer definição ou representação de Deus apresentada historicamente não passa de coisa morta. Heschel entende que esse Deus morto, submetido à razão humana, localizado no espaço – natureza – esvazia-se de significado e não ajuda com a angústia existencial humana. O trabalho visa somente transformar o tempo em coisas espaciais. Uma busca em “tornar coisa” o tempo que não se segura (algo que se pode possuir e manipular) e, neste sentido, priorizar a juventude, a beleza, garantir sucesso, adquirir valores em objetos, ter a vida, tudo isso é vaidade, mas no sentido apontado por Qohélet, névoa de nada, vento.

Será que esta seria a origem do medo do tempo e, por conseqüência, do medo da morte? Quão estranhas são as contradições que temos vivido atualmente: uma supervalorização do humano, em seu aspecto mais individualista e narcísico. Na contrapartida, o humano está tão diluído no social que praticamente perdeu sua força em ser um “eu” diferenciado no todo. É um nome, cujo reconhecimento coletivo se dá através de números e a representatividade social através do que possui. Paradoxalmente, a exclusão tem aumentado, o indivíduo, e sua existência concreta, não encontra lugar nessa coletividade. Há um vazio que não consegue ser preenchido com nada, pois se busca algo que ocupe um espaço, quando na realidade essa sensação reclama uma existência mais significativa.

O homem moderno parece desprezar o problema do tempo e se ilude pensando que pode conquistá-lo. O ser humano se caracteriza por uma não finalidade: ele constrói sua

história. A vida se dá no tempo e no agir neste tempo. Quando o tempo eterno constela o tempo presente, o agir humano se ressignifica, embora isso não mude a realidade da perenidade da ação, apenas seu sentido. O sentido aponta para o devir humano: o ser humano não possui uma definição prévia, ele não sabe o que é. Sua busca está em saber quem ele é, e essa busca é inesgotável, está nas respostas às demandas da vida que irão caracterizando o sentido de sua existência.

Para Heschel, “no judaísmo, a dimensão primária da existência, na qual se percebe e se cria o sentido, é a dimensão das ações. Os atos sagrados, as boas ações, não só imitam o divino, mas também representam o divino”¹⁴ Diante de uma visão pragmática da vida, que não se oriente para o transcendente, um desdobramento inevitável é a perda de sentido para as ações humanas. O resultado desta perda de sentido ou mesmo o fato de fundamentarmos nossas ações em valores materiais, entendidos como úteis e necessários, parece já estar revelando a sua insuficiência para sustentar as questões humanas.

V.3 A PRESENÇA DA REVELAÇÃO

Para Kierkegaard, a angústia nos lembra de nossa origem espiritual. Esta angústia assim se apresenta justamente pela constatação da situação paradoxal em que se encontra o ser no mundo, revelando seu caráter transcendente. Kierkegaard insiste no caráter transcendente quando adverte, no início de sua análise sobre *Temor e tremor*, que não se deve eliminar a angústia da história de Abraão. Ao retirar a angústia, esvaziamos o caráter paradoxal, retiramos o *pathos* e a liberdade que a narrativa incita. Lembrando o primeiro capítulo, Heschel nos chamava a atenção quanto aos riscos de compreendermos a religião apenas de modo conceitual. O sujeito religioso sabe-se diante de Deus e com isso encontra-se envolvido em uma situação que tem necessidade de compreender. Deus, tal como ser humano e mundo devem ser compreendidos no tempo e na relação que eles estabelecem.

O pensamento situacional de Heschel implica em uma consideração bastante valiosa para os autores aqui trabalhados: a necessidade de entender a situação em que estão envolvidos.

¹⁴ Abraham HESCHEL, *O último dos profetas*, p. 275.

A não ser que estejamos envolvidos, o problema não existe. A menos que estejamos amando ou lembremos vivamente o que nos aconteceu quando estávamos amando, ignoramos o amor. O pensamento criativo não é estimulado por problemas vicários, mas por problemas pessoais. [...] A alma só comunga consigo própria quando o coração é incitado.¹⁵

O questionamento de Heschel diz respeito ao conceito que ele denomina de morto – aquele que não corresponde à vitalidade da indagação. Essa discussão se aproxima de Rosenzweig que percebe a importância da linguagem em uma realidade constantemente mutável. Para este autor, não há como produzir um conceito que possibilite a apropriação do objeto. Ao contrário, o objeto resiste à definição e é no embate que o conhecimento se constrói, fruto de uma reflexão que, consciente de sua condição contingente, se expressa em multiplicidade de interpretações, característica de um pensamento relativo porque eterno em seu movimento. Kierkegaard alimentará essa discussão afirmando que, por ser a especulação algo objetivo, não há para um ser existente nenhum conceito que possa definir o existente, pois ao se tornar inteiramente objetivo é impedido de existir.

O pensador religioso, portanto, parte da condição humana que teme e treme diante do Criador, pede uma reflexão que considere essa atitude reverencial, fruto daquele que possui uma certeza existencial em Deus. Ciente das especulações sobre religião, os autores aqui considerados realizam um cuidadoso trabalho de limpeza de conceitos e definições para uma aproximação do caráter existencial presente na religião. Um dos pontos fundamentais é a revelação de Deus aos seres humanos.

A presença do milagre da Revelação deve ser mantido, independente de qualquer possível construção filosófica. A existência de Deus é a única certeza, mas essa certeza não significa que podemos submetê-Lo à investigação racional. A razão humana não garante o conhecimento sobre Deus, nem mesmo os planos divinos. Esta condição de estar diante de Deus como criatura, como diria Kierkegaard, sentindo-se pequeno, despido, perseguido, é a consciência do pensador que não permite a ilusão dos limites humanos. Saber-se diferente de Deus é a base para se saber algo. Kierkegaard dirá que a verdade está em Deus, e nós humanos na não-verdade. Deus é algo, algo de significado obscuro, mas não um nada ausente de significados. Nós somos nada, um nada que indica a infinita possibilidade de sermos e que se expressa na multiplicidade de significados cuja efemeridade caracteriza a relatividade de tudo que pertence à imanência. Nesse sentido, para Rosenzweig, o conhecimento de Deus se produz no diálogo com Deus – ao realizar o mandamento na prática religiosa – assim como o

¹⁵ Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, p.18-9.

conhecimento se produz no diálogo com os outros seres humanos. Novamente a dimensão da ação tem seu valor ressaltado, pois é nesta prática que se caracterizará a situação existencial e situacional do pensador religioso.

Leora Batnitzky¹⁶, em análise sobre a leitura de Levinas e Strauss sobre Rosenzweig, aponta que a diferença presente nessas interpretações sobre o autor está baseada nas premissas que estes possuem sobre o significado de Revelação. Levinas parece levar sua pretensão filosófica sobre ética para a interpretação para a Revelação. Já para Strauss, Deus é totalmente transcendente, o que o faz entender Rosenzweig como um pensador que leva a sério a Revelação para a questão do conhecimento. Sendo assim, Rosenzweig será lido por Levinas como alguém que transforma tudo em filosofia, contrariamente a leitura de Strauss, que indicará a fraqueza da filosofia por parte do autor. Em Rosenzweig, o tipo certo de filosofia (o que seria próximo à idéia de seu novo pensamento) considera a Revelação como a prática da vida. A hipótese em que se guia a autora é que Levinas tem uma visão pós-cristã da Revelação na qual esta é mediada pela filosofia¹⁷. E, em Strauss, temos o contrário, a filosofia não pode mediar a Revelação. Concordamos com a leitura da autora, inclusive devido ao próprio trabalho de Strauss que, em alguns de seus textos, diferencia os códigos de compreensão sobre Deus e a Revelação, como vimos no primeiro capítulo¹⁸.

Há dois pontos importantes que a análise de Batnitzky nos introduz: a questão do entendimento da Revelação e a mediação. A questão da Revelação já temos trabalhado até aqui com a consideração necessária de que para os pensadores religiosos esta não é um mito. Mas, seguindo a hipótese da autora e considerando a discussão levantada acima, o pensador religioso, ao considerar a Revelação como fato ocorrido no tempo, tratará o pensamento judaico e cristão dentro de um *corpus* específico que constituirá a sua compreensão sobre mundo, sobre o ser humano e sobre Deus. Esta leitura possui seu diferencial na prática religiosa e na experiência de ser criatura diante do Criador, que estabelece a tensão entre o subjetivo e o objetivo, a tensão entre teologia e filosofia, que nos leva a afirmar a parceria da teologia como instrumento do conhecimento e não apenas como objeto. Nesse sentido, a inclusão do pensador religioso na compreensão do fenômeno religioso procura se guiar por uma honestidade intelectual.

¹⁶ Cf. Leora BATNITZKY, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas*, p. 57-74.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57-74.

¹⁸ Essa discussão já foi levantada no primeiro capítulo, mas podemos citar, como exemplo, os seguintes trabalhos de Leo STRAUSS: *Progress or return?* e *Jerusalem and Athenas*, ambos in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*.

Vimos nas análises de Kierkegaard e de Rosenzweig sobre o judaísmo e o cristianismo, respectivamente, uma intensa preocupação dos autores em se manter fiel à Revelação e na relação humano-divino como uma experiência significativa que inverte o olhar para a realidade. Nossos pensadores reforçam a idéia de que é necessário manter o incógnito. A contradição pertencente à condição humana, o mistério advindo da certeza da existência de Deus, é o campo epistemológico onde será discutido o saber sobre religião. É essa tensão, presente na atividade cognitiva do pensador, que irá funcionar como categoria de pensamento aplicada à compreensão da prática religiosa.

Quanto à questão da mediação em Batnitzky, trata-se daquela feita pela filosofia do conceito de Revelação. O enfoque da autora trata justamente da transformação, por parte de Levinas, da consideração de Rosenzweig sobre a divina revelação como uma teoria ética. A base dessa relação se encontra na compreensão do que denominamos filosofia cristã que, segundo a autora, nasce da função histórica da teologia cristã que associa moral e autoridade social ao universo metafísico. Para Levinas essa seria uma forma de harmonizar teologia e filosofia¹⁹. É importante separarmos aqui da idéia de mediação trazida por Kierkegaard, o que implica aceitar que a única mediação possível com a divindade não é feita pelo racional humano e, nesse sentido, só Cristo é mediador, porque é a encarnação de Deus, tema que nos aprofundaremos mais adiante.

A nosso ver, tanto em Kierkegaard como também nos autores aqui apresentados, a questão é outra, fato bastante claro na própria análise do sacrifício de Isaac, na qual Kierkegaard apresenta como tentação de Abraão a própria ética (moral). Tentação essa que estabelece o paradoxo da situação e que indica que a identificação de ética com religião não é algo imediato. Muito pelo contrário, no caso de Abraão desejo e dever são idênticos, mas ele renuncia aos dois. Abraão é um paradoxo que escapa à mediação.

O desejo de remover a contingência é o desejo de dar sentido à realidade, o que implica o desejo de ser eficazmente moral. O enfrentamento do real possibilita o contato com o sem sentido da vida da qual nos falava Qohélet. A angústia da falta de sentido é insuportável. Diante do real, a ausência de sentido, que se dá geralmente no confronto com a dor, com o sofrimento, com o trágico, é o tempo certo de modificar crenças: certezas que nos auxiliaram em outros tempos na organização e sentido desse mesmo real. Porém, nem sempre isso acontece, o desapego às ilusões nem sempre é tarefa fácil. Segundo Débora Diniz, “é

¹⁹ Leora BATNITZKY, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas*, p. 67-74.

característica das crenças morais submeter os indivíduos a uma relação de subserviência que, mesmo em situações de intensa dúvida moral, a dependência e a fidelidade à ilusão impedem a mudança de crença”²⁰. A crítica a essa ilusão dependerá muito do processo reflexivo crítico capaz de reconhecer a contingência das próprias crenças.

Como crença, poderíamos usar a definição de Heschel, que diz que esse termo “não é um termo teológico, mas epistemológico que se aplica a toda espécie de conhecimentos e quem a identifica com a fé esquece a diferença entre a aceitação de um julgamento e a aceitação de uma idéia de fé.”²¹ Fé não implica aceitar ou não uma idéia; fé é uma relação com Deus e crença uma relação com a idéia ou dogma. A fé transcende o conhecimento, está acima dele, já a crença é convicção pessoal, passa pelo crivo da razão, há consciência de que o “eu” aceita algo como verdadeiro. Essa reflexão sobre crença não pertence apenas ao pensador religioso. Na realidade, esta compreensão não se encontra muito distante do conceito trabalhado por Bárbara Smith, que vimos no primeiro capítulo. Reproduzimos aqui um trecho do texto da autora, ao falar da microdinâmica da crença, que explicita bem o conceito:

As crenças dos indivíduos são tradicionalmente concebidas como conjuntos seja de *preposições* mentais discretas, verdadeiras/falsas a respeito do mundo, seja de *representações* interiores discretas, corretas/incorretas a seu respeito. As crenças podem ser reconceituadas, no entanto, como *configurações de tendências perceptivas/comportamentais associadas* com diversos graus de *força*, continuamente formadas, transformadas e reconfiguradas por nossas contínuas interações com nossos ambientes. [...], o que chamamos de crenças poderia ser visto como as tendências a perceber e agir no mundo de certas formas, tendências essas complexamente ligadas ao mundo – e continuamente mudando, crescendo, enfraquecendo, recombinação – e apresentadas pelo organismo como um *todo*. Em tal reconceituação, as configurações de tendências perceptivas/comportamentais que constituem nossas crenças seriam entendidas como apenas *relativamente* estáveis e coerentes para o indivíduo.²²

A crença do pensador religioso, portanto, estaria admitida logo de partida em sua reflexão especulativa. Mas a questão é ainda mais complexa: como crença, o pensador religioso também entende como algo relativamente estável que fala da própria fé ou de Deus, e, como tudo, ao longo do tempo sofre alterações. A fé é uma certeza existencial em Deus. Todo o trabalho de Kierkegaard na narrativa de Abraão é uma tentativa de mostrar o caráter da fé e sua característica paradoxal. Na realidade, crença e fé se misturam em qualquer

²⁰ Débora DINIZ, *Conflitos morais e bioética*, p. 106.

²¹ Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p.171.

²² Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p. 102. (grifos da autora)

tentativa de especulação metafísica. A crença como algo que passa pelo crivo da razão, que configura nossa percepção e visão de mundo, encontrará similiaridade tanto na epistemóloga, como no pensador religioso. O diferencial surge quando o pensador religioso começa estabelecer o caráter existencial do ato de fé. E aqui a angústia é fundamental na reflexão, pois é na angústia que a relação entre Criador e criatura se evidencia. A angústia aponta a falta, sinaliza o nada, intermedia as relações entre o humano com seu próximo, com mundo e com Deus. Somada à atividade intelectual do pensador, a angústia torna-se produtiva, tornando-se fonte de elucidação das questões humanas e religiosas.

A ilusão moral é a escolha desesperada que fazemos para lidar com a angústia intolerável. No ato heróico, Kierkegaard nos fala daquele que tem a capacidade de perceber o caótico da realidade antecipadamente. O herói se destaca por sua virtude moral, cuja atitude enfrenta a tensão da multiplicidade, o que para Débora Diniz indica a intensidade da relação que se estabelece com a moralidade: “[...] quanto maior a certeza moral, mais intensamente se nega a tragédia e o acaso e, portanto, maior a probabilidade de surgimento do conflito”²³. O conflito se estabelece no embate de crenças, pois o herói não reconhece o trágico da existência e, por tentar estabelecer o sentido operando no real com sua crença, geralmente desafia a sua época. É a crença que esconde o trágico da cotidianidade. É ela que media a nossa relação com o real e, nesse sentido, o cavaleiro da fé pratica um ato absurdo para razão, ele tem intimidade com Deus e é essa sua solidão. É no silêncio que Abraão encontrará a melhor expressão de sua angústia. É o silêncio que revela o trágico da condição humana, sua condição contingente e insuficiente. O pensador religioso se inspira no cavaleiro da fé, sua “razão é assistida”²⁴ pela fé, mas não possui necessariamente o objetivo de mediar fé e razão, ao contrário, sua intenção é manter a tensão, para que se mantenha a inspiração viva, guiando suas escolhas na existência.

A possibilidade de uma harmonia entre Revelação e ética, garantida pela metafísica, citada acima, tende a ser uma confusão comum ou mesmo uma associação útil e imediata. Os pensadores religiosos aqui trabalhados procuram assinalar o quão complexa é essa associação, inclusive com prejuízos significativos quanto ao entendimento sobre religião. A possibilidade de uma mediação com o divino, experimentada no cristianismo, é um exemplo interessante,

²³ Débora DINIZ, *Conflitos morais e bioética*, p. 117.

²⁴ Para usar um termo de Straus, *assisted rason* e *unassisted rason*: a razão assistida seria aquela que não é ignorante à Revelação – sem julgamento se foi provado ou não – mas um elemento que não pode ser contraposto pela razão e que, ao mesmo tempo, não é suportado por ela. Cf. Leo STRAUSS, *Progress or return?*, in: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, *passim*.

pois seu termo carrega a ambigüidade de servir a dois propósitos: por um lado, alimenta a possível mediação entre razão e fé, feita geralmente pela filosofia e, por outro, remete à mediação de Cristo que, para Kierkegaard, estabelece um dever inelutável ao ser humano. Para aprofundar essa questão, não devemos avançar sem seguir o alerta de Kierkegaard: não devemos omitir a angústia da reflexão.

No capítulo que dedicamos a Kierkegaard, Hubben cita a passagem do Getsêmani como maior exemplo do estado de angústia experimentado na existência. Eis a narrativa que encontramos em Mt. 26, 36- 44:

Então Jesus foi com eles para um lugar chamado Getsêmani e disse aos seus discípulos: “Sentai-vos aí, enquanto eu vou até ali orar”.

Levando Pedro e os dois filhos de Zebedeu, começou a entristecer-se e a angustiar-se.

Disse-lhes, então: “Minha alma está triste até a morte. Permanecei aqui e vigiai comigo”.

E, indo um pouco adiante, prostrou-se com o rosto em terra e orou: Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice; contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres.

E, ao voltar para junto dos discípulos, encontra-os dormindo. E diz a Pedro: “Como assim? Não fostes capazes de vigiar comigo por uma hora!

Vigiai e orai, para que não entreis em tentação, pois o espírito está pronto, mas a carne é fraca”.

Afastando-se de novo pela segunda vez, orou: “Meu Pai, se não é possível que isto passe sem que eu o beba, faça-se a tua vontade!”

E ao voltar de novo, encontrou-os dormindo, pois os seus olhos estavam pesados de sono.

Deixando-os, afastou-se e orou pela terceira vez, dizendo de novo as mesmas palavras.

A decisão já foi tomada, é a vontade do Pai que prevalecerá. Jesus reconhece o sacrifício. A agonia se estabelece no próprio paradoxo: como homem experimenta a angústia, ao mesmo tempo sabe que é a vontade de Deus que será feita. O desespero de Jesus é sua consciência da vontade do Pai e também da tentação de uma “carne fraca”. E na experiência máxima do desespero humano, diante da angústia de uma escolha que só cabe a ele, Jesus ora e vigia. Nas três vezes que argumenta com o Pai, Jesus está avaliando o conflito. A entrega que Jesus experimenta no Getsêmani pede o salto no absurdo: não sem angústia, não sem desespero, o que faz de Cristo o vencedor da morte e do inferno. “No monte de Getsêmani, de modo algum a vida fica normal! Lá tudo é exigido...”²⁵

Franklin Leopoldo e Silva, em reflexão sobre a análise de Pascal desta passagem, se indaga: “É possível conceber uma situação em que o desamparo ultrapasse os limites da

²⁵ Dom Bernardo BONOWITZ, *A alegria que vem da Trapa*, p. 34.

própria solidão – quando o desamparo de si não permite que se conte sequer consigo mesmo, já que não se pode dizer que se está verdadeiramente em si?”²⁶ É no episódio do Getsêmani que Pascal “tenta compreender, ou pelo menos descrever, o paradoxo de uma miséria sobre-humana – ou sub-humana –, de uma dor que só Deus pode infligir, mas que também só ele pode sofrer”²⁷. A angústia e a solidão sentida por Cristo não pode ser comparada a qualquer sofrimento humano, mas foi como homem que ele as experimentou. E, sendo assim, no paradoxo enfrentado por Pascal, o desamparo se constitui como ser, é Deus abandonado por Deus. A agonia e a paixão experimentada por Cristo é a função mediadora entre a miséria humana e a grandeza divina. A agonia deriva do abandono de Deus, da distancia que provoca seu ocultamento. Para Leopoldo e Silva, Pascal é profundamente agostiniano: “a profundidade de *ver claro em Deus* está diretamente relacionada à possibilidade de *ver claro em mim*. Por isto, mesmo após a Encarnação, permanece a dialética revelação-ocultamento”²⁸.

Este Deus que se revela e se oculta também está presente nos pensadores religiosos aqui trabalhados. Quando o homem permanece em silêncio ouve as palavras de Deus e o silêncio de Deus provoca muitas palavras no homem. Abraão fica em silêncio, pois não há linguagem humana que possibilite qualquer mediação de sua intimidade com Deus. Em Qohélet quem fala é o homem, Deus se mantém em silêncio. Em Abraão, a melhor expressão de sua angústia é o silêncio. Em Qohélet, sua angústia se expressa diante de um Deus silencioso à sua busca do sentido de tudo que se faz sob o sol e a conseqüente conclusão de que é tudo vaidade. Da mesma forma, a angústia ilustrada na passagem de Cristo no Getsêmani é uma angústia que, segundo Clément, transforma-se em confiança absoluta.²⁹

Ainda na reflexão de Leopoldo e Silva, observamos que em Pascal é por meio de Cristo que conhecemos Deus e a nós mesmos. E é na vigília que o ser humano é chamado a rezar com Ele e a participar de Sua solidão, mas principalmente para que possa participar da própria solidão. Pois, reconhecer-se na solidão de Cristo, por meio de sua mediação, é se reconhecer na própria falta e, ao mesmo tempo, reconhecer Deus como misericordioso pelo seu poder salvífico, reconhecendo, assim, a origem espiritual do ser. É na angústia do Salvador que se reconhece a face de Deus; e no tremor da angústia inerente à consciência do pecado que se pode conhecer e contemplar Deus. Mas a angústia sentida por Cristo no

²⁶ Franklin LEOPOLDO E SILVA, O mediador e a solidão, *Cult*, p. 44.

²⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p.46. (grifos do autor)

²⁹ Olivier CLÉMENT, *Fontes*, p.147.

Getsêmani não é possível ser sentida pelo humano, ela só pode ser experimentada através do mediador. A mediação é o único meio de compreender Deus como salvador, conhecimento esse que é superior à racionalidade teórica. A mediação, segundo o autor, “que aproxima e a distância que separa configuram o mistério da presença de Deus na história e a vocação do coração humano para abrir-se ao apelo de Deus.”³⁰

A presença de Cristo nos remete ao paradoxo. Paradoxo, como vimos, foi exaustivamente explorado em *Temor e tremor*. O paradoxo no Getsêmani é a expressão da tensão máxima entre vida histórica (encarnação) e auto-revelação de Deus. A tensão exposta em *Temor e tremor* se refere ao dever absoluto para com Deus e o dever moral como pai, por parte de Abraão. Tanto em um como no outro, o evento está dinamicamente situado na história da salvação. Segundo Leopoldo e Silva³¹, Pascal entende que Jesus tem participação existencial na manifestação redentora da presença de Deus.

O paradoxo aqui trata da natureza divina e existência humana, o que nos remete aos nossos pensadores que tratam a existência humana como tudo aquilo que não é, que se encontra na não-verdade, por isso vaidade, multiplicidade, em constante tensão Àquele que é, a única e verdadeira essência, ao Absoluto. A mediação só é possível porque o mediador é humano e é Deus, mediação esta que será entendida como ação de Deus na história. É através do mediador que é possível reconhecer Deus em sua grandeza e, ao mesmo tempo, reconhecer o humano em sua miséria.

A encarnação de Cristo é assumir o absoluto humano pó-pecador que, ao enfrentar a morte, pode triunfar sobre ela. O triunfo é do espírito, quer dizer, Cristo, segundo Leopoldo e Silva, eleva o ser humano a partir de sua própria miséria. É na angústia de sermos mortais que se abre para nós a possibilidade do divino. Para Kierkegaard, trata-se da lei da divina ordem³², em que “só o trabalhador tem pão, só o angustiado encontra repouso, só aquele que desce aos infernos salva a bem-amada, só quem empunha a faca recebe Isaac.”³³ No Getsêmani, como diz Dom Bernardo Bonowitz, tudo é exigido. Só quem enfrenta a morte pode viver.

Portanto, a ambigüidade da condição humana não garante a reunião tão desejada da natureza divina e da natureza humana. Não se deve omitir a angústia porque sem ela torna-se comprometido o conhecimento sobre a relação ser humano e Deus, o entendimento sobre

³⁰ Franklin LEOPOLDO E SILVA, O mediador e a solidão, *Cult*, p. 49.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

³² Cf. Capítulo III.

³³ KIERKEGAARD, *Temor e tremor*, p. 39.

religião e o próprio conhecimento do sujeito humano. Nesse sentido, temos toda a reflexão metateórica de Rosenzweig para usufruir, assim como, a crítica de Kierkegaard à compreensão de cristianismo. A própria filosofia clássica tem em Sócrates a consciência de que o todo não é inteligível. Assim, deveríamos acatar o conselho de Kierkegaard: o mundo precisaria regressar a Sócrates, pois se encontra muito perturbado com tanta ciência.³⁴ Mas, mais que isso, o resgate da ironia socrática redireciona a indagação: a intenção da pergunta irônica é examinar o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio. A linguagem é transformada no contato com o real e encontraremos, assim, um caminho de construção do conhecimento. Caminho de indagação irônica que também encontramos na narrativa bíblica, cuja ousadia de trazermos o sábio Qohélet à discussão fundamenta-se no fato de ser ele um sábio crítico que como humano fala ao outro humano, inspirado porque é texto sagrado, mas também porque o autor é testemunha de fé, portanto, teme a Deus e faz do conhecimento tarefa divina. Tarefa ingrata porque sofre as limitações da miséria humana, mas também preciosa e necessária porque atende à graça divina. A razão, para Heschel, não é desprezada: é o instrumento precioso do ser humano – um presente de Deus – para que ele explore seus limites.

V.4 FILOSOFIA DA RELIGIÃO

A questão que cabe à filosofia da religião, segundo Heschel³⁵, não é a fé, nem os ritos, nem a experiência religiosa, mas a origem de tudo isso: a situação total do ser humano. A filosofia da religião é a filosofia daquilo que acontece ao ser humano religioso, dado que para Heschel, e com o que nós concordamos, a religião não é só um credo ou uma ideologia. Ela só pode ser compreendida na vida real, quando o ser se indaga sobre o sentido de sua existência, quando a angústia nos lembra de nossa origem espiritual, nos momentos em que o mistério toca o ser...

Podemos conseguir muitas coisas em nossa busca de Deus, aplicando métodos racionais, desde que nos lembremos que nas questões que se relacionam com a totalidade da vida, devem entrar em jogo todas as capacidades mais elevadas da nossa personalidade, particularmente nosso sentido do inefável.³⁶

³⁴ Cf. Capítulo III.

³⁵ Abraham HESCHEL, *O homem não está só*, p. 62.

³⁶ *Ibid.*, *O homem não está só*, p. 63.

O inefável, para Heschel, é uma interrogação que nos é dirigida e é essa interrogação que dá origem à religião. A preocupação fundamental de uma filosofia da religião estaria em descobrir os problemas para os quais a religião é uma resposta relevante. A filosofia é aqui nutrida pela religião, pois, lembrando Berdiaeff, a Revelação é um fato interior, uma experiência que é imanente ao filósofo. “A consciência filosófica é uma consciência humana, na qual se coloca indiscutivelmente a liberdade do homem; ela não é uma revelação, mas a livre ação cognitiva do homem sobre a revelação.”³⁷ O pensador religioso constrói, então, uma consciência filosófica a partir do reconhecimento da co-habitação humana e divina no pensamento.³⁸ Essa consciência o levará a pensar a própria condição, assim como a própria religião.

O pensador religioso encontra-se na angústia diante do Absoluto. Esse afeto provoca uma inversão do olhar: a verdade está em Deus e nós, humanos, por conseqüência, estamos na não-verdade. Diante dessa inversão, o pensador religioso é ciente de que só há verdades relativas, de que o conhecimento sobre o mundo é uma busca que se produz no tempo, sob o risco de dissipação, pois é efêmero como tudo que há na vida. A própria linguagem possui essa característica, pois o tempo todo ela precisa ser superada como uma tentativa de representar o real, mas, ao mesmo tempo, ela não significa nada, ela não é o real e, portanto, é vazio.

Para Qohélet tudo é investigável, exceto a existência de Deus, pois mesmo a forma de pensar esse Deus, sua relação com os seres humanos, a criação, a moral, a lei, a tradição, a vida de fé, o culto, tudo que pertence à esfera da imanência é investigável. Devemos, então, retomar a constatação de Rosenzweig sobre a pluralidade de leituras sobre a realidade. Essa pluralidade, multiplicidade, relatividade, encontra-se presente na forma de conceber o conhecimento da realidade por parte dos pensadores aqui tratados. Na própria antropologia kierkegaardiana o ser humano é afetado e formado na angústia, que o faz reconhecer tudo como relativo diante da presença do Absoluto.

A investigação de Qohélet não só revela a relatividade de tudo, mas indica também a incerteza do porvir, o que só intensifica nossa angústia, pois mesmo a constatação de que tudo tem seu tempo sob o sol está sob os desígnios de Deus, planos esses que desconhecemos. É o “e” que melhor expressa essa multiplicidade. Encontramos o “e” em Rosenzweig e em Qohélet expressando a relação e a tensão onde se produz a vida. Ser humano, mundo e Deus,

³⁷ Nicolas BERDIAFF, *De la destination de l'homme*, p.12.

³⁸ Luiz Felipe PONDÉ, *A filosofia diante de Deus*. Um fragmento inacabado.

pensados como sujeitos e não objetos, que ocupam seu lugar ativo no real e cuja ação – o verbo – é que permite que se fale sobre eles. Não com definição, pois se assim fosse, este se transformariam em objeto (substantivo). Kierkegaard também se posicionará criticamente a essa forma objetiva de tratar os três elementos, pois dessa forma perde-se a contradição. A ação será reforçada quando ao autor afirma que a vida do indivíduo não depende do que ele compreende, mas sim do que escolhe. Essa escolha acabará por determinar a compreensão sobre a existência, que se fará posteriormente. E dado que a existência conceitual não significa existência concreta, Kierkegaard utilizará o conceito como tentativa lógica de compreender a realidade sempre acompanhada de uma atmosfera, que é o princípio de existência que configura aquela realidade.

Assim sendo, o imanente é relativo, o conhecimento se produz no tempo e está sob risco de dissipação. O próprio trabalho de Rosenzweig parte dessa constatação: o novo pensamento dá importância à palavra falada e ao diálogo, no tempo. A ênfase é no diálogo real, no qual não se sabe o que o outro irá dizer, e nesse encontro o debate acontece. O conhecimento é debate: única forma de se entrar na contingência do conhecimento. Não obstante a sua influência talmúdica, podemos também observar a sua atual correspondência com a epistemologia da controvérsia. O cotidiano real provoca o embate entre o novo e o velho, entre as mais diversas leituras da realidade e, dessa forma, o conhecimento vai sendo construído no concreto embate de idéias.

Está implícito nesse embate a ironia como método. Um caminho, um negativo que busca o real. A exemplo de Sócrates, Kierkegaard encontrará na ironia uma forma de interpretar a realidade que depende do movimento da ação para ter validade. A mesma ironia como método será observada no *Livrinho* de Rosenzweig e na narrativa bíblica do Eclesiastes. A ironia que encontramos nos três autores desdobra-se na alteração do uso da linguagem, e é no diálogo que o embate de idéias ocorrerá.

A discussão presente nos pensadores é o quanto é possível transformar em linguagem a realidade. O real que está em constante movimento. A criação de conceitos se dará nessa tensão entre reflexão e experiência que se dá no tempo. A linguagem torna-se fundamental nessa realidade constante e mutável, na qual o conhecimento é relativo. A discussão sobre linguagem – nosso privilégio de dar nomes – está presente nos autores trabalhados aqui. Filosoficamente, eles trabalham os conceitos revelando a dependência da reflexão, mas principalmente, da correspondência com a experiência. O significado da palavra é aquela que melhor se desdobra em ação no mundo: um pragmatismo, no qual a linguagem serve como

instrumento de relação com o mundo. Para Rosenzweig, o conhecimento se dá no tempo e na relação entre ser humano, mundo e Deus; três elementos existentes separadamente e que só podem ser revelados na relação. Nenhum desses três elementos se esgota em uma definição. Qualquer sistema que tente abarcá-los é esvaziado pela realidade, o próprio tempo tende a oferecer uma nova compreensão sobre eles.

Kierkegaard, considerado analista da linguagem, terá como alvo de sua reflexão os próprios conceitos do cristianismo do que é ser cristão. É da condição humana sermos dependentes do instante. E, por este ser passageiro, faz com que a realidade se apresente para nós como uma sucessão de vivências que são organizadas pela nossa reflexão. O instante para Kierkegaard está impregnado pelo eterno. Para compreender o instante, é necessário compreender a presença de Deus no tempo.

Por trás dessa discussão temos a presença ativa do intelecto religioso. No judaísmo de Rosenzweig nada é, só Deus é. A constatação do nada, experimentado como angústia ontológica, transforma-se na atividade cognitiva do pensador em angústia epistemológica. Se só Deus é, o restante é vaidade, névoa, vento. Kierkegaard, com seu cristianismo, trará o paradoxo de Deus-homem para dentro do instante. Deus encarnado é o próprio absurdo, mas Ele o fez, isso é o mistério que desdobra em ser cristão: é estar em tensão em relação ao outro. Qohélet nos fala que o conhecimento, como tudo, é vaidade, névoa de nada. Mas é isso que dá vida ao sábio, aceitar a tarefa de buscar conhecimento, com uma dose de ousadia e prudência, sempre em temor a Deus.

O conhecimento, para o pensador religioso, é claramente um movimento, que se dá em embate de percepções contrárias que buscam a melhor compreensão da realidade. Nesse sentido, a pragmática acaba por conquistar um valioso espaço, justamente por nossa constatação relativista, dado que o que é eficaz parece ter mais argumentação e justificativa em meio a tanta poeira. Mas, para o pensador religioso, essa busca se dá diante de Deus, o que a fundamenta como uma tarefa a ser realizada na existência como resposta ao que Deus espera de nós (Heschel). A tensão entre indivíduo e coletivo caracteriza esse pensar que não desqualifica a ética como meio de lidar com o geral, mas qualifica o indivíduo como expressão da existência. O coletivo é a idéia, o conceito abstrato dessa existência, mas esta é vivida e sofrida no real pelo indivíduo. A realidade, vista apenas pelo olhar individual, pode significar alienação, porém é a presença desse subjetivo que sente e sofre a realidade que garante a tensão. Esta tensão nos possibilita uma análise mais apurada sobre a condição humana, o que torna o pensador religioso alguém importante não só para a construção do

pensamento sobre a sua religião, mas também para a psicologia do indivíduo que se indaga sobre a sua existência e seu sentido.

A razão busca sempre organizar o caos do real. Nossa busca de esclarecimento se dá com o intuito de organizar os elementos dispostos no real de forma a diminuir ou traduzir o impacto deste sobre nossas vidas. Susan Neiman vê na razão uma única via de se lidar com o mal e o real. Para a autora, a exigência de que razão e realidade se encontrem está na tentativa racional que venhamos a fazer para que isso aconteça. E mais, para ela, sem esta exigência “jamais nos sentiríamos ultrajados – nem assumiríamos a responsabilidade pela mudança à qual o ultraje algumas vezes conduz”³⁹. O reforço do caráter existencial não busca uma tentativa de eliminar a razão. Ao contrário, pretende que o real seja fonte de tensão, no qual o confronto possibilite a construção do conhecimento.

Em um pequeno artigo sobre dor e paixão como forma de conhecimento, o filósofo Remo Bodei elabora algumas reflexões entre esses elementos em alguns pensadores citando, inclusive, o próprio Qohélet, quando este afirma que quem aumenta seu conhecimento, aumenta o sofrimento. Seu artigo conclui sobre o quanto acabamos por domesticar o sofrimento e, como consequência, temos dificuldade em lidar com o desafio que este nos impõe. Assim sendo, estamos...

[...] menos inclinados a ter fé na magia da transfiguração da dor em conhecimento, da loucura vencida e convertida em razão sempre forte e consciente de si. Temos-nos convertido pois em menos valentes para empreender viagens teóricas perigosas próximas à borda do abismo e do impensável. Esta descida às raízes do sofrimento físico e mental se converteu então em impossível? Provavelmente não, porém alguma coisa deve ter mudado no mais íntimo de nossos processos do conhecimento da dor e do resgate da mesma, algo que tem a ver com o desgaste da hipótese de que a dor pode produzir, em meio de uma total imersão em si própria, o próprio antídoto.⁴⁰

Será que na tentativa de evitar a dor, temos perdido o movimento do pensar? Ou melhor, será que não estamos contaminados com a enfermidade (da paralisia) diagnosticada pelo médico – personagem do *Livrinho* de Rosenzweig, por medo de seguir na vida que é irmã da morte?

A consciência da mortalidade é o que revela a verdade da vida. Não por acaso vivemos um momento onde a morte é algo que desperta ou uma curiosidade mórbida – geralmente

³⁹ Susan NEIMAN, *O mal no pensamento moderno*, p. 355.

⁴⁰ Remo BODEI, *Dolor y pasiones como forma de conocimiento*.

quando esta se dá no outro –, ou experimentamos uma total negação dessa realidade. Em *As Obras do Amor*, um texto extraordinário, Kierkegaard descreve em forma de discurso a “obra do amor que consiste em recordar de uma pessoa falecida”⁴¹. O primeiro parágrafo desse discurso, reproduzido abaixo, deixa claro que a agonia não nos permite a mentira:

Quando, de uma ou de outra maneira, tememos não conseguir manter uma visão de conjunto sobre os múltiplos e vastos aspectos de uma questão, esforçamo-nos para fazer ou adquirir um breve resumo do todo – para dele obtermos um panorama. Deste modo, a morte é o resumo mais curto da vida, ou a vida reconduzida a sua forma mais breve. Por isso também sempre tem sido tão importante, para os que em verdade refletem sobre a vida humana, muitas e muitas vezes, com a ajuda dessa idéia recapituladora, colocar em questão o que compreenderam da vida. Pois nenhum pensador domina a vida do modo como o faz a morte, este pensador poderoso que não consegue penetrar pelo pensamento toda e qualquer ilusão, mas ainda pode desmembrá-la e pensá-la até não sobrar mais nada. Se então tudo se torna confuso para ti, quando observa os numerosos caminhos da vida, vai então encontrar os mortos “lá para onde convergem todos os caminhos” – e aí sim facilmente terás a visão global. E se te dá vertigem de tanto veres as diferenças da vida e delas ouvires falar, sai de novo a encontrar os mortos, lá tu dominarás as diferenças: entre os “parentes no pó”, toda a diferença se apaga e só resta o parentesco próximo. Pois todos os homens são parentes consangüíneos e, portanto, de um único sangue, e este parentesco da vida e tão freqüentemente negado na vida; mas que todos são de um mesmo pó, esse parentesco na morte, isso não se deixa negar.⁴²

Kierkegaard, que por considerar a questão da morte um auxiliar poderoso para um pensador, propõe-nos que nos encaminhe para lá onde se encontram os mortos. Lá, com os nossos “parentes de pó”, poderemos ter uma visão global da vida, pois, diante da morte, olhamos a vida de frente. Kierkegaard recomenda que esse encontro não seja feito no final do dia, pois a calma desse período possui uma certa tensão que excita e “sacia com inquietação” e, com isso, longe de resolver os enigmas, propõe novos. Também sugere que não se vá ao amanhecer, pois o assombro que este provoca poderá provocar o esquecimento da morte. A angústia tem desses subterfúgios, sua intensidade nos mantém alerta na inquietação da busca. Mas pode também querer uma crença, uma ilusão, algo em que se apoiar para que a vertigem deixe de incomodar, para que a inquietação cesse, embora saibamos que esse cessar é por demais sedento e só se verá saciado com novas e novas inquietações. Ela (a angústia) pode também ser embebedada pela beleza, momento em que a inquietação se transforma em nostalgia ou arrebatamento pelo mistério.

⁴¹ Frase que dá título ao capítulo IX do livro e que fala de uma obra de amor mais desinteressado, fiel e livre. Cf. KIERKEGAARD, *As Obras do Amor*, p. 386- 400.

⁴² *Ibid.*, p. 386.

Entre os mortos, continua o autor, só há igualdade, o mesmo sol brilha para todos, a mesma chuva cai para todos. Poderá existir alguma diferença nos lotes, algo que, para Kierkegaard, apenas reforça, ironicamente, diante da realidade de se estar morto, a insignificância do que em algum dia, em vida, foi possuído. No diálogo com o morto se descobre a relação com “ninguém”, mas neste diálogo aquele que está vivo se expressa completamente. Ao vivo cabe recordar o falecido, pois depende somente dele essa ação. E é na sinceridade dessa ação que se revela o quanto podemos confiar no sentimento humano, o que faz Kierkegaard afirmar o quão terrível seria se a morte revelasse o que sabe dos vivos. Portanto, poderíamos dizer que reconhecer a vaidade das coisas humanas não nos livra da responsabilidade de nossas ações. Ao contrário, se tudo é vaidade, o fundamental torna-se então a atitude que temos diante da vida que, no caso do indivíduo religioso, possui a característica de ser experimentada como um presente de Deus.

Esse amor deve se manter desinteressado, pois dele não devemos esperar qualquer forma de retribuição. O falecido nada retribui, portanto se o amor permanece, ele é verdadeiramente desprendido. Não há perspectiva, não há esperança. Só há saudades e a percepção clara de uma dissolução sempre maior, pois com o tempo até a lembrança da imagem do morto já não é tão nítida em nossa memória. Não há sinais de sua presença, resta apenas uma vaga sensação, algo tão tênue, mas que exige nossa fidelidade e, com isso, nos sinaliza o verdadeiro amor. Esse amor também é livre. O silêncio absoluto que se instaura com a morte deixa o vivente inteiramente livre em sua ação. O falecido não importuna o vivente, podendo até ser evitado, nada pede ao vivente e não o pressiona. Qualquer coisa que pensamos dever ou fazer ao falecido diz respeito a nós que estamos vivos.

O amor é mistério, tão forte quanto a morte. Entre o ser e o não ser, o amor envolve tudo, até a morte. Kierkegaard pretende nessa obra falar do amor, das obras do amor, um amor que possui vários nomes, e cada nome indica ou aponta uma forma de ser com o outro. Mas nem por isso entendemos o que é o amor. Contudo, nesse desinteressado, fiel e livre amor que aprendemos nesse discurso cristão de Kierkegaard, uma alusão se faz ao amor, não no sentido de defini-lo, mas de nos levar à profunda reflexão da inesgotabilidade desse sentimento, irmão da morte, fonte também inesgotável de mistério. A morte nos leva a indagar sobre o ser, o amor nos ensina a não ser.

Kierkegaard nos fala para além dos efeitos dos vínculos. Ele não está tratando do momento em que a perda ainda está sendo realizada na consciência do indivíduo. Ele fala do decorrer do tempo, quando só há silêncio, quando nada mais é esperado, nada mais é

desejado, nada mais funciona como apoio. O falecido é um ser acabado e definitivo. Ele não se altera, é no instante da separação entre vivente e falecido que se dá a instauração do eterno. Qualquer modificação que se introduz na relação entre ambos, foi o vivente quem a provocou. Essa é forma de amor a ser apreendida: um amor livre, desinteressado e fiel. Amar aos vivos. Como amamos aos mortos – isso se soubermos amar os mortos. Pois com eles é que testamos nossa capacidade de amar verdadeiramente. Mas Kierkegaard adverte que essa é uma obra de amor e, portanto, aprendemos que a forma de amar os mortos deve servir de exemplo em como amar aos vivos e, portanto, não devemos esquecer os mortos, mas sobretudo não devemos, por isso, separarmo-nos dos vivos.

A questão da morte inicia as questões da vida e seu sentido. A fome da imortalidade, a impossibilidade de nos compreendermos não existindo causa vertigem, mas está associada à liberdade; a liberdade do todo possível. Drewermann⁴³ diria que é na angústia em que vivemos a possibilidade de uma liberdade e, diante dessa liberdade, recuamos de medo. A angústia acaba, então, por provocar movimento, jogando-nos no infinito, ao mesmo tempo em que nos prende ao finito, apresentando-nos ao nada. Matamos constantemente a liberdade por causa da angústia. Kierkegaard nos fala que o pecado foi instituído para nos livrar da angústia: diante do nada ou da infinita possibilidade, nossa escolha provocará o alívio e nos conduzirá ou a mais desespero ou à fé. Esse duplo movimento da angústia que, por um lado é humana, treme diante da morte, causa vertigem diante da infinita possibilidade e nos joga na vida nos obrigando a escolher. Por outro lado, ela nos lembra de nossa origem espiritual, que é o indicativo da distância de Deus.

A questão da morte, ciente da angústia que a acompanha, torna-se questão fundamental no pensamento religioso. Não por alívio à angústia, ao contrário, por uma questão, como diria Berdiaev, ontologicamente ética. A experiência moral da vida consiste em uma atitude fruto da angústia que caracteriza o pensador religioso. Entre a vida no tempo e a vida na eternidade há um abismo que só se pode atravessar pela angústia da ruptura. Este abismo só é atravessado com a vida, na angústia do pensador que realiza suas ações ciente do compromisso e da responsabilidade de andar com Deus.

Para Berdiaeff, a “ética que determina o elemento social é sempre uma ética da força, mesmo se ela se reveste de formas liberais. Por conseqüência, toda ética utilitária é uma ética da força. A ética da espiritualidade é a única que escapa disso.”⁴⁴ Para o autor, a ética da

⁴³ Cf. Eugen DREWERMANN, *Le mal*, p. 468-71.

⁴⁴ Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l'homme*, p. 231.

espiritualidade se anunciaria pela aspiração pelo divino; o amor puro seria seu único guia. A ética “terrena”, como o autor denomina essa ética utilitária, é uma ética do medo, onde os julgamentos e as ações morais são determinadas pelo medo, ao que o autor acrescenta: “se eu me proponho a possuir a felicidade como objetivo, eu sou condenado ao conhecimento do medo de uma maneira permanente. Só uma atração para a elevação divina pode me libertar, mas provoca também uma nostalgia e uma angústia sagrada.”⁴⁵

O tempo e o espaço são mortais, nele vivemos, a cada dia, mais e mais mortes do que fomos, realizamos e esperamos em cada instante. A eternidade não é acolhida nem por esse tempo, nem por esse espaço. Ela é negada pela realidade da morte. A morte nega a criação e essa resiste à morte. A criatura, segundo Berdiaev, que como pecadora se opõe a Deus, só consegue ver a morte, mas a morte como testemunha negativa da força divina no mundo. Porém, no fundo, esse medo inspira e guarda em si a angústia sagrada e espiritual que faz nascer o mistério. É ela quem lembra a origem espiritual do ser e, para o autor, o paradoxo moral da vida e da morte se experimenta pelo seguinte imperativo ético: “comporta-te a ti em relação aos vivos como em relação aos mortos, e em relação aos mortos, como em relação aos vivos”. Ao se olhar para a morte como um mistério da vida, tanto na vida como na morte, devemos reafirmar a vida eterna.

Acolher a morte de maneira livre e inspirada possibilita uma atividade criativa do espírito. A vitória da eternidade sobre a morte se encontra na atividade do espírito, pois para Berdiaev, nele existe uma atividade autêntica fruto da angústia e do sofrimento que supera infinitamente a morte. Essa atividade expressa seu compromisso com a vida. Compromisso esse que é valorizado com a própria morte, dado que o pensador é aquele cuja angústia anuncia uma lembrança de Deus (*‘olam*), é a memória sempre presente de uma vida que está orientada para a eternidade, vida esta que tem no amor um mandamento, de amar a Deus, na concreta relação com Ele, com o outro – seu próximo – e com o mundo.

Berdiaeff⁴⁶ nos lembra que o ato de filosofar implica liberdade. E liberdade é uma característica da atividade intelectual do pensador religioso na medida em que ele é consciente da multiplicidade e da efemeridade de sua condição diante do Absoluto. O temor a Deus, afirmação de fé de nossos pensadores, acarretar o reconhecimento de uma vida espiritual que pode e deve ser fonte da filosofia. Trata-se de recuperar o valor da sabedoria, algo apontado por Berdiaeff, que é ampliado por Qohélet, que sugere que o conhecimento iluminado pela

⁴⁵ Nicolas BERDIAEFF, *De la destination de l’homme*, p. 231.

⁴⁶ *Ibid.*, p.15.

Revelação pode nos reconduzir, na prática religiosa, a Deus. A ação e a contemplação, presentes em Qohélet, Kierkegaard e Rosenzweig, com algumas diferenças, podem ser resumidamente compreendidas como a busca de um equilíbrio na tensão, como vimos em Qohélet, na qual a sabedoria é a própria percepção do equilíbrio e a vida ética, a expressão prática desse equilíbrio.

Entre a angústia moral (possibilidade) e a angústia do nada (lembrança da origem espiritual), somos impelidos a agir. Seja no sentido pecador – para usar um termo religioso – para eliminar a vertigem da possibilidade e, portanto, eliminar o sentimento de angústia; ou aceitando nossa *torpe tarefa* que pede a ação como movimento incessante de buscar o conhecimento. Agir no sentido de permitir que o pensamento entre em contato com o real e seja balizado por ele. Neste sentido, a religião passa a ser o que o homem faz com a presença de Deus na experiência concreta, o que naturalmente conduz à prática religiosa. Esse é o alvo principal de Rosenzweig, o ensino religioso, no qual a prática dá vida ao mandamento e abre para o divino. Essa nos parece a sutil diferença que define o pensador religioso: o exercício da prática de sua religião, o que lhe capacita com um conhecimento diferenciado que, somado à sua capacidade filosófica, lhe dá uma certa amplitude na reflexão. Mas, não é só a prática da religião. É a tensão que ele estabelece entre o ser e o pensar. Essa tensão tem como fundamento sua angústia ontológica, cuja inquietude não lhe dá descanso na busca de conhecimento.

A consciência do envolvimento do sujeito na construção do conhecimento, ciente do argumento de Rosenzweig sobre a relatividade do pensamento, o qual se refere até mesmo ao dogma religioso, dado que a multiplicidade de interpretação pertence ao eterno movimento do pensamento, desdobrar-se-á na preocupação dos pensadores com a compreensão do que chamamos de religião e, aqui, no que estamos entendendo como judaísmo e cristianismo.

A idéia de trabalhar com um certo conforto epistemológico na compreensão de religião como cultura facilita muito o recorte e pode viabilizar a compreensão do objeto, garantindo-lhe assim visibilidade, o que, por sua vez, acabará reforçando o método. Assim sendo, tem se tornado bastante estável o uso de métodos emprestados da antropologia e da sociologia para o estudo da religião. Já a psicologia sofre nesse embate, pois, construindo sua reflexão tendo como referencial o subjetivo, torna-se automaticamente uma ciência menor na controvérsia. Isso porque talvez não seja tão importante uma análise que privilegie o ser humano e sua relação com Deus no âmbito mais subjetivo, do indivíduo religioso.

Não é o que acontece ao pensador religioso que tem como *a priori* a sua relação com Deus. E nessa relação subjetiva fomenta uma discussão já bastante conhecida de uma possibilidade de uma filosofia da religião que comporte a inclusão de pensadores *insiders*. Nessa discussão entre *insiders* e *outsiders*, o mais indicado seria atentar a recomendação de Rosenzweig: continue em frente para ver qual é o efeito do processo⁴⁷. O conhecimento epistêmico para este autor, como vimos, se dá no diálogo, no embate, no conflito, nada mais natural que se estabeleça a tensão e, nesse embate, o conhecimento aconteça.

Bárbara Smith conclui, ao final de seu livro, que o conhecimento, por ser contingente, é conflitante entre suas diversas expressões. Por meio desse conflito, transforma-se, contradiz-se e, por um tempo, estabiliza-se, até encontrar novas contra-argumentações. E é também na rivalidade de teorias que novas áreas do conhecimento se criam, o que ela, com uma certa ironia, conclui...

A incomensurabilidade, aparentemente, não é nem uma relação logicamente escandalosa entre teorias, nem uma relação ontologicamente imutável entre sistemas isolados de pensamento, nem uma relação moralmente infeliz entre grupos de pessoas, mas uma relação contingente e experiencial entre práticas discursivas/conceituais histórica e institucionalmente situadas. Algumas idéias radicalmente divergentes nunca irão se encontrar, ao menos não na experiência de seres mortais. Em outros casos, encontros são repetidamente ensaiados, mas nunca ocorrem, acabando em mútua invisibilidade e inaudibilidade. Algumas vezes, no entanto, encontros ocorrem, talvez intensamente conflitantes e abrasivos, mas também, a longo prazo, mutuamente transformadores. Assim pode ser que, no final, no verdadeiro Juízo Final – se houver um –, para o qual os filósofos estão sempre nos preparando, quando todas as histórias tiverem sido contadas e todas as fichas lançadas, contadas e comparadas, seremos finalmente incapazes de dizer não apenas quem ganhou, mas também distinguir qual era qual.⁴⁸

O encontro fé e razão é o tipo de encontro muitas vezes ensaiado, mas dificilmente se dará, pois o custo deste encontro pode ser a dissolução de um dos lados – ou da fé, ou da razão. A razão pode ser instrumento para a fé e a fé pode iluminar a razão, mas uma não pode ser reduzida à outra. O caráter existencial da fé, assim como a exigência da razão de constituir um mundo com bases racionais, são duas expressões humanas antagônicas. A primeira nega que uma lógica racional possa dar conta do que é divino, a segunda se auto-justifica pela necessidade de lidarmos com a contingência. O conflito é constituinte do pensar humano, e parece que Bárbara Smith corrobora a afirmação de Kierkegaard de que a morte é a única que pode dar uma visão do todo. E em seu comentário sobre o Juízo Final, “a visão global” não

⁴⁷ Franz ROSENZWEIG, *The Builders: Concerning the law*, in: *On Jewish learning*, p. 76.

⁴⁸ Bárbara SMITH, *Crença e resistência*, p. 288-9.

dará vitória a ninguém, nem será mais capaz de discriminar qual idéia era mais ou menos verdadeira. Talvez porque, entre nossos “parentes no pó”, tudo isso seja vaidade. E a verdade seja outra, totalmente impensável pela condição humana.

A angústia, então, é o afeto que, nestes autores, indica-nos uma tensão entre a imanência e a transcendência, entre a constatação da finitude humana e a possibilidade infinita, entre a falta de sentido absoluto e a constatação da multiplicidade de sentidos. Uma agonia produtiva, que nos serve na árdua tarefa da busca do conhecimento.

Não há repouso na agonia, não há repouso na vida. A vida parece precisar desta constante inquietude para se fazer viva e criativa. A idéia de tensão continua como representação deste caminho e a angústia, a expressão desta tensão. Priorizando a subjetividade e a concretude da existência, os autores aqui trabalhados se esforçam para compreender o humano que é único em seu sofrimento. A angústia, como chave de pensamento sobre a condição humana, nasce da percepção da própria aporia, descoberta a partir da indagação primeira sobre o sentido da vida.

CONCLUSÃO

*Eu vi a tarefa que Elohim deu
aos filhos do homem para atarefá-los (Ecc,3,10)*

A angústia é um conceito de difícil definição. Podemos diferenciá-la do medo, embora dele ela se aproxime. Podemos diferenciá-la da nostalgia, mas ela nos remete a uma sensação de que pertencemos a algo maior do que nós – a lembrança de nossa origem espiritual, diria o pensador religioso. Em sua relação com a morte, a angústia nos mostra, por um lado, a sensação de aperto, de um nó que torce o peito, que nos aponta a prisão e o desespero de ser o que somos. E, por outro, seu caráter inquietante, que busca o sentido impulsionado pela vertigem da possibilidade. A angústia, portanto, pode ser considerada como elemento inerente ao ser humano, que se manifesta paradoxalmente, tanto para criação e realização, como para o aprisionamento e sofrimento. Entre o nada e o ser, somos atraídos pela necessidade de ser, com a mesma intensidade que nos afastamos do horror do nada.

Temos observado um aumento do sofrimento psíquico daquele ser humano que busca preencher um vazio desesperadamente com a infinita possibilidade que ele *tem* ao seu alcance. A subjetividade foi substituída pela individualidade e, com isso, nos afastamos do mais íntimo de nosso ser. O humano está cada vez mais afastado de si e acaba se identificando mais com os valores do coletivo, que são prioritariamente materiais, onde seu desejo se perde e, com isso, ele acaba se tornando indefinido. Frustrado, por não responder ao que reconhece como seu, e dolorosamente assustado quando começa a perceber que o que lhe define não corresponde necessariamente ao conforto da felicidade e do bem estar com os quais ele aprendeu que deveria pautar a sua vida.

As drogas, o álcool, as pequenas “fugas da realidade”, as medicações excessivas, são freqüentemente utilizados como recursos atualmente para todas as “doenças” que expressam a patologia de um ser afetado por algum distúrbio que justifique o fato de não corresponder ao esperado. Isto porque é necessário um nome que identifique algo que está fora do normal e, imediatamente, uma terapêutica que restabeleça a ordem das coisas. O objetivo é aliviar a angústia e, ironicamente, produzimos mais angústia. O ser humano encontra-se novamente em sua própria armadilha, pois ao tentar eliminá-la, a vê crescendo, de forma intensa, à sua frente. O pior é que tendemos a encarar e tratar a angústia como patologia, quando seria necessário aceitá-la como fazendo parte da própria estrutura do ser humano. Aceitá-la e aceitar nosso limite, algo que o pensador religioso, aqui trabalhado, experimenta em sua condição, justamente por se ver diante de Deus, com o compromisso de responder com sua existência ao divino Amor. Como resultado, essa angústia torna-se criativa e se traduz em uma intensa produção intelectual. Intensa pela marca da inquietude e por aceitar a tarefa que lhe é confiada de buscar conhecimento, ciente da multiplicidade em que vive. A angústia não é uma categoria de liberdade nem de necessidade, é o intermediário que possibilita a passagem do possível para o real. O que não significa o fim da angústia, mas a percepção que é neste estado que se faz possível a realização.

A reflexão sobre o lugar da angústia na filosofia da religião nos levou a discutir a relação entre filosofia e religião, as controvérsias dessa relação, e o entendimento de religião como objeto. Essa reflexão constituiu o capítulo I e teve como objetivo levantar questões importantes que seguem a nossa compreensão sobre a religião para sugerir a necessidade de apresentar os pensadores religiosos como aquele que, por ser consciente de sua angústia ontológica, é capaz de significativa produção religiosa e filosófica. Essa discussão nos conduziu para os seguintes capítulos onde trabalhamos com três pensadores religiosos.

No capítulo II, trabalhamos com Franz Rosenzweig, um pensador judeu que estabelece a Revelação como categoria fundamental e apresenta seu novo pensamento, uma crítica às categorias de essência. O novo pensamento abandona o método de pensar e o substitui pelo método de falar, buscando expressar um pensamento que se dá no tempo. Trabalhamos com seu *Livrinho*, no qual o autor descreve ironicamente um doente paralisado pela busca de definições permanentes. Ao usar a doença e a saúde como metáforas, o autor discute a questão do conhecimento não como uma forma estática, mas como um processo contínuo que se dá através do diálogo. Diálogo este que passa a ser o lugar da ação. Ser humano, mundo e Deus participam neste diálogo e, desta forma, constituem a realidade. Em Rosenzweig, o

conhecimento, portanto, se dá no tempo e a angústia do que foi escolhido torna-se a fonte de preocupação do autor, pois essa escolha é engolida pela morte – não há mais como alterá-la.

No capítulo III, apresentamos Sören Kierkegaard, um pensador religioso que se reconhece polêmico, afirmando que essa é uma característica de ser religioso, justamente por trazer em si o sofrimento de resistir ao mal que caracteriza a sua própria época. Essa potencialidade crítica o leva a uma análise dos conceitos cristãos e, por descrever a experiência de Deus em cima da idéia de paradoxo, da angústia do indivíduo se descobrir diante do Absoluto, algo que não tem linguagem. A racionalização alarga a distância entre Deus e ser humano e sufoca o sentimento de angústia que acompanha a fé. Angústia e Desespero, conceitos importantes para análise que estávamos empreendendo, foram foco de nossa atenção neste capítulo. A angústia, para Kierkegaard, pode ser claramente experimentada na narrativa bíblica do sacrifício de Abraão. Nele, podemos observar a solidão do indivíduo diante de Deus e o caráter paradoxal da fé. Em *Temor tremor*, encontramos uma reflexão importante sobre as diferenças na compreensão de religião como *ethos* e como *pathos*. Com isso, observamos, por parte do autor, uma valorização tanto da ética como meio de lidar com o geral, como do individual como expressão da existência, o que se desdobra em importante tensão que nos serve de fonte para a psicologia do indivíduo que se indaga sobre sua existência e seu sentido. Para Kierkegaard, o ser humano deve ser formado na angústia.

No capítulo IV, ousamos retomar Qohélet como um pensador religioso, justamente por sua figura representar todo ser humano que, independente do motivo, tenha se deparado com a difícil realidade à qual todos somos submetidos. O Livro do Eclesiastes é uma reflexão sobre a vida, sobre a angustiante busca de sentido para a nossa existência e a constatação de que não há respostas coerentes na razão humana para essa vida finita. O belo, o vital, a alegria, o gozo são apenas partes do que compõe a realidade da existência. Mas há outros estados que também caracterizam a condição humana. O outro lado surgirá no tempo da vida e deve marcar o caminho que leva ao destino de todo aquele que vive “abaixo do sol”. A morte, a perda, a constatação da finitude “dos tempos” provoca uma atitude de indignação e respeito, fé e impotência, esperança e desespero. Como sábio, Qohélet sabe o que é passível de investigação pelo humano e o que não é. Assim, percorremos a narrativa tendo como referência quatro pontos: a vaidade, a utilidade da sabedoria, o tempo eficaz e não eficaz e a casa do luto. A constatação de que tudo é vaidade libera o sábio em sua reflexão, a sabedoria dá consistência às suas escolhas, sabedoria essa que se pauta pela presença da morte e pelo temor a Deus.

O capítulo V elencou alguns temas, fruto da reflexão desses pensadores religiosos, como a questão da morte como ponto de partida de toda reflexão; a discussão sobre o tempo, outra forma de ter consciência da mortalidade, mas que indica os limites e o constante movimento da vida; a Revelação como experiência real, o que redireciona algumas questões como a possibilidade de mediação, crença e fé; e terminamos com uma discussão sobre filosofia da religião. Nosso objetivo com essa reflexão foi revelar o esforço intelectual do pensador, fruto de uma agonia produtiva, que se desdobra em um conhecimento bastante crítico tanto do humano como do próprio entendimento sobre religião. Defendemos a presença do pensador religioso como instrumento de conhecimento e cujo caráter cognitivo aponta para controvérsia epistemológica.

Nesse sentido, concluímos que a hipótese foi comprovada, pois foi possível observar que, no pensador religioso, a angústia ontológica se manifesta como tensão conceitual produtora de conhecimento.

A angústia é uma experiência que se vive e, para nossos pensadores, uma experiência que se vive na constatação do ser diante de Deus. Nessa tensão, a linguagem vai tentando domar a angústia, buscando palavras que possam expressá-la. Mas ela não tem linguagem definida, apenas aproximações. Decerto, temos que ela nos leva para a ação, uma produção que possui como aparelho crítico a morte. Não a morte conceitual simplesmente, mas aquela sentida como fundamento do ser, isto é, a consciência de nossa dissolução.

Em uma discussão que percorre a fronteira do desconhecido, este continua sempre por provocar novas indagações, não “sacia a inquietação”, como diria Kierkegaard, e é claro que o sentimento de que há mais por percorrer continua presente. Nosso trabalho levantou algumas reflexões sobre a ética que no âmbito dessa tese não foi possível aprofundar, mas construiu alguns alicerces que deverão render futuros projetos. Um outro possível caminho a percorrer, aliás de grande interesse desta autora, seria uma reflexão sobre algumas patologias que se encontram entre o psicofisiológico e o que poderíamos chamar de doenças da alma. Pois, como vimos em Kierkegaard, a dúvida não cessa; ela permanece como motor do conhecimento fruto de uma vontade inquieta e incansável de busca. Nossa *torpe tarefa...*

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 1985.

ABRÃO, Bernadette S. (org). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALTER, R. e KERMODE, F., *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1998.

A NUVEM DO NÃO SABER. Autor anônimo. Apresentação de José Comblin. Trad. Maria de Moraes Barros. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987. Coleção Oração dos Pobres.

ARAÚJO, Marcelo C. *O Livro do Qohelet: a enfermidade da vida como elemento de contestação*, 1997. Monografia de Bacharelado em Teologia – Instituto Teológico São Paulo (ITESP), São Paulo, 1997.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *O cristão e a angústia*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BAKTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoievski*. Trad. Paulo Bezerra. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Trad. e comentários de Koller Anders. São Paulo: Novo Século, 2002.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Judaica e A Bíblia Cristã: introdução à história da Bíblia*. 2. ed. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1999.

BATNITZKY, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and politics of Revelation*. USA: Cambridge University Press, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BECKER, Ernest. *A negação da Morte*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.

BERDIAEFF, Nicolas. *De la destination de l'homme: essai déthique paradoxale*. Paris: Je Sers, 1935.

- BERDIAEFF, Nicolas. *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*. Paris: DDB, 1990.
- BERGER, Benjamim Lyle. Qohelet and the exigencies of the absurd. *Biblical Interpretation / Brill Academic Publishers*, v. 9, n. 2, p. 141-179, abr. 2001.
- BODEI, Remo. *Dolor y pasiones como forma de conocimiento*. Nómada, número 0. Universidad Complutense de Madrid. Disponível em <http://reddvc.maemex.mx>.
- BONOWITZ, Bernardo. *Senhor, abri os meus lábios*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 2004.
- _____. *A Alegria que vem da Trapa*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 2001.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet, o-que-sabe: Eclesiastes*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- _____. *Éden: um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *A morte feliz*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- CARVALHO Neto, Geraldo Luiz. *Haroldo de Campos e Martin Buber como tradutores do hebraico Qohélet: uma análise do produto de segmento das traduções à luz da teoria da relevância*. 2004. Dissertação (Mestrado em Estudos Lingüísticos)-UFMG, Belo Horizonte, 2004.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*. São Paulo: Unicamp, 2002.
- CHOURAQUI, André. *A Bíblia: No princípio*. São Paulo: Imago, 1995.
- CIORAN, E. *Le mauvais Démiurge*. Paris: s/e, 1969.
- _____. *Breviário da decomposição*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- CLÉMENT, Olivier. *Fontes: os místicos cristãos dos primeiros séculos*. Trad. Monjas beneditinas do Mosteiro Nossa Senhora das Graças. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.
- COE, David. *Angst and the abyss: the hermeneutics of nothingness*. California: Scholars Press Chico, 1985.
- COHN, Gabriel (org.); FERNANDEZ, Florestan (coord.). *Weber*. São Paulo: Ática, 1979.
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- COHN, Gabriel (org.). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e científicos, 1977.

CORDERO, Maximiliano G.; RODRIGUEZ, Gabriel P. *Libros Sapienciales*. Bíblia Comentada IV. Madrid: La editorial Católica SA, 1962. Professores de Salamanca, texto de Nácar Colunga, Biblioteca de autores cristianos.

CRUZ, Eduardo R. A plea for symmetry: from the sciences of religion to the sciences of science. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv2_2001.

_____. *A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza*. São Paulo: UNESP, 2004.

DASCAL, Marcelo (org.) *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

DASCAL, Marcelo. Critique without Critics? *Science in Context*, Cambridge, London, v. 10, n.1, p. 39-62, 1997.

DASCAL, Marcelo. The Erklaren/ Verstehen, controversy and the dynamics of controversies. Disponível em <http://www.tan.ac.il/humanities/philos/dascal/papers/dynamics.htm>.

DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

DESCARTES, René. *O discurso do método, As paixões da alma, Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. Guido de Oliveira. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA. Publicado sob direção de Jean-Yves Lacoste. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. *Los tipos de vision de Mundo*. Madri: Alianza Editorial, 1944.

_____. *Psicologia y teoria do conocimiento*. México: DF: FCE, 1945.

_____. O surgimento da hermenêutica. Trad. Eduardo Gross. *Númen: Revista de estudos e pesquisas da religião*, Juiz de Fora, p.11-32, 1999.

DINIZ, Debora. *Conflitos morais e bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001.

DREWERMANN, Eugen. *Le mal: approche philosophique du récit yahviste des origins*. Paris: Discleé de Brouwer, 1976.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tomo II – De Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo. V. 2 – Das provações do judaísmo ao crepúsculo dos deuses.

_____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível Teodicéia: a crise da fé em deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FICHTE, Johann G.; SCHELLING, F. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

FOULQUIÉ, Paul; DELEDALLE, Gérard. *A psicologia contemporânea*. São Paulo: Nacional, 1977.

FREIJÓ, Manuel (ed.). *Filosofía da religión*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

FRIEDMAN, Richard Elliot. *O desaparecimento de Deus*. São Paulo: Imago, 1997.

FRYE, Northrop. *Código dos Códigos: a Bíblia e a literatura*. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 2. ed. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1999.

GILBERT, Maurice. Qohelet ou la difficulté de vivre. *Etudes*, Paris, v. 398, n.5, 2003.

GISEL, P. et TÉTAZ, J.M. *Theories de la religion*. Paris: Labor et fides, s/d.

_____. Statut et forme d'une théorie de la religion. In: _____ *Theories de la religion*. Paris: Labor et fides, s/d.

GORCEIX, Bernard. *Flambée et Agonie: Mystiques du XVII^e siècle allemand*. França: Editions Présence, 1977.

GUINSBURG, Jacó. *O Judeu e a Modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

_____. Qohélet, o-que-sabe que não sabe. In: Haroldo de CAMPOS. *Qohélet, o-que-sabe: Eclesiastes*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

GUTTMANN, Julius. *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HANKINSON, R. J. *The skeptics*. London and New York: Routledge, 1995.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960

HEGEL. *A fenomenologia do espírito; Estética; Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

HEIDEGGER. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

- HESCHEL, A.J. *The prophets*. New York: Harper Collins, 1962. v. I e II.
- _____. *O homem não está só*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- _____. *O homem a procura de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- _____. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- _____. *Who is man?* California: Stanford University Press, 1978.
- _____. *A passion for Truth*. Vermont: Jewish Lights Publishing: Woodstock, 1995.
- _____. *Moral Grandeur and Spiritual Audacity: essays*. New York: Farrar-Straus-Giro, 1997.
- _____. *O último dos profetas*. São Paulo: Ed. Manole, 2002.
- _____. *El concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Econômica, s/d.
- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Armênio Amado Ed., 1973.
- HILLMAN, J. (org.). *Encarando os deuses*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.
- HOCHMULLER, Camila Medeiros. *Os dois momentos da razão e o irracionalismo em Temor e tremor de Kierkegaard*. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- PUCRS, Porto Alegre, 2004.
- HOLM, Jean. *Natureza humana e destino*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.
- HUBBEN, Willian. *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*. New York: Touchstone, 1980.
- HUISMAN, Denis. *A história do existencialismo*. São Paulo: EDUSC, 2001.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- _____. *Psicopatologia Geral*. Rio de Janeiro, São Paulo: Livraria Atheneu, 1979. v.1.
- _____. *La fe filosófica ante la revelación*. Version española de Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid: Editoria Gredos, S.A., 1968.
- KANT. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves Lisboa: Presença, s/d.
- _____. *Soeren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1978.

KIERKEGAARD, Sören. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Temor e tremor*. 3. ed. Trad. Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães editoras, 1998.

_____. *Fragmentos filosóficos*. Trad. Arnoldo Canclini. Buenos Aires: Editorial y Libreria “La Aurora”, s/d.

_____. *É preciso duvidar de tudo*. Trad. Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Fransisco/ Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Fransisco, 2005.

KIERKEGAARD, Sören; SCHOPENHAUER, Artur. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

LAKATOS, I. *História da ciência e suas reconstruções racionais e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70, 1978.

LATOUR, Bruno. *A ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Trad. Ivone C. Benedetti, revisão de tradução Jesus de Paula Assis. São Paulo: UNESP, 2000.

LAURENT, Françoise. L’Homme est-il supérieur à la Bête? Lê doute de Qohéleth Qo 3,16-21. *Recherches de Science Religeuse*, v. 91, n.1, p. 11-43, 2003.

LEONE, Alexandre. *A imagem divina e o pó da terra*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2002.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O mediador e a solidão. *Cult*, São Paulo, ano VI, n. 64, p. 44-55, dez.2002. Edição especial: Cristianismo e Modernidade.

LÉVINAS, E. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

LINDEZ, José Vílchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyloa, 1999.

_____. *Eclesiastes ou Qohelet*. São Paulo: Paulus, 1999.

LOPES, José Rogério (org.). *O finito e o infinito na experiência humana contemporânea*. Taubaté: GEIC/NIPPC Unitaú/CRE/PUCSP, 2000.

LUTHER, Martin . *Faith and Freedom: an invitation to the Writings of Martin Luther*. Edited by John F. Thornton and Susan B. Varenne. New York: Vintage Spiritual Classics; Vintage Books; Adivision of Eandom House, s/d.

- MARÍAS, Julian. *História da filosofia*. São Paulo: Martin Fontes, 2004.
- MCGINN, Bernard. The foundations of mysticism. *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2003. v. 1.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Rosseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1980.
- MERTON, Thomas. *Diálogos com o silêncio: oração e desenhos*. Rio de Janeiro: Fissus, 2003.
- MESNARD, Pierre. *Kierkegaard*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- MOELLER, Charles. *Literatura do século XX e cristianismo*. Trad. Augusto Sousa. Flamboyant, s/d.
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo, Paulinas, 1980.
- NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- NEVILLE, R. (org.). *The human condition*. New York: State University of New York Press, 2001.
- OLIVEIRA, B. J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- OLIVEIRA, Maria Clara C. *O pensamento tradutório judaico: Franz Rosenzweig em diálogo com Benjamim, Derrida e Haroldo de Campos*. 2000. Tese (Doutorado em Estudos Literários)- UFMG, Belo Horizonte, 2000.
- PADOVANI, Umberto A. *Filosofia da Religião: o problema religioso no pensamento ocidental*. São Paulo: Melhoramentos/ Editora da USP, 1968.
- PASCAL. P. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- PATTISON, George. Freedom's dangerous dialogue: reading Dostoevsky and Kierkegaard together. In: THOMPSON, Diane Oenning; PATTISON, George (ed.). *Dostoevsky and the Cristian Tradition*. USA: Cambridge University Press, 2001.
- PAULA, Márcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2001.
- PEREIRA, Mário Eduardo Costa. *Psicopatologia dos ataques de pânico*. São Paulo: Escuta, 2003. Mário Eduardo Costa PEREIRA, *Psicopatologia dos ataques de pânico*. São Paulo: Escuta, 2003.

- PÉTREMENT, Simone. *Le Dieu Separe*. Paris: Cerf, 1984.
- PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *Teeteto-Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUPFA, 2001.
- _____. *Timeu. Crítias. O segundo Alcibíades. Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Epistemologia Agônica e disfuncionalidade Humana: um ensaio de teologia pessimista*. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/t_ponde.htm.
- _____. *O Homem insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. O descompasso da razão. *Folha de São Paulo, Mais!*, São Paulo, 27 set. 2002.
- _____. Religião como crítica: a hipótese de Deus. *Cult*, São Paulo, ano VI, n. 64, p. 06-19, dez. 2002. Edição especial: Cristianismo e Modernidade.
- _____. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. Primeiro Fragmento de uma crítica à razão infeliz. *Kairós*, São Paulo, v.6, n.2, p. 31-44, 2003.
- _____. *Conhecimento na desgraça*. São Paulo: Edusp, 2004.
- _____. Finitude como experiência humana e como experiência contemporânea do sagrado: um esboço da mística da agonia. In: José Rogério LOPES (org.) *O finito e o infinito na experiência humana contemporânea*. Taubaté: GEIC/NIPPC Unitaú/CRE/PUCSP, 2000.
- _____. A filosofia diante de D'us. Um fragmento inacabado. In: TEIXEIRA, F. (org.) Sem título. São Paulo: Paulinas, no prelo.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Edições Itatiaia/ São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987.
- POPPER, K. *O mito do contexto*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1 e 2.
- RENAN, E. *L'Ecclésiaste: um temps pour tout*. Paris: Arléa, 1990.
- ROMANO, Roberto. Santa Teresa de Jesus, crítica da ética. *Cult, Misticismo e razão*, São Paulo, ano VII, n. 88, jan. 2005, p.44-7.
- ROSENZWEIG, Franz. *Das Büchlein vom gesunden und kraken Menschenverstands*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Surkhamp Verlag, 1992.

ROSENZWEIG, Franz.. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Síguem, 1997.

_____. *Understanding the sick and the health: a view of world, man, and God, with a New Introduction by Hilary Putnam*. London: HUP/ Cambridge, 1999.

_____. Atheistische Theologie. In: _____ *Philosophical and Theological Writings*. Trad., edição, comentários e notas de Paul W. Franks e Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

_____. “Urzelle” to the Star of Redemption. In: _____ *Philosophical and Theological Writings*. Trad., edição, comentários e notas de Paul W. Franks e Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

_____. The New Thinking. In: _____ *Philosophical and Theological Writings*. Trad., edição, comentários e notas de Paul W. Franks e Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

_____. *El Libro del sentido común sano y enfermo*. Caparrós Editores con la colaboración de la Fundación Emmanuel Mournier y de la Fundació Blanquerna, 2001.

_____. The Builders: Concerning the Law. In: _____ *On Jewish Learning*. Madison: The University of Wisconsin, 2002.

_____. The Commandments: Divine or human? In: _____ *On Jewish Learning*. Madison: The University of Wisconsin, 2002.

SAMPAIO, Silvia Saviano. *A subjetividade existencial em Kierkegaard*. 2001. Tese (Doutorado em filosofia)- FFLCH, USP, São Paulo, 2001.

SANFORD, John A. *Destino, amor e êxtase: a sabedoria das deusas gregas menos conhecidas*. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*, parte I. Petrópolis: Rio de Janeiro/ São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

_____. *A Cidade de Deus contra os pagãos*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Fransico, 2003. Parte II, Livro Décimo-segundo.

_____. *Confissões*. Salvador: Progresso Editora, 1956.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. São Paulo: Vozes, 2001.

SCHELEIMACHER, Friedrich D. E. *Sobre la Religion*. Madrid: Tecnos, 1990.

SCHELLING, F.W. *A essência da liberdade Humana*. Petrópolis: Vozes, 1991.

SHARP, Carolyn J. Irônica Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet. *Biblical Interpretation / Brill Academic Publishers*, v. 12, n.1, p. 37-68, jan.2004.

- SIMMEL, Georg. *Problemas fundamentais da filosofia*. Coimbra: Atlântida editora, s/d.
- _____. In: Otávio Velho (org). *O fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SMITH, Barbara Herrnstein. *Crença e resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- SNEED, Mark. (Dis)closure in Qohélet. Qohelet deconstructed. *Journal for the study of the Old Testament*, v. 27, n.1, p.115-126, 2002.
- STORNIOLO, Ivo. *Trabalho e felicidade*. São Paulo: Paulus, 2002.
- STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- STRAUSS, Leo. Progress or Return? In: _____. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. Jerusalem and Athenas. In: _____. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TILICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TIMM de Souza, Ricardo. *Existência em decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Ed.Loyola, 2002.
- _____. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Ed.Loyola, 2002.
- _____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Ed.Loyola, 2002.
- VERDAN, A. *O ceticismo filosófico*. Florianópolis: Ed. EFSC, 1998.
- VILELLA, Lucinéia Marcelino. *Os livros dos livros: a tradução do sagrado nos circuitos da comunicação*. 2004. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica)- PUCSP, São Paulo, 2004.
- WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2002.

WARD, Keith. *Religion and human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

WASSERMAN, Adolpho. *Eclesiastes / Rei Salomão Bem David*. São Paulo: Maayanot, 1998.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Ed Pioneira, 1967.

WEITMAN, David. Prefácio. In: WASSERMAN, Adolpho. *Eclesiastes / Rei Salomão Bem David*. São Paulo: Maayanot, 1998.

WILLIAMS, James G. Provérbios e Eclesiastes. In: ALTER, R.; KERMODE, F. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1998.

YANDELL, Keith E. *Philosophy of Religion*. London: Routledge, 1999.