

Entre a Descrença e a Fé: o Ceticismo de Johannes Climacus ou Kierkegaard Leitor de Descartes e Hume¹

Between Unbelief and Faith: Johannes Climacus' Skepticism
or Kierkegaard reader of Descartes and Hume

*Marcio Gimenes de Paula**

“Kierkegaard, em meio ao hegelianismo e à radical crítica bíblica alemã, viu o cristianismo baseado na fé como a única forma de evitar o ceticismo generalizado da filosofia moderna de Descartes em diante”
(POPKIN, 1993, 516)²

Resumo

O objetivo deste artigo é investigar o ceticismo segundo o pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus e sua estreita relação com tal temática por influência das interpretações de Descartes e de Hume. A introdução almeja avaliar, notadamente por intermédio da interpretação de Richard Popkin, a pertinência do ceticismo no cristianismo. A primeira parte do artigo almeja aproximar Kierkegaard e Descartes, realizando uma leitura das *Migalhas Filosóficas* do autor dinamarquês, e a comparação de algumas de suas teses será vista em paralelo com as *Meditações* cartesianas. Na segunda parte, o intuito é avaliar a temática dos milagres em Kierkegaard e em

¹ Recebido em 15/09/2011. Corrigido em 12/11/2011. Aprovado em 29/02/12.

* Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UNB). Contato: <marciogimenes@unb.br>.

² R. POPKIN. The Role of Scepticism in Modern Philosophy Reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, n. 31, v.4, October, 1993, pp.501 - 517.

Hume, realizando aproximações entre as *Migalhas Filosóficas* e *Investigação sobre o Entendimento Humano*. À guisa de conclusão, o intuito é apontar em que consiste o ceticismo da proposta de Kierkegaard e suas perspectivas dentro do escopo do cristianismo.

Palavras-chave: *Descartes; Hume; Kierkegaard; ceticismo; cristianismo.*

Abstract

The aim of this paper is to investigate the skepticism according to Kierkegaardian pseudonym called Johannes Climacus and its close relation to this theme under the influence of interpretations by Descartes and Hume. The introduction aims to assess, especially through the interpretation by Richard Popkin, the relevance of skepticism in Christianity. The first part of the article aims to relate Kierkegaard to Descartes, performing an approximate reading of *Philosophical Fragments* by the Danish author and the Cartesian *Meditations*. In the second part, the intent is to evaluate the theme of miracles in Kierkegaard and Hume, realizing the similarities between *Philosophical Fragments* and *An Essay concerning Human Understanding*. In conclusion the aim is to point the skepticism proposed by Kierkegaard and his prospects within the scope of Christianity.

Keywords: *Descartes; Hume; Kierkegaard; Skepticism; Christianity.*

Considerações Introdutórias: O Ceticismo no Cristianismo: um Recorte a Partir de Richard Popkin

A primeira coisa a ser observada numa análise daquilo que se costuma denominar como ceticismo dentro da tradição é, talvez, prestar a devida atenção para aquilo que Popkin pontua como sendo a definição mais básica do ceticismo: “o ceticismo, como concepção filosófica, e não como uma série de dúvidas relativas a crenças religiosas tradicionais, teve sua origem no pensamento grego antigo”³. Feita tal ressalva, cabe-nos pontuar aqui que o que nos interessa investigar é o ceticismo moderno, notadamente

³ R. POPKIN. *História do ceticismo*, p. 12.

aquele que se configura após a Reforma Protestante e que implica no debate das teses cartesianas e em outros autores modernos tais como Espinosa, David Hume e Kierkegaard. Nesse sentido, o objetivo da nossa investigação é este tipo de ceticismo e não aquele ceticismo antigo que se dividia nos debates entre o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico, ainda que os mesmos sejam, muitas vezes, retomados na posteridade. Afinal, como avalia o próprio Popkin: “O superceticismo de Descartes, envolvido em sua hipótese do demônio, inaugura uma nova fase do ceticismo que será desenvolvida por Pascal, Bayle, Huet, e posteriormente Hume e Kierkegaard”⁴. Desse modo, faz sentido aqui perceber quais temas serão centrais: ceticismo e fideísmo. O primeiro termo aponta para a impossibilidade da crença, baseando-se mais num ceticismo de caráter acadêmico, e a outra modalidade, baseando-se mais num ceticismo pirrônico, aponta sobre a possível falta de evidência e a necessidade de suspensão de juízo sobre qualquer assunto de fé. Contudo, disso não se deve inferir que o crente e o cético são opostos:

Por isso, “cético” e “crente” não são classificações que se opõem. O cético levanta dúvidas acerca dos métodos racionais e das evidências das justificações que se apresentam para uma crença, duvida que razões necessárias e suficientes tenham sido ou possam ser encontradas para mostrar que qualquer crença em particular deva ser verdadeira, e não possa ser falsa. Mas o cético pode, mesmo assim, tanto quanto qualquer pessoa, aceitar crenças de vários tipos⁵.

Com efeito, aquilo que será agora compreendido como fideísmo será, portanto, uma espécie de *ceticismo religioso*, onde o questionamento passa a se concentrar nos limites daquilo que a fé ou a razão podem compreender ou demonstrar. Por isso, “Bayle e Kierkegaard, enfatizam o elemento da fé, insistindo que não pode haver nenhuma relação entre o que aceitamos pela fé e qualquer evidência ou razão que pode ser dada para os artigos

⁴ Ibid., p. 17.

⁵ Ibid., p. 19.

de fé”⁶. O fideísmo, por sua vez, poderia ser pensado em dois blocos: aquele que disserta sobre uma *fé cega* e aquele que considera a fé anterior à razão. Para Popkin, embora Agostinho e Kierkegaard não defendam nenhum tipo de *cegueira da fé*, ambos devem ser compreendidos como autores fideístas e que “reconhecem que nenhuma verdade indubitável pode ser encontrada ou estabelecida sem o elemento da fé, seja religioso, metafísico, ou de outro tipo”⁷.

Curiosamente, o próprio Popkin questiona-se se, de fato, Kierkegaard, Agostinho e alguns dos reformadores poderiam ser tomados como autores fideístas, pois, a rigor, o fideísmo se define por, de algum modo, negar a razão, o que não parece ser o caso de tais autores. Logo, “Santo Agostinho e, talvez, Pascal (e alguns especialistas incluiriam ainda talvez Lutero, Calvino e mesmo Kierkegaard) não seriam classificados como fideístas”⁸. Apostando nessa segunda hipótese é que nossa investigação prosseguirá. Para tanto, cabe-nos primeiro aproximar Kierkegaard e Descartes e, posteriormente, Kierkegaard e Hume. No nosso entender, há um forte diálogo do autor dinamarquês com as teses céticas de ambos pensadores. Os registros certamente possuem diferenças pontuais e devem ser percebidos. A dúvida sempre foi, na concepção kierkegaardiana, uma das mais importantes categorias do pensamento cristão. Mesmo com sua rejeição ao modo hegeliano de fazer filosofia, e compreendendo que tal perspectiva é alicerçada, por sua vez, na herança moderna da dúvida como ponto de partida, não podemos afirmar que Kierkegaard a rejeita em si, mas sim o modo como boa parte da filosofia a compreende, isto é, rejeita a dúvida apenas como uma experiência de pensamento, mas a afirma enquanto existencial, seguindo nessa pista tanto a tradição socrática do *páthos* grego como a tradição cristã. Passemos, desse modo, ao nosso primeiro desenvolvimento.

⁶ Ibid., p.20.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibid., p.22.

Johannes Climacus Leitor de Descartes: Aproximações entre as *Migalhas Filosóficas* e *As Meditações*

Dentre as muitas obras de Kierkegaard, uma parece chamar especialmente atenção quando pensamos em sua relação mais direta com Descartes. Trata-se de *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*. Tal obra é uma espécie de biografia intelectual do pseudônimo Johannes Climacus, que também assinará duas outras importantes obras do corpus kierkegaardiano: *Migalhas Filosóficas* e *Post-Scriptum*. Como salienta Maia Neto, Kierkegaard já em 1837 tentou escrever uma obra (não concluída) que teria por título *Cartas a um jovem que duvida*. Nessa mesma época, o pensador faz referência, em seus *Diários*, ao personagem Fausto, uma personificação viva da dúvida, e a uma peça de teatro onde a dúvida seria explorada⁹. Entretanto, visto que já tratamos de tal aproximação¹⁰, interessa-nos aqui tomar um outro caminho: a análise das teses de Climacus nas *Migalhas Filosóficas* e o quanto as mesmas podem ser vistas em paralelo com *As Meditações* cartesianas. O intuito é mostrar aqui como ambos autores compreendem temas centrais do cristianismo e, em que medida, as teses cartesianas são contestadas pelo autor kierkegaardiano. Além disso, como pontua Grimsley, o próprio Kierkegaard parece apontar, como extrema ironia, nos seus *Diários*, que o filósofo francês nem precisava ter elaborado um tão grande sistema, visto que parece expressá-lo de modo essencial no curso das suas seis *Meditações*¹¹.

Vejamos primeiro Kierkegaard. O pseudonímico autor Johannes Climacus não é um autor cristão, mas um autor cético e profundamente desiludido tanto com a produção de sistemas filosóficos como com a cristandade dinamarquesa. Nas

⁹ J. R. MAIA NETO. Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard. In: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires, Volume XVII, Número 02, 1991, pp. 243-257. Notadamente a partir da página 244.

¹⁰ Márcio G. PAULA. É preciso duvidar de tudo: Kierkegaard e a dúvida metódica. In: *Kalagatos (UECE)*, v.5, 2008, pp. III – 133.

¹¹ R. GRIMSLEY. Kierkegaard and Descartes. In: *Journal of the History of Philosophy*, n. 1, v.4, January, 1966, pp. p.31- 41. Notadamente a partir da página 34.

Migalhas e no *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*, seu intuito é analisar a possibilidade de comprovar o cristianismo através das categorias gregas. Com a impossibilidade concretizada, seu objetivo passa a ser outro: tentar a construção de um projeto denominado de *ficção poética*, isto é, algo que lembra profundamente os ideais do cristianismo, mas que não o representa de forma clara e aberta. Por isso, de algum modo, o cristianismo não declarado – e estrategicamente disfarçado – de Climacus vai além do ceticismo. Há um curioso trecho nos *Diários* de Kierkegaard onde o pensador denomina-se, ele próprio, como alguém que estaria entre Johannes Climacus e Anti-Climacus, ou seja, entre o ceticismo desiludido e a religiosidade no seu mais alto grau, visto que Climacus produzirá obras de caráter notadamente cristão:

Johannes Climacus e Anti-Climacus têm várias coisas em comum; mas a diferença é que enquanto Johannes Climacus se coloca tão baixo que chega a dizer que não é cristão, podemos detectar em Anti-Climacus que ele considera a si mesmo como um cristão num grau extraordinariamente alto... eu mesmo me colocaria acima de Johannes Climacus, abaixo de Anti-Climacus¹².

É extremamente instigante notar as múltiplas facetas da presença de Descartes na obra kierkegaardiana. O pensador de Copenhague, apesar de algumas críticas, tinha um profundo apreço por ele, julgando que alguns dos que posteriormente advogaram suas teses não o compreenderam plenamente, tal como aponta Malanschuk:

Kierkegaard fala com respeito de René Descartes (1596-1650) e estuda, de forma especial, seu *Discurso do método* (Pap. IV C 14). Ele escolhe, como título do seu estudo sobre a dúvida, a tese cartesiana de que é preciso duvidar de tudo (*Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*) e tenta mostrar que seus contemporâneos não são capazes de compreender tal coisa.

¹² Søren KIERKEGAARD. *Kierkegaard's Journals and Papers*, vol.6, p. 6433.

A despeito de todas as suas dúvidas, Descartes julgava que era necessário crer numa revelação divina [Pap. IV C 14]. Contudo, Kierkegaard o critica em outro lugar por ter transformado o absoluto em pensamento e não em liberdade [Pap. IV C 11]. Para Kierkegaard, a liberdade e o ser deveriam dominar o pensamento¹³.

Na obra *Temor e tremor* (1843), por exemplo, o autor pseudonímico, um tal Johannes de Silentio, faz menção a Descartes e sua teoria da dúvida. Segundo ele, os filósofos modernos, por duvidarem de tudo, desejam ir sempre além. Acham, inclusive, que não necessitam explicar a dúvida. Segundo Silentio, nem Descartes agiu dessa maneira. Para ele, o pensador moderno fez muito bem a distinção entre o que a razão pode alcançar e o que lhe é inatingível. Afinal, segundo o pensamento cartesiano, existem coisas que não estão na esfera da razão tal como a conhecemos. A dúvida não pode ser tomada dogmaticamente: “Não impôs a todos a obrigação de duvidar, nem proclamou a sua filosofia com veemência porque era um pensador tranquilo e solitário e não um guarda noturno encarregado de dar alarme”¹⁴.

Logo no primeiro capítulo das *Migalhas Filosóficas*, Climacus formula a seguinte pergunta: em que medida se pode aprender a verdade? Notemos que essa pergunta é consequência de uma outra pergunta socrática: em que medida se pode aprender a virtude?

Procurar a verdade é admitir que ela anteriormente não existia em nós. Observemos que essa polêmica proposição já surge no *Diálogo Mênon* de Platão. Ora, procurar o que eu sei é impossível, visto que eu já sei. Já se eu procuro o que eu não sei, a busca é inviável, visto não saber nem mesmo o que procuro.

Na concepção socrática procurar é recordar. Aquele que ignora deve apenas lembrar para tomar consciência daquilo que já sabia. Seguindo esse raciocínio, o homem já está na verdade, ela não é trazida a ele por nada exterior. Segundo Kierkegaard, essa é uma prova retrógrada da doutrina da imortalidade da

¹³ G. MALANTSCHUK. *Oeuvres Completes de Søren Kierkegaard*- vol. 20- Index Terminologique, p.25.

¹⁴ Søren KIERKEGAARD. *Temor e Tremor*, p.109.

alma ou da pré-existência da alma. Para ele, esta questão é mais ampla, existindo diversos *prés* e *pós* explicativos da cultura grega sobre ela, que não constituem propriamente o interesse do nosso trabalho aqui. Interessa-nos, entretanto, investigar o quanto tal questão, da busca da verdade – ou da sua defesa do inatismo – também será afirmada nas *Meditações cartesianas*¹⁵. Depois de haver explicitado os motivos de suas dúvidas, na primeira das *Meditações*¹⁶, o pensador francês, notadamente a partir da segunda *Meditação*, vai se concentrar fortemente na busca das certezas e daquelas coisas que seriam verdadeiras por serem claras e distintas. Daqui em diante ele afirma a certeza do *cogito*, isto é, que eu seria um eu pensante e que essa seria uma verdade incontestável:

De sorte que, depois de ponderar e *examinar cuidadosamente todas as coisas*, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado *eu, eu sou, eu, eu existo* é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente¹⁷.

Se tal tese cartesiana fosse verdadeira, inevitavelmente derivariam do *cogito* todas as demais verdades, e talvez aqui resida uma das diferenças entre Kierkegaard e Descartes. Certamente, Kierkegaard não parece negar o pensamento e nem a sua experiência singular, mas não o afirma como fundante de todas as verdades, pois, se tal coisa ocorresse, a própria afirmação da crença em Deus só poderia ser decorrente da teoria do *cogito*, mesmo que Descartes, especialmente na terceira *Meditação*, tenha fornecido uma outra explicação para a ideia de

¹⁵ Utilizaremos, no decorrer de nossa exposição sobre Descartes, a tradução das *Meditações sobre Filosofia* /Primeira feita por Fausto Castilho. Trata-se de uma edição bilingüe, da mais alta qualidade e fiel seguidora do texto latino original. A tradução em português vem acompanhada do texto latino, baseando-se ainda na edição das obras completas de Descartes organizada por Charles Adam e Paul Tannery. R. DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*.

¹⁶ A despeito de sabermos da importância da primeira meditação na afirmação do chamado ceticismo cartesiano não é nosso interesse nos determos aqui, pois nosso objetivo reside mais fortemente em perceber como o pensador encaminha suas conclusões a fim de provar a existência divina.

¹⁷ R. Descartes. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p.45.

Deus na mente humana. Nesse caso, aos olhos de Kierkegaard, tal explicação não seria suficientemente convincente, pois não parece haver explicações suficientes para a existência de Deus.

Segundo Kierkegaard, a primeira coisa que temos de reconhecer é que é possível procurar a verdade. Notemos que essa postura é exatamente o oposto da postura socrática, na qual o homem já está de posse da verdade. Somente porque somos capazes de procurar a verdade é que o instante¹⁸ em que a encontramos é importante. Caso contrário, recairíamos no socrático. A definição ideal, segundo *Climacus*, é percebermos que o homem está fora da verdade e se encontra na não-verdade. Tal apontamento, seguindo a senda do cristianismo, e notadamente a interpretação agostiniana, também parece igualmente se firmar em Descartes, quando este argumenta em favor da existência de Deus. O começo da argumentação das ideias provenientes de Deus já aparece no parágrafo 15 da terceira *Meditação*. Dali em diante, o pensador investiga o princípio da causalidade e vai afirmando, passo a passo, que somente o bom gera o bom. Afirma-se aqui a busca por uma primeira ideia ou causa, seguindo claramente a tradição medieval e aristotélica. A causa dessa primeira ideia não está no homem. As ideias das coisas corporais são alcançadas a partir do homem, mas as sensações são ilusórias e algumas delas podem ser produzidas a partir de mim.

Algumas das minhas ideias sobre as coisas corporais também podem ser produzidas a partir de mim. O conteúdo ou forma de algumas coisas corpóreas não estão em mim, visto que sou uma coisa pensante. Deus, contudo, é a ideia perfeitíssima que não veio de mim mesmo e nem dos meus sentidos. Trata-se do infinito permitindo ao finito a possibilidade de conhecê-lo. Tal tese cartesiana, embebida na mais profunda tradição cristã e agostiniana, é repetida fortemente por Climacus nas *Migalhas Filosóficas*, ainda que a proposta kierkegaardiana não tenha nenhum problema em tomar tal coisa claramente como

¹⁸ A temática do instante é fundamental em Kierkegaard, mas não será nosso interesse avaliá-lo aqui de forma mais detalhada. Maiores investigações podem ser feitas a partir de: Ernani REICHMANN. *O instante*.

um pressuposto e seja crítica de qualquer tentativa de provas da existência de Deus. Para *Climacus*, o desconhecido, o paradoxo, isto é, aquilo que não pode ser explicado, é o deus. Por isso, não parece fazer sentido, aos seus olhos, a pergunta pela existência ou não do deus:

Se, com efeito, o deus não existe, é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro que seria uma tolice querer provar isso; pois eu já o pressupus, justamente no instante em que a prova começa, não como algo duvidoso (o que um pressuposto aliás nunca pode ser, já que é um pressuposto), mas como algo já resolvido, pois de outro modo eu não iria começar, entendendo facilmente que o todo seria uma impossibilidade se ele não existisse¹⁹.

Ou ainda:

Em geral, provar que qualquer coisa existe é sempre uma questão difícil; sim, o que é ainda pior para os corajosos que a tanto se atrevem, a dificuldade é tal que a celebridade raramente aguarda aqueles que a isso se dedicam. A demonstração toda se transforma sempre em algo completamente diferente, em um desenvolvimento exterior da conclusão que tiro ao ter admitido que o objeto em questão existe. Assim, minha conclusão nunca termina na existência, mas sim eu tiro conclusões a partir da existência, quer eu me movimente na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, quer no domínio do pensamento. Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra; o tribunal não prova que um criminoso existe, mas prova que o acusado, que evidentemente existe, é um criminoso. Quer chamemos existência de *accessorium* ou de *prius eterno*, ela jamais poderá ser provada.²⁰

No entender de Descartes, a ideia que tenho de infinito é fornecida por Deus antes mesmo que eu formasse a ideia de finito. Trata-se de uma ideia clara, distinta e veraz. Não é fruto da carência, tal como a ideia de calor e frio, mas uma realidade

¹⁹ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, pp. 64-65.

²⁰ *Ibidem*.

objetiva. A ideia de Deus no homem seria muito mais forte do que a comprovação da sua existência fora do homem. Tudo o que é concebido de modo claro e perfeito provém da ideia de Deus no homem, visto que esta é uma ideia clara e distinta. Nessa perspectiva o homem pode conhecer o infinito, ainda que não o compreenda por causa de sua finitude. Muitas coisas estão potencialmente nos homens, mas nenhuma delas substitui a ideia de Deus e essa não é derivada delas. A ideia de um ser mais que perfeito foi necessariamente colocada no homem por um ser mais que perfeito. Desse modo, o homem sem um Deus, e se isso fosse possível, seria o seu próprio Deus. Entretanto, como os homens não podem criar nem o menos (as perfeições) e nem o mais (seu próprio eu), a humanidade só pode existir necessariamente por uma causa. Logo, a finitude é marca da humanidade e da sua dependência para com Deus. Tal ser divino não é produzido, mas antes o seu efeito (o homem) espelha a sua realidade, ou seja, Deus é a causa dos homens. Caso contrário, o *eu* de todos os homens seria falso.

Na concepção cartesiana, a ideia que temos de Deus não é uma mistura de causas, mas é fruto de uma única causa. A saber, o próprio Deus. Os nossos pais apenas nos fizeram materialmente. Nesse sentido, a ideia de Deus é inata, pois não pode ser proveniente de uma ficção proveniente dos sentidos, mas antes se constitui na marca de Deus nos homens: “Pois é bastante manifesto que aqui não pode haver *progressum in infinitum*, principalmente porque não se trata aqui da causa apenas que me produziu outrora, mas, também e principalmente, da que me conserva no tempo presente”²¹. Tal Deus não é enganador, pois não age pela carência, e antes deve ser, segundo a compreensão cartesiana, objeto da nossa fé e admiração.

Voltemos agora a Climacus, na concepção socrática, o mestre é a ocasião para o discípulo se recordar. Ele consegue fazer com que o discípulo se lembre que sabe. Porém, segundo *Climacus*, visto que o discípulo está na não-verdade, o mestre

²¹ R. DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p.101.

pode lembrá-lo de que ele é a não-verdade. Para descobrir a não-verdade do discípulo, vale o princípio socrático, isto é, voltar-se para si. Nesse sentido, esse é um ato da consciência e o mestre é apenas a ocasião, ou seja, só o próprio indivíduo pode descobrir a sua não-verdade. Segundo *Clímacus*, essa é a única analogia possível de sua concepção com a concepção socrática e aqui também podemos ver uma proximidade com algumas das teses de Descartes quando este afirma a possibilidade de conhecer as coisas materiais a partir do eu pensante:

Eis-me, afinal, naturalmente de volta aonde queria, pois, como agora sei que os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente, e não são percebidos por serem tocados ou vistos, mas unicamente porque entendidos, conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente²².

A condição para compreender é fornecida pelo mestre, que transforma e não recria. Afinal, a ação de recriar só pode ser feita pelo deus²³. O aprendiz foi criado pelo deus e a ele foi dada a capacidade de compreender. Contudo, se o instante for decisivo, como pensa *Clímacus*, o aprendiz se encontra fora dessa condição. Observemos, porém, que isso não ocorreu por causa do deus e nem pela casualidade, mas por causa do próprio aprendiz. Pois esse ser que está na não-verdade está fora da verdade e polemiza com ela; além disso, ele se pôs para fora dela e pôs para fora a própria condição. Logo, o mestre é o próprio deus, que faz o discípulo se aperceber de que é a não-verdade, e está assim por sua própria culpa. *Clímacus* chamará isso, conforme já vimos, de *estado de pecado*. Há aqui outra curiosa analogia, pois, notadamente na quarta *Meditação*, Descartes deixa bastante claro que Deus me fornece a capacidade de julgar e que, quando dele

²² Ibid., pp.61-63.

²³ O autor pseudônimo Climacus usa a expressão *guden*, isto é, o deus, tal como os antigos gregos a utilizavam. Há aqui um nítido propósito de diferenciá-la de como comumente o cristianismo a interpreta.

me afasto, confiando em outras coisas, erro no julgamento. Desse modo, o erro não é proveniente de Deus e nem de nenhuma necessidade minha, mas trata-se de uma carência, e aqui nos seria legítimo dizer: proveniente do pecado. Minha inteligência limitada não pode compreender a obra de Deus no seu conjunto e, mesmo conhecendo o claro e o distinto, pode seguir outro caminho. Assim, o erro nasce da amplitude da minha vontade, que é maior que o conhecimento. Além de eu ser uma coisa pensante, apresenta-se algo ao meu espírito que me fornece a natureza das coisas corpóreas, e aquilo que a vontade não delibera de modo claro pode resultar em erro. Portanto, há um mau uso do livre-arbítrio e a infinitude de Deus não pode ser a minha desculpa, visto que a culpa reside na minha privação.

O que parece ficar evidente é que *Climacus* opõe claramente o instante (que é seu projeto) à ideia grega de recordação. Apresenta seu projeto como algo que vai do não-ser ao ser: “Também seria absurdo exigir de um homem que descobrisse por si mesmo que ele não existia. Mas esta passagem faz parte do renascer: a passagem do não-estar-aí ao estar-aí.”²⁴. Julgamos que há aqui uma singular oposição entre a posição kierkegaardiana e a posição de Descartes, uma vez que este parece, com a tese do inatismo, de certo modo, reafirmar, num diferente registro, a ideia grega de recordação. Por sua parte, *Climacus* tem consciência de que não propõe algo novo, mas nem por isso deve ocultar a coisa (e nem a ironia): “Pois é claro que a pólvora já foi inventada há muitos séculos, e eu seria então ridículo se quisesse fingir que a inventei; mas seria igualmente ridículo se eu supusesse que alguém a inventou?”²⁵. Com efeito, se Descartes é, talvez, um dos últimos metafísicos ou um metafísico da modernidade, Kierkegaard vai firmando sua posição cada vez mais antimetafísica, pois não disserta sobre causas e nem almeja definições mais cabais para Deus e parece romper com os temas tradicionais da metafísica. Por isso, ele pode, cada vez mais, segundo pensamos, ser visto

²⁴ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, pp.42-43.

²⁵ *Ibidem*.

como um autor que, tal como Hume, busca um cristianismo que, se não é estritamente cético, ao menos flerta fortemente com tal perspectiva, conforme pudemos ver na avaliação de Popkin e tal como veremos a seguir.

Johannes Climacus Leitor de Hume: a Questão dos Milagres nas *Migalhas Filosóficas* e na *Investigação Sobre o Entendimento Humano*

No capítulo seis do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa trata de um tema bastante recorrente aos filósofos modernos: a questão dos milagres²⁶. No entender do pensador, eles devem ser observados na sua relação com a natureza, e nesse mesmo sentido, opera uma crítica ao que o vulgo julga ser a ação divina, uma vez que aquilo que o vulgo imagina como divino parece sempre oposto à natureza. O filósofo deseja explicitar aqui quatro teses: a) nada acontece contra a natureza; b) o milagre não revela nem essência e nem existência; c) os milagres bíblicos nada mais são do que cumprimento de leis eternas; d) a defesa de uma nova hermenêutica do milagre. Nesse preciso sentido, poderíamos dizer que as causas naturais existem nos milagres e nem sempre podem ser compreendidas. O milagre ultrapassa o entendimento, mas ainda assim ele não revela nem essência e nem existência. Logo, só pode ser entendido, na concepção espinosana, no todo da natureza.

Desse modo, mostra-se um aspecto da ironia do pensador, isto é, todos aqueles que desejam tirar a explicação natural do milagre cometem, no fundo, um ato de ateísmo. O vulgo e o filósofo se postam de forma diferente diante do milagre. A filosofia é uma ferramenta para a crença, enquanto o milagre não exerce a mesma função para o vulgo, ou seja, não pode dar

²⁶ De forma proposital iniciamos a avaliação da temática dos milagres em Hume por Espinosa exatamente por julgá-lo como uma das fortes influências do pensador escocês nessa temática. Maiores informações podem ser obtidas em: J. EARMAN. *Hume's abject failure – the argument against miracles*. R.J. FOGELIN. *A Defense of Hume on Miracles*.

fato àqueles que não o possuem. Nesse sentido, ele seria uma ordem natural já presente nos textos sagrados, como se pode observar em vários exemplos bíblicos e no próprio intuito das narrativas. Há aqui, portanto, uma clara relação entre milagres e causas naturais; visto que, segundo Espinosa, tudo ocorre por natureza, mesmo onde a Escritura parece afirmar uma moral, não se deve esquecer tal coisa. Além disso, existe uma hermenêutica do milagre e deve-se ter uma atenta observação da imaginação e da fantasia dos homens em certas leituras do texto sagrado. Não se pode esquecer que, em muitos momentos, o milagre nada mais é do que um instrumento de retórica e que serviria para chamar a atenção do vulgo, sendo utilizado, nesse sentido, pelo próprio Deus como uma estratégia comunicativa.

Kierkegaard, na época da feitura das *Migalhas Filosóficas*, encontra-se fortemente influenciado por diversos autores. Dentre eles, podemos enumerar: Espinosa e Lessing. Os dois serão fortemente utilizados para a definição, e, antes de passarmos a uma relação entre o pensador dinamarquês e Hume, julgamos conveniente deixar tal afinidade explicitada ao menos em suas linhas mais gerais. Sem entrar pormenorizadamente na obra de Lessing, destacamos um trecho da sua carta *Sobre a demonstração em espírito em força* onde o pensador alemão afirma claramente uma tese que bem poderia estar na boca de Espinosa ou, num futuro não tão distante assim, na interpretação do pseudônimo Johannes Climacus:

Eu não nego em absoluto que em Cristo se cumpriram as profecias; não nego em absoluto que Cristo não operou milagres; o que nego é que esses milagres, desde que sua verdade deixou absolutamente de provar-se por milagres acessíveis na atualidade, desde que não são mais do que notícias sobre milagres (por objetáveis ou não-objetáveis que sejam tais notícias), possam obrigar-me e tenham autoridade para obrigar-me a prestar a mínima fé a outras doutrinas de Cristo. Estas doutrinas eu as aceito por outros motivos.²⁷

²⁷ G.E. LESSING. *Escritos filosóficos y teológicos*, p.482.

Para Climacus, a natureza do ato de acreditar não pode depender da existência de milagres. Se eles existiram, se foram importantes ou não, trata-se de uma outra questão. Kierkegaard, leitor atento de Espinosa, não faz aqui um contraste entre milagre e natureza, mas antes se detem naquilo que é o seu interesse, ou seja, o ato de fé:

Ora, desta natureza é justamente a fé; pois na certeza da fé continua presente, como uma coisa abolida, a incerteza que corresponde de toda maneira à do devir. Assim a fé crê no que não vê. Não crê que a estrela existe, pois isto se vê, mas crê que a estrela veio a ser.²⁸

Para Climacus, a fé é de outra ordem, suas certezas não são naturais e nem o seu conhecimento: “A percepção imediata, o conhecer imediato não tem noção da incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto, mas também nem imaginam a certeza que se desenvolve da incerteza.”²⁹ Por isso é que “a conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída.”³⁰

Já David Hume, na seção X da *Investigação Sobre o Entendimento Humano*³¹, tratando exatamente sobre a temática do milagre, observa que a evidência da fé se afirma sempre tendo por base o testemunho daqueles que nos antecederam. Se tais evidências não podem ser consideradas assim tão fortes ou inequívocas, o pensador vê aqui falta de bom senso. Por isso, ele, na esteira de toda a clássica filosofia moderna, parece lançar a partir daqui as bases para combater o fanatismo e a superstição³². No entender de Hume, a defesa de tais evidências não pode se sustentar, e

²⁸ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p.118.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p.122.

³¹ Utilizaremos aqui o texto original de Hume (*An Enquiry Concerning Human Understanding*), seguindo uma das traduções mais respeitáveis da atualidade, publicada pela Cambridge University Press e organizada por Stephen Buckle. HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

³² Não fortuitamente a temática da superstição, que já havia sido parte das reflexões de Espinosa no *Tratado Teológico-Político*, é retomada aqui por Hume.

o que se tem é, no máximo, uma probabilidade ainda bastante discutível de alguns fatos terem ocorrido, isto é, os milagres. A base sobre a qual se dá tal afirmativa é frágil, e um relato anterior pode ainda conter contradições entre as testemunhas. Logo, se um milagre se afirma na esteira das testemunhas, ele padece do mesmo mal. Além disso, por ser o milagre anti-natural, ele sempre necessitará de algo maior que possa afirmá-lo como possível. Aqui também reside uma outra contradição, pois nenhuma testemunha pode narrar um milagre plenamente, senão ela termina por se tornar mais milagrosa do que o próprio milagre na medida em que é nela que todos devem crer.

Hume descarta os milagres por quatro teses pontuais. Na primeira, afirma que ninguém, no decorrer de toda a história, foi capaz de nos afiançar a existência de tais coisas. No segundo ponto, afirma que o que leva os homens a acreditarem em milagres são as paixões. O milagre é apontado, no terceiro argumento, como sendo típico de povos bárbaros e sem os avanços da civilização. Por fim, o último aspecto levantado pelo pensador aponta que não há efetivamente depoimento em seu favor, pois uma coisa seria um depoimento claro e coerente e outra coisa seria um testemunho que não possui a mesma isenção.

Desse modo, tal como também Espinosa aponta, Hume julga que os milagres servem mais para o encantamento do vulgo. Curiosamente, podemos notar aqui que Hume não descarta os milagres, mas simplesmente não acredita que pode dar a eles o *status* de fundadores do sistema religioso. Há aqui uma curiosa semelhança, a despeito de pontuais diferenças, entre Hume e Kierkegaard (e também Espinosa), pois todos esses autores parecem advogar a tese de que uma fé calcada em milagres tem, no fundo, muito pouco a ver com a herança mais autêntica de qualquer crença religiosa, mas apenas se constitui num espetáculo onde os homens precisam ver para crer. Não se trata, portanto, de meramente negar a existência dos milagres, mas de pensar acerca da sua importância dentro da configuração da religião. Por isso, tal como Kierkegaard, Hume parece julgar que a base

da fé é de outra ordem: “Nossa santíssima religião é fundada na fé e não na razão; e é um método seguro de sua exposição colocá-la segundo tal julgamento, pois ela não é, de nenhuma maneira, equipada para resistir a isso” (HUME, 2007, 115). Tais observações acerca dos milagres são igualmente perceptíveis quando se quer também tratar das profecias³³.

Se parece, a princípio, estranho comparar Kierkegaard e Hume, tal atitude não prospera se for examinada mais profundamente³⁴. O autor dinamarquês não deixa de apresentar um dado ceticismo de fundo socrático, por isso tais autores são mais próximos do que muitos costumam imaginar. A afinidade entre ambos também se dá na medida em que os dois autores são críticos de uma proposta de caráter metafísico. Afinal, como bem avalia Popkin acerca das provas da existência de Deus: “para Kierkegaard nenhuma prova pode ser dada deste fato, pois nenhuma prova da existência factual é possível”³⁵. Desse modo, o que Kierkegaard faz nas *Migalhas Filosóficas* é um retorno ao argumento ontológico de Anselmo que tem, por sua vez, uma dupla finalidade: provar que a história não pode ser o que define o cristianismo e destacar a importância do discípulo contemporâneo. Por isso, como bem aponta Maia Neto, Kierkegaard e Hume podem ter mais proximidades – mesmo com todas as diferenças – do que se pode imaginar:

A ontologia e epistemologia de Climacus são, como já mostrou Richard H. Popkin, semelhantes à de Hume. Para Climacus, a passagem do não-ser ao ser é completamente obscura, uma vez que nada que se torna histórico o torna por necessidade. Toda crença envolve portanto um salto.³⁶

³³ Nova curiosa aproximação entre Hume e Espinosa, pois a temática das profecias também já havia sido analisada no *Tratado Teológico-Político*, ainda que com uma perspectiva diferente.

³⁴ A leitura kierkegaardiana acerca de Hume, notadamente sobre os milagres, é fortemente mediada pela interpretação que J.G. Hamann possui de tal questão e pode ser melhor observada no seguinte artigo: T. MILES. Kierkegaard and Hume on Reason, Faith and the Ethics of Philosophy. In: *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*, pp. 23-32.

³⁵ R. H. POPKIN. Hume and Kierkegaard. In: *The Journal of Religion*, v. 31, n.04, Out 1951, pp. 274-281.

³⁶ J.R. MAIA NETO. *Op. Cit.*, pp.250-251.

Em que sentido Hume e Kierkegaard estão juntos? Para Popkin isso se mostra claramente na crítica metafísica de ambos: “O segundo caminho no qual Hume e Kierkegaard são antimetafísicos do mesmo tipo é que ambos insistem que nenhum conhecimento certo e racional sobre o mundo é possível”³⁷. Ambos concordariam que deve haver uma base para a fé, mas ela não pode ser racional. Mesmo Kierkegaard, que, ao contrário de Hume, defenderá a existência de testemunhas da verdade no âmbito do cristianismo, não afirmará que as mesmas são decisivas, pois, no seu entender, de nada adianta existirem os testemunhos de fé, pois cada indivíduo singular é chamado ao ato de fé e a ser discípulo na sua própria época.

Considerações Finais: As Perspectivas de um Ceticismo Kierkegaardiano

À guisa de considerações finais, julgamos que o ceticismo kierkegaardiano, que sempre esteve claramente pautado nos seus múltiplos pseudônimos e na singular interpretação da figura de Sócrates, adquire contornos bastante significativos na sua crítica final ao cristianismo, marcadamente presente na sua obra *O Instante*. Nela o pensador, por intermédio da sua própria pena e com uma comunicação de jornal, apela ao homem comum para que fique atento a tudo aquilo que ocorre na cristandade, para a sofística de pastores e professores, mestres do ilusionismo.

Se Descartes, de forma estratégica, lança desconfiança sobre todas as bases a fim de construir um conhecimento seguro (e ainda almeja provar racionalmente a existência de Deus) e se Hume, crítico dos milagres, aponta neles o grave erro de basear-se em testemunhas no mínimo suspeitas, Kierkegaard, ao lutar claramente contra a cultura do seu tempo, fixa sua crítica exatamente no conceito de testemunhas da verdade no cristianismo e não concede nenhuma prerrogativa especial aos pastores dinamarqueses que

³⁷ R. H. POPKIN. Hume and Kierkegaard. In: *The Journal of Religion*, v. 31, n.04, Out 1951, p.276.

viviam uma vida confortável na cultura burguesa da cristandade. Se todos são agora, de forma agradável, cristãos, ele deve confessar que não é cristão. Notemos o quanto tal estratégia é fortemente socrática e o pensador fica cada vez mais marcado como uma espécie de Sócrates da cristandade. Se todos eram sábios, Sócrates descobre que ninguém era sábio (nem mesmo ele), e se todos eram cristãos, Kierkegaard descobre que ninguém sabia o que era o cristianismo para se afirmar cristão. O autor não deseja dar ele próprio nenhum exemplo, mas antes pede aos outros, aqueles que são cristãos em seu mais alto grau, que o ensinem em que consiste o cristianismo. Por isso é que, aos seus olhos, e aos olhos do pseudônimo Climacus, o ceticismo é uma proposta respeitosa e pode ser, inclusive, uma estratégia. Aliás, tão respeitosa quanto a proposta de Feuerbach, severo crítico e alguém que rejeita o cristianismo, mas que o faz sabendo o que ele significa e, numa atitude deliberada e corajosa, o rejeita de forma aberta. Faltam espíritos de tal natureza na época de Kierkegaard, faltam espíritos apaixonados, pessoas que não tentam compreender e harmonizar tudo a qualquer preço. Desse modo, penso que Maia Neto está correto quando mostra que o ceticismo e o cristianismo podem ser vistos como as duas faces da mesma moeda no autor dinamarquês, e quanto podem ser próximos e distantes ao mesmo tempo:

Ceticismo e cristianismo são bem similares e bem diferentes. Tanto o cristão como o cético partem de um mesmo ponto: a plena consciência de que toda crença nulifica incerteza, ou, por outra, que crenças sempre excedem as evidências que possam recomendar sua adoção. Deste ponto inicial comum, cético e cristão tomam opostas decisões. O cético foge da incerteza que a crença coloca. O cristão a abraça apaixonadamente. O cético busca mitigar – o cristão intensificar – o interesse que motiva o salto da crença³⁸.

Tal proposta parece ressoar não apenas no final do século XIX, mas também no século XX, e, não fortuitamente, será a inspiradora de uma crítica consistente em filosofia e em

³⁸ J.R. MAIA NETO. *Op. Cit.*, p.255.

teologia, tendo diversos expoentes significativos. Penso que, nesse sentido, vale a pena compreender Kierkegaard como um pensador envolto em dúvidas, dialogando com o seu tempo, inserido no melhor da tradição filosófica (inclusive nas melhores discussões do ceticismo), e dando importantes referências não somente para o seu tempo, mas, quiçá, para o nosso.

Referências

- BAILEY, A. & O'BRIEN, D. *Hume's Enquiry Concerning Human Understanding*. London: Continuum, 2006.
- DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- EARMAN, J. *Hume's abject failure – the argument against miracles*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EVANS, C. S. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- FOGELIN, R.J. *Hume's skeptical crisis – a textual study*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. *A defense of Hume on Miracles*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- GRIMSLEY, R. Kierkegaard and Descartes. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, p.31 - 41, January, 1966.
- HATFIELD, G. *Routledge Philosophy GuideBook to Descartes and the Meditations*. London: Routledge, 2003.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *El Instante*. Madrid: Editorial Trotta, 2005

_____. *Kierkegaard's Journals and Papers – 6 vol.* Bloomington: Indiana University Press, 1967-1978.

_____. *Migalhas filosóficas.* Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Temor e Tremor [“Os Pensadores - vol. Kierkegaard].* São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LESSING, G.E. *Escritos filosóficos y teológicos.* Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

MAIA NETO, J. R. Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires, Volume XVII, Número 02, 243-257, 1991.

MALANTSCHUK, G. *Oeuvres Completes de Søren Kierkegaard- vol. 20- Index Terminologique.* Paris: Éditions de L'Orante, 1986.

MILES, T. Kierkegaard and Hume on Reason, Faith and the Ethics of Philosophy. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions.* Burlington: Ashgate, 2009, pp. 23-32.

POPKIN, R. *História do ceticismo.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

_____. Hume and Kierkegaard. *The Journal of Religion*, v. 31, n.04, Out 1951, pp. 274-281.

_____. The Role of Scepticism in Modern Philosophy Reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, v.4, n. 31, October 1993, p. 501-517.

REICHMANN, Ernani. *O instante.* 1ª ed. Curitiba / São Paulo: Editora da Universidade Federal do Paraná / EPU, 1981.

WILSON, C. *Descartes' Meditations – an introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.