

## Filosofia da Religião

### A busca pela repetição: aspectos da antropologia filosófica de Constantin Constantius

*The search for repetition: some aspects of the philosophical anthropology of Constantin Constantius*

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves<sup>1</sup>  
cecavalcanti@yahoo.com.br

**Resumo:** A presente comunicação apresenta aspectos da antropologia filosófica de Constantin Constantius, pseudônimo criado pelo pensador Søren Aabye Kierkegaard, presentes na obra *A repetição*. O objetivo é destacar elaborações filosóficas sobre as condições existenciais ligadas à categoria da repetição. Para isso, primeiramente será exposta a relação entre recordação e repetição. Em seguida, a menção que se faz ao amor na obra ensejará a associação entre repetição e instante, outra categoria kierkegaardiana. Finalmente, o tema da seriedade da existência será abordado como condição correlata à repetição. O pensamento de Constantius permite concluir que repetição é categoria da existência relacionada à transcendência e à dimensão religiosa, portanto não vinculada às esferas estéticas e éticas da vida.

**Palavras-chave:** Repetição. Recordação. Instante. Seriedade. Existência.

**Abstract:** This paper presents some aspects of the philosophical anthropology of Constantin Constantius, a pseudonym created by the thinker Søren Aabye Kierkegaard, present in the work *Repetition*. The aim is to highlight philosophical elaborations about the existential conditions linked to category of repetition. For this, the relationship between recollection and repetition will be exposed first. Then the mention of love in the work will bring on the association between repetition and moment, another kierkegaardian category. Finally, the theme of the seriousness of existence will be approached as a condition correlative to repetition. The thought of Constantius allows us to conclude that repetition is a category of existence related to transcendence and to the religious dimension, therefore not linked to the aesthetic and ethical spheres of life.

**Keywords:** Repetition. Recollection. Moment. Seriousness. Existence.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

## 1. Introdução

A obra *A repetição* é, em uma primeira leitura, enigmática e inconclusiva. Sua abordagem sobre a possibilidade da repetição e as condições existenciais de sua ocorrência começa com a narrativa do autor pseudônimo, Constantin Constantius, a propósito de suas reflexões e da busca pessoal pela repetição. O personagem imaginário, objeto da análise psicológica do autor, identificado apenas como um jovem apaixonado, alega ter encontrado a repetição, porém sua experiência é avaliada pelo autor como carente de completude por lhe faltar a irrupção do religioso. A publicação termina sem afirmar claramente as condições de possibilidade da repetição e quais seriam suas características específicas.

O subtítulo de *A repetição* é “um ensaio em psicologia experimental”, expressão que remete à psicologia do século XIX que consistia, segundo Edna Hong e Howard Hong (1983), em caracterização da natureza definidora das capacidades distintas do ser humano; em outras palavras, antropologia filosófica. Para Kierkegaard, entretanto, era mais: uma construção sobre o ser humano e as decorrentes implicações para sua visão de mundo, portanto uma filosofia do humano *in concreto*. Além disso, como afirma Nordentoft (1978), o experimento psicológico kierkegaardiano é uma crítica ao puro objetivismo científico, pois pressupõe que o envolvimento do sujeito é condição adequada para o conhecimento.

O empreendimento experimental desenvolvido por Constantius leva-o a afirmar dialeticamente que recordação e repetição são o mesmo movimento em direções opostas: o primeiro repete-se para trás, em direção ao que foi; o segundo é recordação para adiante. Aquele é conhecimento e traz melancolia, este compreende toda a vida e faz o indivíduo feliz, inclusive no amor, pois que este na repetição situa-se na certeza do instante. Declara também que quem quer a repetição aprofundou-se como ser humano e encontrou a seriedade da existência (Kierkegaard, 2009, p. 32-33).

Considerando estas afirmações do autor, a presente comunicação abordará aspectos da antropologia filosófica de Constantius, primeiramente, quanto à relação entre recordação e repetição. Em seguida, a menção feita ao amor subsidiará a associação entre repetição e instante, outra categoria kierkegaardiana. Finalmente, o tema da seriedade da existência será apresentado como condição correlata à repetição.

## 2. Repetição e recordação

Para Platão, a fonte de significado da existência está em um passado eterno estático, acessível pela memória através do questionamento socrático. Repetição por seu turno, segundo Constantius, é a expressão final para isso, que os gregos concebiam como recordação. Se para estes todo o conhecer é recordar, para o autor o pensamento moderno deveria ensinar que toda a vida é uma repetição. Dialeticamente, recordar é repetir para trás, repetição é recordar para adiante. A recordação, portanto, orienta-se para trás. A repetição, ao contrário, orienta-se para o futuro. Paradoxalmente é “recordação para frente”, um oximoro mencionado por Constantius e que pode ser desvendado quando remetido a possibilidades, não finalidades fixas:

Considere o movimento em questão como um movimento em direção a um sentido ou valor, uma reunião de significados, digamos, para o presente. Se esta reunião é empreendida para trás, temos uma coleção platônica (ou recordação) de significado; se esta reunião é encarada para frente em direção ao futuro, então temos uma repetição, uma recepção de significado que está irradiando não do passado, mas do futuro – em direção ao presente, oferecendo aos agentes receptivos campos abertos de possibilidade (Mooney, 1998, p. 287-288, tradução nossa).

Não tomar impulso para fazer movimentos existenciais é visão pagã e imanentista da vida, ao contrário da cristã, segundo a qual o ser não é imobilizado, congelado e sem movimentos como também defende a filosofia clássica. Esta teve sua primeira e grande doutrina metafísica na reminiscência, pela qual o pensamento deveria se mover ao contrário do fluxo da existência, que vai sempre para frente. Conseqüentemente, a filosofia foi concebida como metafísica, o ir além da *physis* pelo esforço de trazer o fluxo para repousar em um sistema: confinar a correnteza do rio às bordas de suas categorias e colocar uma grade sistemática sobre ela. O movimento puro, entretanto, implicaria enviar a filosofia para o túmulo logo cedo. Por isso, para Constantiusse o caminho clássico da filosofia é a reminiscência, o da existência individual é a repetição. Seus movimentos têm rumos opostos. Repetição é afirmação do vir a ser e do tempo, a reminiscência é procurar por uma saída no tempo. Ambos os movimentos são do tempo para a eternidade. Porém, reminiscência é o caminho da imanência, olhando para trás e fitando a perda da eternidade. Para o existente individual a eternidade está à frente, é vida futura (Caputo, 1994, p. 207-208). Como assevera Kierkegaard em seus diários, sob a pena do próprio Constantius:

Se alguém fala de liberdade nas qualificações da imanência, então a crise e tudo o mais relacionado são apenas ilusórios, e é por isso que é tão fácil anulá-los. Mas assim que isso for apreendido com o interesse da realidade, então a distinção aparecerá prontamente entre a reminiscência grega e a repetição, que entra depois que todo o movimento da crise começou, mas entra precisamente pressionando para frente (Hong; Hong, 1983, p. 318, tradução nossa).

Segundo o juiz Wilhelm, outro pseudônimo kierkegaardiano (Kierkegaard, 2013a, p. 154-156), recordação, a exemplo da esperança, é relação incorreta e imperfeita com o tempo, cuja unidade é o presente, não o passado ou o futuro. Acresça-se a tal dissociação temporal a análise de Constantius (Kierkegaard, 2009, p. 51), de que recordação constitui uma visão étnica da vida, isto é, uma identidade própria assegurada pela assimilação da cultura dominante. Diferentemente, a repetição requer um recuo dessa condição e um preparo para avaliações e escolhas individuais, tarefas típicas da liberdade, que sempre se encontra diante de múltiplas possibilidades. Essa é a direção para frente, para o futuro, da repetição.

Constantius subitamente vai da questão sobre o que é repetição para o exame da possibilidade da repetição na existência. Deixa a reflexão filosófica e parte para uma segunda viagem à Berlim, como um esteta que procura satisfazer sua curiosidade. Entretanto, possui apenas a recordação do que vivera naquela cidade. Nenhuma repetição é possível na experiência de Constantius em Berlim: a cidade e ele estão diferentes (Stewart, 2017, p. 170).

### **3. Repetição e instante**

O jovem enamorado, objeto imaginário da reflexão de Constantius, idealiza o amor por uma moça através da recordação e, em decorrência, torna-se incapaz de amar. Sua interioridade atesta que ele, dessa forma, rompe com sua própria identidade:

A recordação do jovem de seu amor pela garota, uma lembrança que se segue diretamente do seu primeiro amor, apaga sua presença para ela, empurrando-a para o passado. O estar apaixonado é transformado pela recordação de no passado ter estado apaixonado. A mesma recordação empurra o jovem para o futuro e apaga sua presença para si mesmo (Mackey, 1989, p. 194, tradução nossa).

Pela recordação o rapaz saltou para o fim da relação, e essa foi sua queda. Careceu de resiliência, de “elasticidade” para trazer a eternidade ao presente, na contenda entre este e o futuro pela expressão eterna do amor. Para ele a eternidade estava perdida no passado:

A jovem não era sua amada: ela foi a ocasião que despertou nele o poético e fez dele um poeta. Era por isso que ele só podia amá-la, nunca esquecê-la, nunca mais querer

amar outra e, no entanto, continuava desejando-a sempre. Ela foi atraída para todo o seu ser; a lembrança dela estava sempre viva. Ela significara muito para ele; ela fizera dele um poeta – e precisamente assim assinara sua própria sentença de morte (Kierkegaard, 1983, p. 138, tradução nossa).

Se por um lado ele apenas ansiava pela amada e não mais era capaz de viver o amor, por outro tinha diante de si a possibilidade do amor da repetição, de acordo com Constantius (Kierkegaard, 2009, p. 32):

O amor da repetição na verdade é o único feliz. Tal como o da recordação, não tem a inquietação da esperança, não tem a alarmante aventura da descoberta, mas também não tem a melancolia da recordação, tem sim a ditosa certeza do instante [...] a esperança é uma deliciosa rapariga que nos escapa pelas mãos; a recordação é uma bela mulher avançada na idade com quem no entanto nunca se está bem servido no momento; a repetição é uma amada esposa de quem nunca se fica farto; porque só do novo se fica farto.

Para o autor, restaria ao rapaz fazer o movimento religioso, no qual o amor conduz para adiante, e agir pelo movimento transcendente da repetição, pois seu amor não se deixaria realizar humanamente e só poderia ocorrer por força do absurdo, do suprarracional – o amor da recordação estava aquém da própria capacidade de realização. Entretanto, o jovem abandona a moça e, pouco depois, arrepende-se por ter rompido a relação sem seu consentimento. E passa a ter somente um desejo: voltar a ser si mesmo novamente (Kierkegaard, 2009, p. 88-91).

O pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus afirma que deve haver uma ruptura com a imanência, onde está a consciência de culpa, a fim de se relacionar com o divino no tempo, isto é, no instante. Para tanto, o indivíduo só pode se mover para frente (Kierkegaard, 2013b, p. 297-298). A ética envolvida no arrependimento do jovem está na imanência da lógica da vida moral, e só é capaz de prover transições de um estado moral a outro. Sua recordação, como visto, volta-se ao passado. Mas a repetição é futuro e, assim, genuinamente temporal. Aquela quer anular o tempo; esta caminha no temporal. E a temporalidade eleva-se no instante, onde a eternidade toca o tempo e a carrega com sua energia (Caputo, 1994, p. 208, 222-223).

Pode-se aplicar tal elevação da temporalidade ao amor da repetição, pois, como afirma Sampaio (2006), esta transforma a eternidade em instante substituindo o tempo linear por uma dinâmica concreta da eternidade. Por isso, como afirma Vigilius Haufniensis, pseudônimo autor de *O conceito de angústia*, o instante, assim como o eterno, não tem passado nem

futuro, portanto não define a vida estética. Antes, é onde o tempo e a eternidade se tocam (Kierkegaard, 2010, p. 94).

Paradoxalmente, na repetição tudo se renova no dinamismo da diferença intrínseca para, no instante, a eternidade invade a temporalidade – “a eternidade é a verdadeira repetição”, nas palavras do jovem (Kierkegaard, 2009, p. 132). É impossibilidade estética, pois que encontrará a rotina, que leva ao tédio, ou a descontinuidade do prazer experimentado. Mas também repetição é mais do que possibilidade ética: é parte do ideal ético por excelência, motivo pelo qual é alcançada na temporalidade apenas pelo movimento religiosocapaz de ultrapassar o arrependimento e outras condições existenciais limítrofes da ética humana (Gouvêa, 2014, p. 168-169).

O jovem evita repousar seu amor em si mesmo, fazendo-o apenas no que é exterior, visível e temporal. Em outras palavras, a confusão consiste em que seu maior problema interior, a possibilidade de realizar a repetição, é expressado externamente. Por isso, não consegue mais voltar a ser si mesmo. Seu ser estava dividido, o que não era questão de uma repetição externa, mas da repetição de sua liberdade. (Hong; Hong, 1983, p. 304). Nas palavras de Constantius:

Se ele tivesse tido uma índole mais profundamente religiosa, não se teria tornado poeta. Nesse caso tudo teria ganhado significado religioso. A circunstância na qual se encontrou preso teria decerto ganhado significado para ele, mas o impulso teria vindo de lugares mais altos; nesse caso teria tido também uma autoridade completamente diferente [...] (Kierkegaard, 2009, p. 139-140).

Não obstante o pseudônimo identificarmos as palavras do jovem uma ressonância e uma disposição religiosas, estas são insuficientes para a realização da repetição na existência (Burgess, 1993, p. 259-260). A recordação era sua expressão eterna. Recusara-se a olhar para a eternidade adiante, a fim de que a temporalidade da repetição fosse por ela invadida no instante.

#### **4. Repetição e seriedade da existência**

Constantius defende que a repetição ocorre em seriedade e liberdade. E reconhece claramente que o jovem precisa da repetição como cura interna em vez de se situar em um dilema ético, como optou por fazer. Entretanto, insiste em querer resolver o problema do rapaz de forma estética, pelo abandono da jovem dissimuladamente, deixando, assim, de apreciar a situação sob o ponto de vista ético. Pensa dessa forma a partir de seu próprio

desespero quanto à repetição. A questão da repetição para o jovem passa a ser sua possibilidade na existência, um ideal imaginado e concebido como tarefa da liberdade. Ele está próximo da categoria da seriedade que Constantius descreve, mas não personifica. Sua luta ocorre na fronteira entre o ético e o religioso, entretanto é a esfera do ético que o cativa (Gouwens, 1993, p. 293-298).

Kierkegaard, sob a pena de Constantius, em carta dirigida ao intelectual dinamarquês Heiberg identifica que em geral o indivíduo tolera a repetição na natureza, mas incorretamente trata a do espírito da mesma maneira. Porém, tudo depende do pensamento e, portanto, do próprio indivíduo. Assim, no mundo do espírito repetição consiste em o que ela carrega ou o que o indivíduo faz dela. E declara: “somente na relação da liberdade com a tarefa da liberdade existe a seriedade” (Hong; Hong, 1983, p. 290, 306-307, tradução nossa). Nisso está em consonância com o pseudônimo Haufniensis (Kierkegaard, 2010, p. 156-157), que afirma ser a repetição seriedade da existência, sendo o próprio indivíduo o objeto dessa seriedade. É interioridade, determinação do eterno no ser humano de modo concreto.

Na existência, que é movimento, há continuidade. Na interioridade, a paixão é continuidade momentânea, que retém e impulsiona para frente, e o constituinte da continuidade é decisão e repetição. A eternidade concreta no existente é o máximo da paixão, antecipação do eterno na existência para que o existente exista. Tal paixão, contudo, não é continuidade absoluta, mas possibilidade de aproximação da continuidade verdadeira para um existente. “A abstração é desinteressada, mas o existir é para um existente o seu mais alto interesse. O existente, portanto, tem sempre um  $\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma$ [...]” (Kierkegaard, 2013b, p. 25-26).

Dessa forma, projetar as possibilidades é insuficiente para quem deseja se arriscar na realidade e na seriedade da existência. A cômica falha de Constantius em praticar o próprio discurso demonstra sua formulação de abstratas possibilidades, que ao final se mostram capazes apenas de alcançar a recordação. Sua busca pessoal pela repetição estava circunscrita aos ideais estéticos, o que o leva à frustração e à descrença na possibilidade da repetição. E conclui que, não havendo satisfação na vida, melhor é optar pela autossuficiência e reconhecer a impossibilidade da repetição. Em seus diários, Kierkegaard esclarece a posição de Constantius:

A leitura repetida de um livro ou o prazer de uma obra de arte não pode de modo algum ser considerada como uma repetição em seu sentido profundo, pois ainda está sujeita à ambiguidade dialética, a uma paródia de repetição, algo de que eu estava particularmente atento porque estava ciente da seriedade (Hong; Hong, 1983, p. 294, tradução nossa).

Aqui está a ambiguidade dialética: em que, sendo a repetição seriedade da existência, Constantius abstraia dela ao abrir mão de sua realização na existência quando conclui a impossibilidade de sua presença na estética.

Repetição tem a ver com o significado da vida no tempo. É interioridade que dá sentido à vida com suas continuidades e descontinuidades, renovações, reflorescimentos, renascimentos e recriações. O velho é feito novo, como continuidade descontínua. Repetição, assim, é originalidade adquirida e seriedade (Cain, 1993, p. 343, 357; Gouwens, 1993, p. 290-291).

Um rascunho feito por Kierkegaard em seus diários, relativo ao pensamento de Haufniensis sobre a seriedade, aponta novamente para a sintonia com *A repetição* a propósito desse tema: “seriedade é originalidade adquirida. Diferente do hábito – que é a desaparecimento da própria interioridade. Portanto, a genuína repetição é – seriedade” (Hong; Hong, 1983, p. 327, tradução nossa).

O autor de *A repetição* dá a entender que a seriedade da relação com Deus se dá pela repetição compreendida como categoria religiosa. Assim, afirma quando avalia que o jovem poderia assim tê-la apreendido que este:

[...] teria agido com uma consequência férrea, com uma constância muito diferente, teria ganho um facto de consciência ao qual poderia sempre agarrar-se e que nunca lhe pareceria ambíguo, antes lhe surgiria sempre como pura seriedade porque havia sido estabelecido por ele sob a força de uma relação com Deus (Kierkegaard, 2009, p. 140).

O interessante em sua primeira forma quer a mudança; em sua segunda quer a repetição sem sofrimento, quando ainda está em sua autossuficiência, como aconteceu, respectivamente, com Constantius e o jovem. Em ambas as formas não ocorre a repetição: esta somente ocorrerá na relação com o divino.

## 5. Conclusão

A partir do pensamento e das experiências de Constantius, observa-se a impossibilidade da repetição na vida exterior, especialmente nas ocorrências do cotidiano e nas relações humanas. O jovem, conquanto cômico de sua incapacidade de levar adiante seu relacionamento, está entregue à ideia, à poesia e, de certa forma, à própria interioridade. Ainda que esta seja confusa e conflituosa, aflora vigorosamente como preocupação com o

rompimento da relação de forma moralmente válida, sem causar sofrimento à amada ou dano à própria reputação. Após deixar de acatar o conselho de seu confidente, Constantin, para dissimular e se afastar aos poucos, o jovem simplesmente deixa de procurar a moça. Entretanto, sua atitude leva-o a alimentar culpa e buscar sentido para sua existência dali em diante.

Em *A repetição* a dialética do conceito está representada parcialmente pela compreensão e pela existência de Constantin e do jovem poeta. Ao não somente expor sua reflexão sobre a repetição, mas relacioná-la à própria vida e experiências, esses personagens propiciam o contato inicial com questões filosóficas e nuances existenciais de tão rico conceito kierkegaardiano.

Constantius desespera da repetição estética por causa da contingência da vida, e o jovem, desesperado diante da repetição em relação ao ético, obtém a repetição estética por acidente ao entender-se erroneamente ter voltado a ser si mesmo após o casamento da moça. Não obstante, seria possível intuir, à primeira vista, a repetição como parte de uma antropologia filosófica da relação do fiel com ditames, ritos e símbolos de sua religião. Através de Kierkegaard percebe-se a insuficiência dessas e outras possíveis manifestações imanentes da repetição, que para ele, em última análise, são apenas sombra da verdadeira repetição. Haja vista haver uma esfera mais sublime da existência, repetição refere-se a como o existente se relaciona como tal não somente com o todo da realidade, mas precipuamente com o transcendente.

A obra, contudo, deixa aberta a questão de como ocorre a repetição na esfera religiosa da existência: tal elaboração requer uma abordagem mais ampla do pensamento de Kierkegaard, o que vai além do escopo desta comunicação.

## Referências

- BURGESS, Andrew J. Repetition – a story of suffering. In: PERKINS, Robert L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 247-262.
- CAPUTO, John D. Kierkegaard, Heidegger, and the foundering of metaphysics. In: PERKINS, Robert L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 201-224.
- CAIN, David. Notes on a coach horn: “going further”, “revocation”, and repetition. In: PERKINS, Robert L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 335-358.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Esboços de teologia filosófica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

- GOUWENS, David J. Understanding, imagination and irony in Kierkegaard's repetition. In: PERKINS, Robert L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 283-308.
- HONG, Edna H.; HONG, Howard V. Edição, tradução, introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Fear and trembling, Repetition**. New Jersey: Princeton, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A repetição**. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Fear and trembling / Repetition**. Tradução introdução e notas de Edna H. Hong e Howard V. Hong. Princeton: Princeton University, 1983.
- \_\_\_\_\_. **O conceito de angústia**. Tradução e posfácio de Álvaro L. Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Segunda parte. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Relógio D'Água: 2013a.
- \_\_\_\_\_. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013b, v. II.
- MACKEY, Louis. One more with feeling: Kierkegaard's repetition. In: BLOOM, Harold. **Modern critical views: Søren Kierkegaard**. New York; Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1989, p. 191-218.
- MOONEY, Edward. Repetition: getting the world back. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 282-307.
- NORDENTOFT, Kresten. **Kierkegaard's psychology**. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978.
- PAULA, M. G. A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. **Artefilosofia: Revista de Estética e Filosofia da Arte**, n. 4, p. 63-74, 2008.
- SAMPAIO, Silvia Salviano. Conferência Ironia, repetição e silêncio: o estilo do pensador subjetivo. In: Intercâmbio de Pesquisas em Linguística Aplicada, 15, 2005. **Revista Intercâmbio**. São Paulo: Lael/PUC-SP, v.15, 2006.
- STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

## A terra densa e o que a nomeia – aporias sobre o objeto da ciência da religião

*A terra densa e o que a nomeia - aporias about the religious studies' object*

Danilo Mendes<sup>2</sup>  
danilo.smendes@hotmail.com.

**Resumo:** Nesta comunicação abordamos a três aporias no conceito de religião. Para tal, partimos da análise hermenêutica do poema “Assente em água e fogo” do português José Saramago, relacionando-o dinamicamente com o desafio da ciência da religião. O ponto de ligação entre a poesia e a ciência é estabelecido pela filosofia da religião: aqui ela tem a função instrumental de ressoar a provocação do poema. Não é nosso objetivo analisar o poema e descobrir como o autor concebe a religião, nem mesmo mostrar qual conceito está subjacente ao seu pensamento. A literatura, neste projeto, tem lugar privilegiado, que vai além de objeto de análise: nela, e em sua interpretação, encontra-se a gênese do próprio fazer científico. Neste sentido, o poema determina a perspectiva do que se faz e sua interpretação fornece os movimentos necessários para a aproximação do que seja a religião. A poesia de Saramago: “Assente em água e fogo, orbitada/ Na vertigem do espaço, a terra densa/ Ultrapassa a palavra que a nomeia” (2014, p.78). Diante dos três versos do poema, são três as aporias que se desvelam para pensar a religião: a) a ambiguidade da linguagem religiosa; b) a universalidade e a singularidade do conceito de religião; c) a inomeabilidade do que seja religião. Nesta perspectiva, a religião é uma “terra densa”, um lugar no qual se habita e por causa e apesar dos mistérios que a circundam. Fazer ciência da religião é lidar com estas aporias em todo tempo sem permitir que elas invalidem ou impossibilitem este trabalho. Aqui encontramos o cabedal filosófico que, ao refletir sobre a religião, percebe e enfrenta os limites e margens que o próprio objeto estabelece. Propomo-nos a pensar e performar sobre estas aporias sem a intenção de resolvê-las.

**Palavras-chave:** Filosofia da religião; Teoria da religião; Literatura; José Saramago; Conceito de religião.

**Abstract:** In this communication we approach three aporias in the concept of religion. We start from the hermeneutical analysis of the poem "Assente em água e fogo" of the Portuguese José Saramago, dynamically relating it to the challenge of the science of religion. The point of connection between poetry and science is established by the philosophy of religion: here it has the instrumental function of resounding the provocation of the poem. It is not our purpose to analyze the poem and to discover how the author conceives the religion, nor even to show which concept underlies his thought. Literature in this project has a privileged place, which goes beyond the object of analysis: in it, and in its interpretation, lies the genesis of scientific doing itself. In this sense, the poem determines the perspective of what is done and its interpretation provides the necessary movements for the approximation of what is the religion. Saramago's poetry: “Assente em água e fogo, orbitada/ Na vertigem do espaço, a terra densa/ Ultrapassa a palavra que a nomeia” (2014, p.78). Before the three verses of the poem, there are three aporias that reveal themselves to think religion: a) the ambiguity of religious language; b) the universality and uniqueness of the concept of religion; c) the unattainability of what is religion. In this perspective, religion is a "dense earth", a place in which one lives and for the sake of and despite the mysteries that surround it. Making science of religion is

---

<sup>2</sup> Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora – MG com bolsa CAPES.

dealing with these aporias at all times without allowing them to invalidate or preclude this worship. Here we find the philosophical framework that, when reflecting on religion, perceives and confronts the limits and margins that the object itself establishes. We propose to think and perform on these aporias without intending to solve them.

**Keywords:** Philosophy of Religion; Theory of Religion; Literature; Saramago; Concept of Religion

## Introdução

Tratar de religião nunca é fácil. Em tempos difíceis, como os atuais, estudar a religião torna-se tarefa ainda mais árdua: em momentos extremos a religião tende a ser decisiva. Mas, se tratar de religião é um complicado labor, não tratar de religião é dever ainda mais difícil. Todos somos chamados, ou pelo menos nos sentimos convocados em alguma altura da vida, a tomar posição diante dela – ou de Deus (TAYLOR, 1993, p. 11-27). Quando isto se dá, não há indiferença, mas lugares, mesmo que mais ou menos sólidos. Do ateu ao crente, passando pelos gnósticos e agnósticos, não há quem se coloque fora do jogo no qual a religião é o centro. Se pensar a religião é difícil, pior ainda é não pensá-la.

Pensar a *inimpensabilidade* da religião, apesar de seu fatalismo, é abrir uma extensa porta pela qual passam as mais diversas possibilidades de estudo. Este é um deles. No pressuposto de que o que pensa pensa, também, a religião, buscamos entender como o poema *Assente em água e fogo* de José Saramago nos ajuda a pensar a religião. A interpretação desta poesia não se faz do modo mais simples, buscando as intencionalidades primeiras do autor, mas se faz assumindo a própria posição questionadora. Assim, não lemos o poema como quem quer ouvi-lo somente, mas como quem pergunta: como sua interpretação contribui para pensarmos a ciência da religião? Façamo-lo, então.

Assente em água e fogo, orbitada  
Na vertigem do espaço, a terra densa  
Ultrapassa a palavra que a nomeia  
(SARAMAGO, 2014, p. 78)

## I

O centro do poema é a terra densa. Sobre ela fala o que a precede (no tempo-espaço da leitura) e sobre ela fala o que a sucede. Em nossa interpretação induzida, coloquemo-la como a religião. Ao falar que ela está “assente em água e fogo”, isto é, sob uma base dupla e,

possivelmente, paradoxal, podemos pensar os fundamentos da religião. Aqui, lembramo-nos de Rubem Alves, para quem, a religião “se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados. Ela pode ser usada para iluminar ou para cegar, para fazer voar ou paralisar [...], para libertar ou escravizar” (ALVES, 1999, p. 103-104). Inspirado na ideia de ambiguidade de Tillich, Rubem Alves reforça que a religião não é, em princípio, nem boa nem ruim. Tudo depende, para ele, daquele que manipula os símbolos religiosos, estas presenças da ausência.

Isto não indica necessariamente que a religião esteja assente em água e fogo, mas diz que estes elementos dela provêm. Para nossa interpretação, é necessário ir além. Buscamos a duplicidade no fundamento da religião, mas não suas linguagens posteriores que podem ser água ou fogo. O próprio Rubem Alves fornece subsídios para que pensemos a religião como linguagem poética ou como postura dogmática que estabelece uma relação da linguagem religiosa com seu fundamento. Quando ela estabelece um fundamento último, cria-se um mundo fechado, acabado e pronto, no qual resta admirar ou repetir as verdades já estabelecidas (ALVES, 2005, p. 133). Por outro lado, a linguagem religiosa pode se constituir como linguagem poética, na qual os fundamentos nunca são últimos, mas temporários, históricos, situados e que se reconhecem como tal, sendo sempre "uma expressão de esperança" (ALVES, 1984, p.92).

Pensar a religião enquanto assente em água e fogo é perceber a fugacidade do objeto da ciência da religião que por horas é profética e por horas é sacerdotal, para ficar em figuras judaico-cristãs. Encarar esta ambiguidade não é afirmar um dos lados, mas justamente enfatizar a insuperabilidade deste duplo que sempre acompanha nossos estudos: ao mesmo tempo em que ela é constituinte, a religião também é disruptiva. É ela quem religa, mas é ela quem rompe. Assente em água e fogo, a religião é aquela que apaga e provoca incêndios. A ambiguidade da religião não é resolvível. É a primeira aporia que o poema saramaguiano nos apresenta.

## II

A segunda aporia que nossa interpretação do poema de Saramago traz é tratar da religião, aqui a terra densa, como “orbitada na vertigem do espaço”. A imagem que o autor aqui constrói é de riqueza única: a terra densa não é somente um ponto num gigante universo desconhecido. Sua órbita não está em torno do sol, dentro de um sistema, dentro de uma galáxia. Ela, a terra, é orbitada por todo o espaço. O centro é ela. Estaríamos voltando a uma

pretensa defesa medieval de uma cosmovisão da antiguidade? Não. Mas colocamos em perspectiva diversa o que se vê. Para quem está na rua, o carro passa; para quem está no carro, a rua passa. Para quem ocupa a terra densa, o espaço a orbita. Esta perspectiva coloca em jogo, ou antes, dá o que pensar sobre o lugar da religião na vida humana.

Mark C. Taylor constrói um diálogo sobre como a ciência da religião necessita enfrentar tal assunto. De um lado encontramos a fenomenologia da religião, sobretudo através de Eliade, considerando que “Supostamente, há, em outras palavras, uma experiência religiosa verdadeira da qual todas as experiências religiosas são variações. Assim, essa experiência é *sui generis* e, portanto, não pode ser reduzida a nada diferente de si mesma”<sup>3</sup> (TAYLOR, 2007, p. 7) . Para esta corrente a religião deve ser o centro, orbitada por todo o restante do espaço. Ela é quem organiza o espaço e o tempo, dando a uns caráter sagrado e a outro não. A ênfase na experiência religiosa primordial se dá por um simples motivo: se é possível entendê-la, todas as suas variações também serão compreendidas. Há, aqui, uma essência suprahistórica da qual as religiões se servem em suas experiências diversas. Há unidade na pluralidade.

Por outro lado, após a crítica do essencialismo da fenomenologia, encontramos a fragmentação da ciência da religião em diversas sub-áreas (como filosofia da religião, sociologia da religião, psicologia da religião etc.). Ao negar qualquer tipo de essência da experiência religiosa, esta corrente se aproxima das ciências sociais, defendendo que “Se apenas há diferentes religiões, que são sintomas de contextos históricos e culturais únicos, parece não haver algo como a religião como tal”<sup>4</sup>(TAYLOR, 2007, p. 9). Apostando na historicidade de toda experiência religiosa, as ciências sociais reduzem a religião a uma série de fatores econômicos, culturais, sociais e afirmam que não há algo como a religião em si. Esta seria, por fim, sempre um subproduto causado por um fenômeno maior – e mais importante. Há, aqui, a simples diferença.

A aporia indicada por nossa interpretação é, justamente, a perspectiva pela qual se observa a religião enquanto fenômeno. De um lado, ela é fenômeno *sui generis*, que possui uma essência que se manifesta de diferentes formas historicamente. Como aponta Taylor, esta perspectiva ainda é dependente de um platonismo essencialista e, em todo caso, logocentrista. De outro, a religião é um epifenômeno que pode ser melhor explicado à partir de âmbitos

---

<sup>3</sup> No original, em inglês: “There is, in other words, one true religious experience of which all purportedly religious experiences are variations. Finally, this experience is *sui generis* and, thus, cannot be reduced to anything other than itself”.

<sup>4</sup> Em inglês, “If there are only different religions, which are symptomatic of unique historical and cultural contexts, then there appears to be no such thing as religion as such”

diversos, como a psicologia (Freud), a economia (Marx) etc.. Entre a identidade totalizadora e a diferença radical, os sentidos do fenômeno religioso continuam escapando aos ideais perfeccionistas da pesquisa acadêmica. A ciência da religião precisa enfrentar essa aporia e reconhecer os limites ela lhe impõe, mesmo que não haja modo de resolvê-la. A religião pode ser orbitada na vertigem do espaço, mas pode ser também a própria vertigem.

### III

Por fim, nos diz Saramago, a terra densa ultrapassa o que a nomeia. O golpe final de seu poema reitera, primeiramente, tudo que já havíamos percebido: a religião, enquanto fenômeno ou, ainda, linguagem, está sempre além do que se diz dela. Isto significa que nada se possa dizer? Evidente que não. Mas indica, primeiramente, que toda conclusão é inconclusiva porque aberta. Assim, as pesquisas em ciência da religião estão sempre aquém do seu objeto. Não porque lhes falte método ou empenho, mas porque, no limite, não se pode compreender totalmente os sentidos múltiplos da religião. Todo fazer de ciência da religião é parcial.

Pensemos, ainda, dois outros sentidos que este último verso nos oferece. Wilfred Cantwell Smith, pesquisador em religião estadunidense, defende em *O sentido e o fim da religião* (2006) que o termo “religião” deve ser abandonado. Para isso ele oferece alguns motivos: 1) o conceito de religião é um conceito ocidental que pressupõe que o cotidiano cultural esteja separado em esferas, nas quais a religião é mais uma dentre outras; 2) o conceito de religião é moderno, sendo que sua utilização, no sentido que hoje entendemos, é praticamente nula; 3) o conceito de religião é pejorativo, pois para o crente, seu conjunto de práticas se refere à própria divindade e está no âmbito da fé, não da religiosidade formal (SMITH, 2006, p.113-141). Para Smith, falar em “religião” é extremamente inadequado ainda porque o termo é vago, pouco preciso, múltiplo e amplo<sup>5</sup>. Neste sentido, a religião ultrapassa o que a nomeia, pois está para além do próprio termo que utilizamos para defini-la.

Em outro sentido, chegamos ao estruturalismo de Saussure e a insuficiência do significante (2012, p. 105-142) que será relida por Derrida como logocentrismo e ainda excessivamente dependente de uma metafísica platônica na qual significado e significante se pertencem como o mundo das ideias pertence ao mundo sensível (2017, p. 13-22). A questão,

---

<sup>5</sup> Sua proposta é que se abandone o termo e se utilize “fé” para tratar da questão mais subjetiva da religião, e “tradição cumulativa” para a questão objetiva-histórica (SMITH, 2006, p. 143-175). A crítica, a nossa ver, que se pode fazer à perspectiva de Cantwell Smith é que os termos propostos não são menos ocidentais ou historicamente modernos no sentido com o qual os compreendemos. Assim, acreditamos que sua crítica é mais construtiva do que sua proposta de abandono e alteração dos termos.

que separa ainda mais um do outro, é que o caráter enciclopédico com o qual se escreve é fundamentalmente equívoco, porque nunca pode ser completo. Ainda neste sentido, a religião escapa a suas nomeações porque toda nomeação é incompleta, mas, antes, porque trata, em último caso, do que é inominável. Diante do objeto do objeto da ciência da religião, a linguagem falha: “‘Deus’ ‘é’ o nome desse desmoronamento sem fundo, dessa desertificação sem fim da linguagem” (DERRIDA, 1995, p. 37). Derrida indica, aqui, que o nome de Deus não nomeia nada, nem afirma, porque é pura possibilidade. Por mais que não seja fim da ciência da religião tratar de deuses, é nosso objeto a busca humana por eles, mesmo que nos encontremos nos limites da linguagem. Mesmo que nos deparemos com a religião que por si mesma sempre ultrapassa aquilo que a nomeia. Esta é a terceira aporia que aqui indicamos.

### **Considerações finais**

Buscamos aqui responder como a interpretação do poema de Saramago contribui para pensarmos a ciência da religião. Para isto, analisamos em três partes o texto, interpretando-o interrogativamente, pressupondo que ele teria algo a nos dizer sobre a ciência da religião. E tinha muito. Se o perguntássemos sobre qualquer outro tema, as respostas seriam definitivamente outras, mas não nos interessaríamos. Por certo, não ousamos matar o texto em limitá-lo aos sentidos que dele captamos em sua resposta. Reconhecemos nossa incompletude hermenêutica.

As contribuições que nossa interpretação do poema indicam não são nem somente positivas nem somente negativas. Podemos tratá-las como positivamente negativas. Isto se dá porque não apontamos somente caminhos a serem trilhados, nem somente impossibilidades epistemológicas para o estudo da religião. Indicamos, todavia, que nas em suas sendas, o/a cientista da religião não pode estar imune às aporias que o próprio objeto da ciência da religião nos apresenta. Aqui, limitamo-nos a indicar três: a) a ambiguidade da linguagem religiosa, b) a universalidade e a singularidade do conceito de religião; c) a inomeabilidade do que seja religião. Inconcluímos, portanto, que assim como a religião, esta terra densa, ultrapassa o que a nomeia, as aporias para seu estudo ultrapassam estas três nomeações que aqui fazemos.

## Bibliografia

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O que é religião?*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005a.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Salvo o nome*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- SARAMAGO, José. *Provavelmente alegria*. Lisboa: Porto editora, 2014.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo, Cultrix, 2012.
- SMITH, Wilfred C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- TAYLOR, Mark C. *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nots*. Chicago: Chicago University Press, 1993.

## **Liberdade radical: A fé e a consciência humana a partir da ‘verdade subjetiva’ de Kierkegaard segundo a análise de Cornelio Fabro**

*Radical Freedom: Faith and human conscience from the ‘subjective truth’ of Kierkegaard according to the analysis of Cornelio Fabro*

Dênison Gleison Martins da Silva<sup>6</sup>

[den.philo@gmail.com](mailto:den.philo@gmail.com)

**Resumo:** O presente artigo propõe o pensamento de Cornelio Fabro sobre a relação entre o ato de fé e a consciência humana. Estudioso de Tomás de Aquino, o filósofo italiano uniu o realismo tomista à descoberta da instância teórica de Søren Kierkegaard. Para o pensador dinamarquês, o problema da fé se identifica com o da existência, do sentido e do destino do homem. Não se trata de valorizar a fé em si mesma, mas o seu dar-se à dimensão do humano. Com efeito, ao analisar a adesão do homem ao Absoluto-Deus, Fabro teve presente a categoria kierkegaardiana do indivíduo, a questão da singularidade, e também a ênfase moderna do ‘eu consciente’ como fonte de operação existencial. Neste sentido, as considerações de Kierkegaard acerca da subjetividade encontram respaldo no tema fabriano da ‘liberdade radical’ que implica uma dialética entre intelecto e vontade, reconhecendo o primado existencial da vontade no que tange o ato de fé.

**Palavras-chave:** Søren Kierkegaard, Cornelio Fabro, Liberdade, Subjetividade, Fé

**Abstract:** The present article proposes the thought of Cornelio Fabro regarding the relation between the act of faith and the human conscience. Scholar of Thomas Aquinas, the Italian philosopher united the Thomist realism to the discovery of the theoretical instance of Søren Kierkegaard. For the Danish thinker, the issue about the faith identifies itself with that of man’s existence, meaning and destiny. It is not a matter of valuing faith in itself, but its giving to the dimension of the human. Indeed, in analyzing man’s adherence to the Absolute-God, Fabro had in mind the Kierkegaardian category of the individual, the matter of singularity, and also the modern emphasis of the ‘conscious self’ as the source of existential operation. In this sense, Kierkegaard’s considerations about subjectivity find support in the fabriano theme of ‘radical freedom’ that implies a dialectic between intellect and will, recognizing the existential primacy of the will in what concerns the act of faith.

**Keywords:** Søren Kierkegaard, Cornelio Fabro, Freedom, Subjectivity, Faith

---

<sup>6</sup>Licenciando em Pedagogia (Centro Universitário Claretiano); Bacharel em Teologia (Pontifical University of the Holy Cross); Licenciado (CESB), mestre (Pontifical University of Saint Thomas Aquinas - Angelicum University) e Doutor (Pontifical Lateran University) em Filosofia. Professor de ensino superior do Centro Universitário São José (UNIFSJ) e do Instituto Eclesiástico de Filosofia e Teologia Sedes Sapientiae (IEFTSS).

## **Introdução**

Cornelio Fabro (1911-1995), um pensador do século XX e primeiro tradutor da obra de Søren Kierkegaard da língua original para o italiano. No seu itinerário especulativo se destacam algumas iniciativas e responsabilidades institucionais: fundador do Primeiro Instituto Europeu de História do Ateísmo (1959), sócio fundador da Sociedade Internacional Tomás de Aquino (1978) e também fundador do Centro Italiano de Estudos Kierkegaardianos (1987).

A reflexão fabriana faz parte de uma proposta filosófica de inspiração cristã (FABRO, 1990, p. 5-40). O seu pensamento sempre esteve empenhado na busca da verdade e dos valores morais, em conformidade com um humanismo autêntico. Neste sentido, o seu itinerário especulativo foi marcado pelas temáticas do ser e da liberdade, ligadas por sua vez à problemática existencial e ao problema de Deus. Nesta perspectiva, procurou aprofundar a noção metafísica de participação, determinar a essência metafísica do princípio moderno de imanência como ateísmo radical e recuperar o realismo clássico-cristão no existencialismo metafísico de Kierkegaard.

Deve-se notar que a vasta reflexão filosófica de Cornelio Fabro não se identifica com um tomismo de escola. A densidade teórica do filósofo italiano se inspira nos princípios da filosofia de Tomás de Aquino, mas a sua reflexão não se deixa condicionar por nenhum sistema filosófico ou pelos limites culturais e ideológicos presentes nos textos do Doutor Angélico. Sublinha, assim sendo, o caráter universal e transcendental da filosofia do Aquinate, capaz de manter um diálogo constante e produtivo entre ciência e fé (FABRO, 1990, p. 16-47). Neste sentido, faz uma leitura hermenêutica dos textos de Tomás de Aquino. Busca reportar a questão da “diferença ontológica” ao novo mundo cultural, isto é, o problema da verdade, dos valores e do fundamento do homem. Portanto, ele não somente evoca a autoridade do seu mestre, mas o método e o espírito filosófico-teológico que anima as reflexões do Aquinate (PENZO, 1991, p. 196s).

Foi nesta perspectiva que advertiu no mundo contemporâneo a necessidade de afrontar o tema da liberdade em toda a sua radicalidade e urgência. Estudioso de Tomás de Aquino, Fabro uniu o realismo tomista à descoberta da instância teórica de Kierkegaard. Para este último, o problema da fé se identifica com o da existência, do sentido e do destino do homem. Não se trata de valorizar a fé em si mesma, mas o seu dar-se na dimensão do humano. Com efeito, ao analisar a estrutura do ato de fé segundo a perspectiva filosófico-cristã, o filósofo

italiano teve presente o quanto enfatiza o filósofo dinamarquês e a modernidade, a saber: o ‘eu consciente’ como fonte humana de operação existencial.

No presente artigo, abordar-se-á a questão da relação entre a fé e a consciência humana a partir do encontro de Fabro com a instância teórica de Kierkegaard, mais precisamente o tema da subjetividade. Desta análise emergirá a problemática da liberdade radical tão cara ao discípulo do Aquinate. Todavia, é importante salientar que no que concerne essa temática, Fabro depende também de outras fontes: David Hume com a “origem irracional” do *belief* e a sua prioridade diretiva na ordem do conhecimento; a estrutura da compreensão segundo Martin Heidegger; a *theôresis* de Tomás de Aquino.

A temática fabriana será exposta através das seguintes considerações: 1) a liberdade radical; 2) a subjetividade kierkegaardiana; 3) a estrutura afetiva da consciência humana e a fé.

## 1. A liberdade radical segundo Cornelio Fabro

A temática aqui intitulada é a base para o desenvolvimento compreensivo do presente artigo. A reflexão antropológica de Cornelio Fabro está vinculada à exigência de um Absoluto-Deus, fundamento de todo o real e causa da ‘liberdade radical’ do homem, devido a uma participação metafísica ao ser mesmo subsistente *Ipsum esse Subsistens*.

A visão fabriana acerca do homem observa toda a linha fundamental da antropologia tomasiana (FABRO, 2005). Todavia a sua reflexão se desenvolve não só em uma perspectiva metafísica, mas também ontológico-existencial. Isto se deve ao fato que a participação do homem ao *Ipsum esse Subsistens* se encontra no fundamento da liberdade humana, isto é, do seu prosperar-se no mundo circunstante (PANGALLO, 1991, p. 150). Segundo Cornelio Fabro a constituição da pessoa humana não é radicada sobre a sua racionalidade, bem sim sobre aquela particular participação humana no ser. O indivíduo participa do modo de ser do Absoluto-Deus, o qual se manifesta de modo particular através da liberdade (FABRO, 2004b, p. 53; FERRARO, 2013, p. 200). Enquanto o mais perfeito entre os entes criados, o homem participa com o mais alto grau de intensidade ao *Ipsum esse Subsistens* (FABRO, 2005b, p. 266-285, 342-347).

Neste sentido, a constituição transcendental da subjetividade humana possui grande relevância. Com efeito, é na dialética do ser e da liberdade que se cumpre a atuação do homem e a manifestação da sua dignidade pessoal através daquilo que o filósofo friulano

chama de ‘criatividade participada’ (FABRO, 2010, p. 433-435; FERRARO, 2012, p. 225). A liberdade corresponde à primeira qualidade do espírito humano. Cada pessoa a possui no mesmo grau e modo, devido a sua ‘igualdade ontológica’. Todavia, na esfera existencial cada indivíduo se qualifica diversamente através das escolhas responsáveis e pessoais. Para Cornelio Fabro, é na liberdade que o homem se afirma como sujeito espiritual, indivíduo, na singularidade do próprio ‘eu’.

Deste modo, sublinha a constituição da natureza humana que deve alcançar a sua suprema realização. A exigência recai sobre o homem, tem nele o seu ponto de partida, mas encontra o itinerário junto ao Absoluto-Deus que, enquanto fundamento ontológico de cada indivíduo, põe paralelamente luz sobre ele, fazendo que tenha a intenção primordial verso o *Summum Bonum*. A intuição de Cornelio é que a exigência de Deus é dada desde a situação fundamental do ser. A consideração do homem enquanto homem exige que o mesmo se posicione diante do ser, não só para afirmá-lo mas até mesmo quando decide negá-lo (FABRO, 1974, p. 99; 2008, p. 344-347).

O homem busca a realização de si mesmo, ou seja, uma completeza beatificante do próprio ser. Neste contexto, a liberdade humana emerge com toda a sua radicalidade, na sua necessária referência ao Absoluto-Deus, e como manifestação daquela participação antropológica. Para Fabro, o problema da essência do homem se revela em rigor um problema teológico (FABRO, 2014, p. 20-21). A sua análise antropológica encontra o seu ápice na consideração da questão de Deus. A reflexão sobre a interioridade do sujeito espiritual revela que o problema é intrínseco à natureza humana. Trata-se de uma questão essencial para o homem essencial (FABRO, 1964, p. 50-51, 1009-1012).

É neste sentido que Fabro acentuou a reflexão sobre a subjetividade humana, sublinhando a consciência e a singularidade do ‘eu’, isto é, aquela presença do sujeito a si mesmo, aquele núcleo que dá unidade às atividades da pessoa. Com efeito, o intelecto e a vontade não são faculdades despersonalizadas e, por isto, a percepção do ‘eu’ está intimamente vinculada à dimensão espiritual do agir humano, à percepção que a alma tem de si mesma através os seus atos. É este ‘eu operante’ que se reconhece nas suas escolhas e se empenha na busca da sua plenitude existencial (FABRO, 2006).

Na perspectiva da dinâmica *consilium-electio*, a vontade exerce um primado de caráter metafísico e não só psicológico. A descrição do ato livre proposta por Fabro, com efeito, sublinha que a auto-determinação do sujeito é própria da faculdade volitiva. Ela faz sim com que o sujeito manifeste-se inteiramente na sua realidade verdadeira e concreta. A prioridade metafísica — pertencente ao intelecto naquele primeiro momento da apreensão do objeto — é

transferida à vontade, que ativa e orienta a faculdade intelectual a um objeto determinado. Para Fabro, é inegável a função do intelecto de colocar o objeto à disposição da vontade, mas é esta última que se autodetermina na escolha do fim último existencial concreto por parte do agente (FABRO, 2004b, 59-72).

Segundo a leitura fabriana dos textos tomistas, quando se aprofunda a questão da superioridade do intelecto sobre a vontade, deve-se distinguir em qual modo o intelecto move a vontade. Fabro evidencia a circularidade entre as duas faculdades, distinguindo o movimento *quantum ad exercitiumactus*, própria da faculdade volitiva, do outro *quantum ad determinationemactus*, própria da faculdade intelectual. Segundo a reflexão fabriana, o intelecto propõe o objeto à vontade, mas cabe somente a esta última elegê-lo ou rejeitá-lo como fim pelo qual se age (FABRO, 2004b, p. 59-72).

No que se refere à ordem do exercício do ato, a liberdade consiste no fato da vontade mover a si mesma e as outras faculdades. Ela tem o poder de executar o seu ato próprio, embora seja Deus o primeiro motor que atua a potencialidade da criatura segundo a inclinação natural à felicidade. A vontade, assim sendo, é capaz de se autodeterminar, o que a impede de ser movida necessariamente por qualquer objeto. Até mesmo o conteúdo de beatitude, enquanto apresentado a seres finitos e limitados, poderia não ser voluntariamente considerado. O homem é livre até mesmo diante do Absoluto-Deus (Tomás de Aquino, 2002).

Cornelio Fabro não defende nenhum tipo de subjetivismo ou voluntarismo, mas tem presente a esfera determinante da subjetividade humana em âmbito eudemônico. Embora todos os homens desejem a felicidade. Na dinâmica da liberdade, cada indivíduo define o seu conteúdo ou o ‘fim último existencial concreto’. O homem exercita a humana liberdade em um ato específico, através de uma escolha radical entre todos os diversos bens da existência. É a *electio finis* que determina o conteúdo da liberdade e qualifica o sujeito espiritual. A profunda realização de si porém é garantida somente se a escolha do homem será responsabilmente em conformidade àquele núcleo ontológico, que funda e sustenta a sua inteira existência (FERRARO, 2014)

É nesta perspectiva que Fabro considera o ato de fé no confronto do Absoluto-Deus e, conseqüentemente, a estrutura efetiva da consciência humana. No desenvolvimento da consciência individual no âmbito existencial, o homem não pode não se confrontar com o problema de Deus, que é constitutivo da natureza humana. O ‘eu’ se pode autodeterminar como ‘fechado na imanência’ ou ‘aberto à transcendência’. Isto é possível somente porque Cornelio Fabro defende o ‘primado existencial do eu’ (FABRO, 2016, p. 26-29) ou ‘o primado dinâmico da vontade sobre o intelecto’ (FABRO, 2004b, p. 36-38; 63-64).

Para o filósofo italiano, a essência espiritual do homem exprime em modo finito a natureza infinita do *Ipsum esse Subsistens*. Por isto, o desejo de felicidade é placado somente se a pessoa humana escolher estabelecer uma relação positiva com o Absoluto-Deus, que passa pelo ato de fé ou ‘risco de Deus’ próprio da liberdade radical (FABRO, 1967, p.22-29). De fato, a subjetividade ontológica constitutiva da pessoa humana, no seu desdobrar-se existencial, encontra o seu ápice na atividade ético-religioso (CASTELLANO, 1984). A adesão a Deus é uma possibilidade existencial na história de cada indivíduo. O ato de fé é o ‘lugar privilegiado’ no qual o ‘eu’ se afirma naquela tensão dinâmica entre finito e infinito, imanência e transcendência, liberdade fundada e liberdade fundante, criatura e criador (FABRO, 1956).

Neste quadro reflexivo, a temática kierkegaardiana da subjetividade é indispensável para a filosofia de Cornelio Fabro. A ‘verdade subjetiva’ ou existencial teorizada por Kierkegaard ocupa certamente um papel importante no desenvolvimento da vida ético-religiosa proposta pela reflexão fabriana.

## **2. A descoberta da esfera da subjetividade de Søren Kierkegaard’**

Sem sombras de dúvida, Søren Kierkegaard ocupa um lugar de destaque no pensamento fabriano. Na verdade, três pontos do pensamento kierkegaardiano provocaram em Cornelio Fabro um grande interesse pelo filósofo dinamarquês. Antes de tudo, a ‘profissão de realismo’, que tem presente três distintas esferas (mundo, homem e Deus) e, portanto, permite ao homem confrontar-se com o finito (via estética) e com o Infinito (via ético-religiosa). O segundo ponto é a ‘profissão de espiritualismo’, segundo a qual o indivíduo, enquanto sujeito livre, se decide por ser ‘espírito’, mediante a escolha livre do ‘salto da fé’, através do qual diz não à angústia do nada. E por fim, a ‘profissão de cristianismo’, que identifica no Cristo (Homem-Deus) o evento histórico que possibilita o encontro entre o tempo e a eternidade, o finito e o infinito (FABRO, 1954, p. 774-777).

O filósofo dinamarquês identifica o problema da fé com o da existência, do sentido e do destino do homem. Para ele, não é tão importante o que é a fé em si mesma (*quid*), mas o como (*quomodo*) essa se dá. Em sua análise, ele faz com que a fé coincida com a ‘verdade subjetiva’ ou existencial. Trata-se de um ato da liberdade humana, que através uma decisão adere à verdade transcendente e, deste modo, quebra o ciclo vicioso da imanência moderna. Após este assenso, o homem se empenha em conformar a sua existência temporal àquela verdade superior (FABRO, 2004a, p. 121-128).

Segundo Kierkegaard o ato de fé é marcado pela subjetividade, intimidade pessoal do 'eu'. Isto é, o Absoluto objetivo é alcançado por meio da interioridade humana. Note-se, no entanto, que a subjetividade kierkegaardiana não se confunde com aquela do *cogito* moderno e nem mesmo com a *sola fide* protestante. A fé é compreendida como um ato essencial da vontade, um assenso pessoal à verdade existencial objetiva que, no entanto, não coincide com aquela lógico-científica e nem mesmo com um mero juízo da inteligência sobre um conteúdo doutrinal. Em outros termos, o ato da fé não se detém na racionalidade imediata (FABRO, 2004a, p. 129-132).

O ato de fé por isto comporta um «salto» (*Sprung*) que transporta o homem em uma esfera onde os critérios de um mundo limitado perdem todo valor, ou melhor, onde os critérios resultam negativo. Com efeito, o objeto da fé, a revelação de Deus, é para a razão humana um absurdo, um paradoxo, o incompreensível. Por isto, se o homem se decide a aceitar a fé, isto não acontecerá por evidência intrínseca de demonstração, mas por um «Tu deves» proposto à vontade e que somente esta pode realizar. Por isto, o ato de fé constitui na sua ordem um ponto de partida novo e absoluto. É aquela que Kierkegaard chama a realidade nova, a «segunda imediateza»: esta difere não somente da primeira imediateza da experiência e dos mecanismos intelectuais (dialética do finito), mas também da existência socrática e da sua dialética da interioridade que não tinha conseguido superar nem a dúvida nem a imanência (FABRO, 2004a, p. 131-132, *tradução livre*).

É óbvio que neste texto CornelioFabro unicamente expõe o pensamento de Kierkegaard. Mas como se notará, o filósofo friulano não compartilha da posição kierkegaardiana de que o objeto da fé e a revelação de Deus ao homem seja um absurdo ou um paradoxo incompreensível. CornelioFabro, ao contrário, observa a dialética entre fé e razão, admite que a ciência teológica, revelada ou natural. Mas assume a posição de Kierkegaard que pensa a fé como a 'possibilidade de todas as possibilidades' da liberdade humana. Este é o momento por excelência, a situação e condição do humano, que passa pela decisão do modo em que um indivíduo orientará a própria vida no confronto de Deus. Como fruto do exercício da liberdade, o ato de fé é o ato mais individual e incomunicável que uma pessoa possa realizar (FABRO, 1954, p. 775).

A aceitação do paradoxo finito-infinito depende da vontade criada. Portanto, a fé adentra ao processo da liberdade humana, que em um ato se decide pelo Absoluto-Deus. O ato de fé, assim sendo, não é estimulado pela especulação, pelos resultados lógicos acerca da realidade enquanto pensada, mas sim pela necessidade de compreensão de si mesmo, que se dá somente no confronto com uma realidade profundamente ontológica (FABRO, 2004a, p. 254-259).

A liberdade se atua com a escolha e não com a abstrata reflexão. A liberdade se salva atuando a escolha do Absoluto, e não deixando-a na estéril possibilidade de escolha: também aqui, ao contrário e em modo paradoxal, Kierkegaard é de acordo

com Hegel em rejeitar a concepção de uma liberdade formal como mero 'poder' subjetivo abstrato. A liberdade real só pode existir na inserção do homem, o Absoluto que é Deus mesmo (FABRO, 1954, p. 780, *trad. liv.*).

A plena realização ou 'salvação do homem' não está em acolher um saber, mas em se apropriar das consequências da relação humana com o homem-Deus do cristianismo. A experiência religiosa é incluída, assim sendo, na dimensão das relações humanas. Apropriar-se da verdade religiosa não é tanto deter um saber sistemático ou científico mas atuar a capacidade de comunicação humana. Põe-se em evidência que a fé não é provocada por uma convicção da razão acerca de um dado objeto, mas pertence a um momento prévio a qualquer tipo de especulação (FABRO, 2004a, p. 235-237).

É na própria intimidade, na escuta da pessoa à qual se deve aderir e sobretudo reconhecer nela a voz da autoridade da própria consciência. Não se procede de demonstração em demonstração, de evidência em evidência, mas ao interno de uma relação pessoal. A fé se funda sobre a pessoa e aponta o caminho para um discurso meta-racional — na religião cristã, por exemplo, o interlocutor do homem e o conteúdo da fé coincidem com o 'Deus-homem'. Os limites da finitude humana somente podem ser superados através do ato de fé, que implica o 'risco absoluto' de orientar a própria existência a partir do transcendente. O homem se apaixona pelo ideal do Absoluto e se rende a esta convicção interior, distinta da zona de conforto da razão dominante (FABRO, 2004a, 132-135).

Próprio pelo paradoxo como tal o crente é levado a crer, e não por uma evidência lógica; se ele não estivesse convencido da absoluta transcendência do objeto da fé e da ruptura que isto comporta no que diz respeito à esfera da razão, ele não creia, mas se poria em busca de alguma evidência na esfera da razão ou pelo menos de qualquer probabilidade, verossimilhança, etc... Por isto, se pode dizer que se crer propriamente porque este objeto se manifesta como paradoxo, como absurdo, contrário à razão... 'crer por motivo do absurdo' (FABRO, 2004a, p. 139, *trad. liv.*).

Para o filósofo dinamarquês a fé cristã tem como objeto o 'paradoxo existencial', tal qual ensina a revelação cristã: o Absoluto (o Infinito) entra no tempo para que, no tempo, cada homem (ente finito) possa alcançar a eternidade. O ser humano se encontra sozinho diante de Deus e, por isto, cada homem deve escolher ser si mesmo. É chamado a reconhecer que é um ser perfeitamente determinado do ponto de vista metafísico, enquanto participa ao *Ipsum esse Subsistens*. Ao contrário do quanto proposto pela filosofia moderna, a raiz do próprio 'eu' não é um vazio ontológico cuja consequência é deter-se nos limites da própria essência. A relação espírito-humano/espírito-divino é uma verdade existencial que se situa no âmbito da interioridade e liberdade do sujeito (FABRO, 2004a, 139-254).

Com efeito, Kierkegaard concebe o homem como ‘espírito’, como ‘eu’, que, por sua vez, é concebido como uma relação consigo mesmo. Esta relação evoca no mais íntimo do homem o outro, o Absoluto-Deus, porque o ‘eu’ por si só não pode alcançar a quiete, o equilíbrio pessoal, a plenitude existencial. Nesta perspectiva, o ato de fé potencializa o ‘eu’, fazendo com que o homem seja transparente a si mesmo diante de Deus, fundamento do próprio ‘eu’. Por sua vez, rejeitar o Absoluto é se desesperar por falta de relação consigo mesmo, com o próprio fundamento existencial (FABRO, 2004a, 139-254).

O absurdo do paradoxo da fé kierkegaardiana implica uma infinitude que se desdobra em abnegação pessoal (momento ascendente), necessária enquanto resposta à graça divina (momento descendente da encarnação de Cristo). A renúncia de si mesmo para se abandonar no absurdo infinito comporta uma certa comensurabilidade entre o tempo, no qual as criaturas operam, e a eternidade, enquanto dom de ‘salvação do humano’ (FABRO, 2004a, p. 136-144). O valor da história, neste sentido, dependerá da decisão existencial que cada homem tomou no tempo em relação à eternidade. Trata-se daquela tensão que é mantida enquanto se atribui um valor infinito ao tempo (FABRO, 1954, 783-784).

Há, portanto, uma responsabilidade humana na decisão temporal que vai além da existência atual. O relacionar-se com o Absoluto evoca o passado e o futuro, porém, no atuar-se do presente que se manifesta rico de significado. É no âmbito da existência que a subjetividade do indivíduo é marcada pela presença do Absoluto, na apropriação daquela verdade existencial que remete ao atemporal (FABRO, 2004a, p. 179-192). Evidencia-se no discurso kierkegaardiano a esfera do meta-racional, tomado em sentido ontológico, isto é, o absurdo ou paradoxo da fé que se conforma a uma ‘irracionalidade existencial’ (FABRO, 2004a, p. 164).

É sabido que Fabro se encantou com o discurso de Kierkegaard. Todavia, o filósofo friulano conseguiu manter a distância necessária dos elementos que contradizem a reflexão de Tomás de Aquino (FABRO, 2004a, p.192). Fabro identifica na fenomenologia da existência de Kierkegaard o ponto de partida para a apropriação do Absoluto-Deus, na sua relação com a pessoa humana. De fato, o filósofo friulano sublinha a abertura do homem à transcendência, na perspectiva kierkegaardiana de uma consciência ontológica do absoluto e a afirmação de um valor infinito. Nestes termos, o indivíduo ocupa um lugar de destaque na reflexão acerca do problema de Deus, porque é no exercício da sua liberdade que ele faz a escolha existencial de se relacionar positivamente com o *Ipsum esse Subsistens* (FABRO, 1954, p. 774-777).

Para Giannatiempo Quinzio (2012, p. 63-67), Fabro identificou em Kierkegaard uma via para recuperar a transcendência de Deus, acentuando a radical liberdade do indivíduo

singular diante de Deus na determinação do valor absoluto da existência do ‘eu’ e da sua escolha original positiva (salto da fé). Todavia o filósofo friulano enxergou um grande limite do pensamento do filósofo dinamarquês, a saber: o seu desejo de ser somente cristão, não pretendia ser nem católico e nem protestante. Cornelio Fabro dá grande importância à religião histórica e, portanto, acusa Kierkegaard de não ter uma ‘noção adequada de revelação’.

O pensador italiano se identifica com o que Kierkegaard entende por subjetividade enquanto verdade ou verdade existencial. A ‘subjetividade é verdade’: a verdade existencial é tal, quando essa é ‘verdade em mim’ e eu sou conformado a ela. Se ‘está’ então na verdade somente quando se busca atuari-la na vida, quando a verdade atua o ser, quando essa informa toda a pessoa (FABRO, 2004a, p. 234). Porém não aceita as conclusões desse discurso no que concerne a comunicação da verdade. Sobre este complexo problema, a posição fabriana é discordante daquele de Kierkegaard (FABRO, 1954, p. 787-792). Para Fabro, com efeito, o homem não pode encontrar Cristo (a eternidade entrada no tempo como homem-Deus) sem o testemunho da Igreja. O fato histórico da revelação se funda sobre a autoridade da Igreja. Caso contrário, com a ‘verdade kierkegaardiana o homem terminaria crendo somente em si mesmo e fechado ao Eterno no tempo’ (FABRO, 2004a, p. 237-269).

Fabro não admite um ‘Tu deves’ absoluto na vida de quem crê na divindade. A proposta existencial da fé, fundada sobre a autoridade do homem-Deus não exclui uma proposta também doutrinal, ou seja, não há oposição radical entre fé e razão. Esta última pode preparar o homem para aderir ao objeto da fé e também admitir que este mesmo objeto a transcende (FABRO, 2004a, p. 145-154). O que está em questão é a defesa da absoluta transcendência da divindade e não um abandono completo de todo o exercício da razão. Pensa-se, por exemplo, ao uso apologético da razão, a elaboração de uma teologia filosófica e sobrenatural. Nota-se, porém, que Fabro não acusa Kierkegaard de fideísmo, mas se preocupa a corrigir uma certa ambiguidade derivada muitas vezes de uma leitura pouco contextual do filósofo dinamarquês (FABRO, 1954, 792-802).

A razão tem o seu momento efetivo no ato de fé e um vasto campo de trabalho seja antes do ato de fé, seja dentro o mesmo objeto da fé. Com efeito, a fórmula preferida de Kierkegaard para indicar a relação entre razão e fé soa: ‘compreender que não se pode compreender’, que se pode integrar com a outra: ‘compreender que se deve crer’. Pois Kierkegaard — apesar dos seus críticos de todos os lados insistirem em ignorá-lo — admite expressamente a *fundação racional da fé*. Com agudo senso teológico que falta a não poucos teólogos mesmo católicos, ele distingue entre o ‘juízo de credibilidade’ e o ‘juízo de credibilidade’: para ele, como para S. Tomás, o primeiro é obra da razão que se aproxima da fé, o segundo é obra da vontade movida pela graça (FABRO, 1954, p. 795, *trad. liv.*).

Percebe-se que Kierkegaard e Cornelio Fabro caminham lado a lado quanto ao empenho em tentar quebrar o círculo de imanência da filosofia moderna e libertar o homem da

condenação ao finito. O filósofo friulano enxerga na fenomenologia da existência de Kierkegaard uma abertura para propor a filosofia de Tomás de Aquino no seu necessário confronto com a filosofia moderna. O grande desafio da filosofia atual é, segundo Fabro, refletir sobre a atribuição ou fundação constitutiva do ser ao homem e do homem ao ser, porque a busca humana pela plenitude existencial deve ser esclarecida à luz do ser (FABRO, 2010, p. 5). Neste sentido, analisa a relação entre a consciência humana e o ato de fé, em conformidade com a estrutura afetiva da primeira.

### **3. A fé e a estrutura afetiva da consciência humana**

O discurso fabriano sobre a fé leva em consideração o seu aspecto objetivo e subjetivo. O filósofo italiano, no entanto, insiste sobre a função existencial estruturante da fé. Trata-se de uma extensão ou consequência da emergência da liberdade radical. Este aspecto da análise fabriana representa uma novidade em relação à reflexão oferecida por Tomás de Aquino, o qual não explicitou esse aspecto importante do ato de fé. Fabro o faz a partir das contribuições de Hume, Heidegger e Kierkegaard, mas aprofundando-as e reelaborando-as segundo os princípios da filosofia tomasiana do ser.

Seguindo Tomás de Aquino, Fabro insere a fé no âmbito cognitivo e tendencial do homem, em correspondência ao seu anseio profundo por um conhecimento imediato e intuitivo de Deus. A fé, portanto, se manifesta na perspectiva da autorrealização humana. O filósofo friulano também colhe a perspectiva do Aquinate e de Kierkegaard, que atribuem à Revelação divina um papel indispensável na e para a vida do sujeito. Insiste, assim sendo, no aspecto do discurso kierkegaardiano sobre a ‘verdade subjetiva’ da fé e, nestes termos, explora juntamente com Kierkegaard a dimensão existencial da adesão a Deus. Esta é capaz de atribuir um profundo sentido ético e religioso à existência humana, porque reconhece sobretudo que os homens, enquanto existentes concretos, não vivem nas categorias dos filósofos (ROHR, 2012, p. 294).

A importância ou valor da adesão pessoal do sujeito espiritual ao Absoluto-Deus está presente seja em Tomás seja no filósofo dinamarquês, mas este último identificou explicitamente o problema da fé com o da existência, do sentido e do destino do homem. Com efeito, Kierkegaard se preocupou com a orientação existencial do indivíduo singular. A pessoa humana não pode salvar a si mesmo senão na adesão de fé ao Absoluto-Deus, que entrou no tempo humano como homem-Deus. É na pessoa de Cristo, na perspectiva kierkegaardiana, que a dimensão temporal encontra a sua continuidade da eternidade. De fato,

as obras do filósofo dinamarquês são claramente de cunho filosófico-religioso (FABRO, 2004a,272).

O filósofo friulano explora a dimensão ôntico-ontológica da preocupação e o seu peso para a conduta prática e teórica da vida humana. Para ele, é nesta esfera que a consciência do homem amadurece, enquanto consciência fundada no ser. É justamente este fundamento ontológico da consciência humana a permitir que se determine a inseparabilidade da instância teórica daquela prática. Esta consideração é feita por Fabro a partir de uma profunda visão metafísico-teológica própria de sua reflexão intensiva. O ‘projetar-se’ para o futuro é uma preocupação à qual nenhum homem pode escapar, porque o homem atua em função das próprias possibilidades. Ele se dedica a algo, que exerce uma atração que está como fundamento das questões existenciais (FABRO, 2008, p. 344-346).

Não é a subjetividade humana a fundar o ser, mas é ela mesma fundada no *Ipsum esse Subsistens*. Com efeito, Cornelio Fabro não somente procura individuar e compreender a essência da realidade ou experiência religiosa, apontando a originalidade e especificidade autônoma da abertura do homem ao sagrado (momento intelectual). Na sua análise, o autor aprofunda a sua reflexão, debruçando-setambém sobre o significado último da religião e o seu valor veritativo e axiológico (momento metafísico). O filósofo friulano chama a atenção para a verdade do ser que emerge em cada atuação da pessoa humana. Em todos os atos humanos, no exercício da inteligência e da vontade, na comunicação inter-pessoal, o ser se manifesta na própria identidade do indivíduo. Trata-se de um *prius* absoluto do ser que se desdobra em realidade de pensamento, muito além de uma função meramente lógica e verbal(FABRO, 2004a, p. 7-8). Com efeito,

é esta a propriedade da consciência de «ser-para-o ser» e portanto de resolver o ente em relação interno do ser, do qual precisamente o pensamento é a expressão... Mas a qualidade que é ser-para-o ser é óbvia para cada consciência; o ser, isto é, se apresenta por si, para cada um que tem consciência e para qualquer forma de consciência, da percepção das qualidades sensíveis na vida ordinária até às mais complexas sínteses da ciência da cultura (FABRO, 2004a, p. 9, *trad. liv.*).

Fabro reafirma a ligação do sentido do ser presente na realidade pensante e pensada. A consciência do ser não é um jogo de palavras, que indica somente um aspecto lógico-funcional sem um fundamento real. Para o filósofo udinese, a consciência prevê a presença daquela verdade absoluta do ser. O pensamento se põe enquanto presença do ser manifestado à consciência humana. Segundo o filósofo friulano, o pensamento reflexivo é uma reflexão sobre esta manifestação e, de certa forma, uma reduplicação da manifestação do ser à consciência, que passa a possuí-lo como verdade(FABRO, 2004a, p. 34-47). Esta é a linha de leitura fabriana sobre a manifestação do ser à consciência humana.

O homem apreende de modo espontâneo a presença intencional do ser. O espírito humano adverte a sua presença na realidade circundante. Tal presença é aquele *actus essendi* que faz com que o ente seja aquilo que é. Neste caso, o ente se revela como sujeito do ser, como abertura ou acesso àquela esfera ontológica que se encontra na sua origem. O *actus essendi* ilumina o ente, rendendo a verdade acessível ao espírito do homem porque o ser mesmo é princípio de transcendimento do ente (FABRO, 2004a, p. 57-64). Escreve:

Neste sentido a única experiência em sentido forte é aquela do ser; e próprio porque o ser é ato que funda todo conceito, a única experiência em sentido forte é a advertência da presença do ato. Mas porque o ser é transcendentalizante respeito ao ente, o seu atuar-se é para um intelecto finito como o nosso é o desenvolvimento de tal transcendência ativa-passiva que si deve por isto qualificar e projetar-se sem limites, não só no que diz respeito ao objeto, mas ao ato mesmo. E esta é a abertura positiva do existente finito, que é o homem, verso o Absoluto. E a experiência de tal abertura orienta verso o Absoluto é vértice mais alto no qual a consciência finita pode prosperar e invocar a presença do 'Ser-sem-predicados' (FABRO, 2004a, p. 64, *trad. liv.*)

Fabro sublinha que o ente não pode ser compreendido e nem pensado senão em relação ao *Ipsum esse Subsistens*. O espírito humano, finito, adverte a insuficiência do ente e o transcende naquela busca do ser puro, sem predicados. Abre-se, deste modo, à experiência do infinito, de um espírito perfeito. O homem é movido pela inquietude da verdade a ir além, a buscar uma forma superior de transcendência, que o toca desde dentro e o empenha por toda a sua vida. Não se trata ainda de uma existência fundada sobre a fé, mas dos fundamentos humanos para a sua possibilidade, que justifica filosoficamente uma adesão existencial ao mesmo (FABRO, 2004a, p. 64). Fabro explicita:

*O ser não é portanto uma realidade definida*, mas é a atualidade de toda realidade. *O ser não é conteúdo*, mas a inexauribilidade contenedora. *O ser não é um conceito*, mas é o ato de presença do ente pelo qual se ilumina na consciência a verdade do ente e dos seus conteúdos e conceitos (FABRO, 2004a, p. 61, *trad. liv.*).

Percebe-se a preocupação fabriana em defender a transcendência do ser. Este não pode ser exaurido nas considerações reflexivas do intelecto humano. A realidade circundante é experimentada pelo homem de modo imediato. A iluminação da consciência pelo ser através da apreensão do ente corresponde a um conhecimento primário e, enquanto tal, anterior a todos os outros conhecimentos. Este conhecimento antecipa a perspectiva segundo à qual o indivíduo organiza a própria vida e os valores que se encontram no seu fundamento. Trata-se de uma prima impressão afetiva e efetiva da realidade, que muitas vezes passa inobservada pelo sujeito do conhecimento (FABRO, 2008, p. 382-386).

O aspecto afetivo da consciência é capaz de mover a alma humana na direção de um objeto distinto de si, com a finalidade de se lhe unir na sua concretude real. O filósofo

friulano, deste modo, põe em relevância um tipo de contato novo com a realidade, uma ‘nova forma de intencionalidade’ distinta daquela cognitiva, mas que supõe esta última por tornar presente o objeto amado à própria consciência (FABRO, 2008, p. 386-388).

A vantagem do ‘contato afetivo’ com a realidade não consiste propriamente na revelação de alguma coisa de ignoto que seja impossível alcançar por outra via, mas antes de tudo em nos apresentar aquilo que já conhecemos sob uma coloração afetiva original: aquilo que se acrescenta ao conhecimento intelectual é simplesmente uma maneira mais íntima, mais pessoal de se unir ao objeto conhecido, *de tê-lo presente na consciência*.... O contato afetivo do objeto fixa o olhar da consciência sobre o nosso amor por ele: nós nos regozijamos com este olhar fixo e o nosso amor cresce nele (FABRO, 2008, p. 388, *trad. liv.*).

No intelectualismo aristotélico-tomista, o aspecto afetivo está presente mas não é suficientemente desenvolvido por Tomás de Aquino. Para este, a forma do objeto conhecido, fundado sobre a intencionalidade do intelecto, se torna também a forma afetiva ao qual tende a faculdade volitiva. Esta inclinação é fundada sobre a imagem e ideia do objeto tal como conhecido. Fabro não separa a consciência afetiva da ideia conhecida, mas explicita o aspecto subjetivo pouco considerado pelo Aquinate. Na verdade, o filósofo friulano se preocupa em ressaltar a manifestação integral do ser à consciência humana, no seu aspecto cognitivo e naquele tendencial. (FABRO, 2008, p. 386-388)

Nestes termos, a referência metafísica indicada por Fabro evidencia a possibilidade de uma apresentação objetiva da religiosidade humana que, por sua vez, sublinha a constituição subjetiva dessa mesma realidade. Segundo o filósofo friulano, a ‘fé filosófica no Absoluto-Deus’ evocada e reclama a liberdade humana, isto é, um ato interior de adesão do homem ao *Ipsum esse Subsistens*. Trata-se de uma escolha existencial que exclui o fideísmo do seu exercício, de uma escolha que se renova em cada ato existencial do indivíduo. Nesta perspectiva, as verdades religiosas, e em particular modo, as verdades do cristianismo, vão ao encontro dessa situação da vida humana, na qual os desdobramentos da consciência evidenciam a exigência da fé.

Para Fabro, é no aprofundamento da estrutura da consciência humana, na sua relação com o real, que se pode superar a fé e a razão como estados antitéticos do ser humano. O filósofo friulano rejeita o equívoco, que perpassa a filosofia moderna, de contrapor o pensamento abstrato do sujeito às coisas concretas como objeto e, conseqüentemente, considerar Deus uma realidade abstrata e não uma realidade concreta. Fabro, ao contrário, inspirado no existencialismo kierkegaardiano, propõe a questão do ser ligada ao pensamento e a vida do indivíduo concreto. A problemática do homem é colocada ao centro da discussão,

ou melhor, como momento indispensável da reflexão acerca de Deus (SEIDL, 2012, p. 421-426).

Com efeito, o filósofo friulano sublinhou que a relação entre a consciência humana e o ato de fé é marcada por uma ‘certa irracionalidade’. Em outros termos, a fé implica uma condição existencial, uma situação originariamente humana, que precede as esquematizações dos sistemas filosóficos. Estes tendem, na maioria das vezes, a elaborar uma reflexão sobre a religiosidade humana e a religião segundo ideias e conceitos, sem considerar a centralidade do sujeito espiritual na sua existência concreta. Fabro, ao contrário, destacou a importância da subjetividade do sujeito, fundada sobre o *Ipsum esse Subsistens*, na manifestação do ato de fé em conformidade a uma estrutura afetiva da consciência humana e o dinamismo desse mesmo ato no seu desdobramento existencial.

Fabro se preocupa em evidenciar que a fé recolhe a convicção do real e, deste modo, procura garantir a sua plausibilidade. Fé e conhecimento não se auto-excluem, como se houvesse uma incompatibilidade entre fé e razão. O filósofo udinese reconhece o valor de cada âmbito e sobretudo a participação de cada um deles no processo de busca pela verdade. Com efeito, trata-se de dois momentos complementares da consciência humana que, como exposto precedentemente, atua para colher a manifestação do ser nos seus diversos graus. A apreensão e determinação do conteúdo dessa presentificação ontológica à consciência se torna, na perspectiva existencial do sujeito, objeto de fé. Com efeito, os motivos da fé devem ser buscados não só no operar da consciência no âmbito do conhecimento, mas também naquela ‘consciência afetiva’ (FABRO, 2004a, 418-419).

## Conclusão

Pode-se perceber que a estrutura pessoal-ontológica do homem, compreendida no seu desdobramento existencial como liberdade radical, assume em Cornelio Fabro os princípios da filosofia de Tomás de Aquino. A liberdade é tomada como ‘*prius* existencial’ em conformidade àquela subjetividade constitutiva transcendental do homem, derivada da sua particular participação ao *Ipsum esse Subsistens*. Todavia, no que concerne a questão do ato de fé, a descoberta da categoria do ‘indivíduo’ (*denEnkelte*), a questão da singularidade e da subjetividade de Søren Kierkegaard, foi fundamental.

Neste sentido, Fabro desconstrói o tradicional pressuposto intelectualista da escola tomista e afirma que mesmo diante do reconhecimento de Deus por parte do intelecto, o homem é livre de não querê-lo. E, neste sentido, também para Kierkegaard a fé é pensada

como ‘possibilidade de todas as possibilidades humanas’. Enfatizando a ‘verdade subjetiva’ kierkegaardiana, pouco contemplada no tomismo tradicional, o filósofo italiano satisfaz a principalidade do ‘eu’ ou da esfera dominante da subjetividade humana.

Assim sendo, a adesão ao Absoluto-Deus será marcada por uma ‘liberdade radical’ que implica uma dialética entre intelecto e vontade, reconhecendo o primado existencial dessa última no que tange o ato de fé. Enfim, o problema do Absoluto-Deus, objeto da fé, se desdobra no principal problema existencial humano. Já que na escolha entre finito e infinito, imanência e transcendência, o ‘eu’ é capaz de autodeterminar-se. Por isto, a existência humana individual evoca o ‘risco de Deus’.

### Referências

CASTELLANO, Danilo. *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*. 1 ed. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1984.

FABRO, Cornelio. *Dall’essere all’esistente*. 2 ed. Genova-Milano: Marietti, 2004a.

\_\_\_\_\_. Enigma dell’uomo e mistero di Dio. In: *Archivio di Filosofia*, vol. XXIV n. 1, p. 189-208, 1956.

\_\_\_\_\_. Il Ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l’ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d’Aquino. In: *Scripta Theologica*, vol. VI n. 1, p. 93-109, 1974.

\_\_\_\_\_. *Introduzione all’ateismo moderno*. 1 ed. Roma: EDIVI, 1964.

\_\_\_\_\_. *L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*. 2 ed. Roma: EDIVI, 2005.

\_\_\_\_\_. *L’io e l’esistenza e altri brevi scritti*. 1 ed. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2006.

\_\_\_\_\_. *L’uomo e il rischio di Dio*. 1 ed. Roma: EDIVI, 1967.

\_\_\_\_\_. *La fenomenologia della percezione*. 3 ed. Roma: EDIVI, 2006.

\_\_\_\_\_. *La filosofia contemporanea*. In: FABRO, Cornelio (Org.) *Storia della filosofia*, 1 ed. Roma: Coletti, 1954.

\_\_\_\_\_. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*. 4 ed. Roma: EDIVI, 2005b.

\_\_\_\_\_. *La preghiera nel pensiero moderno*. 3 ed. Roma: EDIVI, 2016.

\_\_\_\_\_. *Partecipazione e Causalità secondo San Tommaso d’Aquino*. 2 ed. Roma: EDIVI, 2010.

\_\_\_\_\_. *Per un progetto di filosofia cristiana*. 1 ed. Napoli: M. D’Auria, 1990.

\_\_\_\_\_. *Percezione e Pensiero*. 3 ed. Roma: EDIVI, 2008.

\_\_\_\_\_. *Riflessioni sulla libertà*. 2 ed. Roma: EDIVI, 2004b.

- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*. In: Tomás de Aquino, *tambien hoy*. 2 ed. Pamplona, EUNSA, 1990, (p. 16-47).
- FERRARO, Christian. *Appunti di Metafisica. Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico*. 1 ed. Città del Vaticano: Lateran University, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Cornelio Fabro*. 1 ed. Città del Vaticano: Lateran University, 2012.
- \_\_\_\_\_. *La svolta metafisica di San Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*. 1 ed. Città del Vaticano: Lateran University, 2014.
- GIANNATIEMPO QUINZIO, Anna. *Profilo esistenziale e l'incontro con il Diario di Kierkegaard*. In: Ariberto Acerbi (Org.), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*. 1 ed. Roma: EDUSC, 2012.
- PANGALLO, Mario. *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*. 1 ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.
- PENZO, Giuseppe. *Alcune considerazioni sulla differenza ontologica a proposito della problematica di Cornelio Fabro*. In: G.M. PIZZUTI (Org.), *Veritatem in Caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell'LXXXgenetliaco*. 1 ed. Potenza, Ermes, 1991 (193-201).
- ROHR, W. *Fabro e le direttrici ontologiche della sua interpretazioni di Kierkegaard*. In: Ariberto Acerbi (Org.), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*. 1 ed. Roma: EDUSC, 2012.
- SEIDL, Horst. *Il problema di Dio e la coscienza umana in Cornelio Fabro*. In: *Aquinas*, Cidade do Vaticano-Roma, vol. LV n. 3, p. 421-426, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO. *De malo*. In: TOMMASO D'AQUINO: *Le questioni disputate* (vol. VI). 1 ed. Bologna: ESD, 2002.

## A teologia materialista na obra "Absoluto frágil" de Slavoj Žižek

*Materialist theology in the "Fragile Absolute" of Slavoj Žižek*

Fabiano Veliq<sup>7</sup>

veliqs@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo analisar a obra *O absoluto frágil* do filósofo esloveno Slavoj Žižek e mostrar que a partir da crítica à religião cristã evidenciada nesta obra é possível entender alguns aspectos interessantes da proposta de Žižek para a contemporaneidade. A crítica que ele faz à religião cristã se mostra interessante, pois tal crítica não visa eliminar a proposta cristã, mas evidenciar que o cristianismo rompe com uma lógica de mundo visto como “todo” e insere nele uma nova lógica que seria aberta, “não-toda” e neste sentido o cristianismo como religião atea abre a possibilidade para pensar o mundo a partir de uma nova ontologia que seria matemática e quântica. Esta proposta de Žižek se mostra profícua para pensar uma nova forma de pensar o debate acerca da religião do ponto de vista interdisciplinar, por trazer para o diálogo campos bastante diferentes como a física quântica, a filosofia e a teologia.

**Palavras-chave:** Cristianismo, Ontologia, Deus, Absoluto

**Abstract:** The present article aims to analyze the work *The fragile absolute* of the Slovenian philosopher Slavoj Žižek and show that from the critique of the Christian religion evidenced in this work it is possible to understand some interesting aspects of Žižek's proposal for contemporaneity. The criticism he makes of the Christian religion is interesting, since such a criticism does not seek to eliminate the Christian proposal, but to show that Christianity breaks with a logic of the world seen as "all" and inserts in it a new logic that would be open, "not-All" and in this sense Christianity as an atheistic religion opens the possibility to think the world from a new ontology that would be mathematical and quantic. This proposal of Žižek proves fruitful to think a new way of thinking the debate about religion from the interdisciplinary point of view, by bringing to the dialogue quite different fields as quantum physics, philosophy and theology.

**Keywords:** Christianity, Ontology, God, Absolute

---

7 Doutor em Psicanálise pela PUC Minas. Professor Adjunto I da PUC Minas

## Introdução

Slavoj Žižek é um filósofo esloveno que tem se dedicado a diversos temas desde filosofia política, passando por questões religiosas, questões ontológicas, cultura, cinema, etc. Sua obra abarca uma série de questões e sem dúvida é um filósofo imprescindível para pensar a nossa contemporaneidade. Sua tentativa de elaboração passa pela junção de diversas teorias filosóficas e Žižek mantém um diálogo extremamente profícuo com muitas tradições filosóficas. Duas grandes referências para ele é a obra de Hegel e a obra de Lacan. A partir destes dois teóricos Žižek procurará entender diversas questões do nosso tempo trazendo contribuições interessantes para o debate entre filosofia e psicanálise.

O tema que nos interessa neste artigo é propor uma leitura da sua obra *O absoluto frágil* (2015). Neste texto é a primeira tentativa de Žižek de abordar a questão da religião de forma mais detida. Embora o texto em português tenha sido publicado apenas em 2015, o original data do ano 2000. Neste livro Zizek tem em mente pensar a distância que separa o islamismo do cristianismo, e em grande medida a sua vinculação ao judaísmo; ou seja, evidenciar que o Oriente e o Ocidente possuem formas diferentes de lidar com a questão de Deus e dessa forma mostrar como que cada uma destas religiões monoteístas lidam com a relação entre Deus e homem. A partir desta noção Žižek será capaz de mostrar em que medida o cristianismo se coloca como uma “religião ateia” ao trabalhar o tema da encarnação de Deus<sup>8</sup>. Esta noção do cristianismo como religião ateia será desenvolvida de forma mais detida em outros textos posteriores tais como “A monstruosidade de Cristo” (2014) e “O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse” (2015b)

### 1.1 - A noção de *O absoluto frágil*

Em *O absoluto frágil*, Žižek afirma, seguindo Malebranche que, “Deus, em última instância, ama apenas a si próprio e simplesmente usa o homem para promulgar a sua glória”,

---

8 O tema da encarnação de Deus que Žižek abordará será a noção como trabalhada por Hegel em diversos textos desde a juventude. Žižek fará uma apropriação da noção de encarnação em Hegel e proporá uma leitura que culminará na visão materialista do cristianismo. Por uma questão de espaço esse tema não será abordado neste artigo. Sobre o tema da encarnação em Hegel os escritos teológicos da juventude como “A vida de Jesus” (1795) e “o espírito do cristianismo e seu destino” (1797) nos dão uma boa dimensão da forma como Hegel começa a pensar tal conceito que desembocará de maneira mais explicitada na “Fenomenologia do Espírito” (1807). Para uma versão em inglês dos escritos de juventude a obra editada por Knox é a grande referência. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Early theological writings. Tradução de T.M. Knox e Richard Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1977.

(ZIZEK, 2015a p. 10) isto é, para Zizek o que está em jogo na questão do Deus cristão é um puro narcisismo divino em que um Deus sádico goza com o sofrimento dos humanos no intuito de se satisfazer salvando alguns. Dessa forma o sacrifício do Cristo não passaria de uma forma sádica de Deus se satisfazer. Zizek chega a propor uma fórmula do ateísmo que segundo ele, seria possível destruir a própria ficção de Deus a partir do seu interior, ou seja, mesmo se Deus existisse, ainda assim a crença nele seria despropositada para o verdadeiro ateu.

Segundo Zizek, o fio condutor de *Absoluto frágil* é a incompatibilidade radical entre o cristianismo e a chamada espiritualidade oriental. Neste sentido ele procura investigar o islã como um representante do Oriente para o Ocidente e vice-versa. Zizek avalia que o islã é bastante diferente do cristianismo, pois no islã não há uma vinculação entre Deus como pai e os homens como filhos. Alá não é pai de ninguém, ele se coloca como um Real<sup>9</sup> inominável, ou seja, há aí um grande problema para Freud e sua questão religiosa toda baseada na questão paterna. Enquanto o judaísmo opta por Abraão como pai simbólico, ou seja, abarcando a solução fálica da autoridade simbólica parental, o islã opta pela linhagem de Agar, a escrava, e com isso vincula Abraão como pai biológico, propondo uma separação entre pai e Deus, preservando Deus no domínio do impossível. (ZIZEK, 2015a p. 14,15) O cristianismo, ao contrário vincula novamente Deus ao Pai e com isso traz em si um novo tipo de vinculação com a divindade, que só é possível a partir desse rompimento para com a visão judaica.

Neste sentido, Zizek afirmará que um dos aspectos mais deploráveis da pós-modernidade é o retorno da religião tanto nos fundamentalismos como nos pensamentos da nova era. Para ele existe sim uma linhagem direta entre o cristianismo e o marxismo e que ambos deveriam lutar do mesmo lado da barricada contra o furioso ataque dos novos espiritualismos. Segundo Zizek “O legado cristão autêntico é precioso demais para ser deixado aos fanáticos fundamentalistas” (ZIZEK, 2015a p. 27).

Neste ponto Žižek levanta uma questão importantíssima que será objeto de seu estudo em diversas outras obras como *O sofrimento de Deus* (2015b) , *A monstruosidade de Cristo* (2014) que é a questão referente às novas configurações religiosas tais como a Nova Era e os fundamentalismos. Segundo Žižek o legado cristão passaria muito mais por uma crítica a ambas posições do que pela sua assimilação. Žižek lê o cristianismo como a religião que oferece o Cristo como indivíduo mortal-temporal e insiste na crença no acontecimento

---

9 A noção de “Real” aqui tem em vista a proposta lacaniana na qual diferencia as instâncias do Real, Simbólico e Imaginário. O Real seria aquilo que escapa ao âmbito da linguagem, que estaria fora dela e por isso nunca poderia ser dito pelo sujeito, mas apenas evidenciado a partir do trauma, etc. Cf. LACAN, Jacques; MILLER, Jacques-Alain. *O seminário*. 22. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, c1986.

temporal da encarnação como única via para a verdade e a salvação eterna. Como ele afirma, na encarnação,

O que realmente as amedronta é o fato de que com isso, perdemos o Deus transcendental que garante o significado do Universo, o Deus como Mestre oculto que manipula os fios - em vez disso, temos um Deus que abandona essa posição transcendente e se atira em sua própria criação, envolvendo-se nela totalmente até morrer, de modo que nós, seres humanos, perdemos o Poder superior que nos observa e somos deixados apenas com o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade pelo destino da criação divina, e, desse modo, do próprio Deus. (ZIZEK, 2014 p. 36)

## 1.2 - A encarnação e a liberdade

O fardo da liberdade é colocado sobre o sujeito a partir da encarnação e isso tem implicações fundamentais para a humanidade. Por isso que segundo Zizek o cristianismo seria a religião do amor. No amor nós escolhemos um objeto temporal finito que significa mais do que qualquer outra coisa e nos concentramos nele. A conversão também seria um acontecimento<sup>10</sup> temporal que muda a eternidade. O cristianismo seria a religião do acontecimento. Enquanto o judaísmo se mantém preso ao ato fundador por não o confessar nem o simbolizar, reprimindo o acontecimento gerando vida ao judaísmo, o cristianismo se torna a religião da confissão, pois confessa o crime primordial o revelando na crucificação de Deus como forma de tentar fazer as pazes com ele.

---

10 Aqui é importante ressaltar que Zizek está partindo da noção de “Acontecimento” proposta por Alain Badiou em seu livro *Ser e evento* (1996) no qual Badiou evidenciará que o acontecimento é algo não previsto na ordem das coisas e insere em sua dinâmica um ponto de inflexão da ordem vigente, neste sentido o acontecimento muda o caminhar dos fatos e permite um novo momento no mundo. O acontecimento é o Real impossível de uma estrutura, de sua ordem simbólica sincrônica, o gesto gerador violento que ocasiona a Ordem legal que retroativamente torna ilegal esse mesmo gesto, relegando-o ao status espectral reprimido de algo que jamais pode ser totalmente reconhecido-simbolizado-confessado. Em suma, a ordem estrutural sincrônica é um tipo de formador de defesa contra seu acontecimento fundador que só pode ser discernido na forma de uma narrativa mítica espectral. Ou seja, a estrutura só pode funcionar mediante a ocultação da violência do seu acontecimento fundador. Segundo Zizek, “O evento badiouiano é uma ruptura na ordem do ser (realidade fenomenal constituída transcendentalmente), a intrusão de uma ordem (“numenal”) radicalmente heterogênea, de modo que estamos claramente em um espaço (pós)-kantiano. É por isso que podemos definir a filosofia sistemática de Badiou como um kantismo reinventado para a época da contingência radical: em vez de uma realidade constituída transcendentalmente, temos uma multiplicidade de mundos, cada um delineado por sua matriz transcendental, uma multiplicidade que não pode ser mediada/unificada em um único enquadramento transcendental mais amplo; em vez de uma lei moral, temos a fidelidade ao Verdade-Evento que é sempre específico com respeito a uma situação particular de um Mundo.” (ZIZEK, 2013 p. 34)

A partir da teologia paulina Žižek tentará mostrar que a proposta do amor cristão tem em mente um “superegotizar o amor” o colocando como um dever autorepressor de amar ao próximo e se importar com ele como um trabalho duro que deve ser realizado contra as nossas inclinações. Neste sentido, o amor ao próximo é uma tarefa a ser executada pelo cristão como forma de imitar o exemplo de Cristo.

Um ponto que Žižek enfatiza na sua leitura sobre a religião é o fato do cristianismo se colocar como a única religião que teria sido capaz de desantropomorfizar Deus ao fazê-lo coincidir com o homem na encarnação. Segundo Žižek teria sido Schelling que mostrou que a humanização cristã de Deus não envolve de modo nenhum a redução antropomórfica de Deus a uma criação fantasmática humana. Segundo Zizek, “o ponto de partida de Schelling é sempre deus. Para Schelling só através do homem, na história humana, é que Deus se realiza plenamente a si mesmo, que ele se torna Deus efetivo.” (ZIZEK, 2015a, p 108)

Neste sentido que Zizek entenderá a caridade cristã como frágil, algo que se deve readquirir a cada vez. Segundo Zizek, “A morte de Cristo não é o mesmo que a morte do deus pagão, ao contrário, ela designa uma ruptura com o movimento circular da morte e do renascimento, a passagem para uma dimensão totalmente diferente, a do Espírito Santo.” (ZIZEK, 2015a p. 118)

Segundo Zizek, o cristianismo introduz na ordem cósmica global um princípio alheio a ela, o princípio segundo o qual cada indivíduo tem acesso imediato à universalidade (do nirvana, do Espírito Santo, dos direitos e das liberdades humanas). Cristo propõe aos seguidores que abandonem os laços simbólicos que os unem, que desconecte da comunidade orgânica para segui-lo, e isso é algo extremamente estranho no contexto grego, romano, etc. Daí Cristo ser extremamente traumático em sua proposta. Segundo Zizek, “O cristianismo é o acontecimento milagroso que perturba o equilíbrio do Um-Todo (pagão). Ele é a intrusão violenta da Diferença que descarrila o circuito equilibrado do universo.” (ŽIŽEK, 2015a p 120).

É justamente para enfatizar a suspensão da hierarquia social que Cristo se dirigia em particular àqueles que pertenciam às camadas mais baixas da hierarquia social. Na proposta de “dê a outra face”, o que está em jogo não é um masoquismo estúpido, mas sim interromper a lógica circular do restabelecimento do equilíbrio, ou seja, a ideia de que para cada ato é preciso reestabelecer a ordem perdida em um universo de sentido maior típica do pensamento pagão.

Segundo Žižek haveria um desacoplamento proposto por Cristo e que Paulo coloca como que reduzindo o próximo a um membro singular da comunidade de fiéis (do Espírito

Santo), isto é, não é o sujeito simbólico que é reduzido ao individual “real”, mas é o individual que é reduzido ao ponto singular da subjetividade. O desacoplamento envolve uma morte simbólica, isto é, é preciso morrer para a lei que regula nossa tradição social.

Neste momento Žižek é capaz de afirmar o que ele entende por absoluto. Segundo Žižek

A noção oriental do Vazio-Substância-Fundamento Absoluto por trás das aparências frágeis e enganadoras que constituem nossa realidade deve ser contraposta à ideia de que é a realidade ordinária que é dura, inerte e estúpida, e o Absoluto é completamente frágil e efêmero. Ou seja, o que é o Absoluto? Algo que aparece nas experiências efêmeras - digamos, no sorriso gentil de uma bela mulher ou no sorriso caloroso e afetuoso de uma pessoa que, em condições normais, pareceria feia e rude. Nesses momentos milagrosos, porém extremamente frágeis, outra dimensão se manifesta através da nossa realidade. Como tal, o Absoluto é facilmente corroído. Ele escapa muito facilmente pelos nossos dedos e deve ser manuseado com o máximo de cuidado, como se fosse uma borboleta. (ŽIŽEK, 2015a p. 126)

O amor é o trabalho do amor, o trabalho árduo e difícil do repetido desacoplamento, em que, o tempo inteiro temos de nos desprender da inércia que nos obriga a nos identificarmos com a ordem particular em que nascemos. O verdadeiro amor aceita o ser amado como ele é, o coloca como lugar da Coisa, do Objeto incondicional. O desligamento cristão não é uma postura contemplativa interior, mas sim o trabalho ativo do amor que necessariamente leva à criação de uma comunidade alternativa. O desacoplamento cristão propriamente dito suspende não tanto as leis explícitas, mas seu obscuro suplemento espectral implícito.

Segundo Žižek, a dialética viciosa elaborada por Paulo entre a lei e sua transgressão<sup>11</sup> (Rm 7) é o terceiro termo invisível, o “mediador evanescente” entre a religião judaica e o cristianismo, seu espectro assombra ambas. Por um lado, os judeus ainda não estão lá, ou seja, tratam a lei como Real escrito que não os envolve no círculo vicioso superegóico da culpa, por outro lado a questão básica do cristianismo é romper o círculo vicioso superegóico da lei e sua transgressão por meio do amor.

Somente um ser imperfeito pode amar, apenas um ser faltoso e vulnerável é capaz de amar. Žižek afirma que talvez o verdadeiro feito do cristianismo seja elevar um Ser amado

---

11 Žižek aqui está partindo da análise lacaniana da vinculação entre lei e pecado que Lacan desenvolve no seminário VII *A ética da psicanálise*. De maneira sucinta a ideia que Lacan propõe é a de que a lei é que cria a noção de pecado. Assim como Paulo afirma no texto de Romanos, só conhecemos o pecado por meio da lei, ou seja, a vinculação entre lei e pecado está na própria estrutura da composição da lei. O pecado depende da lei e a lei se confirma através de uma sanção ao pecado.

(imperfeito) à posição de Deus, ou seja, da perfeição suprema. A oposição entre lei e transgressão é fálica, ao passo que o amor é feminino e envolve os paradoxos do não-Todo<sup>12</sup>.

Quando Cristo diz que está aqui para simplesmente cumprir a lei ele atesta esse ato que efetivamente anula a lei. Neste sentido, Žižek, na sua leitura do cristianismo levanta duas possibilidades para Deus: Ou ele é perverso, ou não é onipotente.<sup>13</sup> Segundo Žižek a leitura tradicional do cristianismo oblitera o mistério supremo da crucificação: a crucificação, a morte do filho de Deus é um acontecimento feliz, no qual a própria estrutura do sacrifício, por assim dizer, suprassume a si mesma dando origem a um novo sujeito que não está mais enraizado em uma substância particular, um sujeito livre de todos os vínculos particulares (O Espírito Santo como comunidade dos fiéis que segundo Žižek possuiria duas formas principais ideais que seriam os coletivos políticos revolucionários e os psicanalíticos autênticos)<sup>14</sup>. Neste sentido fica bem claro em que medida Žižek pode afirmar que o Absoluto é frágil e em que medida ele compreende o cristianismo como uma religião ateia. Ao abrir mão do grande outro, ao reconhecer que não há nada além da vida terrena o cristianismo abre a possibilidade para a construção do novo sem a dependência de Deus. Desta forma o homem seria livre para lidar com o mundo. O cristianismo ao propor a morte do Deus metafísico seria a religião que rompe com qualquer noção de transcendência e abre a possibilidade para pensar o mundo dentro de uma vertente materialista. Neste sentido que podemos entender como que para Žižek o cristianismo e o marxismo estariam “do mesmo lado” da luta contra os fundamentalismos e o pensamento da Nova Era. Para o filósofo esloveno em ambas as propostas estaria em jogo uma visão materialista de mundo, uma abertura plena para a liberdade do sujeito e o mundo como um lugar aberto para a realização do indivíduo. Neste sentido o cristianismo, para Žižek, abre a possibilidade de pensar o mundo de outra forma, um mundo aberto que só pode ser descrito a partir de uma nova ontologia.

---

12 A noção de Não-Todo deriva da conhecida tábua da sexuação de Lacan apresentado no Seminário 20 de 1972/1973. Por uma questão de espaço não será possível analisar pormenormente esta questão.

13 Aqui lembramos do famoso paradoxo de Epicuro sobre a noção de Deus.

14 Já fica bem clara a proposta de Žižek de “des-transcendentalizar” a noção de Espírito Santo no intuito de transformar algo que na teologia cristã é visto de forma metafísica em algo que se daria como “união em amor” dos que creem. Neste sentido o Espírito Santo não é mais a terceira pessoa da trindade, mas apenas o vínculo de amor que une as pessoas em torno de um objetivo maior, quer ele seja político, analítico, etc.

### 1.3 - A física quântica como nova ontologia

Desta forma também podemos entender onde que o universo da física quântica se mostra tão interessante para Žižek e será objeto de estudo do filósofo em alguns textos. Para ele a física quântica abre espaço para uma ontologia “assombrosamente esquisita” (ŽIŽEK, 2014 p. 125) O que o filósofo esloveno tem em mente é afirmar uma espécie de incompletude ontológica da própria realidade que teria na física quântica o seu modelo de como pensar uma ontologia aberta e a filosofia de Alain Badiou e sua noção de multiplicidade pura como categoria ontológica definitiva: a realidade seria a multiplicidade das multiplicidades que não pode ser gerada ou constituída a partir de uma forma de Uns como seus constituintes elementares. As multiplicidades não são multiplicações de Um, mas multiplicidades irreduzíveis, sendo por isso que o seu oposto não seria o Um, mas Zero, ou seja, o vazio ontológico.<sup>15</sup>

A partir da noção do mundo ancorado sobre o vazio proposto por Badiou, Žižek é capaz de defender a ideia que ele assume de materialismo que nada teria a ver com a presença da matéria úmida e densa, mas teria a ver exatamente com a noção de que a Totalidade é Nada. Segundo Žižek ,

O materialismo não é a asserção da densidade material inerte em seu peso úmido - tal “materialismo” pode sempre servir de apoio para o obscurantismo espiritualismo gnóstico. Em contrapartida, o verdadeiro materialismo assume com alegria o “desaparecimento da matéria”, o fato de existir apenas o vazio. (ŽIŽEK 2014 p. 129)

O que Žižek tem em mente aqui é que “nossa aposta é que somente o materialismo do vazio e a multiplicidade, indo muito além da afirmação do senso comum da realidade material externa com a única coisa que “realmente é”, é o materialismo, que, como Hegel teria dito, atinge o nível de sua própria noção.” (ŽIŽEK, 2014 p. 131) Dessa forma Žižek deixa claro que está pensando o materialismo sob um viés novo aliado a novas proposições físicas e matemáticas, que garantiria em última instância a incompletude ontológica da realidade. Ou

---

15 Por uma questão de espaço não analisaremos em detalhe a ontologia matemática de Badiou. Em seu livro *Ser e Evento* (1996) Badiou desenvolverá estas noções de maneira mais pormenorizada partindo das teorias sobre o infinito de Cantor e procurando reler a história da filosofia a partir da noção de multiplicidade. A ontologia seria igualada à Matemática como única forma possível de pensar a estrutura do mundo. Nisto consistiria a ruptura ontológica proposta por Badiou, o Um surge apenas depois do Zero e das multiplicidades. O Zero seria a multiplicidade sem os Uns que garantiria a consistência ontológica delas. Disso deriva no pensamento de Badiou que a realidade é uma multiplicidade na qual o vazio e o múltiplo coincidem.

seja, segundo ele “um materialismo verdadeiramente radical é, por definição, não reducionista: longe de afirmar que “tudo é matéria”, ele confere aos fenômenos “imateriais” um não ser positivo específico. (ŽIŽEK, 2014 p. 139)

## **Conclusão**

Podemos perceber que a crítica que Žižek propõe à religião cristã tem como base a noção de encarnação que o cristianismo proporia em seu núcleo. A partir do momento que a noção de encarnação é entendida de forma literal a morte de Deus evidenciaria que o universo é o lugar do absoluto que se mostraria apenas como frágil. Para Žižek a única forma de entender esse absoluto na contemporaneidade seria por meio de uma nova ontologia que ele buscará a partir da obra de Alain Badiou. A ontologia matemática de Badiou e a física quântica parecem apontar para Žižek uma excelente chave de leitura para o mundo contemporâneo e remeterá na obra de Žižek a uma leitura nova sobre a política, a psicanálise, a cultura, etc. Para Žižek a lógica aberta pela física quântica é uma lógica não-Toda, ou seja, é uma lógica que parte do pressuposto do vazio fundamental da realidade que nunca pode ser organizada de forma completa. Para o filósofo esloveno é exatamente essa abertura fundamental da realidade que estaria no cerne da proposta da encarnação que o cristianismo propõe. Dessa forma que para ele tanto o materialismo advindo da leitura matemática do mundo a partir da nova ontologia proposta por Badiou quanto o cristianismo entendido de maneira materialista se tornam leituras complementares da realidade. Para Žižek o cristianismo teria muito a dizer para a contemporaneidade se fosse encarado como a religião precursora do ateísmo contemporâneo. Percebe-se que a proposta do filósofo esloveno não se trata de eliminar a religião, como uma espécie de um ateísmo panfletário que apenas nega infantilmente a existência de Deus, mas tem em vista reinterpretar os dogmas cristãos mais centrais como "encarnação", "ressurreição" a partir de uma visão de mundo materialista. Estas propostas de Žižek merecem ser estudadas com mais afinco e este artigo pretende abrir espaço neste tipo de investigação.

## **Bibliografia**

- BADIOU, Alain; BORGES, Maria Lúza Xavier de Almeida. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Ed.UFRJ, 1996
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Early theological writings**. Tradução de T.M. Knox e Richard Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1977.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **L'esprit du christianisme et son destin**. Paris: J. Vrin, 1948. (Bibliothèque des textes philosophiques)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes,: Bragança Paulista: 4 ed. Editora Universitária São Francisco, 2007
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979-. 24 V. (Campo freudiano no Brasil) (seminário 7)
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979-. 24 V. (Campo freudiano no Brasil) (seminário 20)
- LACAN, Jacques; MILLER, Jacques-Alain. **O seminário**. 22. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, c1986.
- ŽIŽEK, Slavoj. **O Absoluto frágil**. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo. SP. Editora Boitempo. 2015<sup>a</sup>
- ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, Jonh. **A monstruosidade de Cristo: Paradoxo ou dialética**. DAVIS, Creston. (org). Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo. SP. Três Estrelas. 2014
- ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada**. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo. Editora Boitempo. 2013
- ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Bóris. **O sofrimento de Deus**. Inversões do Apocalipse. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte. MG. Autêntica Editora. 2015b

## Os aspectos negativos e paradoxais da epistemologia de Kierkegaard

*The negative and paradoxical aspects of Kierkegaard's epistemology*

Fernanda Winter<sup>16</sup>

[winter.fernanda@gmail.com](mailto:winter.fernanda@gmail.com)

**Resumo:** Este trabalho tem como intuito apresentar o aspecto epistemológico da filosofia de Kierkegaard. Embora o filósofo dinamarquês não seja tradicionalmente tido como um epistemólogo, sua análise da estrutura antropológica do existente provê critérios relevantes para se pensar a natureza do conhecimento. Como pensador religioso, termo com o qual o próprio filósofo se denomina, cada aspecto de sua filosofia, incluindo sua epistemologia, está diretamente relacionada com sua filosofia da religião, especialmente com o conceito de paradoxo, o qual pode ser considerado um conceito chave para a compreensão de sua obra. Delinearei neste trabalho dois aspectos da epistemologia de Kierkegaard que auxiliarão na compreensão de sua visão pluralista da natureza do conhecimento. O primeiro aspecto refere-se à natureza negativa do conhecimento, enquanto o segundo refere-se à sua natureza paradoxal ou subjetiva. Ambos os aspectos não se excluem e tampouco podem ser separados, já que ambos estão inter-relacionados e nos conduzem a outros desdobramentos de sua epistemologia pluralista.

**Palavras-chave:** Epistemologia; Religião; Conhecimento Negativo; Conhecimento Paradoxal.

**Abstract:** This paper intends to present the epistemological aspect of Kierkegaard's philosophy. Although the Danish philosopher is not usually seen as an epistemologist, his analysis of the anthropological structure of the existent provides relevant insights on the nature of knowledge. As a religious thinker, as he calls himself, every aspect of his philosophy, including his epistemology, is directly related with his philosophy of religion, especially with the concept of paradox, which can be considered a key concept for the

---

<sup>16</sup> Doutoranda em Ciência da Religião – Área de Concentração: Filosofia da Religião - da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

understanding of his work. I delineate in this paper two aspects of Kierkegaard epistemology that will help us understand his pluralistic view on the nature of knowledge. The first aspect deals with the negative nature of knowledge, while the second deals with its paradoxical or subjective nature. Both aspects do not exclude themselves and cannot also be separated, for they are both interrelated and can lead us to further ramifications of his pluralistic epistemology.

**Keywords:** Epistemology; Religion; Negative Knowledge; Paradoxical Knowledge.

Epistemologia não é, via de regra, o primeiro tema que nos vem à mente no estudo da obra kierkegaardiana. Embora não se tenha dado tanta atenção ao aspecto epistemológico da filosofia de Kierkegaard, sua obra nos oferece importantes contribuições sobre questões cruciais da área, tais como: i) quais são as condições e os limites para que o sujeito conheça uma proposição? ii) como pode o conhecimento de uma proposição relacionar-se com a realidade? iii) como o indivíduo singular – termo utilizado pelo próprio filósofo – se relaciona com aquilo que se conhece? iv) como o conhecimento relaciona-se com a subjetividade? Isto é, o conhecimento pode relaciona-se com a interioridade? Essas são algumas das questões abordadas e espalhadas pela rica obra kierkegaardiana.

Em consonância com a pesquisadora M. G. Piety, - uma dentre poucos estudiosos de Kierkegaard que lidam com a questão epistemológica na obra do filósofo dinamarquês mais diretamente nos últimos anos – acredito que Kierkegaard lide com a natureza do conhecimento de modo pluralístico, e eu me proponho neste trabalho a iniciar essa investigação propondo duas divisões centrais na sua abordagem: i) a do conhecimento negativo, o qual restringe o conhecimento ao âmbito da idealidade e que apenas se relaciona com a realidade num sentido negativo; ii) a do conhecimento paradoxal ou subjetivo que se dá efetivamente na existência e tem a paixão como fundação ou base, mas que não deve, contudo, se opor ao primeiro como um conhecimento positivo.

Certamente há uma terceira divisão que requer uma investigação posterior e a qual Piety desenvolve exaustivamente em sua obra *Caminhos do Conhecimento: A Epistemologia Pluralista de Kierkegaard*<sup>17</sup> (Piety, 2010), a saber, o conhecimento ético. O conhecimento ético parece desenvolver as conseqüências do conhecimento subjetivo ou paradoxal na relação

---

<sup>17</sup> Tradução da autora. No original: *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. (Piety, 2010).

do indivíduo para com o outro e o mundo e, portanto, parece estar mais associado com uma ação. Para os propósitos deste trabalho, contudo, pretendo focar-me apenas nas duas divisões mencionadas acima.

A análise da interdependência entre religião e subjetividade no pensamento kierkegaardiano que fora tema do meu trabalho de mestrado, conduziu-me a uma nova tarefa que começo a delinear neste meu primeiro ano do doutorado, a de se pensar as consequências desta relação para a epistemologia kierkegaardiana. Essa relação - religião e subjetividade - poderia, contudo, conduzir a um caminho oposto e assumir o conhecimento como algo de pouca relevância nos escritos kierkegaardianos. Donald Wiebe, por exemplo, em seu livro *Religião e Verdade*<sup>18</sup> afirma que:

A Religião, como Kierkegaard repetidamente afirma, ocupa-se da felicidade eterna do indivíduo existente. Sua preocupação primeira é a salvação e não o conhecimento. E a salvação requer uma transformação interior do indivíduo, ao passo que o conhecimento não a requer.<sup>19</sup> (Wiebe, 1981, p. 87).

As origens que podem levar o leitor de Kierkegaard à conclusão de que o conhecimento é um obstáculo para a fé ou de que ele é algo que não se relaciona com a subjetividade do existente podem ser muitas. Dentre elas provavelmente está a crítica kierkegaardiana à filosofia moderna e à filosofia especulativa de Hegel. Outra dificuldade que pode gerar tal leitura é a ênfase de Kierkegaard no paradoxo como uma categoria e na paixão como o modo de relacionar-se com a verdade. Seria prudente, no entanto, não ir rápido demais com a questão para que não se reproduza aquilo que Johannes de Silentio, um dos pseudônimos de Kierkegaard, criticava a respeito de seus contemporâneos: a tendência a avançar sem parar para duvidar de tudo (Cf. Kierkegaard, 1983, p.5).

Kierkegaard pode até não se referir ao problema epistemológico diretamente, mas sua análise da estrutura antropológica do existente, e de todas as questões que daí surgem, nos fornece elementos relevantes sobre a maneira que tendemos a nos relacionar com o conhecimento, tornando-nos atentos para as possibilidades e limites desta relação. Não importa como Kierkegaard ao longo de sua obra lide com a questão do conhecimento, sua preocupação central parece ser a de como a relação com o conhecimento afeta a existência do

---

<sup>18</sup> Tradução da autora. No original: "Religion and Truth". (Wiebe, 1981).

<sup>19</sup> Tradução da autora. No original: "Religion, as Kierkegaard repeatedly points out, is concerned with the eternal happiness of the existing individual. Its primary concern is salvation rather than knowledge. And salvation requires an inner transformation of the individual whereas knowledge does not." (Wiebe, 1981, p. 87)

indivíduo ou ainda, como o existente responde àquilo que é conhecido enquanto um indivíduo singular.

Johannes Climacus, também um pseudônimo kierkegaardiano, em sua obra *De Omnibus dubitandum est* nos fornece um exemplo do que foi mencionado acima. Climacus problematiza a própria tese cartesiana que dá nome à obra, mas sua preocupação central refere-se à relação do indivíduo singular para com essa mesma tese e, mais especificamente, se seria possível se relacionar a ela do mesmo modo que o indivíduo se relacionaria com uma tese matemática (Kierkegaard, 1985, p.153).

Esse questionamento revela uma divisão epistemológica crucial na qual a relação para com o conhecimento, isto é, a maneira como ele é recebido e anunciado, é analisada a partir da perspectiva do indivíduo, não enquanto gênero, mas enquanto um singular. Seguindo com a argumentação de Climacus sobre a relação do indivíduo para com uma tese matemática e outra filosófica, encontramos outras definições epistemológicas importantes. O filósofo constata que numa tese matemática, o pensamento corresponde ao objeto, já que o objeto é uma representação mental, portanto, tudo permanece no âmbito da representação, da idealidade. Climacus observa que uma tese matemática deve ser meramente enunciada, pois os resultados devem ser os mesmos se as conexões forem estabelecidas devidamente pelo indivíduo que conhece, e se aquele que conhece não conseguir alcançar os resultados esperados pode então ser o caso de aquele indivíduo não ter aptidão para a matemática (Kierkegaard, 1985, p.153).

Climacus desenvolve a possibilidade de trazer a lógica matemática para a tese cartesiana “tudo deve ser duvidado”, mas ele parece rejeitar essa mesma possibilidade, uma vez que, diferentemente de um enunciado matemático, a recepção dessa tese pode mudar a própria enunciação e até mesmo levar o indivíduo a enunciar o seu oposto. Nas palavras do autor: “se alguém discursasse sobre a dúvida para se provocar a dúvida em outrem, ele poderia precisamente através desta tentativa evocar a fé, do mesmo modo que a fé, inversamente, poderia evocar a dúvida”<sup>20</sup> (Kierkegaard, 1985, p.166). A tese que se relaciona ao indivíduo existente não pode esperar garantir a mesma conclusão que é enunciada, pois diferentemente da lógica matemática, a relação que se estabelece não é entre idealidade e idealidade, i.e., o objeto ideal e a representação mental.

---

<sup>20</sup> Tradução da autora. No original: “if someone were to discourse on doubt in order to arouse doubt in another, he could precisely thereby evoke faith, just as faith, conversely, could evoke doubt” (Kierkegaard, 1985, p.166).

Reivindicar certeza no conhecimento filosófico é algo que, como Kierkegaard nos auxilia a perceber, só é possível no âmbito ideal, já que o pensamento, a linguagem ou quaisquer outras mediações não conseguem entrar numa relação direta com o objeto que procuram acessar. Segundo Climacus: “No momento em que afirmo algo sobre a realidade, a contradição está presente, pois o que eu digo é idealidade”<sup>21</sup> (Kierkegaard, 1985, p.168).

Paul Holmer resume a percepção kierkegaardiana sobre a reflexão filosófica afirmando que após proceder com a análise do termo “realidade” na filosofia, Kierkegaard conclui que ele não passa de um “drible de aprendizagem” que não corresponde a nenhum aspecto do ser. De acordo com Holmer: “não há conhecimento filosófico da realidade, apenas conhecimento filosófico sobre o que e como as pessoas acreditam, pensam e dizem que é a realidade”<sup>22</sup> (Holmer, 2012, p. 160).

Para Kierkegaard, a realidade em si não pode ser expressa, e toda a vez que a tentativa é feita, o resultado é a criação de algo novo que se relaciona com o sujeito como possibilidade.

Refletir possibilidades é, contudo, parte de nossa constituição dialética. A própria questão da verdade só pode ser colocada, como aponta Climacus, porque seu contrário já está implicado no questionamento. Se fossemos uma relação direta com a realidade, nenhuma questão jamais seria levantada, pois “na imediatidade, por isso mesmo, tudo é verdade”<sup>23</sup> (Kierkegaard, 1985, p.167). Não apenas a pergunta pela verdade, mas tudo que se coloca como uma questão para o sujeito tem sempre esse caráter dicotômico. A reflexão não resolve a contradição, mas a coloca em relação na possibilidade.

A mediação da reflexão não se relaciona à realidade do indivíduo concretamente, mas apenas abstratamente. É neste ponto que Kierkegaard reivindica a impossibilidade de se assumir uma equivalência entre pensamento e ser, que confunde os âmbitos da possibilidade com a existência. Climacus em sua obra *Pós Escrito Às Migalhas Filosóficas* critica precisamente essa confusão presente em Hegel, na qual o âmbito da lógica se imiscui com aquele da existência. Em suas palavras:

---

<sup>21</sup> Tradução da autora. No original: “The moment I make a statement about reality, contradiction is present, for what I say is ideality” (Kierkegaard, 1985, p.168).

<sup>22</sup> Tradução da autora. No original: “there is no philosophical knowledge of reality, only philosophical knowledge about what and how people believe, think and say that reality is.” (Holmer, 2012, p. 160).

<sup>23</sup> Tradução da autora. No original: *immediately, therefore, everything is true*” (Kierkegaard, 1985, p.167).

Não se deve esquecer, nem mesmo por um momento, que o sujeito é existente, e que existir é tornar-se, e que a verdade como identidade entre pensamento e ser é, por isso mesmo, uma quimera da abstração e verdadeiramente apenas um anseio de criação, não porque a verdade não é uma identidade, mas porque o cognoscente é uma pessoa existente e, portanto, a verdade não pode ser uma identidade para ele enquanto ele existir.<sup>24</sup>(Kierkegaard, 1992, p. 196).

Nesse sentido, o conhecimento é sempre negativo, pois ele não pode produzir algo que se relacione concretamente com a existência do indivíduo e toda tentativa de se introduzir positividade nessa questão cria uma mera ilusão. De acordo com M.G. Piety em sua obra *Caminhos do Conhecimento: A Epistemologia Pluralista de Kierkegaard*: “O conhecimento da realidade é apenas o que poderíamos chamar de conhecimento provisório. Ele representa um julgamento de que a correspondência de uma representação mental particular é provável, e não que é certa (segura)”<sup>25</sup> (Piety, 2010, p. 61).

Assumir o conhecimento da realidade como uma possibilidade não é necessariamente um modo desinteressado de se abordar uma questão ou um objeto, pelo contrário, a consciência de seu aspecto negativo requer uma concentração subjetiva capaz de sustentar a dúvida. Esse tipo de conhecimento requer uma transformação interior, no sentido de demandar uma emancipação de quaisquer estruturas positivas exteriores ao indivíduo e, nesse sentido, se assemelha de muitas formas à ignorância Socrática. Esse parece ser o modo que Kierkegaard aborda o tema em sua tese *O Conceito de Ironia*:

Com efeito, quando a subjetividade com seu poder negativo quebrou o feitiço sob o qual transcorria a vida humana submetida à forma da substancialidade, quando emancipou o homem de sua relação para com Deus, assim como liberta o indivíduo de sua relação para com o Estado, aí a primeira forma sob a qual ela se mostra é a ignorância. Os deuses foram embora, e com eles a plenitude, o homem fica para trás como a forma, como aquilo que deve receber em si a plenitude, mas esta relação, no domínio do conhecimento, é concebida corretamente como ignorância. Esta ignorância é, por sua vez, de maneira inteiramente consequente, caracterizada como sabedoria humana, na medida em que aqui o homem alcançou o seu direito, direito que consiste exatamente em não ser o que é. A sabedoria de outros mestres em relação a esta, tinha um conteúdo muito maior, ainda que naturalmente, sob um outro aspecto, muito menor, e por isso não é, de jeito nenhum, sem uma certa ironia, que Sócrates discorre sobre a superioridade deles. (Kierkegaard, 2013, p. 179 – 180).

<sup>24</sup> Tradução da autora. No original: Here it is not forgotten, even for a single moment, that the subject is existing, and that existing is a becoming, and that truth as the identity of thought and being is therefore a chimera of abstraction and truly only a longing of creation, not because truth is not an identity, but because the knower is an existing person, and thus truth cannot be an identity for him as long as he exists. (Kierkegaard, 1992, p. 196).

<sup>25</sup> Tradução da autora. No original: “knowledge of actuality is only what one might call provisional knowledge. It represents a judgment that the correspondence of a particular mental representation to reality is probable, not that it is certain.”(Piety, 2010, p. 61).

A dúvida socrática e poderíamos também incluir o ceticismo grego, convidam a um engajamento subjetivo, já que ambos não se relacionam apenas com o conhecimento puramente cognitivo, mas envolvem o que Climacus chama de “um ato da vontade”<sup>26</sup> (Kierkegaard, 1985, p. 82). Duvidar de algo é estar ciente da contradição implicada no pensar e envolve um interesse em manter-se desapegado de operar conclusões. Kierkegaard admira a coerência do ceticismo grego em reconhecer que essa suspensão é o mais alto que o pensamento pode alcançar. O conhecimento empenhado em tal projeto requer uma honestidade extrema para com as limitações do intelecto humano e talvez por esta razão também forneça um espaço maior à imaginação, já que a comunicação deste tipo de conhecimento demanda uma manutenção da tensão dialética na linguagem, pois o falante está consciente de que cada elocução será recebida pelo interlocutor como uma nova possibilidade e, portanto, será apropriada apenas de maneira indireta.

Não acredito ser por acaso que Kierkegaard se valha da comunicação indireta ou que ele mescle em seus textos grandes referências da literatura. As imagens e metáforas presentes na comunicação indireta parecem convidar o leitor ou o interlocutor a um engajamento ativo com o conteúdo. Nesse sentido, o conhecimento negativo fornece-nos uma abordagem epistemológica que afirma a liberdade subjetiva, pois mesmo a relação intersubjetiva aqui ocorre como abertura ao outro e não tem a intenção de fechar o diálogo. Kierkegaard mais uma vez se volta a Sócrates para ilustrar a dinâmica intersubjetiva na arte da conversação:

The art we are describing here is, of course, the rather well known Socratic art of *asking questions* or, to recall the necessity of dialogue for Platonic philosophy, the art of *conversing*. This is why Socrates so frequently and with such profound irony points out to the Sophists that they do indeed know how to speak but do not know how to converse. In contrasting speaking and conversing, he specifically censures the self-seeking element in eloquence that craves what could be called abstract beauty, *versus rerum inopes nugaeque canorae* [verses void of thought, and sonorous trifles], that sees in the expression itself, dissociated from its relation to an idea, an object for pious veneration. On the other hand, conversing forces the one speaking to stick to the subject -that is, when the conversation is not regarded as identical with eccentric antiphonal singing, in which everyone sings his part without regard to the other and there is a resemblance to conversation only because they do not all talk at once. Esta arte, que aqui descrevemos, é naturalmente a bem conhecida arte socrática de perguntar, ou, para recordar a necessidade dos diálogos para a filosofia platônica, a arte de conversar. É por isso que Sócrates, tão frequentemente como uma ironia tão profunda, repreende os sofistas, jogando-lhes na cara que eles sabiam muito bem falar, mas não conversar. Com efeito, o que ele censura, com a expressão “falar” em contraposição a “conversar”, é o aspecto egoístico no “bem falar”, na eloquência oratória que aspira ao que se poderia chamar o belo abstrato, *versus rerum inopes nugaeque canorae* (os versos sem conteúdo e as bagatelas que

<sup>26</sup> Tradução da autora. No original: “an act of will”. (Kierkegaard, 1985, p. 82).

soam bem), e que vê como objeto de pia veneração a própria expressão, desligada de sua relação com a ideia. Na conversação, ao contrário, o falante é obrigado a não largar o objeto, quer dizer, desde que o diálogo não seja identificado com um dueto excêntrico, onde cada um entoa sua parte sem levar em conta o outro, e que só tem a aparência ilusória de ser uma conversação à medida que os dois não falam ao mesmo tempo. (Kierkegaard, 2013, p. 48).

O pensador negativo não tem a necessidade de se apressar em tirar conclusões, pois ele está sempre ciente de que qualquer conclusão não encerraria o diálogo, mas apenas o levaria a uma nova possibilidade que, por sua vez, requereria considerações posteriores. A arte de perguntar ou conversar requer uma atenção constante àquilo que o outro anuncia, para que se sustente o objeto em questão e se mantenha o diálogo aberto.

Kierkegaard admira a paixão que os gregos cultivavam para com o pensamento e reconhece o esforço existencial envolvido em sustentar a dúvida como uma tarefa para a vida. Sua antropologia, contudo, nos conduz a uma nova faceta de sua epistemologia que não está vinculada apenas ao pensamento e que se relaciona de outro modo com a existência. Isto não implica, de todo modo, em um conhecimento positivo, no sentido objetivo. O discurso objetivo, diferentemente daquele do pensamento negativo, opera conclusões, mas, já sabemos que essas conclusões nos conduzem a novas possibilidades, à abstração, e não à existência.

Conhecimento, para Kierkegaard, só pode se relacionar com a existência do indivíduo quando a verdade é encarada e recebida como um paradoxo. Diferentemente do ponto de partida epistemológico da filosofia sistemática<sup>27</sup>, o indivíduo não começa aqui com o puro ser, mas ao contrário, começa na inverdade. Climacus desenvolve esse argumento para introduzir o conceito de pecado, o mesmo conceito que levou os pseudônimos kierkegaardianos Haufnienses e Anti-Climacus a extrair os aspectos psicológicos desta antropologia. Sem deixar de lado a complexidade do tema, o que importa aqui para os propósitos dessa discussão, é ter em mente que através do conceito de pecado e de suas consequências antropológicas, Climacus subverte a metafísica platônica, uma vez que aqui não é o indivíduo que busca a verdade - pois como poderia aquele que está na inverdade reconhecer a verdade - mas é a verdade mesma que vai até o indivíduo.

Essa nova proposta epistemológica não pode ser compreendida sem o conceito teológico da graça, já que a encarnação é a verdade que quer se revelar ao existente. A encarnação é o paradoxo de o eterno se tornar temporal, tornar-se um conceito encarnado, moldado em um corpo humano infinito, que escolhe comunicar-se como um sujeito a outro

---

<sup>27</sup> Sistema aqui refere-se à filosofia Hegeliana e suas pretensões sistemáticas, isto é, conclusivas.

sujeito. O ser humano não é capaz, contudo, de compreender isso por um simples ato cognitivo, como é possível, afinal compreender a eternidade, a infinitude como uma pessoa finita, temporal? Esse foi precisamente o dilema de Lessing que Climacus retoma nas obras *Migalhas Filosóficas* e no *Pós- Escrito* afirmando que verdades históricas, contingentes, não são capazes de demonstrar verdades racionais eternas. E que essa transição não pode ser feita se não através de um salto. Climacus afirma em seu *Pós-Escrito* que:

A verdade eterna, essencial, isto é, a verdade que se relaciona essencialmente ao existente por pertencer essencialmente ao que significa existir (visto socraticamente todo outro conhecimento é acidental, seu grau ou propósito são indiferentes), é um paradoxo. A verdade essencial e eterna não é em si, contudo, um paradoxo, mas é um paradoxo quando se relaciona com o indivíduo existente<sup>28</sup> (Kierkegaard, 1992, p. 205).

A relação entre um ser humano e um paradoxo só pode, portanto, se dar através de uma condição que é igualmente paradoxal e que não nega o pensamento, mas que se expressa como a paixão última do pensamento, aquela paixão que rende a cognição ao assumir o risco do salto. Climacus fala sobre o poder desta paixão através de um paralelo com o amor erótico que nos ajuda a perceber como essa relação com o paradoxo implica no colapso da própria razão e ilumina uma nova concepção epistemológica do próprio indivíduo, isto é, de si mesmo, e do mundo:

Mas então o entendimento se aquieta, como o fez Sócrates, pois agora a paixão paradoxal do entendimento que quer sua colisão desperta e, sem entender-se a si mesmo, deseja seu próprio colapso. O mesmo se dá com o paradoxo do amor erótico. A pessoa vive serena em si mesma, até despertar o paradoxo do amor-próprio como amor pelo outro, por aquilo que falta. (O amor próprio é o fundamento ou está no cerne de todo o amor, esta é a razão de toda a religião do amor [*Kjavlighed*] que possamos conceber pressuporia, de modo tanto epigramático quanto verdadeiro, uma condição apenas e assumiria isso como dado: amar a si mesmo para exigir o amor ao próximo como a si mesmo.) Assim como o amante é mudado por este paradoxo do amor de modo que ele passe a não reconhecer-se como si mesmo (o poeta, o porta-voz do amor do amor erótico, são testemunhas disto, assim como o são os próprios amantes, uma vez que permitem aos poetas roubar-lhes apenas as palavras, mas não seu estado), do mesmo modo aquele paradoxo íntimo do entendimento age sobre o indivíduo e sobre seu autoconhecimento de tal modo que aquele que acreditava conhecer a si mesmo não tem mais certeza se ele talvez seja um animal mais curioso e complexo que Typhon

---

<sup>28</sup> Tradução da autora. No original: The eternal, essential truth, that is, the truth that is related essentially to the existing person by pertaining essentially to what it means to exist (viewed Socratically, all other knowledge is accidental, its degree and scope indifferent), is a paradox. Nevertheless the eternal, essential truth is itself not at all a paradox, but it is a paradox by being related to an existing person. (Kierkegaard, 1992, p. 205).

ou se ele possui em seu ser uma parte mais divina e gentil<sup>29</sup> (Kierkegaard, 1985, p. 38-39).

Essa relação apaixonada proporciona uma virada epistemológica radical, pois ela efetiva uma mudança qualitativa, mas paradoxal, no indivíduo, o que leva Climacus também no *Pós-Escrito* a desafiar seus leitores com a tese inversa àquela anteriormente mencionada, afirmando que “a subjetividade é a verdade”<sup>30</sup> (Kierkegaard, 1992, p.203). Essa tese nos lembra que a relação com o paradoxo, com a verdade, acontece na subjetividade, isto é, ela se relaciona com a verdade do próprio indivíduo, ela altera o modo como o indivíduo conhece a si mesmo e, mas também nos alerta que todo o conhecimento sobre o outro permanece no âmbito da possibilidade, pois é uma relação mediada pelo pensamento, pela linguagem e, portanto, permeada pela incerteza. Esse tema leva Kierkegaard a voltar-se novamente para Sócrates e sua abordagem epistemológica negativa. Novamente ele aparece nas *Migalhas Filosóficas* como o pensador mais consequente quando o tema é intersubjetividade, como podemos ler nas palavras do próprio Climacus:

Entre um ser humano e outro, isto é o que há de mais alto: o discípulo é a ocasião para o mestre compreender-se a si mesmo; o mestre é a ocasião para o discípulo compreender-se a si mesmo; na morte o mestre não pode reivindicar nada sobre a alma do discípulo, assim como o discípulo não pode dizer que o mestre o deva algo. E se eu fosse como Platão na minha obsessão, e se enquanto estivesse ouvindo Sócrates meu coração pulsasse tão violentamente como o de Alcibiades, mais violento que o de Coribantes, e se a paixão da minha admiração não pudesse ser apaziguada sem abraçar aquele homem glorioso, então Sócrates sem dúvida me diria sorrindo, “Meu caro amigo, você é certamente um amante traiçoeiro, pois você me quer idolatrar devido à minha sabedoria, e então você mesmo quer ser a pessoa que melhor me compreende e aquele de cujo abraço eu não conseguiria apartar-me – não é deveras um sedutor?” E se eu recusasse-me a compreendê-lo, sua fria ironia me levaria provavelmente ao desespero enquanto ele me dissesse que me deve tanto quanto eu o devo. Que rara integridade, traindo a ninguém, nem mesmo àquele em que sido traído apostaria sua felicidade eterna. Quão raro nesta época em que todos vão além de Sócrates, tanto em avaliar o próprio valor e beneficiar o discípulo, quanto em socializar-se te toda a alma e encontrar um prazer voluptuoso na compressa quente da admiração! Que rara lealdade, não seduzir a ninguém, nem

---

<sup>29</sup> Tradução da autora. No original: But then the understanding stands still, as did Socrates, for now the understanding's paradoxical passion that wills the collision awakens and, without really understanding itself, wills its own downfall. It is the same with the paradox of erotic love. A person lives undisturbed in himself, and then awakens the paradox of self-love as love for another, for one missing. (Self-love is the ground or goes to the ground in all love, which is why any religion of love [*Kjavlighed*] we might conceive would presuppose, just as epigrammatically as truly, one condition only and assume it as given: to love oneself in order to command loving the neighbor as oneself.) Just as the lover is changed by this paradox of love so that he almost does not recognize himself any more (the poets, the spokesmen of erotic love, testify to this, as do the lovers themselves, since they allow the poets to take only the words from them, not their state), so also that intimated paradox of the understanding reacts upon a person and upon his selfknowledge in such a way that he who believed that he knew himself now no longer is sure whether he perhaps is a more curiously complex animal than Typhon or whether he has in his being a gentler and diviner part. (Kierkegaard, 1985, p. 38-39).

<sup>30</sup> Tradução da autora. No original: “subjectivity is truth” (Kierkegaard, 1992, p.203).

àquele que empenha todas as artes da sedução para ser seduzido!<sup>31</sup> (Kierkegaard, 1985, p. 24).

Uma análise mais profunda sobre o papel e os limites do conhecimento na relação com o outro certamente nos levaria a outros aspectos da epistemologia de Kierkegaard, especialmente ao seu aspecto ético e seu caráter normativo. Essa tarefa requer uma investigação das consequências da apropriação da verdade na existência e da responsabilidade para com o outro implicada nessa apropriação. *As Obras do Amor* parece ser uma fonte crucial para a compreensão do conhecimento ético.

O objetivo dessa apreciação sintética da epistemologia Kierkegaardiana é, contudo, o de indicar duas possíveis abordagens do tema: aquela que apontaria para um conhecimento negativo e outra que pode ser classificada como conhecimento paradoxal ou subjetivo. É importante destacar que ambas as abordagens estão profundamente conectadas, já que ambas são consequências da antropologia kierkegaardiana. Um estudo posterior sobre essa relação certamente deveria considerar as obras *O Conceito de Angústia e Doença para a Morte*. Embora Kierkegaard não seja tido tradicionalmente como um epistemólogo, suas percepções sobre conhecimento oferecem-nos uma nova abordagem epistemológica que diferentemente daquilo que Donald Wieb afirma em seu livro, relaciona-se com uma transformação interna do indivíduo e evoca, deste modo, um aspecto soteriológico.

## Referências Bibliográficas

HOLMER, Paul L. **On Kierkegaard and the Truth**. Cambridge: James Clarke & Co, 2012.

---

<sup>31</sup> Tradução da autora. No original: .Between one human being and another, this is the highest: the pupil is the occasion for the teacher to understand himself; the teacher is the occasion for the pupil to understand himself; in death the teacher leaves no claim upon the pupil's soul, no more than the pupil can claim that the teacher owes him something. And if I were a Plato in my infatuation, and if while hearing Socrates my heart pounded as violently as Alcibiades', more violently than the Corybantes', and if the passion of my admiration could not be appeased without embracing that glorious man, then Socrates would no doubt smile at me and say, "My dear fellow, you certainly are a deceitful lover, for you want to idolize me because of my wisdom, and then you yourself want to be the one person who understands me best and the one from whose admiring embrace I would be unable to tear away-are you not really a seducer?" And if I refused to understand him, his cold irony would presumably bring me to despair as he explained that he owed me just as much as I owed him. What rare integrity, cheating no one, not even the person who in being cheated would stake his eternal happiness. How rare in this age, in which everyone goes further than Socrates, both in assessing one's own value and in benefiting the pupil, as well as in socializing soulfully and in finding voluptuous pleasure in the hot compress of admiration! What rare loyalty, seducing no one, not even the one who employs all the arts of seduction to be seduced! (Kierkegaard, 1985, p. 24).

KIERKEGAARD, Søren A. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong e Edna H. Hong. v. I. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW XII-I).

\_\_\_\_\_. **Fear and Trembling – Repetition**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983. (KW VI).

\_\_\_\_\_. **Johannes Climacus**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985. (KW VII)

\_\_\_\_\_. **Philosophical Fragments – Johannes Climacus**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985. (KW VII).

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates**. Apresentação e trad. de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PIETY, M.G. **Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology**. Waco, Texas: Baylor University Press, 2010.

WIEBE, Donald. **Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion**. The Hague ; New York : Mouton 1981.