

Seria Kierkegaard um pensador medieval? Algumas considerações

*Was Kierkegaard a medieval thinker?
Some considerations*

Marcio Gimenes de Paula¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é avaliar, a partir de uma leitura fragmentária da obra de Kierkegaard, a tese de que o pensador dinamarquês, a despeito da cronologia e da sua filiação aos temas filosóficos do século XIX, aproxima-se de vários aspectos do modo medieval de se fazer filosofia. A investigação parte, na realidade, de uma tese afirmada pelo seu próprio pseudônimo Vigilius Haufniensis, autor da obra *O Conceito de angústia*. Assim, a partir de tal afirmativa ali exposta, o intuito é avançar para outras obras do autor e verificar o quanto sua afirmação da subjetividade é, na realidade, uma compreensão de que, aos seus olhos, o tema da subjetividade e o seu aprofundamento é, por assim dizer, um tema medieval. A tese parece instigante e contrasta com a consagrada afirmação de que a subjetividade teria seu nascedouro e afirmação na modernidade. Para tal investigação iremos nos valer de fragmentos da obra kierkegaardiana e comentários de pesquisadores da temática.

Palavras-chave: Filosofia Medieval, Filosofia Moderna, Kierkegaard, Subjetividade.

Abstract: The aim of this article is to evaluate, based on a fragmentary reading of Kierkegaard's work, the thesis that the Danish thinker, despite the chronology and his affiliation with the philosophical themes of the 19th century, approaches several aspects of the medieval way of doing philosophy. The investigation actually starts from a thesis stated by his own pseudonym Vigilius Haufniensis, author of the work *The Concept of Anxiety*. Thus, based on such an assertion presented there, the intention is to move on to other works by the author and verify to what extent his affirmation of subjectivity is, in reality, an understanding that, in his eyes, the theme of subjectivity and its deepening is, so to speak, a medieval theme. The thesis seems intriguing and seems to contrast with the consecrated affirmation that subjectivity would

¹ Departamento de Filosofia – Universidade de Brasília. Email: marciogimenes@unb.br

have its birth and affirmation in modernity. For this investigation we will use fragments of Kierkegaard's work and comments from researchers on the subject.

Keywords: Medieval Philosophy, Modern Philosophy, Kierkegaard, Subjectivity.

À guisa de introdução

A tese de que o pensamento kierkegaardiano poderia ser tomado como um pensamento medieval soa, num primeiro momento de modo muito estranho. Talvez a primeira objeção que se possa colocar é exatamente a cronológica, ou seja, como pode um pensador do século XIX ser um pensador medieval? Se ficarmos restritos ao cronológico obviamente isso seria impossível, assim como seria inevitável pensarmos que os pensadores ditos pré-socráticos vieram, por definição, antes de Sócrates. Isso não é uma verdade absoluta, pois há alguns deles que vieram após Sócrates. Desse modo, a explicação não pode ser aqui meramente cronológica, mas temática. Em outras palavras, o que fazia deles pensadores pré-socráticos reside na temática, no conteúdo e não no meramente cronológico. O mesmo raciocínio pode ser usado quando nos referimos a pensadores como Jacques Maritain como neo-tomista e Ernst Cassirer como neo-kantiano, a rigor, eles não vivem nem no tempo de Santo Tomás de Aquino e nem no tempo de Kant. O que os caracteriza enquanto tal é a temática, o conteúdo ou, ao menos, uma parte dele.

Desse modo, gostaria de explorar aqui o quanto Kierkegaard pode ser tomado, sobretudo sob o signo de alguns dos seus pseudônimos, como um pensador que se não é medieval cronologicamente, pode ser tomado como medieval no sentido de alguns dos seus temas. Penso aqui, de modo especial, naquilo que será um pilar central do seu pensamento, isto é, a subjetividade. Trata-se, com toda certeza de um tema espinhoso. Fomos habituados, por meio das leituras de muitos manuais e histórias da filosofia, com a célebre afirmação de que a subjetividade é, em essência, um tema moderno. Contudo, a questão não se resolve de um modo tão simples, ainda que não se possa negar que a modernidade aprimorou o tema da subjetividade. Entretanto, mesmo que o tema da subjetividade tenha se firmado como um tema moderno por excelência não seria ilegítimo pensarmos numa espécie de proto-história da subjetividade com Sócrates, o que, aliás, Kierkegaard muito bem nota desde o seu primeiro trabalho denominado *O Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Igualmente

seria legítimo que pudéssemos pensá-lo no contexto de pensadores da Antiguidade Tardia como Santo Agostinho e mesmo nas reflexões éticas de um pensador de alguns séculos depois como Pedro Abelardo. Ora, se o pensamento medieval não deixa de ser uma espécie de junção do mundo clássico com o mundo do cristianismo, parece inegável que a subjetividade está ali presente, pois tanto para a reflexão socrática como para a reflexão judaico-cristã o tema da subjetividade, do eu, da interioridade, são basilares. Com efeito, passo aqui ao desenvolvimento dos passos do artigo. O primeiro deles será investigar a temática no *Conceito de angústia*, isto é, no elogio que o pseudônimo Vigilius Haufniensis faz ao pensamento medieval. Feito isso, iremos nos dedicar a um aprofundamento do tema em outros fragmentos da obra kierkegaardiana e, a partir daí, tecer algumas conclusões possíveis.

1) O elogio de Vigilius Haufniensis ao pensamento medieval

No capítulo III do *Conceito de angústia*, denominado *a angústia do pecado ou a angústia como consequência do pecado no indivíduo*, nos deparamos com uma instigante afirmação do pseudônimo Vigilius Haufniensis, autor que assina a obra kierkegaardiana: “O erro da Idade Média não foi a reflexão voltada para o religioso, mas o fato de que se parava cedo demais” (Kierkegaard, 2010, pp. 113-114). Há alguns pontos aqui, creio eu, que precisam de uma maior elucidação. O primeiro deles é que o pseudônimo kierkegaardiano parece responder a uma inquietação do seu tempo, isto é, o século XIX, período histórico tomado ora por uma espécie de segunda fase da modernidade e ora como o preâmbulo do que se convencionou posteriormente denominar como contemporaneidade. Mas qual seria, então, o erro da Idade Média? Pelo que podemos especular por detrás da colocação kierkegaardiana na passagem, o século XIX tomava como um erro do período medieval a sua relação com o religioso, mais especificamente o fato de que a autêntica reflexão e o religioso não podem andar juntos sobretudo na reflexão filosófica. Desse modo, Haufniensis começa negando a tese sustentada por parte dos modernos de que o religioso não poderia ser objeto de reflexão filosófica. Entretanto, como um desdobramento natural da questão, nos caberia, então, uma pergunta: o que é o religioso? Em outras palavras, o que pensava a modernidade filosófica - e aqui poderíamos incluir também a contemporaneidade - sobre tal religioso e o que pensava o pseudônimo kierkegaardiano acerca do mesmo tema?

O tema do religioso está presente na reflexão filosófica desde os primórdios e é praticamente impossível realizar seu inventário completo. Se formos abordá-lo em contexto oriental e fora do eixo judaico-cristão, o problema se amplia muito mais e, por isso, nos delimitaremos a alguns aspectos muito pontuais a partir da interpretação kierkegaardiana e do contexto filosófico do século XIX europeu. Em tal contexto, sobretudo depois do século XVIII e da Revolução Francesa e seu duro (e justo) embate com a religião estabelecida e defensora do regime monárquico opressor, passou-se a fazer uma dada equivalência entre religião enquanto domínio da reflexão filosófica e da subjetividade e religião enquanto adesão a um credo específico e enquanto defesa de uma denominação religiosa ou de um credo confessional que, muitas vezes, se estabelecia também num regime de cristandade e, portanto, num regime de união entre a Igreja e o Estado. Assim, o que Haufniensis parece nos alertar é para a recuperação que devemos fazer do religioso enquanto um domínio de reflexão filosófica e da subjetividade. Visto que isso já existia inclusive no contexto grego, o que o pseudônimo realiza ao lembrar tal aspecto é que a modernidade, ao cindir de modo violento o aspecto religioso e a reflexão filosófica, terminou por cometer um ato de infidelidade à própria filosofia tanto à antiga filosofia clássica, portanto greco-romana, quanto à filosofia medieval, herdeira direta da filosofia clássica e igualmente do pensamento judaico-cristão (bem como da filosofia judaica e da filosofia árabe).

Por isso, não é fortuito que Kierkegaard tenha preferido, em muitos momentos de sua obra, denominar-se a si mesmo como um “pensador religioso”. Um exemplo disso pode ser notado no *O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Ali podemos ler:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polémicas directas e indirectas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (Kierkegaard, 1986, p. 22).

A despeito de hoje a obra em questão não ser tomada ao pé da letra pelos comentadores mais abalizados de Kierkegaard², não podemos deixar de mencionar a importância de tal

² *O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* é hoje muito discutido acerca da veracidade de várias das suas informações do próprio estilo da escrita do autor e de suas intencionalidades. Maiores informações podem ser vistas na obra abaixo:

Perkins, R (ed.). *The Point of View – Kierkegaard International Commentary – vol. 9/10*, Mercer University Press, Macon, 2010.

passagem, uma vez que ela fornece o tom, a atmosfera da obra reside no religioso e mais especificamente no tornar-se cristão, o que torna a obra significativa para uma reflexão mais de cunho teológico, mas também amplia o conceito de religioso para o devir, o que, portanto, o aproxima e o faz inspirador de filosofias da vida e da existência no século XX.

Cabe lembrar que a afirmação de Kierkegaard enquanto um autor religioso – e do que isso significa no seu sentido mais profundo – é igualmente feita por Heidegger em *Ser e Tempo*³. Ali o pensador alemão o toma como um escritor religioso no mais alto sentido da palavra e, portanto, ser escritor religioso ou um pensador do religioso não está abaixo de ser filósofo. Antes de Heidegger a ideia do religioso como algo elevado já havia sido apontada por Schleiermacher no célebre discurso *Sobre a religião*. Ali o autor defende a religião como integrante da reflexão filosófica e do pensar humano. Por isso, de modo não despropositado, ele dedica os seis discursos contidos na obra aos seus “cultos menosprezadores”. Em outras palavras, seu objetivo é mostrar que o religioso não é algo a ser superado pelo pensamento moderno, mas algo que possui reflexão em si mesmo e, quem sabe, no seu grau ainda mais profundo⁴.

Igualmente Hannah Arendt na sua obra *Homens em tempos sombrios*, mais especificamente num discurso dedicado ao cristão Angelo Giuseppe Roncalli (Papa João XXIII) afirma a seguinte coisa:

As gerações de intelectuais modernos, na medida em que não eram ateístas – isto é, tolos que pretendiam saber aquilo que nenhum homem pode saber –, foram ensinadas por Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche e seus inumeráveis seguidores, dentro e fora do campo existencialista, a considerar ‘interessantes’ a religião e as questões teológicas (Arendt, 1987, p. 65)

O que a pensadora apontou possui, de certo modo, uma crítica que remonta a Hegel, pois ele havia afirmado, numa típica atitude de um autor moderno, que separa pensamento religioso e filosófico, a seguinte tese na sua *Fenomenologia do Espírito*:

Quem só busca a edificação, que pretende envolver na névoa a variedade terrena de ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que se pode encontrar tudo

³ Heidegger, M. *Ser e Tempo-02 volumes*, tradução de Marcia de Sá Cavalcanti, Editora Vozes, Petrópolis, 1988/1989.

⁴ Schleiermacher, F.D. *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.

isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante (Hegel, 1992, p. 25).

Curiosamente, Kierkegaard é um autor que recupera com toda força o papel edificante da filosofia e considera que a cisão entre edificação e filosofia operada por parte da filosofia moderna é uma incompreensão tanto da Filosofia Antiga quanto da Filosofia Medieval. Um exemplo de tal posição pode ser percebido no prefácio da obra *A Doença para a Morte*, assinada pelo pseudonímico autor Anticlimacus: “Talvez a muitos a forma desta ‘exposição’ possa parecer estranha; parecerá rigorosa demais para poder ser edificante, e edificante demais para poder ser rigorosamente científica” (Kierkegaard, 2022, p. 31). Talvez mais clara do que esse menção seja uma afirmação de Kierkegaard que pode ser lida nos seus *Diários*: “Estranho esse ódio de Hegel pelo edificante, que transparece um pouco em todos os lugares: no entanto, bem longe de ser um narcótico que acalma, o edificante é o *amém* do espírito acabado e é, portanto, um aspecto do conhecimento que não deveríamos negligenciar” (Kierkegaard Apud, Vergote, 1997, p. 183).

Por isso, aos seus olhos, Sócrates é um pensador a ser recuperado e aqui nos deparamos com um elogio de Haufniensis ao pensamento medieval. Assim, parece que vencemos a primeira parte dessa afirmativa de Vigilius Haufniensis no *Conceito de angústia*, isto é, a parte que afirma que o pensamento medieval não errava ao voltar a sua reflexão para o religioso. Contudo, há ainda um problema, e nele consiste o erro da filosofia medieval na visão kierkegaardiana: a reflexão se encerra muito rapidamente. O que significa encerrar a reflexão de modo rápido? Talvez a afinidade de Kierkegaard com Sócrates no decorrer de toda a sua obra possa nos ajudar a cercarmos uma possível pista para responder tal indagação. O século XIX é, por definição, o momento da rapidez, das mudanças em várias esferas da vida prática. Tal velocidade colocou, também para a filosofia alguns desafios, pois a reflexão exige pausas, exige o amadurecimento de ideias. Assim, não parece que Haufniensis tenha dedicado a abertura do *Conceito de angústia* a Sócrates sem levar em conta tal coisa. Ali podemos ler o seu posicionamento e sentir, na atmosfera, a influência de Hamann e das *Memoráveis socráticas*⁵:

O tempo das distinções passou, o Sistema o superou. Quem ainda em nossos dias o ama é um tipo raro, cuja alma se prende a algo há muito tempo já

⁵ Hamman, J. G. *Memoráveis socráticas*, Centro de Filosofia – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017.

desaparecido. Pode ser que seja assim, todavia Sócrates continua a ser quem ele foi, o sábio simples, graças à sua singular distinção, que ele próprio enunciava e realizava perfeitamente, e que somente o excêntrico Hamann, dois milênios depois, retomou com admiração: ‘pois Sócrates foi grande ‘porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia’ (Kierkegaard, 2010, p.5)

A ideia de pausa é fundamental para o pensamento filosófico. E, aos olhos da interpretação kierkegaardiana ele remonta a Sócrates, o sábio grego da Antiguidade, como muitas vezes o pensador dinamarquês se refere ao filósofo ateniense. Aliás, o modo como Sócrates é por ele mencionado no decorrer de toda a obra possui certa analogia até mesmo com o modo como, por exemplo, Santo Tomás de Aquino refere-se a Aristóteles como o *Filósofo* ou o *Estagirita*. Guardadas as devidas proporções, ambos os autores representam muito tanto para Santo Tomás como para Kierkegaard. Se o pensador medieval tomava a Aristóteles como autoridade, talvez o pensador de Copenhague esteja fazendo o mesmo em relação ao pensador ateniense, o que sublinharia a sua afinidade com o modo medieval de citar as autoridades. É certo que a ideia de autoridade medieval já não subsiste mais no século XIX onde vive Kierkegaard, mas não é impossível que o autor de Copenhague tenha operado tal coisa de modo proposital.

A reflexão parece se encerrar rapidamente no período medieval também por não se aprofundar na subjetividade. Por isso é que não despropositadamente essa pequena citação insere-se na realidade num contexto maior onde Haufniensis aborda o tema do gênio e do gênio religioso para aproximar-se do tema da culpa, uma das temáticas centrais de *O Conceito de angústia*. O tema do gênio e da genialidade é muito comum em vários dos filósofos da época e, sobretudo, em alguns autores centrais do romantismo. Desse modo, Kierkegaard mostra-se sintonizado com sua época. Contudo, para além disso, o tema do gênio é igualmente importante para um melhor aprofundamento na subjetividade. Igualmente não é demais lembrar que o próprio Kierkegaard nos lega um texto, publicado postumamente, com o título *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*⁶, onde almeja distinguir o *télos* do gênio na imanência e o *télos* do apóstolo na transcendência. Na realidade, tal texto, que possui poucas páginas, e pode mesmo ser tomado como uma espécie de resumo de uma obra maior, que Kierkegaard

⁶ Tal texto pode ser encontrado no anexo da tradução portuguesa de *O Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*.

Kierkegaard, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Edições 70, Lisboa, 1986.

também optou por não publicar em vida: *O Livro sobre Adler*, onde a questão da imanência, da transcendência, do gênio, do apóstolo e dos limites da revelação são melhor explorados⁷.

Segundo Haufiensis, o religioso existente no período medieval, mesmo com algumas reservas, possui aspectos que merecem ser destacados como, por exemplo, aquele artista que igualmente pode pintar a beleza de Vênus e, como igual devoção, ser um cristão autêntico:

Quando, então, por exemplo, um pintor concebia o seu talento na perspectiva religiosa, sem que esse talento pudesse traduzir-se em obras próximas aos temas religiosos, era possível ver um tal artista concentrar com a mesma devoção toda sua alma na pintura de uma Vênus, e conceber sua vocação artística com a mesma piedade daquele que servia à Igreja cativando o olhar da comunidade à beleza da visão celestial (Kierkegaard, 2010, p. 114)

Vejamos aqui a bela definição de religioso “ampliado” de Haufiensis. Em outras palavras, o religioso é aquilo que pode haver de mais profundo, pois é perceptível na beleza de uma arte clássica e pagã e no mais íntimo de uma devoção cristã. Aliás, tais coisas não parecem dissociadas e, talvez, a Renascença tenha percebido isso de um modo muito mais saudável do que o fará posteriormente uma parcela da modernidade filosófica. Uma chave interpretativa desse tipo nos levaria a perceber na Renascença não uma ruptura com o religioso, mas um aprofundamento do subjetivo humano no religioso o que, inclusive, poderia remontar ao melhor de uma tradição mística e mesmo agostiniana.

Ao se debruçar sobre a questão do gênio no *Conceito de angústia*, Haufiensis apresenta um curioso aprofundamento do que ele vem a denominar como gênio religioso. Se pensarmos no seu texto posterior denominado *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*, veremos que é uma conceituação diferente daquilo que é exposto no *Conceito de angústia*. A rigor, não poderia existir o conceito de gênio religioso no *Conceito de angústia* se fossem adotados os mesmos critérios nos dois textos, pois Kierkegaard parece, em *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*, cindir e separar o *télos* do gênio e do apóstolo e, nesse sentido, o *télos* do religioso e da transcendência estaria no apóstolo e não no gênio, que reside na imanência. Logo, a pergunta parece inevitável: o que é um gênio religioso? Como isso aparece e se firma

⁷ *O Livro sobre Adler* trata de um caso real ocorrido nos tempos de Kierkegaard. Adler foi um pastor da Igreja Luterana e professor de Filosofia. Num dado momento, ele afirma ter recebido uma revelação especial do Espírito Santo, que, segundo ele, o impede de seguir na docência. Ao ser questionado pela Igreja, Adler volta atrás em algumas de suas posições. Kierkegaard serve-se do episódio para discutir a revelação (e seus limites), o *télos* do gênio e do apóstolo, bem como para perceber no caso Adler uma espécie de sátira da própria cristandade. Kierkegaard, S.A. *El libro sobre Adler*, La Docta Ignorancia, Buenos Aires, 2020.

no *Conceito de angústia*? Uma pista é dada nesse sentido por Haufniensis: “Observemos agora um gênio religioso, isto é, um gênio que não deseja parar em sua imediatidade” (Kierkegaard, 2010, p. 115). Em outras palavras, o gênio religioso é um tipo que não para na sua imediatidade ou, se quisermos utilizar a linguagem do outro texto kierkegaardiano, o gênio religioso não para na imanência. Se ele não para na sua imediatidade ele deve buscar, a partir do aprofundamento da sua subjetividade, algo que vá além dele mesmo e, nesse sentido, nos encontramos com um tema central para o *Conceito de angústia*, a saber, a questão da culpa: “Com efeito, quando se volta para si próprio volta-se *eo ipso* para Deus, e o protocolo exige que, quando o espírito finito quer ver Deus, então deve iniciar como culpado” (Kierkegaard, 2010, p. 115). Há aqui uma tese que merece toda a atenção. O gênio religioso é, então, aquele que exatamente por voltar-se a si mesmo, volta-se para Deus. Em outras palavras, percebemos aqui uma tese central do cristianismo sobre subjetividade, interioridade. Não fortuitamente aparece o eco da tese agostiniana tão bem exposta pelo Bispo de Hipona nas suas *Confissões*: “Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume” (Agostinho, 2017, p. 85).

A culpa é, portanto, vista por Haufniensis como um pressuposto, ou seja, a posição kierkegaardiana segue integralmente nesse quesito a clássica posição da antropologia cristã do homem enquanto pecador e culpado. Tal posição não deixa de ser oposta ao posicionamento grego do destino. Isso não ocorre apenas nessa obra, mas também nas *Migalhas filosóficas*, escritas pelo pseudônimo Johannes Climacus quase simultaneamente ao texto da angústia e também em várias outras obras pseudonímicas, nas anotações dos *Diários* e nos chamados *Discursos Edificantes*. Por isso, não é ilegítimo pensar que Kierkegaard, a despeito de estar localizado no século XIX e, portanto, poder ser tomado, ao menos do ponto de vista cronológico, como um autor moderno ou contemporâneo, traz no cerne do seu pensamento e da sua proposta filosófica não apenas os traços de um filósofo pós-kantiano da subjetividade ou as afinidades com o modelo pós-hegeliano de filosofar. Ele também pode ser tomado como um autor que reconfigura os temas medievais em uma linguagem moderna e contemporânea. Assim sendo, passemos ao outro passo do nosso artigo, que consiste exatamente em olhar, de um modo mais amplo, o pensamento medieval que existe em outras obras kierkegaardianas.

2) O pensamento medieval em outras obras kierkegaardianas

Jon Stewart, célebre estudioso da obra kierkegaardiana, organizou um excelente volume, com a participação de renomados especialistas, sobre a relação do pensamento de Kierkegaard com autores patrísticos e medievais⁸. Ali é possível observar, nas mais diversas reflexões dos comentadores da área, trabalhos que abordam relações do pensamento do autor dinamarquês com inúmeros pensadores desse período, bem como aquilo que o pensador dinamarquês tinha lido - e dispunha no seu acervo- de alguns pensadores patrísticos e medievais. Meu intuito não é, portanto, fazer o mesmo esforço já empreendido, com êxito, pelos pesquisadores da área. O que almejo é mais simples: perceber as “frestas do pensamento medieval” em alguns fragmentos da obra kierkegaardiana e como isso repercute efetivamente num pensador moderno e contemporâneo como Kierkegaard.

Há uma curiosa passagem no *Conceito de ironia* que, talvez, aponte exatamente Kierkegaard enquanto um pensador moderno e contemporâneo e, ao mesmo tempo, com traços medievais:

Mas o que, nestes casos e em outros semelhantes, aparece na ironia, é a *liberdade subjetiva*, que a cada instante tem em seu poder *a possibilidade de um início*, e não se deixa constranger por relações anteriores. Há algo de sedutor em todo o início porque o sujeito ainda está livre, e é exatamente *este gozo* que o irônico ambiciona. A realidade efetiva perde em tais instantes sua validade para ele, que paira livre sobre ela. A Igreja Católica romana tomou consciência disto em alguns pontos determinados, e por isso tinha o hábito, na Idade Média, de se elevar em certas épocas do ano acima de sua própria realidade absoluta e tomar-se a si mesma de maneira irônica, como p. ex., na Festa do Burro, na Festa dos Foliões, nas Brincadeiras Pascais. Uma tal percepção era a razão da licença concedida aos soldados romanos para cantar sátiras sobre o triunfador (Kierkegaard, 1991, pp.220-221)

Penso que tal parte merece uma explicação um pouco mais pormenorizada. Nas primeiras linhas, exatamente onde se fala da ironia, o tom é moderno, contemporâneo talvez. Ironia, liberdade subjetiva, sedução, possibilidade, temas éticos e modernos por excelência, ao menos num primeiro olhar. É verdade que são igualmente temas que podem remontar à tradição grega e, de modo planejado, se encontram presentes numa dissertação sobre a ironia socrática e seus desdobramentos. Contudo, ao citar a Igreja católica romana e suas festas em tom elogioso, é importante que se saiba que o luterano Kierkegaard reafirma um ponto importante e que se posiciona criticamente em relação à modernidade. O autor de Copenhague

⁸ Stewart, J (ed.). *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), Routledge, London/New York, 2008.

percebe que é exatamente na Idade Média que a ironia, enquanto um desenvolvimento da subjetividade do indivíduo, se afirma numa instituição religiosa como é o caso da Igreja católica romana. É instigante perceber que o catolicismo medieval não inventa tal tradição, mas o herda do próprio Império romano, que igualmente permitia as sátiras em momento de triunfo. A pergunta que parece estar implícita na colocação de Kierkegaard é qual teria sido o erro da modernidade – e por consequência da contemporaneidade – que não foi capaz de herdar essa tradição da ironia recebida dos antigos e dos medievais?

Tal tese parece continuar no próprio desdobramento da citação, onde se lê: “Aqui, a um só tempo, se estava consciente do brilho da vida e da realidade da glória, e, no mesmo instante, ironicamente acima delas. Igualmente se escondia (sem necessidade mesmo das sátiras de Luciano) muita ironia na vida das divindades gregas, nas quais nem a realidade celestial era poupada pelo sopro de vento cortante da ironia” Kierkegaard, 1991, pp.220-221). Com efeito, o que Kierkegaard aponta explicitamente é exatamente isso: até as divindades gregas viviam plenamente a ironia. Assim sendo, a pergunta retorna: o que fez com que os modernos a perdessem? Nesse sentido, aos olhos de Kierkegaard, tanto a antiguidade como o período medieval não negligenciavam a subjetividade e a paixão, aspectos que, talvez, tenham se perdido num dado tipo de modernidade racionalista. Schlegel, autor de quem Kierkegaard muito se ocupa, sobretudo na segunda parte do *Conceito de ironia*, afirma a relação entre ironia e paradoxo, que é igualmente um tema central nas reflexões kierkegaardianas, sobretudo se aqui tivermos em mente *As Migalhas filosóficas* e *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, ambas as obras assinadas pelo pseudônimo autor Johannes Climacus. Vejamos que nos diz Schlegel: “Ironia é a forma do paradoxo. Paradoxo é tudo o que é ao mesmo tempo bom e grande” (Schlegel, 2015, p. 122).

Ainda no *Conceito de ironia*, mais precisamente no seu último parágrafo, onde o autor fará menção ao tema da ironia dominada, há aspectos claramente medievais que aparecem como, por exemplo, o tema do humor e da pecabilidade que, por sua vez, terá outros desdobramentos tanto no *Conceito de angústia* como nas *Migalhas filosóficas*. O humor é visto como algo que contém um ceticismo mais profundo do que a ironia. Vejamos o que nos diz o texto: “*Humor* contém um ceticismo muito mais profundo do que a ironia; pois nele tudo gira não mais ao redor da finitude, e sim da pecabilidade; o ceticismo do humor se relaciona com o da ironia da mesma maneira que a ignorância se relaciona com a antiga proposição *credo quia absurdum* (creio porque é absurdo).... (Kierkegaard, 1991, p. 280). Se nos determos um pouco

nessa passagem há coisas instigantes que merecem ser destacadas. A primeira delas é que tal humor aqui enunciado previamente será a característica do gênio religioso que irá aparecer alguns anos depois no *Conceito de angústia*. Mas há um outro aspecto: seu ceticismo profundo não desemboca na finitude mas na pecabilidade, ou seja, temos aqui um aspecto de pressuposição extraído da tradição judaico-cristã: o homem é pecador, é capaz de pecar, tese que será igualmente importante no *Conceito de angústia*. Na sequência do argumento aparece a célebre sentença patrística de Tertuliano, isto é, nós acreditamos não por argumentos estritamente racionais, mas na força do absurdo⁹. Por isso, aos olhos de Kierkegaard, “o humor contém também uma positividade muito mais profunda, pois ele se movimenta não em determinações humanas, mas sim teantrópicas... ele não se contenta com fazer do homem um homem, mas quer fazer do homem um homem-deus” (Kierkegaard, 1991, p. 280). Desse modo, seguindo um modelo medieval, o riso do humor pode ser a sala de espera do céu, uma forma das mais autênticas de superar a condição finita do homem. Nesse ponto há um aspecto que, talvez, não tenha sido efetivamente levado em conta por um dado tipo de modernidade filosófica, o que transforma o pensamento kierkegaardiano num corretivo.

Passemos agora a uma outra obra kierkegaardiana onde os aspectos medievais são evidentes: *Migalhas filosóficas*. Como bem já notou Álvaro Valls, há uma grande conexão entre as teses do pseudônimo autor Johannes Climacus e Santo Anselmo no seu artigo denominado *Santo Anselmo de Copenhague*¹⁰. Curiosamente tal conexão fica ainda mais evidente no final da obra em questão numa parte denominada *Moral da história*. Ao dissertar sobre o que o pseudônimo denominou como *projeto de ficção poética* e fazer a distinção entre tal projeto e o projeto socrático, notamos pressupostos e também que o homem se encontra apartado da verdade por sua própria escolha. Ao contrário do projeto socrático, onde o homem e a verdade estão unidos, podemos perceber que é incluído um novo pressuposto do projeto da ficção poética: “... admitiu-se um novo órgão: a fé, e uma nova pressuposição: a consciência

⁹ A célebre sentença de Tertuliano é uma das mais discutidas do pensamento cristão até os dias atuais. Para uma leitura a partir da ótica kierkegaardiana sugiro o excelente artigo abaixo:

Bühler, P. Tertullian: the teacher of the *credo quia absurdum*, pp. 131-141 in Stewart, J (ed.). *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), Routledge, London/New York, 2008.

¹⁰ Tal artigo, originalmente apresentado como palestra na Universidade de Brasília no final dos anos 90, foi publicado num livro de artigos selecionados do autor denominado *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*.

Valls, A. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Edipucrs, Porto Alegre, 2000.

do pecado” (Kierkegaard, 1995, p. 157). Dissertar sobre algo “pressuposto” pode soar estranho aos ouvidos de um dado tipo de Filosofia moderna, visto que a modernidade acredita que a filosofia, sobretudo a moderna, é aquela que se faz sem qualquer pressuposto. Ora, o próprio Kierkegaard já contestou tal tese numa obra propositalmente denominada *Deve-se duvidar de tudo*. Ali, Johannes Climacus conta o seu percurso no reino dos filósofos modernos e sua decepção com eles. Igualmente relata que, no entender de muitos deles, a filosofia inicia pela dúvida, como já pensado por Descartes e alguns de seus seguidores. Contudo, o pseudônimo vai notando, pouco a pouco, uma espécie de dúvida dogmática, ou seja, a dúvida perde seu potencial de paixão e de existência, que podia ser notado nos cétricos gregos, por exemplo, e passa a virar uma espécie de fórmula a ser repetida à exaustão e já sem nenhum sentido efetivo¹¹.

Assim sendo, Kierkegaard, a despeito de ser um autor moderno e contemporâneo, introduz a fé e a consciência do pecado na sua antropologia filosófica. Por isso, segundo o que podemos depreender, ele não deixa de trazer também aspectos medievais no seu pensamento, ainda que o faça com uma linguagem e forma de comunicação bem típica do século XIX. Tal coisa não quer dizer que o pensador dinamarquês não tenha sido um leitor atento de autores modernos como Descartes, Leibniz, Espinosa, Kant e Hegel, apenas para mencionarmos alguns nomes. A questão é que, pelo desdobramento natural de sua filosofia, e também pela lógica de alguns dos pseudônimos, ele se furta a adentrar em questões como provas da existência divina ao estilo cartesiano nas *Meditações Metafísicas* ou mesmo a discutir temas acerca da bondade divina como parece realizar Leibniz na sua *Teodiceia*. É certo que ele se apropria de algumas reflexões de Espinosa e, de modo especial, da ideia kantiana e hegeliana de subjetividade e de ética¹². Por isso, uma obra como *Migalhas filosóficas* – e penso que também *O Conceito de angústia* – pode ser lida numa chave epistemológica, ou seja, o que é dado e o que não é dado ao homem conhecer e por qual razão o homem não pode alcançar todos os conhecimentos como outrora pensou, de um modo otimista, tanto um dado tipo de Racionalismo como um dado tipo

¹¹ Aos interessados na temática, sugiro a leitura dessa preciosa obra, disponível em tradução brasileira, bem como um artigo que publiquei:

KIERKEGAARD, S.A. 2003. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes.

Paula, M. G. *É preciso duvidar de tudo: Kierkegaard e a dúvida metódica*. Kalagatos (UECE), v. 5, p. 111-133, 2008.

¹² Recomendamos o excelente volume organizado por Jon Stewart sobre Kierkegaard e o pensamento moderno: Stewart, J (ed.). *Kierkegaard and the Renaissance and the Modern Traditions – Tome I/Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), Routledge, London/New York, 2009.

de Iluminismo. Logo, também não é de espantar que a obra kierkegaardiana, tão crítica de um certo tipo de autonomia humana, tenha também alcançado algum grau de influência em pensadores da assim chamada Escola de Frankfurt, crítica da razão instrumental e de um tipo de razão opressiva que desembocou no totalitarismo nazista no século XX¹³.

Mas voltemos ao tema da fé nas *Migalhas filosóficas*. Ali podemos ler a seguinte sentença: “Ora, desta natureza é justamente a fé; pois na certeza da fé continua presente, como uma coisa abolida, a incerteza que corresponde de toda maneira à do devir. Assim a fé crê no que não vê. Não crê que a estrela existe, pois isto se vê, mas crê que a estrela veio a ser.” (Kierkegaard, 1995, p.118). Em outras palavras, é instigante perceber que a fé para o pseudônimo autor Climacus reside não em alguma certeza de estilo dogmático, mas na experiência do devir. Com efeito, a fé não é algo pronto, mas algo sempre em caminho. Desse modo, há uma dialética da fé, um jogo entre certeza e incerteza que é muito mais dialético do que parece num primeiro olhar: “A percepção imediata, o conhecer imediato não tem noção da incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto, mas também nem imaginam a certeza que se desenvolve da incerteza.” (Kierkegaard, 1995, p.118).

Nesse sentido, há uma diferença entre o ceticismo como pensado pelos gregos e a fé pensada a partir da herança judaico-cristã. Ou seja, a fé não é um problema de conhecimento e, talvez, embora o pensador dinamarquês *flerte* com o espírito medieval, ele não adentra nele com toda a força como fizeram alguns dos pensadores mais célebres da Escolástica. Por isso, ter algo de medieval em sua filosofia deve ser percebido como distinto de ser um pensador escolástico e interessado nas provas da existência divina:

Em oposição a isso, mostra-se facilmente que a fé não é um conhecimento, mas sim um ato da liberdade, uma expressão da vontade. A fé crê no devir e suprimiu em si a incerteza que corresponde ao nada do não-ser. Crê neste ‘assim’ do que deveio e já suprimiu, portanto, o ‘como’ possível do que deveio, e embora sem negar a possibilidade de um outro ‘assim’, o ‘assim’ do que deveio é todavia para a fé o que há de mais certo.” (Kierkegaard, 1995, p.121)

¹³ As relações de Kierkegaard com o pensamento social e político do século XX é muito bem analisada no excelente volume organizado por Jon Stewart: Stewart, J (ed.). *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), Routledge, London/New York, 2011.

A nomenclatura de devir e de liberdade remete, sem dúvida alguma, a um problema moderno e contemporâneo por excelência. Assim, a fé é uma decisão: “A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída” (Kierkegaard, 1995, p.122). Novamente caímos numa curiosa dialética. Surge a palavra *decisão*, tema central da filosofia do século XIX e igualmente presente no vocabulário da filosofia da existência do século XX. É como se Kierkegaard pudesse então ser uma espécie de *medieval moderno*, o que o torna um autor muito instigante. Isso parece ainda mais evidente quando ele, aproximando-se da parte final das suas *Migalhas filosóficas*, escreve revelando um segredo oculto em toda a sua obra, isto é, o cristianismo, até então não mencionado, se firma como uma opção. O pseudônimo sequer fizera uso dessa nomenclatura, que agora é confessada e tomada como pressuposto, tal como faziam os filósofos medievais:

Como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, melhor dito, precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em relação a algo histórico. Nenhuma filosofia (pois esta só se dirige ao pensamento), nenhuma mitologia (pois esta só se dirige à imaginação), nenhum saber histórico (que se restringe à memória) jamais teve esta ideia, da qual podemos dizer neste contexto, com toda a ambiguidade, que não surgiu de nenhum coração humano. Isto, no entanto, é algo que desejei até certo ponto esquecer e, fazendo uso da liberdade ilimitada que uma hipótese fornece, supus que tudo não passasse de um excêntrico achado de minha própria mente, que eu porém não queria abandonar antes de ter examinado a fundo. (Kierkegaard, 1995, p.155)

Assim sendo, por esse breve olhadela em alguns fragmentos dessas obras kierkegaardianas, parece inegável o vínculo do pensamento do autor de Copenhague com o pensamento medieval mas, ao mesmo tempo, não se pode tomá-lo como um medieval típico, pois ele não vive mais em tal contexto intelectual e não opera exatamente com os mesmos instrumentos e interesses dos medievais. O que ele parece fazer é uma dada reintrodução de temas medievais que haviam sido perdidos pela modernidade, mas isso é feito com Kierkegaard atuando como um pensador moderno e contemporâneo, o que torna a argumentação ainda mais profícua e digna de um aprofundamento investigativo. Dado tal passo, passemos a algumas considerações finais do nosso artigo.

À guisa de conclusão

Nos *Diários* de Kierkegaard há uma passagem muito instigante que, penso eu, carece de melhor aprofundamento, pois ali reside não apenas seu vínculo com o pensamento medieval, mas, igualmente, uma relação que remonta aspectos e influências até mesmo do romantismo sobre o seu pensamento. Vejamos o que nos diz o texto:

A tocante ingenuidade da poesia lírica medieval está enraizada na categoria da individualidade. Essa ingenuidade corresponde ao momento na vida de uma criança em que ela diz "eu quero", quando se chama pelo nome (Carl, etc.) em vez de dizer "eu". A individualidade não é separada, mas universal. Disso advém a curiosa qualidade onírica que torna quase duvidoso quem é o sujeito, se o falante fala de si mesmo ou de algum outro não especificado, porque é "homem". Esse enigma, esse mistério, de que a letra é de certa forma impessoal e, no entanto, exatamente dessa forma, tão pessoal. — Como se uma flor (um lírio, por exemplo) fosse capaz de falar e falasse de tal maneira que não se pudesse ter certeza de qual lírio falou, mas ainda assim falasse como um lírio. O mesmo ocorre com a poesia lírica medieval: é igualmente incerto qual "eu" está falando ou qual ser humano está falando (Kierkegaard, 1967, p. 829).

Aqui podemos nos deter em algumas breves considerações. A primeira delas é exatamente a percepção de que a individualidade não é separada do universal. É certo que o autor dinamarquês não é o inventor de tal tese, mas parece ser alguém que tenta recuperá-la, sobretudo num tempo onde o que se pensava sobre o universal parece ter soterrado o indivíduo. Logo, sua recuperação do indivíduo dentro do contexto moderno e contemporâneo não deixar de trazer, em si mesmo, uma rememoração de como os antigos e os medievais tratavam o tema do indivíduo e do universal. Assim sendo, tal tese aponta para uma espécie de correção de rumos do que boa parte do pensamento moderno parece haver se confundido na relação entre indivíduo e universal.

O segundo ponto que merece destaque é justamente o tema do sujeito, tão caro para toda a tradição moderna desde Descartes, Espinosa e outros. Nesse particular tal tema parece articulado com o tema do humano por excelência. Em outras palavras, não há um interesse kierkegaardiano sobre o sujeito propriamente dito, uma vez que tal sujeito de pensamento é, quiçá, um objeto matemático. Seu interesse é sobre aquilo que é humano e, nesse tocante, o tema do indivíduo e da pessoa são igualmente muito mais significativos aos olhos do autor. Logo, há mesmo um mistério no humano no qual não podemos penetrar apenas com nossas faculdades mentais, com nossa capacidade intelectual, com o raciocínio aguçado. Assim, misturam-se o eu com o ser humano. Tal tese parece trazer no seu bojo algo de romântico na

medida em que recusa a clássica distinção entre sujeito e objeto radicalmente separados. O tema é polêmico e, com toda certeza, merece maiores investigações, mas aponta um caminho bastante promissor. Talvez a tese aponta para o fato de que Kierkegaard *flerta* com o espírito medieval exatamente a partir de uma ótica interpretativa dos autores românticos e não exatamente como um típico autor medieval, o que seria, efetivamente, uma tarefa impossível. Tal pista, oxalá, poderá receber maiores investigações futuras.

Referências bibliográficas

- Agostinho. *Confissões*, Companhia das Letras, São Paulo, 2017.
- Arendt, H. *Homens em tempos sombrios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1987.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito- parte I*, Editora Vozes, Petrópolis, 1992.
- Kierkegaard, S.A. *O Conceito de angústia*, Vozes, Petrópolis, 2010.
- Kierkegaard, S.A. *O Conceito de ironia – constantemente referido a Sócrates*, Vozes, Petrópolis, 1991.
- Kierkegaard, S.A. *A Doença para a Morte*, Vozes, Petrópolis, 2022.
- Kierkegaard, S.A. *Migalhas filosóficas*, Vozes, Petrópolis, 1995.
- Kierkegaard, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Edições 70, Lisboa, 1986.
- Kierkegaard, S.A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Indiana University Press, Bloomington/London, 1967.
- Schlegel, F. *Da Essência da crítica e outros textos*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2015.
- Vergote, H.B in *Kairos 10/Kierkegaard- Actes du colloque franco-danois, 15-16 novembre 1995- "L'œuvre édifiante de Søren Kierkegaard"*, Presses Universitaires du Midi - pp. 177-190.