

## Kierkegaard Lendo Agostinho: Introdução a um Diálogo Filosófico-Teológico

Ricardo Quadros Gouvêa\*

*"Deus ita artifex in magnis, ut minor non sit in parvis."*<sup>1</sup>

### I. Sobre Bispos e Hereges

O tema da relação entre os filósofos cristãos Søren Kierkegaard e Aurelius Augustinus tem recebido tratamento bastante esporádico e limitado até agora. Não há como negar, todavia, as múltiplas correspondências e conexões possíveis no estudo da relação entre esses dois autores seminais da filosofia ocidental e da teologia cristã. Propomo-nos aqui a sugerir alguns passos metodológicos e hermenêuticos em direção à difícil tarefa da compreensão deste diálogo filosófico-teológico e do papel das idéias agostinianas na história do pensamento ocidental.

O fato de ambos figurarem entre os maiores representantes da tradição de pensadores interessados em desenvolver uma filosofia notadamente cristã, bem como o fato de figurarem ambos entre os maiores autores da espiritualidade ocidental, tornam o estudo da leitura kierkegaardiana de Agostinho uma contribuição importante. Agostinho e Kierkegaard foram homens muito diferentes, vivendo em circunstâncias muito diversas, mas lidaram com as mesmas angústias e enigmas filosóficos. Ambos procuraram trabalhar filosoficamente com os conceitos fundamentais da fé cristã, conceitos como fé, verdade, amor e o conhecimento de Deus. Tanto Kierkegaard quanto Agostinho tiveram que lidar arduamente com a relação entre a fé cristã e a tradição filosófica ocidental. Agostinho, o bispo, tinha preocupações práticas com a vida da igreja que queria manter unificada. Kierkegaard, por outro lado, foi o "indivíduo" por excelência, apologista da individualidade humana, eremita na multidão, voz clamando no deserto em meio a uma cristandade desvanecente e uma intelectualidade cristã em franca crise desde o Iluminismo. É preciso esclarecer qual é o papel das idéias agostinianas na obra e no pensamento de Kierkegaard, procurando-se conseqüentemente entender a resposta de Kierkegaard a Agostinho e à tradição agostiniana.

John Wild, em um ensaio de 1962 intitulado "Kierkegaard and Contemporary Existentialist Philosophy,"<sup>2</sup> afirma que as concepções mais originais do pensamento de Kierkegaard são provenientes de fontes clássicas e cristãs, em particular fontes agostinianas. Peter Wust, um discípulo de Max Scheler, foi possivelmente o primeiro a tratar explicitamente do assunto por meio de uma comparação entre *Confissões* e *A Doença Mortal*, concluindo, entre outras coisas, a sua ênfase comum na interioridade e na relação pessoal com a verdade como elementos fundamentais da existência metafísica do indivíduo.<sup>3</sup> Depois disso, Carl Weltzer escreveu um ensaio chamado "Augustine and the Kierkegaard Brothers,"<sup>4</sup> no qual demonstra a partir de fontes autobiográficas e contemporâneas que a obra de Agostinho teria de fato inspirado não somente a Søren Kierkegaard mas também a seu irmão, o bispo Peter Christian Kierkegaard. Weltzer conseguiu demonstrar, através de uma ampla pesquisa das citações de Agostinho nas obras de Kierkegaard, que a avaliação de Kierkegaard sobre o pensamento de Agostinho era, com algumas exceções, quase sempre positiva, e isto em questões de grande interesse para ele. O italiano Cornelio Fabro, no ensaio "S. Agostino e l'essenzialismo," busca comparar o que ele

chama de “a síntese espiritual de Kierkegaard” com a síntese de Agostinho. Mas Fabro não explora apropriadamente o recurso de uma comparação conceitual. Há também um texto de B. Romeyer, “La raison et la foi au service de la pensée: Kierkegaard devant Augustin.”<sup>5</sup> Romeyer ressalta o “fideísmo” de Kierkegaard, que é mais “negativo” e aponta para o paradoxo, em contraste com o que ele considera uma visão “positiva” de Agostinho sobre o conhecimento da verdade como algo inteiramente aceitável ao intelecto. Finalmente, há o estudo feito por Jørgen Pedersen para a *Bibliotheca Kierkegaardiana* de Niels Thulstrup,<sup>6</sup> que possui grande valor, mas ainda se limita a dar sugestões de paralelos conceituais e a apontar diferenças e convergências. Nenhum desses autores tentou, ainda que superficialmente, ler a obra de Kierkegaard como uma interpretação responsiva à obra de Agostinho, uma leitura que, a meu ver, não só é possível como recomendável.

Kierkegaard teve acesso direto, ainda que limitado, à obra de Agostinho e fez comentários importantes, ainda que esporádicos, sobre o grande pensador africano. Ao contrário de seu irmão mais velho, Peter Christian Kierkegaard, bispo da igreja estatal dinamarquesa, Kierkegaard nunca teve Agostinho como seu grande mestre, não debruçando-se sobre sua obra e nem emulando seu pensamento de forma inequívoca e constante. Muito pelo contrário, a relação de Kierkegaard, um pensador negavelmente repleto de originalidade, com a obra de Agostinho, sempre foi fragmentária e episódica. Kierkegaard comprou as obras completas de Agostinho em 1843 e o exame *in loco* dos livros parece indicar que fez uso das mesmas, ainda que suas referências a esses livros sejam raras. Existem cerca de quarenta citações explícitas de Agostinho nos *Papirer* (papéis, diários) e nas *Samlede Værker* (obras coletadas ou reunidas). Essas referências são, em geral, curtas e de natureza retórica. Em se tratando de temas essenciais do pensamento agostiniano, como o amor, a verdade, o pecado original, a graça e a providência divina, Kierkegaard expressa quase sempre sua concordância com Agostinho.<sup>7</sup> À medida que o tempo foi passando, surgiu de modo gradativo em Kierkegaard a tendência de avaliar Agostinho negativamente, a ponto de, nos seus últimos anos, época em que Kierkegaard começa a abraçar noções mais excêntricas, vir a considerar Agostinho, apesar de todas as suas virtudes como pensador cristão, mais um colaborador da decadência da fé cristã original.<sup>8</sup>

## II. Reflexões Agostinianas (Do Diário de um Pensador)

Como já dissemos, há cerca de quarenta comentários explícitos sobre Agostinho na obra de Kierkegaard. E já dissemos também que, mais importante que estudar esses comentários explícitos, é comparar o uso e a definição de conceitos fundamentais para ambos nas obras dos dois autores. Entretanto, o estudo dos comentários explícitos é primordial para estabelecer o vínculo entre os dois pensadores. O que nos propomos a fazer neste breve artigo é apontar para alguns desses comentários e estudá-los, procurando demonstrar a natureza do vínculo que une Kierkegaard a Agostinho.

### A. Kierkegaard Amando Agostinho – Uma Avaliação Positiva

No dia 14 de janeiro de 1837, Kierkegaard escreveu em seu diário:

Há um contraste de importância primordial entre Agostinho e Pelágio. Aquele destrói tudo para reconstruir. Este dirige-se ao ser humano como ele é. No primeiro sistema, portanto, há três estágios [estações; dinam. *Stadier*] no que se refere ao cristianismo: a criação, a queda e a conseqüente condição de morte e impotência, e uma nova criação, em que o ser humano é colocado em uma posição na qual ele pode escolher; e então, se ele

escolher, o cristianismo. O outro sistema apresenta-se ao ser humano como ele é (o cristianismo encaixa-se no mundo). A partir disto pode-se compreender a importância da teoria da inspiração para o primeiro sistema. A partir disto pode-se também compreender a relação entre os conflitos sinergista e semipelagiano. A questão parece ser a mesma, mas o sinergismo tem como pressuposto a nova criação do sistema agostiniano.<sup>9</sup>

Esta passagem, notadamente teológica, possui várias características interessantes. Primeiramente, ela denota uma atitude claramente positiva para com Agostinho. Em segundo lugar, encontramos na passagem, que é anterior ao primeiro livro de Kierkegaard, *Af en endnu Levendes Papirer* (Dos Papéis de Alguém que ainda Vive, 1838), muitas das futuras idéias fundamentais desse autor em estado seminal.

Examinemos a passagem por partes:

Há um contraste de importância primordial entre Agostinho e Pelágio. Aquele destrói tudo para reconstruir. Este dirige-se ao ser humano como ele é.

Estas frases possuem o teor de um elogio a Agostinho. Kierkegaard enxerga além das disputas soteriológicas ou mesmo antropológicas entre Pelágio e Agostinho e discerne um problema lógico-metodológico no pensamento de Pelágio: a falta de uma atitude dialética diante dos problemas, atitude que Kierkegaard enxerga em Agostinho. Enquanto Agostinho executa o destruir e o reconstruir, a análise e a síntese, Pelágio apenas especula, assumindo pressupostos debatíveis sem debatê-los, lembrando, é claro, que só conhecemos o pensamento de Pelágio via Agostinho.

O agostinianismo que Kierkegaard conheceu mais de perto foi a sua versão luterana em que a ênfase era posta no Agostinho anti-pelagiano, oponente da justificação pelas obras, sendo que o luteranismo juntou a isso a sua oposição à justificação pela autoridade eclesiástica e pelo sistema sacramental. O Agostinho protestante é aquele cuja principal proclamação é a corrupção humana pelo pecado original e a salvação pela graça mediante a fé a partir dos decretos eternos de Deus (predestinação). Esta é uma versão de Agostinho com a qual pouco a pouco Kierkegaard teria dificuldades. Kierkegaard deixa claro, em livros como *Kærlighedens Gjerniger* (Obras do Amor, 1847), que está longe do solafideísmo da ortodoxia luterana, apesar de sua magnífica ode à fé em *Frygt og Bæven* (Temor e Tremor, 1843). E apesar da sua clara e insistente confiança no governo divino e na providência divina, Kierkegaard condena o que ele entende ser um predestinacionismo mecanicista e fatalista da ortodoxia calvinista.<sup>10</sup> É curioso notar ainda que Kierkegaard rejeita a visão de seus professores (por exemplo, Clausen e Martensen) de que Agostinho é inconsistente no que se refere ao livre-arbítrio e à predestinação.<sup>11</sup> A suposta inconsistência seria fruto de uma atitude dialética em Agostinho que Kierkegaard reconhece e segue, uma atitude que ele contrapõe ao dogmatismo racionalista do luteranismo e do calvinismo seiscentistas. Kierkegaard veria no predestinacionismo da ortodoxia calvinista um "cristianismo sedentário," que faz do cristianismo nada mais que doutrina, passando a ortodoxia a tornar-se defensora de um sistema de doutrinas calcificado, e terminando por degenerar-se em pura fantasia sistemática, esquecendo que a fé cristã é fundamentalmente existencial.<sup>12</sup>

No primeiro sistema, portanto, há três estágios [estações; dinam. *Stadier*] no que se refere ao cristianismo: a criação, a queda e a conseqüente condição de morte e impotência, e uma nova criação...

Kierkegaard encontra três estágios (ou estádios, momentos, estações) a formar um

esquema básico no pensamento de Agostinho, o esquema criação-queda-redenção (i.e., nova criação = redenção). Este esquema que Kierkegaard descobre em Agostinho exerce em sua obra uma função dialética semelhante à do esquema hegeliano tese-antítese-síntese. Kierkegaard sugere que o esquema permite a Agostinho evitar o erro de Pelágio, de encarar a condição humana não-dialeticamente ou teticamente (de "tese"), assim como o esquema de Hegel lhe permitiria escapar do dilema criado pelo confronto entre o racionalismo iluminista e o romantismo. Curiosamente, Kierkegaard iria depois, errada ou acertadamente, tornar as coisas confusas ao chamar o hegelianismo de neo-pelagianismo, uma declaração aparentemente inconsistente com o que ele parece estar dizendo nessa passagem de 1837. É preciso lembrar que, em 1837, Kierkegaard era um hegeliano de carteirinha, e que gradualmente deixou de sê-lo, sendo que seus livros, a partir de 1843, são claramente anti-hegelianos.

Kierkegaard iria, então, enxergar os seus próprios estágios antropológicos (ou estádios, ou momentos, ou estações) como notadamente fenomenológicos e existenciais: o estágio estético, o estágio ético e o estágio religioso,<sup>13</sup> e conseqüentemente criar o seu próprio esquema estético-ético-religioso de análise da condição humana, um esquema paralelo ao esquema, supostamente agostiniano, de criação-queda-redenção: a criação é estética, a queda é ética e a redenção é religiosa. Em contrapartida, poderíamos afirmar, sem grande risco de erro, que o esteticismo, assim como é descrito por Kierkegaard, é tético, a moralidade é antitética e a religiosidade é sintética. Eis como Kierkegaard, na sua síntese particular do agostinianismo com o hegelianismo, vira Hegel de cabeça para baixo, assim como dizem ter feito Karl Marx, ainda que de forma completamente diferente.

...uma nova criação, em que o ser humano é colocado em uma posição na qual ele pode escolher; e então, se ele escolher, o cristianismo.

Kierkegaard abraça o esquema "criação-queda-redenção" que encontra na tradição agostiniana, mas insiste que o esquema implica em escolha ou resolução por parte do indivíduo. Isto leva Kierkegaard a enfatizar o último conceito da tríade (redenção), onde tudo, segundo ele, principia a partir de uma perspectiva cristã e esta é a liberdade adquirida pelo cristão. É esta redenção que, no esquema kierkegaardiano, ganha o nome de estágio religioso, que proporciona ao cristão (ou ao ser humano religioso) a liberdade de escolher. É só então que o ser humano, se ele assim escolher, poderá tornar-se um cristão, isto é, alguém que abraça a proposta teórica do cristianismo e que vive a vida cristã, do discipulado cristão, tornando-se em tese um imitador de Cristo.

Kierkegaard insiste, posteriormente, que não tem a intenção de apresentar nenhuma nova forma de pelagianismo através de sua compreensão da relação entre graça e liberdade.<sup>14</sup> Ele concorda com Agostinho que "a alma não pode conceder a si mesma a justiça que, uma vez perdida, não mais possui. Recebeu-a quando foi feita criatura humana e perdeu-a, em conseqüência do pecado. Portanto, recebe a justiça, graças à qual pode merecer a felicidade." E a seguir ele afirma que a alma humana "aprende mediante o Mestre interior, que não se pode reerguer senão por gratuita iniciativa de Deus..."<sup>15</sup> A concepção kierkegaardiana da fé e da vida cristã continua a implicar em uma transcendência paralela à *renovatio* de Agostinho,<sup>16</sup> a plena restauração da *Imago Dei* no ser humano por obra da graça de Deus em Jesus Cristo.

O outro sistema apresenta-se ao ser humano como ele é (o cristianismo encaixa-se no mundo).

Segundo Kierkegaard, Agostinho teria revelado a ingenuidade tética de Pelágio, acusando-o de uma espécie de empirismo teológico. Pelágio teria proposto adaptar o cristianismo ao mundo, enquanto a proposta agostiniana seria adaptar o mundo ao cristianismo. É discutível, à luz de *Cidade de Deus*, se Agostinho pensa em adaptação ou separação. De qualquer forma, como aliás já dissemos acima, Kierkegaard viria mais tarde a acusar o hegelianismo de neo-pelagianismo. Pelágio e Hegel teriam tentado, cada um à sua maneira, a partir de uma perspectiva kierkegaardiana, encontrar um lugar cômodo para a fé cristã na sua cosmovisão, adaptando o cristianismo à realidade humana. Kierkegaard era por demais dialético para aprovar tais projetos, entendendo sempre o cristianismo como antitético à realidade humana, ao "mundo," como diz o Novo Testamento.<sup>17</sup> E como Agostinho em *Cidade de Deus*, Kierkegaard vê que o reino de Deus e a cidade humana são dois mundos distintos em um conflito que perdurará por toda a temporalidade.

Mas não existiria, então, a possibilidade de uma redenção para a humanidade? Neste ponto, precisamente, Kierkegaard e Agostinho divergem. Agostinho é um bispo da *católica*, e enxerga uma espécie de salvação grupal por meio da igreja, reafirmando o pensamento de Cipriano: *extra ecclesiam nulla salus*. O luterano Kierkegaard, por outro lado, insiste que a salvação é individual, é particular, é uma responsabilidade pessoal de cada ser humano *coram Deo*. Essa redenção pessoal se dá por meio de uma escolha oferecida graciosamente por Deus em Jesus Cristo, uma escolha igualmente pessoal — pela fé escolher manter uma relação pessoal com Deus, e conseqüentemente, pelo amor viver uma união mística com Deus em Cristo, uma união da personalidade humana e da personalidade divina. Esta redenção não é apenas a busca de uma vida *post-mortem* ou de uma retribuição celestial da justiça divina, mas uma redenção de fato da personalidade humana, que ganha em Deus o poder de auto-conhecer-se e de desenvolver toda a sua potencialidade.<sup>18</sup> É apenas por meio de uma relação transparente com Deus que é possível ao espírito finito encontrar-se a si mesmo e tornar-se quem ele pode ser.<sup>19</sup>

Kierkegaard viveu uma permanente relação de amor e ódio com o pensamento de Hegel e chega mesmo a chamar o idealismo de "filho ilegítimo do cristianismo."<sup>20</sup> Entretanto, o pensamento de Kierkegaard é muito dependente dos conceitos da filosofia hegeliana, como já dissemos. A reação kierkegaardiana contra Hegel dá-se no contexto de uma defesa da fé cristã. Kierkegaard posiciona-se como um apologista semelhante a Agostinho, combatendo o que ele via como formas modernas de pelagianismo, cosmovisões que partem do "homem em si mesmo."<sup>21</sup> O curioso é que Kierkegaard entende que o erro fundamental do pelagianismo não é o seu aspecto, digamos, humanista, mas sim a ausência da antítese. Enquanto o pelagianismo é ingenuamente "tético," isto é, parte do ser humano como ele é, o agostinianismo destrói para reconstruir, com o esquema criação-queda-redenção. Kierkegaard, portanto, apesar de ser um dos grandes críticos do hegelianismo, e de ver o hegelianismo como um neo-pelagianismo, acaba por fazer uma leitura hegeliana de Agostinho em que o esquema criação-queda-redenção é entendido como uma forma cristã do esquema lógico tese-antítese-síntese. Kierkegaard revela uma inconsistência crucial no pensamento de Hegel ao apontar para o seu pelagianismo, isto é, sua desconsideração daquilo que poderíamos talvez chamar de condição ptomática do ser humano (do grego *ptoma*, queda) que Immanuel Kant chamou de "mal radical."<sup>22</sup> Hegel teria ignorado o que a tradição calvinista chama de "efeito noético do pecado" (do grego *nous*, mente), isto é, o efeito da queda sobre a capacidade intelectual do ser humano. Kierkegaard, todavia, não deixará de usar a lógica hegeliana para encontrar um lugar para a condição ptomática, isto é, a queda agostiniana, indentificando a queda no esquema criação-queda-redenção com a

antítese do esquema tese-antítese-síntese.

A partir disto pode-se compreender a importância da teoria da inspiração para o primeiro sistema.

Kierkegaard reconhece que o pelagianismo independe da revelação de Deus, enquanto que para o agostiniano a revelação é indispensável, uma vez que é pela revelação que ficamos sabendo da condição ontológica do ser humano, ainda que essa condição possa ser posteriormente verificada fenomenologicamente. Se a revelação é indispensável, também o é a inspiração, uma vez que é por meio de uma literatura inspirada (no grego do Novo Testamento, *theopneustos* = divinamente soprada; 2 Tm 3.16) que conhecemos a revelação de Deus. Uma vez aceitos como válidos os conceitos de revelação e de inspiração, torna-se necessário concluir que o conteúdo dessa revelação é verdadeiro, ou mais que isso, é a própria verdade.

Para Kierkegaard, a verdade é a substância da liberdade (como ensina o Novo Testamento: "...e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" - João 8.32), cuja expressão mais genuína é a interioridade existencial. Por isso, Kierkegaard insiste que somente a verdade subjetiva, isto é, existencialmente apropriada pelo indivíduo livre, é genuinamente verdadeira, é verdade *coram Deo*. Este posicionamento é, em certo sentido, agostiniano, pois é pela sujeição à verdade que o ser humano encontra a liberdade da fé. A verdade possui como atributo indispensável, tanto em Agostinho quanto em Kierkegaard, ser o instrumento da edificação do espírito humano. Kierkegaard descreve a missão do indivíduo para consigo mesmo enquanto espírito humano como a descoberta e a conquista do seu "eu" em relacionamento com o poder que o estabeleceu.<sup>23</sup> Assim, Kierkegaard descobre outra vez aquilo que era fundamental no pensamento de Agostinho: a busca cristã de Deus que se dá por meio da fé (*credo ut intelligam*) implica no auto-conhecimento, e a busca cristã do auto-conhecimento que se dá por meio da conversão e da santificação, implica no conhecimento de Deus (*in lumine tuo videbimus lumen*).

A partir disto pode-se também compreender a relação entre os conflitos sinergista e semipelagiano. A questão parece ser a mesma, mas o sinergismo tem como pressuposto a nova criação do sistema agostiniano.

Nesta passagem encontramos a distinção kierkegaardiana entre sinergismo e semipelagianismo. Segundo Kierkegaard, o sinergismo difere radicalmente do semipelagianismo à medida em que pressupõe o esquema criação-queda-redenção de Agostinho, isto é, à medida em que pressupõe a redenção do indivíduo. O indivíduo redimido quer, pode e deve colaborar na obra que o Espírito Santo está executando em sua vida, uma vez que já está vivendo em união com Deus por meio de Cristo. Já na concepção semipelagiana, que supostamente não pressupõe o esquema criação-queda~redenção, a colaboração humana na obra do Espírito Santo é impossível, apesar de ser claramente reivindicada. Por trás dessa afirmação, portanto, está a crescente insatisfação de Kierkegaard com o solafideísmo luterano que teria, supostamente, eliminado da vida cristã o ensino da Epístola de Tiago de que "a fé, se não tiver obras, por si só está morta" (Tg 2.17; ver também 2.14-26) e de que "uma pessoa é justificada por obras, e não por fé somente" (Tg 2.24). O solafideísmo luterano seria supostamente contraditório, pois sua "fé na fé" (seminalmente presente no luteranismo desde as origens, mas manifesto de forma indelével na teologia bultmanniana) faz da fé uma obra humana, quando ela é, na verdade, um dom de Deus. Em outras palavras, ninguém pode ter fé se não tiver sido antes alcançado pela graça. Esta é a concepção agostiniana

fundamentada no ensino do Novo Testamento: "Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie. Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas" (Ef 2.8-10).

## B. Kierkegaard Odiando Agostinho – Uma Avaliação Negativa

Vejam agora uma outra passagem interessante dos diários de Kierkegaard, mas bastante diferente em tom e teor:

Agostinho, apesar de tudo, causou um dano incalculável. O sistema de doutrina inteiro, construído através dos séculos, essencialmente sustenta-se sobre ele. E ele emaranhou [ou "fez confusão com"] o conceito de fé. Agostinho simplesmente recuperou a definição platônico-aristotélica, a definição pagã de fé dos gregos. Assim ele ajudou o cristianismo mais ou menos da mesma forma como Saxo Grammaticus, segundo a explicação de Peer Degn, enriqueceu a língua latina ao criar palavras tais como "cavalo pardo" [*en blakket Hest*], *equus blakkatus*. Do ponto de vista grego, a fé é um conceito que pertence à esfera do intelectual (tudo está esplendidamente apresentado na *República* de Platão, mas a *Retórica* de Aristóteles também é digna de nota). Portanto, fé está relacionada com probabilidade e obtemos a progressão fé-ciência [ou fé-conhecimento]. Do ponto de vista cristão, a fé sente-se em casa na esfera do existencial [*Existentielle*]. Deus não apareceu na figura de um professor assistente que tem um punhado de axiomas nos quais é preciso primeiro crer para depois entender. Não, a fé sente-se em casa e encontra seu lugar no existencial; não tem nada a ver com o comparativo ou o superlativo da obtenção de conhecimento [ou ciência]. Fé é a expressão que se usa para o relacionamento da personalidade com a personalidade. A personalidade não é uma soma de axiomas nem uma acessibilidade imediata. Personalidade é um dobrar-se-para-dentro-de-si-mesmo, um *clausum*, um *adyton*, um *mysterion*. Personalidade é o "lá-dentro," razão pela qual a palavra *persona* (*personare*) é sugestiva, o lá-dentro para o qual um indivíduo, sendo uma personalidade, precisa relacionar-se crendo [literal: crentemente]. Entre personalidade e personalidade, nenhuma outra forma de relacionamento é possível. Pense nos dois amantes mais apaixonados que jamais viveram: quer eles sejam ou não, como dizem, uma só alma em dois corpos, a relação não poderá jamais ultrapassar uma pessoa que crê que a outra a ama. O conceito de fé situa-se nesta relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade *existente*. Mas já no tempo de Agostinho o cristianismo estava demasiadamente tranqüilo, tinha o tempo livre o suficiente para tolerar o surgimento do elemento científico ou acadêmico com sua arrogante e mal compreendida importância. E assim absorvemos a filosofia pagã, e isso é, supostamente, o progresso cristão...

Ele acrescenta na margem:

Portanto, a expressão apostólica é "obediência da fé" (i.e., Romanos 1.5) [ou "por fé" ou "que é a fé"; no grego, *hypakoen pisteos*;] então a fé é orientada em direção à vontade, à personalidade, e não em direção ao intelecto.<sup>24</sup>

Essa passagem é de 1854, um ano antes da morte de Kierkegaard. Dezesete anos haviam se passado desde que ele escrevera a passagem analisada acima. Percebemos aqui, nesta segunda passagem, uma atitude bastante diferente em relação a Agostinho.

Analisemos a passagem por partes:

Agostinho, apesar de tudo, causou um dano incalculável. O sistema de doutrina inteiro, construído através dos séculos, essencialmente sustenta-se sobre ele. E ele emaranhou [ou “fez confusão com”] o conceito de fé.

Não se deve pensar que Kierkegaard está, nesta frase, rejeitando a tradição cristã. Ao contrário, Kierkegaard é um árduo defensor dessa tradição. O que ele aqui condena é a objetificação da fé, o dogmatismo que transforma a fé no ato humano de subscrever um determinado código doutrinário. Esta objetificação da fé, fruto do escolasticismo protestante do século XVII, teria esvaziado a vida cristã de seu caráter subjetivo ou existencial. Kierkegaard condena, portanto, o menosprezo pela apropriação subjetiva do conteúdo doutrinário que fundamenta a prática do cristianismo e que transforma a união mística com Cristo numa realidade existencial em vez de mera especulação teológica.

Fundamental é a importância que Kierkegaard vê no paradoxo. Para ele, Agostinho incorreu, em menor escala, no mesmo erro de Hegel: mediar os contrastes fundamentais da existência, unificar em forma de síntese e de totalidade os contrastes da realidade humana, da unidade e da diversidade, da imanência e da transcendência, da objetividade e da subjetividade, da fé e da razão. Para Kierkegaard, a união destes contrários por meio de processos especulativos é algo irreal. É claro que é Kierkegaard aqui quem está incorrendo no mesmo erro de Hegel de considerar-se isento de condicionamento histórico e ver seu próprio pensamento como algo que subsiste para além de toda e qualquer síntese.

Em todo caso, o paradoxo, segundo Kierkegaard, deve ser mantido e estimado como o veículo pelo qual verificamos os limites da razão e a manifestação da transcendência. Quando o espírito humano encontra o paradoxo no “momento” (ou “instante,” em dinâm. *Øjeblik*), isto é, quando o eterno invade a temporalidade, nasce a fé que Kierkegaard chama de “paixão feliz.” Portanto, o que sustenta a fé não é a razão, com suas explicações especulativas, nem a certeza de uma relação direta com Deus, mas sim uma insistência patético-dialética da interioridade do espírito humano em face à existência. A fé assim definida permite ao ser humano uma nova relação com a verdade que, assim como em Agostinho, é também uma relação com Deus.<sup>25</sup> Foi a busca de uma relação legítima com a verdade que levou Agostinho à sua peregrinação filosófica e por fim ao neoplatonismo e depois ao cristianismo, procurando então dar à metafísica e à epistemologia neoplatônica uma nova forma, uma forma cristã. A mesma busca levou Kierkegaard a “corrigir” (ele que se dizia “um corretivo”) o romantismo e o idealismo de seu próprio tempo, em constante diálogo com a intelectualidade alemã, com Lessing, Jacobi, Goethe, Schleiermacher, Kant, Hegel e Schelling, entre outros.

Agostinho simplesmente recuperou a definição platônico-aristotélica, a definição pagã de fé dos gregos. Assim ele ajudou o cristianismo mais ou menos da mesma forma como Saxo Grammaticus, segundo a explicação de Peer Degn, enriqueceu a língua latina ao criar palavras tais como “cavalo pardo” [*en blakket Hest*], *equus blakkatus*. Do ponto de vista grego, a fé é um conceito que pertence à esfera do intelectual (tudo está esplendidamente apresentado na *República* de Platão, mas a *Retórica* de Aristóteles também é digna de nota). Portanto, fé está relacionada com probabilidade e obtemos a progressão fé-ciência [ou fé-conhecimento].

Peer Degn é uma das personagens da comédia *Erasmus Montanus* de L. Holberg, um dos maiores dramaturgos da história da literatura dinamarquesa. Nesta peça, Peer Degn faz um comentário, supostamente cômico, sobre Saxo Grammaticus,<sup>26</sup> sugerindo que este teria enriquecido grandemente a língua latina ao latinizar palavras da velha língua



nórdica, como no exemplo que Kierkegaard oferece. Saxo Grammaticus foi o historiador oficial do arcebispo Absalão (que também era um hábil e influente político), no primeiro grande período de florescimento da cultura dinamarquesa (1179-1240). Saxo é o responsável pela preservação da poesia heróica viking de tradição oral, mas ele a traduziu para o latim e esta literatura viking só existe hoje nesse idioma, transmetrificada para satisfazer as exigências da prosódia latina, no livro *Gesta Danorum*, de Saxo.<sup>27</sup> A obra de Saxo é, de certa forma, uma auto-contradição. Escrita para um bispo cristão com o intuito de instruir os novos cristãos da Dinamarca na prática do cristianismo, ela está repleta de admiração pelos ideais e os valores pagãos, com constantes elogios à coragem e ao preparo atlético.<sup>28</sup> Kierkegaard está, portanto, sugerindo que a cristianização de idéias pagãs empreendida por Agostinho teria tido um efeito tão nefasto quanto a latinização de palavras nórdicas, igualmente pagãs, na poesia de Saxo, e possivelmente a maneira como Saxo parece reagir ante as virtudes dos pagãos ao recontar as suas glórias, tendo-se deixado levar pela beleza dos atos heróicos dos pagãos assim como Agostinho, supostamente, ter-se-ia deixado levar pela beleza dos argumentos dos filósofos pagãos. Mais especificamente, Kierkegaard enxerga em Agostinho uma compreensão indevida do conceito cristão ou neotestamentário de fé causada pela absorção da noção grega de fé como degrau inferior no caminho do conhecimento.

De fato, no diálogo *República* (livros 6, 7 e 10), Platão distingue conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*), sendo que a razão e a compreensão são conhecimento, enquanto que a conjectura (fundamentada na imaginação) e a fé ou crença (fundamentada na percepção) são meramente opinião. A fé ou crença é baseada na percepção dos objetos, mas não consegue chegar ao conceito abstrato do objeto que é percebido. Pela percepção conhecemos apenas o que parece ser; no mundo das constantes transmutações, apenas cremos que as aparências sejam alguma coisa, mas não sabemos ainda o que elas de fato são. Não se trata ainda de conhecimento, mas mera opinião, ainda que verdadeira. A referência que Kierkegaard faz à *Retórica* de Aristóteles é menos óbvia. Parece-me que Kierkegaard está sugerindo que, do ponto de vista grego, a crença que antecede o conhecimento é baseada na probabilidade de uma verdade que, como sugere Aristóteles na *Retórica*, pode ser defendida por argumentos, pode ser fortalecida pelo caráter do orador que a apresenta, e pode até mesmo ser induzida por meio de recursos emotivos. Esta "crença" dos gregos não pode ser igualada à "fé" dos cristãos como, acusa Kierkegaard correta ou incorretamente, acontece em Agostinho.

Do ponto de vista cristão, a fé sente-se em casa na esfera do existencial [*Existentielle*]. Deus não apareceu na figura de um professor assistente que tem um punhado de axiomas nos quais é preciso primeiro crer para depois entender. Não, a fé sente-se em casa e encontra seu lugar no existencial e não tem nada a ver com o comparativo ou o superlativo da obtenção de conhecimento [ou ciência].

Kierkegaard agora faz uma crítica explícita ao pensamento de Agostinho, fazendo uma clara referência ao jargão agostiniano *credo ut intelligam*,<sup>29</sup> uma noção de fé que, segundo Kierkegaard, seria mais grega e pagã que cristã. A pergunta, então, passa a ser: isso de fato acontece em Agostinho? Será que Agostinho realmente apresenta e defende o que Kierkegaard chama de "progressão fé-conhecimento"? Kierkegaard conhecia a interpretação idealista de Agostinho e a sua obliteração da distinção agostiniana entre *scientia et sapientia*,<sup>30</sup> e freqüentemente insiste na diferenciação tipicamente agostiniana entre a "sabedoria da finitude" e a sabedoria eterna.<sup>31</sup> O que Kierkegaard não tolera é ver o conceito de fé rebaixado a um degrau da progressão *fides-scientia* ou mesmo da progressão *fides-sapientia*. Isto se dá, talvez, porque Kierkegaard praticamente identifica o conceito de fé com o conceito de sabedoria (*sapientia*), como se fossem dois lados da

mesma moeda. Fé, para Kierkegaard, não é algo que serve como ponto inicial da caminhada cristã ou do pensamento cristão, mas é o próprio projeto de vida do cristão: o cristão é aquele que aprende a ter fé, e esse aprendizado leva toda uma vida. Como explica Kierkegaard em *Temor e Tremor*, a obtenção da plenitude da fé é o final da jornada, como no caso de Abraão, e não o seu princípio, ainda que seja necessário ter alguma fé para que a caminhada tenha início.

Talvez pudéssemos imaginar um esquema da fé que explicasse a crítica de Kierkegaard a Agostinho nas seguintes linhas: *credo ut intelligam* (Agostinho) — *credo quia absurdum* (Tertuliano) — *credo quia a Deo cognitus sum* (Paulo: "Se alguém julga conhecer alguma coisa, com efeito não aprendeu ainda como convém conhecer. Mas se alguém ama a Deus esse é conhecido por ele" - 1 Co 8.2-3). *Credo ut intelligam* é a tese (a criação); *credo quia absurdum* é a antítese (a queda) e *credo quia a Deo cognitus sum* é a síntese (a redenção). Seria preciso partir de Agostinho, a tese, e retornar a Tertuliano, a antítese, para chegar à fé neo-testamentária como ela é entendida por Kierkegaard, a síntese. Para Kierkegaard, a verdadeira tradição cristã não se perde nas possibilidades abstratas da metafísica e não se prende ao passado, mas sua realidade e sua continuidade são existenciais. Kierkegaard elogia e concorda com Agostinho que o pensador cristão se caracteriza pela sua vida *coram Deo*, pela sua conversão e determinação. Kierkegaard insiste naquilo que chama de "reduplicação," a harmonia entre pensamento e existência. Considera-a algo raro, e chega a sugerir que não há um só filósofo cristão, exceto Agostinho, em quem se verifique tal fenômeno.<sup>32</sup>

Quando estudamos o *corpus kierkegaardianus* como um todo e entendemos o que o próprio Kierkegaard chama de seu projeto literário, não é possível deixar de enxergar o tom e o conteúdo agostiniano. Ao apontar para a complexidade do relacionamento do indivíduo consigo mesmo e com o cosmos e simultaneamente para a relação inerente do indivíduo com a totalidade e com o absoluto, Kierkegaard é levado a explicitar conceitos como subjetividade, paradoxo e sofrimento, dando-lhes dimensão filosófica. Fica a pergunta se esse trabalho de conceptualização é um avanço agostiniano ou um retrocesso, se implica em uma exploração e atualização da tradição ou em uma transformação e até uma rejeição *ipso facto* da mesma. Uma coisa é clara: no fim de sua vida, em 1854 (data do trecho do diário que estamos analisando), com o seu "projeto literário" já concluído, Kierkegaard havia chegado à convicção de que havia rejeitado e superado a Agostinho, assim como dez anos antes havia pensado ter rejeitado e superado a Hegel. Isso não quer dizer, todavia, que ele tivesse de fato superado e nem mesmo rejeitado tanto a Hegel quanto a Agostinho.

Fé é a expressão que se usa para o relacionamento da personalidade com a personalidade. A personalidade não é uma soma de axiomas nem uma acessibilidade imediata. Personalidade é um dobrar-se-para-dentro-de-si-mesmo, um *clausum*, um *adyton*, um *mysterion*. Personalidade é o "lá-dentro," razão pela qual a palavra *persona* (*personare*) é sugestiva, o lá-dentro para o qual um indivíduo, sendo uma personalidade, precisa relacionar-se crendo [literal: crentemente]. Entre personalidade e personalidade, nenhuma outra forma de relacionamento é possível. Pense nos dois amantes mais apaixonados que jamais viveram: quer eles sejam ou não, como dizem, uma só alma em dois corpos, a relação não poderá jamais ultrapassar uma pessoa que crê que a outra a ama. O conceito de fé situa-se nesta relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade *existente*.

Neste trecho, Kierkegaard pretende contrastar a sua compreensão de fé com a compreensão platônica que ele entende estar fortemente presente em Agostinho.

Kierkegaard já havia dito que a fé, do ponto de vista cristão, é existencial, e em outras ocasiões havia reconhecido em Agostinho esta mesma existencialidade da fé, a reduplicação, a busca da interioridade. Nessa passagem como um todo, no entanto, Kierkegaard só enxerga o Agostinho platônico, promiscuando a fé cristã original com a especulação pagã. Esquecidos estão o Agostinho dos *Solilóquios* que, em conversa com a sua razão, declara estar atrás do conhecimento de Deus e da alma, bem como o Agostinho das *Confissões* que se propõe, em atitude de oração, a repisar todos os seus passos em busca do auto-conhecimento e do conhecimento de Deus. Para Kierkegaard, a palavra fé significa exatamente a busca de Agostinho nos *Solilóquios* e o auto-exame *coram Deo* das *Confissões*. Fé é o estabelecimento de um relacionamento da *persona* exterior que estamos (uma mera máscara, uma aparência) com a *persona* interior que somos (nossa verdadeira natureza: criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus). Mas à medida que avançamos na intimidade deste relacionamento, que nos dobramos para dentro de nós mesmos, que adentramos nesse profundo mistério, nessa câmara secreta, nesse santo dos santos (em correspondência com a teologia mística medieval), percebemos que há uma simultaneidade no relacionamento com o nosso eu interior e no relacionamento com Deus. Quanto mais eu me conheço, mais eu conheço a Deus e mais sou conhecido (ou reconhecido) por ele (1 Co 8.2-3).<sup>33</sup>

Kierkegaard está dizendo, basicamente, que o relacionamento do homem com Deus é um relacionamento de amor, como o é o relacionamento entre os dois amantes de seu exemplo. Não se pode ter certeza do amor, não há garantias que possam ser oferecidas. É preciso ter fé no amor do amante, é preciso crer que meu amor é correspondido, é preciso arriscar, dar um salto e confiar que é de fato amor que aquele com quem me relaciono nutre por mim. Lembremos que o amor, a mais sublime de todas as palavras, é um mistério incompreensível para os seres humanos. Lembremos que é apenas analogicamente que podemos falar no amor de Deus, pois este é um amor infinito, um amor não apenas quantitativamente diferente do sentimento que conhecemos, mas também de uma infinita diferença qualitativa.

O ser humano tem medo de amar porque sabe que este amor pode terminar em sofrimento. Para perder o medo de amar alguém, e amá-lo com toda a força do meu ser, é preciso que eu tenha uma confiança plena naquele a quem amo. Por outro lado, sem amor não há verdadeira abertura, não há genuíno relacionamento. Logo, todo relacionamento genuíno depende da fé que se deposita na pessoa com quem se relaciona. É por isso que Kierkegaard afirma ser a fé a expressão do relacionamento de uma personalidade com outra personalidade e, numa dimensão bem mais significativa (a fé em si), a expressão do relacionamento do meu eu exterior (minha *persona*) com meu eu interior (meu *clausum*) e, numa dimensão infinitamente mais significativa (a genuína fé em Deus), a expressão do relacionamento da minha personalidade *existente* com Deus como personalidade, em quem a minha própria personalidade subsiste e está fundamentada.<sup>34</sup>

Mas já no tempo de Agostinho o cristianismo estava muito demasiadamente tranquilo, tinha tempo livre o suficiente para tolerar o surgimento do elemento científico ou acadêmico com sua arrogante e mal compreendida importância. E assim absorvemos a filosofia pagã, e isso é, supostamente, o progresso cristão...

Tem-se sugerido que nada foi mais nocivo ao cristianismo que sua metamorfose de religião *no império* para religião *do império*. De fato, nos tempos de Agostinho já não se planejavam perseguições; construíam-se basílicas. Os bispos cristãos já não almejavam o martírio, e sim o serviço público. Aí surge o tempo para o lazer de que fala Kierkegaard,

tempo para a reflexão e para a construção de um sistema filosófico-teológico para o cristianismo. Kierkegaard, nesta altura de sua vida, vê a síntese agostiniana como um retrocesso. A mim me parece que o Kierkegaard de 1854 está equivocado em sua análise, não compreendendo que "há tempo de espalhar pedras e há tempo de juntar pedras" (Ec 3.5). Mas há uma motivação genuína em Kierkegaard: o anseio de resgatar o aspecto existencial da fé, que, como vimos, é um relacionamento pessoal com Deus e não um sistema de doutrinas ou de axiomas filosóficos. Isto implica também no resgate do elemento subjetivo da fé, da apropriação e da interiorização daquilo que se crê com efeitos práticos na vida diária e na própria personalidade. E tudo isto implica na adição, no caldeirão das idéias cristãs, de uma considerável dose de ceticismo que desfaz a ilusão racionalista da certeza objetiva da fé, que reduz a fé à concepção platônica, que estabelece a progressão fé-conhecimento, que desprestigia a fé, apesar da nobilíssima posição que ocupa no texto do Novo Testamento. Kierkegaard vê a recuperação do que ele entende como a concepção neotestamentária da fé como elemento essencial para a recuperação do cristianismo que ele considerava sob o risco de desaparecer (ou tendo já desaparecido) ante o que ele via como forças destrutivas: o Iluminismo, o hegelianismo e o liberalismo teológico alemão.

Agostinho, ainda que alguns questionem esta noção notadamente hegeliana, parece ter de fato executado um trabalho de síntese unindo a herança cultural helenista, em particular o platonismo, com a nascente fé cristã. O legado maior de Agostinho talvez tenha sido justamente ter dado o impulso crucial para o surgimento de uma tradição filosófica e cristã tipicamente ocidental, tendo lidado com questões relacionadas à metafísica grega, à teoria do conhecimento, à vida devocional cristã, à vida social, tendo inclusive sido possivelmente o originador da chamada filosofia da história com a sua célebre *Cidade de Deus*. O pensamento agostiniano tornar-se-ia preponderante por quase toda a Idade Média e continuou enormemente influente nos tempos modernos (notadamente na chamada "reforma protestante") e continua presente até hoje, ainda que tenha tido que enfrentar a competição da síntese aristotélica de Tomás de Aquino a partir do século XIII, a tradição mística da teologia monástica medieval, e as novas tradições filosófico-teológicas a partir de Descartes e mais notadamente após o Iluminismo. Dentre estas está a cristianização do pirronismo que tem início na obra de Montaigne e ganha corpo na França a partir do trabalho de La Mothe, Le Vayer, Pierre Bayle, Pierre Jurieu e sobretudo Blaise Pascal. Posteriormente esta tradição chegaria à Europa central, sendo exemplificada por figuras como J. G. Hamann, por alguns aspectos do movimento romântico, e sobretudo por Søren Kierkegaard.

Quão longe o ceticismo de Kierkegaard o levou de Agostinho? E quão cético era aquele que exclamou *dubio ergo sum*? Estas são perguntas que ainda precisam ser respondidas. Kierkegaard, sob a máscara (*persona*) de um ceticismo religioso necessário como corretivo em tempos de racionalismo, de certa forma revalida a tradição agostiniana e, conseqüentemente, a filosofia cristã, numa época em que a tendência era a refutação direta desta tradição ou sua eliminação por meio de um processo de absorção e demonstração da suposta irrelevância das idéias cristãs. Kierkegaard complementa seu trabalho intelectual argumentando que o abandono desta tradição poderia significar a dissolução da cultura, da vida social e da civilização européias. Fique aqui claro que Kierkegaard compreendia que a própria igreja cristã, independentemente da denominação, havia abandonado a expressão genuína da fé cristã apresentada no Novo Testamento. Ele condenou com severidade a igreja de seu tempo, seus bispos, suas idéias, sua atuação como instituição social e, no último ano de sua vida, chegou a afirmar que freqüentar uma igreja cristã é querer fazer Deus de bobo.<sup>35</sup>

É evidente que Kierkegaard, o cristão individualista desigrejado, e Agostinho, o bispo da *catolica*, são pensadores muito distintos. Nota-se em Kierkegaard um movimento do campo metafísico para o campo existencial e/ou fenomenológico, e da objetividade para a subjetividade, em oposição à tradição especulativa e essencialista da filosofia moderna, herdada da filosofia grega. Por outro lado, há importantes semelhanças; por exemplo, o teísmo trinitariano, a supremacia da vontade, a preocupação com o conceito de tempo. As palavras de Agostinho sobre o conceito de tempo nas *Confissões* ainda têm produzido muitos comentários. Coincidentemente, uma das principais características do pensamento de Kierkegaard é a redescoberta do valor da temporalidade. A grandeza do espírito humano está precisamente no fato de estar inserido no âmbito da temporalidade. O próprio Deus, segundo a fé cristã, abraçou a temporalidade na pessoa de Jesus Cristo. Para Kierkegaard, a doutrina platônica das formas ou idéias é uma abstração morta, uma concepção negativa da realidade. Ele vê o conceito grego de eternidade sem qualquer relação com o "momento" (ou "instante," no dinâm. *Øjeblik*, um dos conceitos fundamentais do pensamento de Kierkegaard), como uma falsidade que ajudou a dar origem à metafísica especulativa vazia e ao esquecimento da existência humana, e conseqüentemente da ação e da missão humanas, e da constante luta do espírito humano, que são as manifestações e os critérios da existência.<sup>36</sup> O próprio conceito de uma relação imediata do ser humano com Deus é diferente em Agostinho e em Kierkegaard, pois para este a relação implica em consciência de absoluta alteridade, de infinita diferença qualitativa, de uma revelação divina que envolve ocultamento e incognoscibilidade. Seguindo Melancton, Kierkegaard está certo de que só a obra de Deus se manifesta diretamente, não o seu ser. Daí sua rejeição consistente da teologia natural e dos argumentos em favor da existência de Deus. Segundo Kierkegaard, a busca de uma relação direta com Deus é a essência do paganismo; é apenas após a ruptura dessa ilusão que uma relação verdadeira com Deus é possível. Essa ruptura seria o primeiro passo em direção a uma genuína interioridade.

Kierkegaard, no entanto, é capaz de falar de Deus com a mesma força de expressão de Agostinho, com uma firme convicção, e abraça junto com Agostinho a relação absoluta com o incondicional, com o absoluto, com Deus. Existência, para Kierkegaard (em contraste com os "existencialistas") significa existência *coram Deo ac ad Deum*. Interioridade, para Kierkegaard, é busca de Deus e relacionamento com Deus, idéias que expressa em linguagem agostiniana.<sup>37</sup> Trata-se de um relacionamento interno com a verdade que é condição para o conhecimento do cosmos criado e sem o qual qualquer relação com o cosmos permaneceria sem sentido, vazia e contraditória.<sup>38</sup> O aparente enfraquecimento do conceito de Deus que parece verificar-se em Kierkegaard em relação a Agostinho pode também ser compreendido como um fortalecimento do conceito. Para Kierkegaard, o ser humano é capaz de uma relação imediata, mas também indireta e interiorizada (não mediada, nem direta, nem externa) com Deus, de encontrar-se com Deus no tempo, na esfera do *dever*, do tornar-se, à qual o cosmos e o próprio ser humano pertencem, a *regio dissimilitudinis* de Agostinho,<sup>39</sup> em humildade, pela fé, por meio de um salto que é dado livremente com temor e tremor diante de Deus.

Portanto, a expressão apostólica é "obediência da fé" (i.e., Romanos 1.5) [ou "por fé" ou "que é a fé"; no grego, *hypakoen pisteos*]; então a fé é orientada em direção à vontade, à personalidade, e não em direção ao intelecto.

Muito poderia ser feito desta nota rabiscada por Kierkegaard na margem de seu diário. Este estudo, no entanto, já se faz demasiadamente longo, e não vamos nos demorar neste parágrafo em que Kierkegaard deixa clara a sua intenção de privilegiar a concepção de fé neo-testamentária que, segundo seu entendimento, contrasta com a concepção da

tradição teológica que teve início em Agostinho. Agostinho e a tradição teológica que ele gerou adotaram uma concepção por demais intelectualizada da fé, muito objetivizada, muito despersonalizada, enfim, muito grega, segundo Kierkegaard. A fé, no Novo Testamento, é uma expressão da vontade, do desejo, é uma escolha, um salto. A fé é um impulso patético-existencial, é um ato de amor, sugere Kierkegaard. A fé é um relacionamento, uma amizade, uma intimidade, um caso de amor, uma paixão tórrida entre a personalidade existente, o ser humano, e o poder que a estabeleceu, Deus.

A palavra latina *obedientia* (ou *oboedientia*) vem da aglutinação *ob* + *audio* = dar ouvidos a, dar crédito a, crer em. A partícula *ob* possui o sentido de “diante de” ou “por amor de” ou “em troca de” (o que nos remete à idéia de troca, de relacionamento). Obedecer é estar diante de quem se ama, ouvir a quem se ama e engajar-se numa troca. A palavra grega *hypakoe* vem de *hypakouo*, da aglutinação *hypo* + *akouo* = escutar, dar ouvidos a, aceitar um convite, mostrar-se favorável. A partícula *hypo* significa “debaixo” ou “por meio de; por causa de” ou “sob a influência de” ou ainda “com, em companhia de.” Obedecer é ouvir aquele, estar na companhia daquele, e sob a influência daquele por causa de quem e por meio de quem se está ou se existe. Talvez seja isto que Kierkegaard quer nos dizer, isto é, que é esta a obediência de que Paulo fala, a obediência que, ao mesmo tempo, é a fé e é fruto da fé; obediência, entendida desta forma, é sujeição do amado ao amante, sujeição pelo amor, em amor, ao amor. Tal forma de obediência ou sujeição patética está refletida não somente na obra de Kierkegaard, como também nas obras de cunho mais pessoal e devocional de Agostinho, ainda que possivelmente ausente de alguns de seus escritos mais teóricos, a exemplo do que Kierkegaard supunha estar acontecendo com a teologia de cunho racionalista, quer conservadora, quer liberal, como, por exemplo, a filosofia da religião de Hegel.

---

\* *O autor é professor em tempo integral e coordenador da área de Teologia e Filosofia no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É licenciado em letras pela Funeso e formado em teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte, onde foi professor. É mestre em teologia sistemática (Th.M., 1994) e doutor em apologética com ênfase em teologia contemporânea (Ph.D., 1998) pelo Westminster Theological Seminary, em Filadélfia, EUA. Atualmente está se doutorando em filosofia medieval pela Universidade de São Paulo.*

<sup>1</sup> Paráfrase minha: “Deus, que é tão poderosamente Criador e artístico nas coisas grandiosas, não pode ser menos Criador e artístico ao lidar com as coisas insignificantes.” Um exemplo de Kierkegaard citando Agostinho. *Papirer* VIII1 A 317 (1847). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (7 vols.), trans. e eds. Howard e Edna Hong (Bloomington: Indiana University Press, 1967-78), 1:179.

<sup>2</sup> Howard A. Johnson e Niels Thulstrup, eds., *A Kierkegaard Critique* (Nova York: Harper and Brothers, 1962), 22-38.

<sup>3</sup> Ver Jørgen Pedersen, “Augustine and Augustinianism,” em *Kierkegaard and Great Traditions, Bibliotheca Kierkegaardiana* 6 (Copenhague: Reitzels, 1981), 55.

<sup>4</sup> *Festskript til Jens Nørregaard* (1947), 305-20.

<sup>5</sup> *Archives de Philosophie* XVIII (1952), 7-41.

- <sup>6</sup> Pedersen, "Augustine and Augustinianism," 54-97.
- <sup>7</sup> Ver, por exemplo, *Papirer* X, 4 A 172; XI, 1 A 436; X, 4 A 173; X, 4 A 175-177; e principalmente X, 4 A 172.
- <sup>8</sup> Ver, por exemplo, *Papirer* XI, 1 A 237 e 1 A 371. As críticas ao pensamento de Agostinho nestas passagens são sérias e pertinentes.
- <sup>9</sup> *Papirer* 1 A 101. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 1:29.
- <sup>10</sup> Ver *Papirer* I A 10; 1 A 19; II A 399; X4 A 180.
- <sup>11</sup> Ver Jørgen Pedersen, "Augustine and Augustinianism," 68-9.
- <sup>12</sup> Ver *Papirer* X4 A 180.
- <sup>13</sup> Ver Søren Kierkegaard, *Enten-Eller* (Ou-Ou, 1843), 2 vols., e *Stadier paa Livets Vei* (Estágios no Caminho da Vida, 1945), 2 vols., em *Samlede Værker* II, III, VII, VIII.
- <sup>14</sup> Ver *Kierkegaards Samlede Værker* IV, 342.
- <sup>15</sup> Agostinho, *De Trinitate*, XIV, 15, par. 21.
- <sup>16</sup> Ver *Confissões* XIII, 12-13, e *De Trinitate* XIV, 15-19, parags. 21-26.
- <sup>17</sup> Ver Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Post-Scriptum Não-Científico Concludente, 1946), *Samlede Værker* IX e X.
- <sup>18</sup> Ver Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (A Doença Mortal, 1948), *Samlede Værker* XV.
- <sup>19</sup> Ver *Kierkegaards Samlede Værker* XI, 144ss.
- <sup>20</sup> *Papirer* II A 31.
- <sup>21</sup> Ver *Kierkegaards Papirer* I A 101 (janeiro de 1837).
- <sup>22</sup> Ver Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Religião dentro dos Limites da Simples Razão, 1793), 15-18.
- <sup>23</sup> Ver, por exemplo, *Kierkegaards Samlede Værker*, XI, 145.
- <sup>24</sup> *Papirer* XI1 A 237. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 1:180.
- <sup>25</sup> Ver, por exemplo, *Confissões* X, 24, 35; *De Libero Arbitrio* II, 13, 35ss.
- <sup>26</sup> Ver L. Holberg, *Erasmus Montanus*, Ato 1, cena 4.
- <sup>27</sup> Ver P. M. Mitchell, *A History of Danish Literature* (Copenhague: Gyldendal, 1957),

17ss. Para mais informações sobre a peça *Erasmus Montanus* de Holberg, ver pp. 81ss.

<sup>28</sup> Ver *ibid.*, 18.

<sup>29</sup> Ver, por exemplo, Agostinho, *Comentário do Evangelho de João*, 27:9 e 29:6.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, *De Trinitate* XIII e XIV. Ver também *Papirer* II C 32.

<sup>31</sup> Ver *Kierkegaards Samlede Værker* IV, 467; VII, 380ss; VIII, 211ss; X, 48; etc.

<sup>32</sup> *Kierkegaards Papirer* IX A 121. Ver também *Papirer* VIII 1 A 158.

<sup>33</sup> Como aliás enfatiza João Calvino logo no primeiro capítulo das *Institutas*, ainda que as palavras de Calvino sejam interpretadas de maneira diversa, e não se possa dizer com absoluta certeza em que sentido sugere Calvino que tal simultaneidade seja verdadeira.

<sup>34</sup> Ver Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden (A Doença Mortal)* em *Samlede Værker* XV, 65ss.

<sup>35</sup> Ver Kierkegaard, *Samlede Værker*, Vol. XIX, 34-35. É preciso lembrar, no entanto, que é injusto avaliar a obra de Kierkegaard a partir dos anos de maior excentricidade intelectual (1853-55).

<sup>36</sup> Esta idéia seria posteriormente explorada com maior cuidado por Martin Heidegger em *Sein und Zeit* e outros textos.

<sup>37</sup> Ver *Kierkegaards Samlede Værker* II, 182, 192, 205.

<sup>38</sup> Ver *De Trinitate* XIII, 19, 24.

<sup>39</sup> Ver *Confissões* VII 10, 16.