Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea

Volume VIII, nº 1-2, 2020

Filosofia e Religião

[*Ed.* Marcos Aurélio Fernandes & Renato Kirchner]

SUMÁRIO

p. 3 / Marcos Aurélio Fernandes & Renato Kirchner – *Apresentação.*

p. 7/ Sylvio Fausto Gil Filho – *Reflexões sobre religião e mito na fenomenologia de Ernst Cassirer.*

p. 24/ Ángel Enrique Garrido Maturano – *El absoluto residual. Una interpretación de la relación entre absoluto y existencia a partir del pensamiento de S. Kierkegaard.*

p. 48/ Rafael García Pavón – *La teleología interior de la personalidad como fundamento ético-religioso de la singularidad en Kierkegaard.*

p. 64/ Marcio Gimenes de Paula – *Luigi Pareyson lettore di Kierkegaard e della tradizione esistenzialista italiana: un'analisi a partire dagli* Studi sull'esistenzialismo.

p. 87/ Patricia Carina Dip – *El enfoque psicológico de la religión: Kierkegaard y Freud.*

p. 116/ Renato Kirchner & Presley H. Martins – *A religião entre a crítica e a comunicação indireta em Søren Kierkegaard.*

p. 147/ Bento Silva Santos – *A confrontação crítico-fenomenológica de Martin Heidegger com a "filosofia da religião" de Ernest Troeltsch na preleção "Introdução à Fenomenologia da Religião" (WS 1920/1921).*

p. 184/ Roberto S. Kahlmeyer-Mertens & Marcelo Ribeiro da Silva – *A experiência fática da vida e seu caráter de significância na* Fenomenologia da vida religiosa *de Heidegger.*

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

p. 200/ Daniel Rodrigues Ramos – *In-habitar a verdade. Traços da essência humana a partir da noção de insistência.*

p. 234/ Marcos Aurélio Fernandes – *Da experiência fática da vida como mística: esboço de uma redução fenomenológica ao mistério.*

p. 262/ Tommy Akira Goto & Bruno dos Santos Queiroz – *A filosofia da religião de Michel Henry como uma "Fenomenologia radical da religião".*

p. 293/ Silvestre Grzibowski – *Fenomenologia da religião de Michel Henry: um estudo a partir da fenomenologia do nascimento.*

p. 313/ Matthew Crippen – *Pragmatic Faith in Science and Religion: A Response to New Atheism.*

p. 338/ Renato Kirchner & Jocinei Godói Lima – *O Niilismo na pós-modernidade: Morte ou eclipse de Deus?*

p. 354/ Glauco Barsalini & Lucas Carvalho Lima Teixeira – *A verdade como poder, o poder como verdade: a configuração da subjetividade neoliberal à luz da subjetivação cristã sob a ótica de Michel Foucault – Parte II.*

p. 380/ Glauco Barsalini & Caio Henrique Lopes Ramiro – *Uma voz de suspeita: Giorgio Agamben, o estado de exceção e a ciência como religião em tempos de pandemia.*

p. 418/ Juan José Tamayo – *El pensamiento europeo, ¿legitimación del proyecto colonial occidental?*

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

Apresentação

Marcos Aurélio Fernandes [•]
Renato Kirchner [••]

O pensamento, em que se funda a filosofia, e a religiosidade, de que a religião recebe o seu vigor ontológico, podem ser tomados como modulações diversas da vida. A filosofia emerge da vida como uma modificação da vida. Ergue-se como busca de um questionamento radical, o mais amplo, o mais profundo e o mais originário possível. A religião, assim como a arte, aparece também desde o solo da vida como possibilidade prenhe de sentido ontológico.

A filosofia não pode ignorar a religiosidade e a religião. Em seu questionamento, vê-se interpelada a questionar a ordenação (para muitos, essencial) do homem ao sagrado, a Deus. E isso ela faz por muitas vias, quer tomando em consideração as investigações do estudo comparado das religiões, quer descrevendo fenomenologicamente o ato, a vivência ou a experiência religiosa, as formas fundamentais de culto, as atitudes fundamentais do homem religioso, as manifestações fundamentais do sagrado, etc. Muitas vezes este esforço humano toma o caminho de um questionamento a respeito da essência da religião e da interrogação crítica que pergunta se esta essência está manifesta ou antes encoberta nas religiões históricas. Não deixa mesmo de interrogar a respeito da possibilidade e da necessidade da revelação como consumação e, quiçá, superação de toda religião dita natural.

Em tempos modernos, o exercício filosófico torna-se decididamente reflexivo e o sujeito é tomado como ponto de partida. Com a re(con)dução de toda teologia a

[•] Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: maffernandes69@gmail.com; framarcosaurelio@hotmail.com.
[••] Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

antropologia e sociologia, a filosofia da religião se converte em crítica da religião. A religião é, então, confrontada com suas possibilidades e/ou impossibilidades de realização do sujeito do ponto de vista psíquico e social, e avaliada em termos de alienação e/ou libertação. A religião é confrontada e investigada no horizonte de suas condições histórico-sociais.

As contribuições que aqui são trazidas pelos artigos de vários autores que praticam a investigação filosófica da religião em diversas perspectivas oferecem muitos pontos de reflexão. Os autores dos artigos o fazem retomando o pensamento de vários pensadores de nossa época: Cassirer, Kierkegaard, Freud, Nietzsche, Troeltsch, Heidegger, Henry, Foucault, Agamben, etc. Seja como for, a vida é o plano de fundo de todas as contribuições. A partir da vida, respectivamente, do mundo da vida como mundo da cultura, a religião aparece, juntamente com o mito, como forma simbólica. A religião transita da expressividade inicial do mito, não conceptual, emocional, para uma expressividade próprio que já caminha na direção do *logos*. Várias contribuições tomam explicitamente a via da vida humana ou existência em sua faticidade. Aqui retomam-se os pensamentos de Søren Kierkegaard, de Martin Heidegger e de Michel Henry.

Garrido Maturano, Pavón, Gimenes de Paula, Catarina Dip, Kirchner e Martins retomam o pensamento de Kierkegaard. Gimenes de Paula expõe a interpretação de Kierkegaard no pensamento de Pareyson, precisamente, em *Studi sull'esistenzialismo* (1943). Já Catarina Dip, além de retomar o pensador dinamarquês, também põe em evidência a inesperada atualidade da análise freudiana da religião. Do ponto de vista temático, nestas várias contribuições, é posta em questão a relação entre absoluto e existência; analisa-se o conceito de tarefa; tematiza-se a teleologia interior da personalidade como fundamento ético-religioso da singularidade; ressalta-se o aspecto psicológico da religião evidenciando seu nexo com os desejos mais primitivos do homem; e expõe-se a religião colocada entre a crítica e a comunicação indireta.

A fenomenologia da religião recebe vários impulsos novos de questionamento a partir do pensamento de Heidegger. Santos, Kahlmeier-Mertens e Silva, Ramos e Fernandes procuram abrir caminhos de investigação do fenômeno da religiosidade e da religião retomando as contribuições de Heidegger. O volume 60 das obras completas desse pensador, *Fenomenologia da vida religiosa*, é trazido à discussão, no artigo de Santos, precisamente, detendo-se na confrontação crítico-fenomenológica de Heidegger com

Ernst Troeltsch. Nessa fenomenologia, o tema da "experiência fática da vida" é fundamental. Kahlmeyer-Mertens e Ribeiro da Silva elucidam este conceito de "experiência fática da vida" e ressaltam o seu caráter de significância. Ramos já parte do pensamento tardio do pensador e tematiza o fenômeno da "insistência" como o in-habitar na verdade que caracteriza a essência humana. Fernandes, partindo de uma interpretação transversal do seu pensamento, procura expor a experiência fática da vida como mística através de uma redução fenomenológica ao mistério.

O tema da fenomenologia da vida recebe uma entonação toda própria no pensamento de Michel Henry. Akira Goto e Queiroz e, depois, Grzibowski trazem contribuições a partir desta perspectiva. Os dois primeiros mostram como a fenomenologia da vida confrontada com o cristianismo faz emergir uma fenomenologia radical da religião, articulada em torno dos eixos de uma filosofia da carne e da encarnação e de uma filosofia do cristianismo, onde a figura de Cristo é tematizada a partir dos fenômenos originários de vida e verdade. Cristo é o arqui-Filho da Vida, o Vivente primordial. Grzibowski já expõe a fenomenologia da religião de Henry a partir da fenomenologia do nascimento. O autor mesmo elucida o sentido desta colocação do problema: como o ser humano (ego) poderá retornar para o Si primordial se está envolvido com as coisas do mundo? Existem possibilidades para regressar à Vida originária? Para responder essas e demais questões, ou seja, para o ser humano retornar para o Si transcendental, precisará do segundo nascimento que foi desenvolvido pelo cristianismo, porém, é evidenciado na teoria da ética cristã como sendo a filosofia primeira.

Várias contribuições deste número trazem marcadamente uma preocupação prática, crítica, voltada para os desafios epocais e mesmo conjunturais, como aqueles que a atual situação pandêmica mundial lança ao pensamento filosófico que se debruça sobre o campo temático e problemático da convivência social hodierna. Um destes desafios é o da ciência e do ateísmo. Crippen problematiza o relacionamento entre ciência e religião face ao desafio do novo ateísmo e apresenta a proposta da "fé pragmática" como resposta às interpelações desta situação. Kirchner e Lima já se detêm na interrogação a respeito dos desafios da secularização na modernidade e chamam a atenção para o retorno do sagrado na pós-modernidade, problematizando como se dá este retorno em termos de pluralismo religioso. Mais do que morte de Deus, o que a modernidade trouxe foi um

eclipse de Deus. Outros são os desafios da vida prática nas dimensões éticas, econômicas, políticas, jurídicas, da convivência social. Teixeira tematiza a configuração da subjetividade neoliberal à luz da subjetivação cristã sob a ótica de Foucault. Barsalini e Ramiro, partindo da conjuntura pandêmica e das posições de Agamben (muitas vezes tomadas em termos de polêmica), retomam a problematização da situação política hodierna desde o horizonte moderno do estado de exceção, ressaltando a voz do pensador como uma "voz de suspeita" e de dissenso, que permitem uma meditação crítica acerca dos problemas do tempo atual e das possibilidades de uma vida política para além do estado de medo permanente. Por fim, Tamayo traz para a consideração o desafio representado pelo problema do vínculo entre filosofia e política, entre pensamento europeu e projeto colonial. As críticas que se levantam às filosofias de Kant, Hegel e Marx feitas na perspectiva deste desafio são legítimas? O artigo convida o leitor a exercer junto com o autor tal problematização.

Enfim, este número traz várias e importantes contribuições para se pensar a vida social contemporânea e a inserção da religião nas estruturas e nas conjunturas de nossa época e suas significâncias em termos práticos, mormente no tocante aos desafios trazidos pela ética, pela economia, pela política, pelo direito. Em todo o caso, a reflexão filosófica sobre a vida na religião e a religião na vida não se furta aos candentes problemas de nosso tempo que envolvem questões não só éticas, econômicas, políticas e jurídicas, em geral, mas entrecruzando-se com os desafios que envolvem a sexualidade, a convivência com a diferença e o diferente em termos raciais, étnicos, culturais, a saúde humana etc. Os desafios que convergem para o problema do poder e da violência e que envolvem a religião não são poucos. São problemas aos quais não pode furtar o esforço reflexivo da crítica filosófica da religião em nossos dias.

Seja como for, que o leitor encontre nestas contribuições de filosofia da religião o que dê a pensar e a pensar de uma maneira rigorosa, reflexiva e crítica. É o que esperamos ter oferecido com este número da Revista *Quadranti*.

Reflexões sobre religião e mito na fenomenologia de Ernst Cassirer

Sylvio Fausto Gil Filho •

Resumo

O presente ensaio visa apresentar a religião e o mito sob os auspícios da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945). Nessa base, apresenta a fenomenologia *cassireriana* em suas especificidades. Pela mediação das formas simbólicas, o mundo da cultura é conformado em um espaço de ação, onde o movimento do expressivo, o representativo e o significativo realizam-se. A religião e o mito são formas simbólicas que, junto com a linguagem, a arte, e a ciência, constituem o processo conformativo da realidade. Sob esse aspecto, a religião e o mito são, também, formas da fenomenologia do conhecimento. Precisamente considerando a forma enquanto constructo do pensamento, não se refere aos conteúdos, portanto, é universal. Sendo assim, não se alude a manifestação histórica de religiões especificas, mas ao seu aspecto funcional de plasmar simbolicamente o mundo. A religião está associada funcionalmente ao mito, o qual apresenta duas estruturas concomitantes, uma de caráter conceitual e outra perceptual, assim o pensamento mítico depende de determinada forma de percepção do mundo. A base do mito não é o pensamento conceitual, mas a emoção na dramaticidade do fenômeno da vida. Já a religião emancipa-se do mito tanto em sua atividade simbólica transcendendo os limites da palavra quanto na sua vontade moral.

Palavras-chave

Religião; mito; forma simbólica; Ernst Cassirer.

• Professor titular do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: faustogil@ufpr.br; faustogilfilho@gmail.com.

Abstract

This essay aims to present religion and myth under auspices of Ernst Cassirer's (1874-1945) Symbolic Forms Philosophy. On this basis, it presents the *Cassirerian* phenomenology in its specificities. Through the mediation of symbolic forms, the world of culture is shaped into a space of action where the expressive, representative and significative movement takes place. Religion and myth are symbolic forms that, together with language, art and science, constitute the conformative process of reality. In this respect, religion and myth are also forms of the phenomenology of knowledge. Precisely it considers the form as a construct of thought, it does not refer to the contents therefore it is universal. Thus, it does not allude to historical manifestations of any specific religions, but rather to their functional aspect of symbolically modelling the world. Religion is functionally associated to myth. Myth presents two concomitant structures, one of a conceptual character and the other perceptual, so mythical thought depends on a determined form of world perception. The basis of myth is not the conceptual thought but the emotion in the drama of the phenomenon of life. Religion, on the other hand, emancipates itself of myth both in its symbolic activity transcending the limits of the word as well as in its moral will.

Keywords

Religion; myth; symbolic form; Ernst Cassirer.

Contornos iniciais

O presente ensaio contextualiza-se como parte do processo de discussão iniciado em dois estudos anteriores: *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer*[1], de 2011, e, como uma derivação deste, de caráter mais específico, *Religião como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer*[2], de 2016.

O primeiro estudo teve como meta um diálogo mais profícuo entre a Filosofia da Formas Simbólicas e as possibilidades de análise no campo da Geografia, em especial, a

[1] GIL FILHO, S. F. *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer*. *Géographie et Cultures*, Paris, v. 78, 2011, p. 41-58.
[2] GIL FILHO, S. F. *Religião Como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer.* In: Sylvio Fausto Gil Filho. (org.). *Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI*, Curitiba: Ed. CRV, 2016, p. 65-78.

Geografia Cultural. O segundo tece considerações sobre a religião como forma simbólica na tentativa de uma aproximação teórica capaz de realizar a manutenção de uma unidade na diversidade do fenômeno religioso, em busca de sua autonomia de campo na pesquisa no contexto das ciências que estudam a religião e, entre elas, a Geografia da Religião.

Nesse cenário, guardada as devidas proporções, a retomada da leitura e estudo da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer ressurge, em 2004, sob os auspícios da virada cultural na Geografia brasileira dos anos 1990, em sua diversidade teórica e temática. Mesmo considerando a amplitude do movimento, vale destacar o surgimento de um novo alento ao nicho de abordagens fenomenológicas, assim como subdisciplinas minoritárias, a exemplo da Geografia da Religião.

Nesse intuito, a concepção de base do caráter simbólico da consciência foi a ideia chave do início de uma teorização capaz de realizar o enfrentamento da investigação do fenômeno religioso sob outras perspectivas. Esse reordenamento do pensar significa a busca de vias de acesso esquecidas ou remotas para uma concepção de caráter fenomenológico, ou seja, vias de outra matiz epistemológica de leitura específica, ou porque não dizer, de apropriações teóricas da Filosofia das Formas Simbólicas.

Essa acepção implica inferir que a realidade mostra-se em seu desvelo representacional. A linguagem, em seu processo operativo, na nominação do mundo funciona, na interpretação de Ortiz-Osés[3], como "protosímbolo da atividade humana" no processo de organização daquilo que não tem forma, portanto, a aparição indefinida da matéria em forma ou Gestalt.

A linhagem em sua funcionalidade é o âmago da proposição de Cassirer. Em sua prática, ela atua no contexto das denominações e dos símbolos fonéticos pelos quais ela perfaz determinados significados, que, de certo modo, estão presos em suas determinações e na variedade da experiência sensorial. Essa estrutura confere certa estabilidade. "O nome é o fator que introduz a constância e a duração nessa diversidade; a identidade do nome é o estágio preliminar e a antecipação da identidade do conceito lógico"[4].

---

[3] ORTIZ-OSÉS, *A. Cassirer y las formas simbólicas*, In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (org.). *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 41.
[4] CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III*: Fenomenologia do Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 31.

Esse *modus operandi* remete à atividade mítica inicial e sua expressividade em direção a uma dimensão representacional. A religião, fenomenologicamente dita, escapa pouco a pouco da base simpatética do mito, alcançando a base de significados da lei e diretrizes religiosas, cujo aspecto da universalidade remete à vontade moral inicial implícita e um sentido ético.

A linguagem embora presa no âmbito intuitivo e a particularidade dos nomes avança rumo ao universal. Assim, a consciência mítica-religiosa distancia-se do expressivo imagético e da multiplicidade dos nomes em direção à unidade da Divindade. A religião como forma simbólica ao par com o mito, a linguagem, as artes e a ciência plasmam o mundo da cultura.

Fenomenologia cassireriana

No quadro geral da Filosofia das Formas Simbólicas, parece haver um ponto especial que destoa do debate dominante da filosofia da primeira metade do século XX. Há, por assim dizer, uma cunha que abre a consideração eminente de um estudo profundo do pensamento mítico. Nessa senda, o filósofo da antiga Breslau[5] apresenta a mediação simbólica da vida humana a partir da crítica da cultura em resposta à situação caótica do homem moderno, seu autoconhecimento diante do impacto da pluralidade contraditória de concepções do ser e a precariedade instaurada da liberdade humana.

Cassirer, em sua época, renuncia às recorrentes acepções da natureza humana de caráter substancial para propor a ideia de sua funcionalidade. Nesse âmbito, é a relação com outros seres humanos e o processo de ação na conformação simbólica do mundo da cultura que o ser humano realiza seu autoconhecimento. Portanto, em uma interpretação inicial, a Filosofia das Formas Simbólicas é uma filosofia da cultura no que se refere à história do autoconhecimento humano e sua superação da ignorância. A esse devir do autoconhecimento, vislumbra-se uma determinada fenomenologia do conhecimento, portanto, o movimento da própria vida segue os ditames das funções epistemológicas que o regem. Essa dinâmica faz a conexão entre o mundo dos fatos concretos e o mundo simbólico em diversas conformações de sentido por meio de refrações particulares que é denominado de formas simbólicas. Desse modo, o

[5] Atualmente: Wroclaw, Polônia.

autoconhecimento está dialeticamente articulado com os elementos da cultura. Portanto, a vida e o autoconhecimento realizam-se no mundo da cultura, conformando-o simbolicamente.

As formas simbólicas são essas refrações da fenomenologia do conhecimento cassireriana, cada uma atua com certa especificidade no ato de conformação simbólica. Assim, o mito, a linguagem e o logos agem em seu papel conformador em uma circularidade do expressivo, ao representativo e ao significativo como se um fosse impulsionado na transformação do outro incessantemente.

A fenomenologia do conhecimento em Cassirer tem inspiração em Hegel. Essa posição está indelevelmente marcada no prefácio do terceiro volume da filosofia das Formas Simbólicas, cujo subtítulo é "A Fenomenologia do Conhecimento". Segundo Cassirer: "Quando falamos de uma 'fenomenologia do conhecimento' não me refiro ao sentido moderno de "fenomenologia", mas resgato aquele seu sentido básico, na forma como Hegel estabeleceu e assim como ele fundamentou e justificou de maneira sistemática"[6].

Contudo, como explica D.P. Verene (2011)[7], há nuanças notáveis. Em destaque, Cassirer compreende que Hegel estabeleceu um sentido de fenomenologia como base de todo o conhecimento filosófico e que abrange a totalidade das formas intelectuais. Neste sentido, a totalidade de Hegel só pode ser verificadas na passagem de uma forma para outra. A totalidade em Hegel pressupõe a dinâmica do pensamento ou o desdobramento do pensar. Esse movimento, no dizer cassireriano, "constitui o ser e a essência da ciência"[8].

Neste aspecto, a afirmação de Hegel na Fenomenologia do Espírito[9]: "O Verdadeiro é o todo"[10] é modificada por Cassirer como "a verdade é o todo"[11]. Desse modo, o caráter metafísico de Hegel é reinterpretado por Cassirer no sentido

---

[6] CASSIRER, *op. cit.*, 2011, p. 3.
[7] VERENE, D. P. *The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer*, Evanston: Northwestern University Press, 2011, p. 45-46.
[8] *Op. cit.*, p. 3.
[9] HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 2002, § 20, p. 36.
[10] O autor destaca que o original alemão, "Das Wahrheit", traduz-se em português como "o Verdadeiro" com "V" maiúsculo. Enquanto que Cassirer utiliza "die Wahrheit" seria "a verdade" o demonstraria a senda epistemológica do termo.
[11] CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III:* Fenomenologia do Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3.

epistemológico. Ao rejeitar a noção do absoluto de Hegel, a dialética na fenomenologia cassireriana possui maior abertura em seu movimento de oposições: do mítico, do linguístico e do teorético.

Portanto, as formas simbólicas abrem uma outra senda que pretende verificar os patamares da consciência que o ser humano empreende das "formações primárias" na sua expressividade imediata para o reino logos e o mundo do "conhecimento puro". Sob essa ótica, o conhecimento não seria entendido como "mero resultado", mas no seu "caráter de processo, no modo e na forma do *procedere* em si"[12].

Esse exercício simbólico é a ligação mais universal das formas e a possibilidade de unidade de síntese. Tendo em vista que o aspecto funcional das formas simbólicas configura uma articulação das particularidades na unidade da autoconsciência. Essa ação ampliativa da consciência em seus próprios estados internos e representações permitem a passagem do perceptual ao significativo.

Mito como forma simbólica

O fenômeno basilar é a vida, segundo Cassirer: "*We must take it as primary phenomenon [Urphaenomen] without atemping to give an'explanation' of it*"[13]. Todavia, a vida não é propriamente algo misterioso, mas é tanto desconhecido como revelado a todos nós, a própria manifestação primeva. Sobre essa base que o ser humano está capacitado a perscrutar as expressões do mundo tal como se apresentam. Nesse movimento, logo torna-se consciente o que possibilita a ação. No espectro mítico, a vida é também movimento que constitui expressivamente o ordenamento do mundo, sendo que essa ordem no caos primordial é o reconhecimento que a expressividade mítica é vivida como tal.

O mito como forma simbólica age no processo recíproco das determinações como médium do "eu" e a "realidade". Desse modo, compreende-se que o processo de conformação simbólica perpassa o "eu" e a "realidade" em suas próprias regras nas diversas formas simbólicas. Assim, assume-se o pressuposto de que o mito não precipita uma "imagem pronta do ser" ou mesmo de qualquer "realizar objetivo", mas antes a

[12] *Ibid.*, p. 4.
[13] CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms IV*: The Metaphysics of Symbolic Forms. New Haven: Yale University, 1996, p. 128.

efetuação de uma autoconfiguração. Essa autonomia da fenomenologia mítica possui tamanha variabilidade que não se restringe a um quadro metafísico dado. Sobre essa interpretação, Cassirer afirma:

> Nenhuma das propriedades e peculiaridades que a metafísica costuma considerar como notas características analíticas no conceito de 'alma' – sua unidade e tampouco sua indivisibilidade, sua imaterialidade e tampouco sua continuidade – mostra-se desde o início e necessariamente vinculada a ela; todas designam somente momentos determinados, que primeiramente têm que ser conquistados aos poucos, no processo da representação e do pensamento míticos, e cuja conquista passa por fases muito diversas. Neste sentido, o conceito de alma pode, com o mesmo direito, ser caracterizado tanto como fim quanto como início do pensamento mítico.[14]

O pensamento mítico, nessa espiral de múltiplas configurações, tende paulatinamente chegar à ideia de "pessoa", que se realiza sob os auspícios da ação no ordenamento espiritual da realidade. O filósofo tem em mente que, no âmbito da ação, as representações míticas encontram as fronteiras do mundo do "eu" e do "não eu". Assim, o mundo simpatético do mito é regido pela ação imediata. Nesse quadro em tela, há uma atmosfera da emoção que se esparge na direção da existência "sensível-objetiva"[15].

Em termos da discussão aqui exposta, o filósofo de Breslau apresenta um caminho para a problematização do pensamento mítico original. Assim posto, o mito está prenhe do espiritual em sua própria gênese. O mundo mítico representa o mundo da vida tanto enquanto arte como em termos linguísticos. Dessa forma, a atividade espiritual no pensamento mítico tem como base relacional a vida.

Tendo em vista o aspecto funcional das formas simbólicas, o mito pode ser compreendido como modo de conhecimento. Neste sentido, trata-se de uma "explicação" do fenômeno em uma conformação própria em um espaço de ação da vida. Porém, em sua vocação explicativa, ruma à conformação de uma totalidade do vivenciado onde a análise classificatória e a qualidade do critério distintivo do sujeito escapam. Mas,

---

[14] CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas II*: O Pensamento Mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 267.
[15] *Ibid.*, p. 268-269.

ao mesmo tempo, esse universo de sentidos do mito confere um papel particular a cada um.

Blumenberg (2004) sugere que o potencial da influência do mito não seria a capacidade de convencimento que esclareceria os enigmas imemoriais da humanidade, mas o caráter implícito das questões que desvelam, derivam e relacionam no seu acolhimento e elaboração[16].

Neste sentido, Schelling reflexiona que o processo teogônico ensejado pela mitologia transcende os aspectos banais da vida e refere-se mais às potências da própria consciência[17]. Assim sendo, nessa reflexão, o mito tem, como sede, a consciência humana e, como uma potência real, submete-a. Desse modo, a mitologia, em seu processo teogônico, torna-se a expressão da própria vida.

Para Cassirer[18] se houver a conclusão que o mito é uma forma de vida originária, se estará admitindo que ele não surge de uma subjetividade particular nem tampouco de uma objetividade específica, mas, na concepção de Schelling, estaria na divisa entre os dois.

Neste aspecto, as representações míticas na consciência humana instilam uma verdade interna. Portanto, todo o processo mítico é o movimento da "verdade que se reconstitui". Esse processo lida com as potências criadoras da própria consciência e, assim, ele torna-se objetivo. Logo, se o mito é o momento necessário no movimento de autodesdobramento do conhecer, implica dizer que é inconteste sua objetividade, sua essência e verdade.

O mito como forma simbólica realiza como movimento dialético em um jogo de oposições tanto externas como internas. Cassirer observa que há, em uma primeira vista, uma transformação da consciência mítica que se dá nos seus conteúdos, mas logo prevalece a sua "forma interna". Desse modo, a configuração mítica também se transfaz internamente, gerando novas formas. Há um ponto de mutação, onde "o mito apreende a si mesmo e se volta contra seus próprios fundamentos"[19]. Quanto mais essa espiral

---

[16] BLUMENBERG, H. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004, p. 55.
[17] SCHELLING, F. W. J. Von. *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 2007.
[18] CASSIRER, *op. cit.*, 2004, p. 22-26.
[19] CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas II:* O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 392.

dialética desdobra-se, mais o mito afasta-se da sua expressividade imediata e torna-se algo fora de si mesmo, operando, assim, uma clivagem na consciência mítica. Mas, é nesse corte inexorável que o mito apresenta-se em sua plena complexidade.

Quando a visão mítica de mundo navega de retorno às origens é difícil separar a consciência mítica da religiosa. Entretanto, outro aspecto emerge como chave para certa característica conformativa propriamente religiosa. Essa característica, embora controversa, pode ajudar na caracterização da refração específica da forma religião. Sempre tendo em vista que não se está necessariamente apresentando a religião enquanto evento no plano da História, e nem como manifestação da Fé, mas em direção ao aspecto epistemológico de conformação da realidade. Expressa em outros termos, a agregação da ação ritual efetiva do campo mítico que, por seu impulso, inicialmente, expressivo, desdobra-se em representação e como tal é parte do mundo religioso, enquanto linguagem cerimonial.

Religião como forma simbólica

A religião como forma simbólica, sob uma interpretação específica de base *cassireriana*, é uma função na conformação do mundo. Essa concepção implica considerar que a religião como manifestação da verdade é colocada em perspectiva, ou seja, a religião é parte da mediação conformadora de sentido do universo simbólico.

A religião, com lembra Lofts[20], engloba uma dimensão prática e outra teorética. De certo modo, sob o aspecto de dar respostas às questões de origens e da vida, ela aproxima-se das representações míticas. Todavia, ao projetar um ordenamento prático de caráter moral e de transformação da realidade, por vezes, de modo escatológico, a religião assume características distintivas.

Considerando que o mito e a religião estão, inicialmente, articulados em sua atividade simbólica, paulatinamente, a sua base expressiva imediata rende-se ao ensejo normativo e é impactada por "uma força puramente ética"[21]. As formas míticas são dissipadas pela vontade moral.

---

[20] LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2000. p. 127.
[21] CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem:* Introdução e uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 135.

Cassirer considera que a completa alienação da consciência mítica pela coincidência religiosa comprometeria a efetividade da religião, enquanto manifestação história, pelo fato que ambas estão extremamente entrelaçadas. Contudo, as formas míticas e as religiosas possuem diferenças.

A forma religiosa, embora não possa renunciar imediatamente ao mundo mítico das imagens, ela submete-o gradualmente a um outro sentido. Esse processo, que a religião realiza, abre a possibilidade de impor ao mito a dialética entre existência e significado.

Portanto, o limiar mítico da religião deve ser rompido em algum momento. Para o filósofo de Breslau, as condições históricas e espirituais das religiões asseguram a diversidade de cada uma nesse processo. Há uma variabilidade de sentidos que as religiões mantêm com o mundo das imagens míticas frente a realidade. Na sua meta de romper o limiar mítico, a religião vê-se obrigada a "incluir nela a existência real", pois esse movimento inexorável do pensamento religioso deve-se ao fato de não se tratar de um real teórico objetivo independente, mas de uma intuição religiosa ainda amalgamada com o mundo das representações míticas[22].

Entretanto, o pensamento religioso como superação da sua herança mítica tende ao esgarçamento de sua efetividade ao ser galvanizado pela vontade moral enunciada pelos Profetas como, por exemplo, os contidos no texto Bíblico ou no Alcorão. No contexto das antigas religiões monoteístas, a idealidade religiosa apresenta-se com uma mediação espiritual-moral relacionada à Divindade e, assim, retira a autonomia das imagens míticas, colocando-as na condição de externalidade em uma função religiosa secundária.

Portanto, as religiões, embora sob o aspecto fenomênico, sejam diversas, comungam da mesma funcionalidade enquanto forma. Essa premissa de lançar a religião no campo epistemológico, a partir de uma fenomenologia do conhecimento, possibilita considerar que a diversidade religiosa seja manifestação histórica dessa ação conformadora do mundo. Portanto, adentra-se em uma discussão de interesse não só para a Filosofia como para as Ciências da Religião.

[22] CASSIRER, *op. cit.*, 2004, p. 397-398.

No mesmo sentido, a mutabilidade dos símbolos religiosos e sua variedade não afetam o princípio uno de sua atividade simbólica. Como se pode inferir na interpretação do texto de Nicolaus von Kues:

> *Portanto, Tú que das la vida y el ser, eres el que pareces ser buscado de modo diferente em los diversos ritos y nombrado com diferentes nombres, pues permaneces para todos desconocido e inefable em tu verdadeiro ser. Tú, que eres poder infinito, no seres sin embargo nada de lo que creaste, ni puede la criatura compreender tu infinitud, pues no hay proporción alguma de lo finito a lo infinito. Tú, omnipotente Dios, invisible a toda inteligencia, puedes hacerte visible a quien quieres, de modo que puedas ser compreendido.*
> *Si te dignas actuar así, cesarán las guerras, el ódio y todo mal y todos conocerán que no hay mas que una sola religión em la diversidade de los ritos*[23].

As religiões *abraâmicas*[24] e a de Zoroastro, por exemplo, reafirmam seu caráter de convergência monoteísta. Nesse contexto religioso, a imaginação mítica não é mais o suporte, mas o poder da vontade moral que esparge a concepção de uma vida ética. No que tange ao Zoroastrismo, a própria natureza é projeção criadora dessa vontade. É a liberdade de escolha da virtude que se torna a base de uma nova relação estabelecida entre a humanidade e a Divindade. Mas a liberdade está estabelecida enquanto condição exigencial da escolha, portanto, há um processo de individuação do pacto religioso que estabelece uma outra articulação compreensiva do pensamento religioso e, sob esse aspecto, sua atividade simbólica distancia-se da herança mítica.

A atividade conformativa da religião está eivada do próprio movimento da circularidade das formas: do expressivo ao representativo e ao significativo. Não há plenitude do conhecimento do fenômeno religioso a não ser pela mediação do movimento conformativo do mito, da linguagem e do logos.

O campo religioso pode ser pensado a partir da gênese conformativa das formas simbólicas em um espaço de ação, agora qualificado, próprio do mundo das religiões. Nesse âmbito, a diversidade das religiões é um epifenômeno da própria atividade simbólica do ser humano. Essa matiz da atividade simbólica advém de uma relação específica e própria do pensamento religioso.

---

[23] CUSA, N. *La paz de la fe / Carta a Juan de Segovia*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 6-7.
[24] No texto, convenciona-se como *abraâmicas* as seguintes religiões: o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo e a Fé Bahá'í.

O pensamento religioso, em sua configuração ideal, portanto, universal, projeta-se em patamares de determinações dialéticas de aspectos universais e particulares das religiões. Assim, há um dinamismo da atividade religiosa no seu afã de escapar da expressividade da experiência e suas representações imagéticas. Por outro lado, a prática moral almeja o princípio norteador da lei religiosa enquanto consciência ética. Assim sendo, há uma objetividade da lei moral que se contrapõe às subjetividades míticas próprias da expressividade vivida.

O meio pelo qual a expressividade mítica dispersa-se e ganha outra configuração é quando o ordenamento da linguagem emerge em uma articulação independente, colocando, na balança, as determinações: particular e geral. Esse par antípoda, próprio da dinâmica da linguagem, revela também uma mudança no pensamento religioso. Assim, a multiplicidade dos nomes e atributos divinos é, por meio da palavra, unificada na ideia da Divindade única[25].

Nesse impulso ao Uno, o pensamento religioso vai além do reino dos nomes, rumo ao Ser que se apresenta agora à consciência como o divino inominável.

Ainda no concerto da transformação do pensamento religioso, a reflexão do filósofo de Breslau apresenta o movimento que evidencia a função espiritual da linguagem. O divino, assim, despe-se dos atributos, próprio do que é fenomênico, e aproxima-se de seu aspecto inefável e puro.

Dois ditames da atividade espiritual aprecem agora de modo mais explícito: a aproximação de conceber a amplitude do divino enquanto interioridade e concomitantemente afastá-lo da multiplicidade nominativa ou de atributos fenomênicos.

Os versos do poema místico intitulado "O que não sou", de autoria de Jala ud-Din Rumi (1207-1273), em termos da forma, expressam essa inflexão do pensamento em busca de uma unidade interiorizada e ir além da correspondência mítica da imagem e da existência. A própria linguagem, em seu aspecto funcional, acaba por liberar a conexão primária do estar aí, ou do "ser" enquanto apenas existir. Assim, constitui a possiblidade da ideia do "Ser" e do "eu" emancipada de uma forma peculiar de existência, que potencializa uma outra atividade espiritual, nesse caso, o pensamento religioso.

[25] CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 91.

> Não sou corpo, não sou alma.
> a alma do Amado possui o que é meu.
> Deixei de lado a dualidade,
> vejo os mundos num só.
> Procuro o Um, conheço o Um,
> vejo o Um, invoco o Um.
>
> Ele é o Primeiro e o Último,
> o exterior e o interior.
> – Nada existe senão Ele.[26]

O pensamento religioso evoca o divino na estabilidade da unidade do Ser. Essa posição, no dizer cassireriano, tem a melhor guarida na linguagem.

Demonstra, neste sentido, como uma senda inexorável no plano da história das religiões, a referência de um Ser cuja supremacia é exercida diante dos seres humanos e dos deuses. Na tradição africana *yorubá*, é significante a figura de um Ser supremo chamado de *Olódùmarè*[27], que viveria em uma dimensão outra do mundo dos seres denominada de *Òrun*. Por isso, também é evocado como *Olórun*, Senhor do *Òrun*, No ato de criador do *Òrun*, o mundo espiritual, e do *Àiyé,* o mundo físico. Como Ser supremo, também é criador dos *orixás*[28] e dos seres humanos e do próprio universo. Desse modo, é o Ser que cria e não é criado, é o sempre presente, a estabilidade suprema sem princípio ou fim. Portanto, o pensamento mítico e depois religioso têm latente o ímpeto da conformação simbólica de caráter monoteísta. Trata-se aqui não de uma análise de ordem teológica, mas enquanto forma.

Também no texto bíblico neotestamentário, o discurso precípuo desvela um Uno e inominado latente, outrora oculto, que é agora manifesto pela exegese de Paulo:

> Paulo, de pé no meio do Areópago, disse: Homens atenienses! Em tudo eu vejo que sois muito religiosos. Percorrendo [a vossa cidade] e observando os vossos [monumentos] sagrados, encontrei até um altar no qual fora escrito: *A um desconhecido deus*. Aquilo que, venerais, é isso que eu vos anuncio. O Deus que criou o mundo e todas as coisas que nele [existem], Ele, Senhor do céu e da terra, não habita em santuários construídos pela mão[do homem], nem é servido por mãos humanas,

[26] JALA UD-DIN RUMI, Mawlana. *Poemas místicos*: Divan de Shams de Tabriz**.** São Paulo: Attar, 1996, p. 84.

[27] BENISTE, J. *Ọ̀run-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 28.

[28] Orixás (do yorubá *Òrìṣà*) são divindades da tradição religiosa yorubá representadas pela natureza.

> [como que] precisando de alguma coisa, Ele, que a todos dá vida e respiração e todas as coisas.[29]

A tendência à unidade, enquanto afirmação no âmbito do objeto, retorna como sujeito. Dessa maneira, no momento em que o sentido do divino é estabelecido não como base no atributo do objeto, mas do Ser, o pensamento religioso alcança outra categoria na descoberta do "Eu sou" uma determinação primordial de um Deus pessoal. A consciência religiosa descola-se do Eu para o Ser e esse movimento não se dá enquanto conteúdo, porém como forma. Para Cassirer, esse descolamento explicita uma unidade entre sujeito e objeto, sendo que isso é algo que a palavra não pode mais sustentar. A variabilidade de sentido entre sujeito e objeto, no plano da linguagem, estabelece que "ela veja ambos, mesmo conectando-os duradouramente, como duradouramente separados". O filósofo percebe que essa oscilação da linguagem possibilita o pensamento religioso escapar do domínio da palavra e do auxílio da linguagem. Nesse patamar, a consciência religiosa realiza uma emancipação naquilo que transcende a palavra e também o conceito. Desse modo, "esta tentativa de libertação, que destrói o laço de união entre linguagem e a consciência, mítica-religiosa, contata, pois, uma vez mais, a força e resistência de semelhante laço, pois a medida que o mito e a religião tendem a ultrapassar os limites da linguagem, aportam simultaneamente aos confins de suas próprias possiblidades de plasmação"[30].

O pensamento religioso, invariavelmente, evoca a vontade moral e patamares de conformação da ética. Sob esse ponto de vista, a ética é parte da atividade simbólica conformativa do ser humano. Para Krois[31], a teoria ética cassireriana inclui a consciência moral. Nesse aspecto, identifica diferentes estágios da moral: (i) o mimético relacionado à consciência mítica inicial; (ii) o analógico, qualificado na religião monoteísta como a lei consubstanciada em texto, que, através da mediação de Profetas legisladores e em forma de lei divina, forma a ética religiosa; e (iii) o puramente simbólico, entendido aqui como a última fronteira da correspondência entre a realidade e o símbolo. Aqui, a consciência moral está sob a tensão do que "é" e o que "deveria ser". Assim, a especulação filosófica,

---

[29] A BÍBLIA. *volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epistolas, Apocalipse*. Tradução de Frederico Lourenço, São Paulo: Cia. das Letras, 2018. Atos 17,22-25, p. 104.
[30] CASSIRER, *op. cit.*, 2000, p. 96.
[31] KROIS, J. M. *Cassirer: Symbolic forms and history*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987, p. 142-152.

eivada pelo critério da verdade e da busca de uma moral objetiva, move a discussão sobre moralidade do contexto da consciência moral para a discussão da justificação filosófica.

O desenvolvimento da consciência moral é compreendido no sentido da fenomenologia da consciência moral (em termos hegelianos) como uma história ideal. Cassirer entende a ética como parte da realidade cultural. Assim sendo, as diferenças entre o mítico, o senso comum e o critério abstrato da filosofia são inerentes a esse mundo da cultura como caminhos sinalizados num espaço de ação.

Cassirer sustenta que: "A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originariamente ligadas à consciência mítico-religiosa"[32].

Contornos finais

A recuperação da discussão cassireriana sobre religião e mito, sob outros olhares, tem perspectiva profícua no diálogo entre as ciências humanas e a filosofia. As formas simbólicas e sua gênese abrem caminhos ainda não trilhados no que se refere à pesquisa do fenômeno religioso. O diálogo com Ernst Cassirer, no seu sentido amplo, permite usufruir da imensa fortuna crítica do filósofo que abre trilhas epistemológicos possíveis na investigação do campo religioso.

O pressuposto de que a religião como forma simbólica possui uma diferença específica em relação ao mito, embora funcionalmente articulados, foi o eixo pelo qual o argumento do texto foi desenvolvido. As formas religiosa e mítica perpassam a atividade simbólica dos seres humanos na ação de plasmar o mundo da cultura e essa premissa recoloca a fenomenologia cassireriana como uma opção válida na construção de aportes teórico-metodológicos na pesquisa desse campo.

Tendo em vista o foco da reflexão na funcionalidade estrutural do pensamento religioso, a compreensão da conformação de sentido realiza-se como leitura densa dos conteúdos evidenciados no fenômeno.

[32] CASSIRER, *op. cit.*, 2000, p. 63.

O quadro de referência construído no presente ensaio demonstra como a consciência religiosa, em seu movimento de determinações, transita da expressividade inicial enquanto imagens míticas para as representações da palavra em direção ao logos.

Referências

BENISTE, J. Ọ̀run-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BÍBLIA. *Novo Testamento: Apóstolos, Epistolas, Apocalipse.* Volume II. Tradução de Frederico Lourenço, São Paulo: Cia das Letras, 2018.

BLUMENBERG, H. *El mito y el concepto de realidad.* Barcelona: Herder, 2004.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas II:* O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, E. *Filosofia das formas simbólicas III:* Fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms IV:* The Metaphysics of Symbolic Forms. New Haven: Yale University, 1996.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem:* Introdução e uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito.* São Paulo: Perspectiva, 2000.

CUSA, N. La paz de la fe / Carta a Juan de Segóvia. Madrid: Tecnos, 1999.

GIL FILHO, S. F. La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer. *Géographie et Cultures*, Paris, v. 78, 2011.

GIL FILHO, S. F. Religião Como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer. In: Sylvio Fausto Gil Filho (org.). *Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI.* Curitiba: Ed. CRV, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito.* Petrópolis: Vozes, 2002.

JALA UD-DIN RUMI, Mawlana. *Poemas místicos:* Divan de Shams de Tabriz. São Paulo: Attar, 1996.

KROIS, J. M. *Cassirer: Symbolic forms and history.* New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987, p. 142-152.

LOFTS, S. G. *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity.* Albany: State University of New York Press, 2000.

ORTIZ-OSÉS, A. Cassirer y las formas simbólicas. In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (org.). *Diccionario de hermenêutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

SCHELLING, F. W. J. von. *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 2007.

VERENE, D. P. The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer, Evanston: Northwestern University Press, 2011, p. 45-46.

El absoluto residual. Una interpretación de la relación entre absoluto y existencia a partir del pensamiento de S. Kierkegaard

Ángel Enrique Garrido Maturano [•]

Resumen

El artículo reconstruye la relación entre absoluto y existencia desde el pensamiento de Kierkegaard. Primero analiza lo absoluto como indeterminable-determinante. Luego muestra de qué modo la relación con lo absoluto y, consecuentemente, la religiosidad son necesariamente constitutivas de la existencia humana. A continuación interpreta la desesperación como testimonio dialéctico del carácter constitutivo de la religiosidad y determina el pasaje de la religiosidad constitutiva a la fe en la religión revelada como salto de la libertad. Finalmente, se explicita por qué la fe implica contentarse con la propia condición de ser hombres y conduce a un acto de des-empoderamiento de sí.

Palabras clave

Absoluto; existencia; desesperación; fe; religiosidad.

Zusammenfassung

Der Artikel baut die Beziehung zwischen dem Absoluten und der Existenz ausgehend vom Kierkegaardschen Denken wieder auf. Zuerst analysiert das Absolute als das Unbestimmbare-Bestimmende. Danach zeigt er, in welchem Maße der Bezug zum Absoluten und demzufloge die Religiosität sich als notwendig konstitutiv für die menschliche Existenz erweisen. Folglich wird die Verzweiflung als dialektisches Zeugniss des konstitutiven Charakters der Religiosität ausgelegt und der Übergang von der konstitutiven Religiosität zur offenbarten Religion als Sprung der Freiheit bestimmt. Schließlich wird es erläutert, warum

[•] CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina. E-mail: Argentina: hieloypuna@hotmail.com.

der Glaube bedeutet, sich mit der eigenen menschlichen Bedingung zufrieden zu geben, und inwieweit er zu einem Akt der Selbstentmächtigung führt.

Schlüsselwörter

Das Absolute; Existenz; Verzweiflung; Glaube; Religiosität.

Introducción

En el año 1844, en el célebre capítulo III de *Migajas filosóficas*, escrito concebido por el autor pseudónimo Johannes Climacus y editado por el propio Kierkegaard, se afirma: "Esta es entonces la suprema pasión del pensamiento: querer descubrir algo que él mismo no puede pensar."[1] Esta pasión es calificada por el autor, tal cual es sabido, como "paradoja". Refiriéndose a esto paradójico, que el pensamiento a la vez quiere pero no puede pensar, agrega Climacus: "Es lo desconocido. Pero no es algo humano, ya que eso sí se lo conoce, ni tampoco alguna otra cosa que conozca. Llamemos, pues, a eso desconocido el Dios."[2] Dos años después, en otra de sus obras pseudónimas, el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, el editor Kierkegaard se vale otra vez de la pluma de Johannes Climacus para advertir que "la felicidad eterna es un eterno supuesto que antecede y es inmanente a todo individuo."[3] En 1849, en la tercera y última de las tres obras pseudónimas editadas por Kierkegaard, me refiero, claro está, a *La enfermedad mortal*, Anti Climacus, no duda en sentenciar que "no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado."[4] Finalmente, ya el propio Kierkegaard, sin necesidad de pseudónimo alguno, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, luego de ponderar el ser del

---

[1] Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía,* en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. D. González y Ó. Parcero, Madrid: Trotta, 2016, p. 25-124; aquí p. 55. Sigla: *MF*.

[2] *MF,* p. 57.

[3] Søren Kerkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas,* trad. N. Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p.96. Sigla: *PS*. Ya en *El concepto de la angustia* Vigilius Haufniensis había expresado con claridad este carácter constitutivo de la relación del hombre con lo absoluto, esto es, de la religiosidad humana. Allí Haufniensis niega que la esfera de lo religioso sea exclusiva de individuos geniales, dotados de un talento especial, y declara: "Si cada ser humano no participa esencialmente del absoluto, entonces está todo perdido." Søren Kerkegaard, *El concepto de la angustia*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol 4/2*, trad. D. González y Ó. Parcero, Madrid: Trotta, 2016, p. 125-278; aquí: p. 224.

[4] Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 43. Sigla: *EM*.

hombre – lo que todo hombre es – por encima de la entera gloria de Salomón[5], exhorta a cada existente a estar "*contento con ser hombre.*"[6]

Si consideramos en su conjunto las citas de las cuatro obras precedentes, advertiremos que la declaración de *Migajas* afirma que ni podemos evitar pensar lo absoluto o Dios ni tampoco podemos conocerlo en modo alguno. La del *Postscriptum* indica que la relación con eso absoluto y desconocido, sin embargo, es vivida como interés en la felicidad eterna, sea esto lo que fuese, y que dicha vivencia es inmanente a todo hombre. *La enfermedad mortal*, por su parte, observa que la desesperación también es propia de todo hombre. Y, finalmente, en *Los lirios del campo y las aves del cielo* se nos exhorta a contentarnos con ser el hombre que somos. Las reflexiones que aquí comienzan intentarán, desde el pensamiento de Kierkegaard, pero sin pretender una fidelidad literal al mismo, traer a la luz y explicitar el vínculo conceptual intrínseco que atraviesa las afirmaciones y obras precedentes. Y ello porque, a mi modo de ver, la reconstrucción externa[7] de tal vínculo posibilita, para mi perspectiva de lectura[8], encontrar un acceso no sólo a la significación de lo absoluto como tal en el horizonte de pensamiento kierkegaardiano, sino también a aquellas condiciones de posibilidad sobre la base de las cuales es concebible, desde este mismo horizonte, pensar la existencia humana como referencia *necesaria* a lo absoluto. En concreto, dicha reconstrucción persigue cuatro

---

[5] Cf. Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 35. Sigla: *LC*.

[6] *LC*, p. 36 (cursivas del autor).

[7] Utilizo el término "externa" para dejar en claro desde el principio que los vínculos que aquí se trazarán no provienen de una interpretación "interna" de carácter filológico, es decir, no constituyen una re-exposición erudita y rigurosamente fiel del aparato conceptual del autor y de sus fuentes en una o más obras. Una interpretación externa privilegia por sobre esta mirada filológica una cierta perspectiva filosófica. Lo hace en la medida en que las ideas principales que el autor del caso tiene sobre el tema de interés son utilizadas como punto de partida para la profundización o desarrollo (más allá, aunque no necesariamente en contra, de las posiciones del propio autor) de la comprensión de la temática a considerar.

[8] Esta perspectiva tiene su origen en y se halla inspirada por la lectura de Kierkegaard del filósofo y fenomenólogo de la religión friburgués Bernhard Welte. Para Welte, cuya interpretación es aquí presupuesta, los análisis kierkegaardianos de la existencia singular, de la angustia y de la desesperación en tanto fenómenos existenciales límites ponen a la luz la condición de posibilidad de la fe como forma por excelencia de la relación con lo absoluto. Sin embargo, esa condición necesaria no resulta también suficiente, porque la fe, en última instancia, sigue siendo una decisión libre del existente. En este sentido escribe Welte; "Kierkegaard nos coloca ante un desarrollo que pone en libertad el fundamento de posibilidad de la fe desde el análisis de la existencia humana, pero que se guarda muy bien de derivar la fe misma como un resultado de ella. La fe continúa siendo un salto." Bernhard Welte, *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, en: *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007, p. 13-76; aquí: p. 22. El desarrollo de esta idea de Welte constituye el eje conceptual de la presente investigación.

objetivos específicos que resultan de cuatro hipótesis igualmente específicas. Primero, ella pretende precisar en qué sentido puede afirmarse que lo absoluto (expresión que aquí utilizaremos como sinónimo del Dios o de "lo desconocido" al que se hace alusión en *Migajas*) funge en la obra de Kierkegaard como lo indeterminable-determinante. En segundo lugar, aspira a mostrar de qué modo la relación con lo absoluto y, consecuentemente, la religiosidad son *necesariamente* constitutivas de la existencia y de la condición humana. En tercero, procura explicitar la idea de salto de la libertad como pasaje de la religiosidad constitutiva a la religión asumida libre e individualmente. Finalmente, la labor de reconstrucción quisiera poner a la luz por qué los tres objetivos anteriores confluyen en una nueva paradoja, a saber, aquella por la cual la libertad, que constituye el poder específico y distintivo del que se halla dotado el existente humano, se consuma en un acto de "des-empoderamiento de sí", razón por la cual el pensamiento de Kierkegaard se aleja de toda filosofía moderna fundada en la voluntad de poder.

Especificados el contexto temático y los objetivos agregaré algunas precisiones metodológicas. En lo que al método de este estudio respecta podemos calificarlo como *fenomenológico, hermenéutico y filosófico-preconfesional*. Si afirmo el carácter fenomenológico del método de lectura, ello se debe, en primer lugar, a que no se intentará abordar el pensamiento del danés para explicar "por qué" el hombre debiera ser religioso. Muy por el contrario, de lo que se trata es de *describir* la universalidad de la relación religiosa en el cómo de sus modos (positivos o negativos) de darse. Dicha descripción, de acuerdo con uno de los preceptos fundamentales de la fenomenología, se realiza sobre la base de una *correlación* que se juega entre un *polo subjetivo y otro objetivo*, a saber: entre un modo subjetivo de, existiendo, intencionar o dirigirse a lo absoluto y un correlato objetivo, que no es sino el absoluto, que resulta indeterminable, pero que me mueve a determinar mi existencia en función de mi relación con él. Pero, además, en segundo lugar, la investigación es fenomenológica por su intención. Si la fenomenología, como bien sintetiza García Baró, es "el esfuerzo por describir la esencia de cierto aspecto de la vida tal y como se presenta en medio de ésta"[9], la intención de la descripción de los modos de donación de la relación con lo absoluto puede ser considerada como fenomenológica, toda vez que la descripción no se propone meramente ilustrar distintas maneras casuísticas de una relación tal, sino

[9] Miguel García Baró, *De estética y mística*, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 253.

poner a la luz la condición de posibilidad última o esencia de la *necesidad* de la relación con lo absoluto, a partir de cómo esta relación se manifiesta en el existir del existente singular. La perspectiva metodológica es, además, hermenéutica. Con el término "hermenéutica" no me refiero a ninguna teoría de la interpretación textual, sino a una "hermenéutica de la facticidad", es decir, a una explicitación, por obra de la interpretación, del significado del fenómeno que fácticamente se da, en tanto y en cuanto dicho fenómeno, en este caso la existencia como tensión hacia un fin o sentido absoluto, por su propio modo de darse, requiere de interpretación para que se transluzcan sus condiciones de posibilidad y su significación esencial. Finalmente, el método se mantiene en el plano pre – (ni anti-, ni pro-) confesional, en cuanto él trata de determinar el carácter necesario de la religiosidad humana con independencia de la adhesión a una confesión determinada; y se atiene, por ello, a experiencias constitutivas de todo hombre en tanto tal.[10] Sin embargo, esta perspectiva no le impedirá al análisis mostrar el vínculo existente entre la religiosidad pre-confesional y la fe cristiana.

1. La paradoja absoluta

Cualquier análisis del capítulo III de *Migajas*, en el que Kierkegaard formula la paradoja absoluta, debiera tener en cuenta lo que el autor advierte en el título mismo, a saber, que se trata, aquí, de un "capricho metafísico". En otros términos, lo que se pone en juego es una mera especulación del pensamiento sobre cómo es posible y qué significa pensar algo que va más allá de todo lo finito y determinado que el pensamiento puede pensar. Por ello Kierkegaard se abstiene de cualquier afirmación seria acerca de la existencia de ese algo no pensable en el que el pensamiento piensa y sus análisis resultan, así, puramente metafísicos: especulaciones que van más allá de todo conocimiento

[10] Una perspectiva pre-confesional, si bien no puede corresponderse con una filosofía cristiana, sí puede hacerlo con una filosofía del cristianismo, en cuanto ella muestra el anclaje del cristianismo en experiencias fundamentales constitutivas de la existencia y determina la relación que estas últimas tienen con las experiencias específicamente cristianas. En tal sentido afirma Herrmann Deuser: "La filosofía buscada que se pudiera corresponder al cristianismo ha de ser una que debería referir de un modo estructural tal el pensamiento a la experiencia, que esta última no llegase a ser desconocida o deformada por aquel." Herrmann Deuser, "«Philosophie und Christentum lassen sich doch nielmals vereinen». Kierkegaards theologische Ambivalenzen im Journal AA/BB (1835-1837)", en: N. Cappelørn, H. Deuser y J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 1-19; aquí: p.18. Ésta es precisamente la intención de una perspectiva fenomenológica y pre-confesional de análisis de las condiciones de posibilidad de la relación religiosa: referir el pensamiento a las experiencias dadas y no deformarlas en función de sistemas especulativos, pero tampoco de dogmas teológicos.

posible y conclusiones que son, por ello, caprichosas. Sin embargo, el capricho metafísico tiene un punto de partida experiencial y fenomenológico, a saber, la pasión que *sufre* y que "está presente por doquier en el pensamiento."[11] Dicha pasión es una suerte de éxtasis[12] que lo mueve a "querer descubrir algo que él mismo no puede pensar."[13] ¿Qué puede ser esto que el pensamiento quiere pero no puede pensar? No es algo humano, porque, de acuerdo con la "audaz presuposición" hecha en *Migajas* suponemos[14] "que sabemos qué es el hombre."[15] Tampoco puede tratarse de "alguna otra cosa que conozca"[16], es decir, tampoco puede ser ningún ente intramundano cognoscible, ningún ente finito y determinado del que se pudiera tener experiencia. Pues bien, si no puede ser nada del mundo ni tampoco el hombre, eso *desconocido* que el pensamiento piensa y no puede dejar de pensar no puede ser sino "el Dios". Por lo pronto no se trata de ningún Dios específico ni revelado. Dios es aquí tan sólo un nombre y hace referencia a que aquello que la pasión paradójica del pensamiento piensa sin poder conocer es algo distinto de todo ente cognoscible, que es siempre finito, condicionado y determinable, como lo son los entes del mundo y el hombre mismo. Por ello lo desconocido o el Dios puede también ser caracterizado como lo absoluto o, para usar la expresión

---

[11] *MF*, p. 55.

[12] El carácter extático de la paradoja ha sido advertido por Jean Wahl: "En la paradoja hay una suerte de éxtasis del espíritu, una salida de sí, un impulso hacia alguna cosa por completo desconocida." Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, París: Vrin, 1967, p. 360. Cabría preguntarse si este impulso extático del pensamiento no es ya una primera manifestación del Dios en el pensamiento; una afección originaria del pensamiento por el Dios y, por tanto, un modo de darse el Dios desde sí mismo. Si concebimos a la paradoja como una pasión sufrida por el pensamiento, la respuesta bien puede ser positiva. Entonces el reconocimiento del límite del pensamiento que la paradoja implica es ya un primer paso que el pensamiento *se ve movido* a dar para buscar un acceso a lo absoluto por fuera de sí mismo y de su actividad determinativa. Dicho de otro modo, para buscarlo por la vía de las pasiones sufridas por el sujeto existente.

[13] *MF*, p. 55.

[14] Arne Grøn sospecha que la suposición de Climacus debe ser entendida justamente en sentido inverso. "Que nosotros aceptemos –para tener al menos un punto de partida- que nosotros sabemos que es un ser humano parece aludir propiamente a que nosotros no lo sabemos. Reconocer este desconocimiento nos proporciona otro punto de partida: la concesión del desconocimiento nos posibilita plantear la pregunta acerca de qué es un hombre." Arne Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, trad. alemana U. Lincoln, Stuttgart: Klett Cota, 1999, p. 68. Grøn considera, además, que plantear esta pregunta resulta decisivo para "preservar la humanidad del hombre" (*idem*). Concuerdo en un todo con él y, de mi parte, me arriesgaría a agregar que el hecho de que la pregunta no se plantee y nos mantengamos en el ámbito del desconocimiento de lo que es el hombre es lo que posibilita que el análisis de *Migajas* de la paradoja absoluta permanezca en el plano del "capricho metafísico". Si Climacus se preguntase aquí, como lo hace en el *Postscriptum*, por la existencia en tanto ser del hombre, entonces las afirmaciones sobre el Dios ya no serían un mero capricho, pues Dios se testimoniaría como el interés supremo de la existencia y la relación con Él como una necesidad sin la cual el existir resulta inconcebible.

[15] *MF*, p. 55.

[16] *MF*, p. 57.

kierkegaardiana, como "lo absolutamente diferente"[17]. La paradoja sería, así, absoluta, no sólo porque su objeto de pensamiento la arroja a una contradicción insuperable: querer conocer lo incognoscible, sino también porque ella está referida a lo absoluto incognoscible. ¿Implica esta comprensión del Dios como lo absoluto, es decir, lo absolutamente diferente de todo lo cognoscible finito y condicionado, una determinación de eso desconocido? En modo alguno. Nos mantenemos en el marco del "capricho metafísico" y Kierkegaard nada nos puede decir ni de la esencia ni de la existencia de este absoluto indeterminable al que llamamos Dios. Al sostener que el Dios es lo desconocido, Él permanece como lo indeterminado, pues no podemos decir qué es, ni cómo llega a ser, ni en qué consiste eso absoluto al que la pasión del pensamiento tiende. Lo absoluto no es una idea, al modo del absoluto idealista, que contiene dentro de sí sintetizadas la totalidad de las determinaciones dialécticas de lo que es, porque de esto absoluto de lo que nos habla Kierkegaard no tenemos determinación ni idea alguna. "Es lo desconocido"[18]. Sólo sabemos que el pensamiento se halla movido hacia él por una extraña pasión que intenta pensar lo que no puede pensar. Si el absoluto idealista representa la convergencia del pensar con el ser, en cuanto la idea de lo absoluto piensa la totalidad absoluta de las determinaciones del ser, aquí lo que impera es la divergencia, porque el pensamiento de lo absoluto no puede asir el ser absoluto ni sus determinaciones. La paradoja absoluta distancia, pues, de modo decisivo, a Kierkegaard del idealismo. Lo absoluto no es la totalidad incondicionada de la progresiva determinación dialéctica de lo que es. Lo absoluto kierkegaardiano es lo indeterminado e indeterminable.

Pero no sólo es indeterminable su ser o esencia, sino también su existencia. Climacus nota que querer probar la existencia de lo desconocido representaría una insensatez de la inteligencia, que sólo puede probar la existencia de aquello que efectivamente le está dado. Si Dios no existe, es imposible demostrarlo y si existe "entonces es una locura querer demostrarlo, ya que en el momento en que la demostración comienza, lo he supuesto no como algo dudoso (...), sino como algo establecido, porque en caso contrario yo no habría comenzado (...)."[19] La existencia ni de

[17] *MF*, p. 61.
[18] *MF*, p. 57.
[19] *MF*, p. 57.

lo que no existe ni de lo que existe se puede, por tanto, demostrar de modo argumental, sino que tiene que *estar dada* como presupuesto de toda demostración. Ahora bien, si por medio de la expresión "demostrar la existencia de Dios" no me refiero a demostrar que existe algo desconocido que llamo Dios, sino a demostrar que lo desconocido que existe es Dios, entonces sólo hago un confuso juego de palabras, porque la demostración no demuestra ninguna existencia, sino tan sólo despliega un concepto a partir de suponer que lo que estaba en cuestión existe. No demuestro "que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra (...)."[20] Si aplicamos el ejemplo de la piedra a la divinidad, deberíamos construir idealmente un concepto de Dios y luego aplicárselo a algo, pero, entonces, ya parto de la suposición de que Dios existe y es ese algo. De ese modo no demuestro ninguna existencia. La conclusión, por cierto kantiana, que Kierkegaard extrae de todos estos intentos de demostrar la existencia de Dios es clara: "la existencia nunca puede demostrarse."[21] Del concepto no puede derivarse el ser fáctico. Nos encontramos fuera del orden idealista.

¿Pero qué sentido tiene, entonces, esto absoluto indeterminable, del cual no puedo definir qué es, puesto que lo desconozco, ni puedo tampoco demostrar su existencia? Tiene el sentido de marcar un *límite*. El Dios al que el pensamiento tiende marca su límite: es lo absolutamente diferente suyo, que no puede ser producido idealmente por el propio pensamiento. Ahora bien, ¿definiendo lo absoluto como lo "absolutamente diferente del pensamiento" no parece aquél estar revelándose en cierta forma? En modo alguno, pues el pensamiento "no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta."[22] Cada vez que intenta pensar esta diferencia y determinarla corre el riesgo de la "caprichosa arbitrariedad de saber que él mismo ha creado al Dios"[23]. En consecuencia, el análisis kierkegaardiano de la paradoja absoluta arroja dos conclusiones fundamentales. La primera de ellas es negativa, a saber, que lo absoluto que el pensamiento no puede evitar pensar es indeterminado e indeterminable y, por tanto, inaccesible al propio pensamiento: es su *límite* y el hombre no puede saber nada en verdad del absoluto por sí mismo. La segunda es positiva, a saber, que si hay algún tipo de acceso a lo absoluto, éste

[20] *MF*, p. 57.
[21] *MF*, p. 58.
[22] *MF*, p. 61.
[23] *MF*, p. 61.

debe provenir no del pensamiento, sino de la revelación de lo absoluto mismo[24]. El acceso que el hombre tenga al Dios ha de tener su punto de partida, pues, en el Dios mismo. ¿Pero dónde encontrar este punto de partida? ¿En dónde podrá el hombre experimentar aquello cuya existencia no puede demostrar y cuya naturaleza le es ignota? En este punto es necesario volver a preguntarse si la audaz suposición del comienzo del análisis de la paradoja era exacta, si sabemos qué es verdaderamente el hombre, pues es en la propia estructura de su existencia en donde el hombre encontrará lo que la especulación y el pensamiento conceptual objetivo no encuentran: un acceso a lo absoluto abierto por lo absoluto mismo. Sin considerar la existencia, toda reflexión sobre lo absoluto se queda en el plano del capricho metafísico. *Migajas* necesita un *Postscriptum*.

2. La existencia

La existencia es el modo de ser del hombre. Pero, ¿qué significa existir? Climacus en el *Postscriptum* nos da una primera respuesta. Nos dice que "no olvidemos, ni por un instante, que el sujeto existe, y que existir es un devenir"[25]. Si tenemos en cuenta, además, que ya en *Migajas* el propio Climacus había dejado claro que el llegar a ser o devenir "es el cambio de la realidad por medio de la libertad"[26], entonces no será difícil concluir que existir significa cambiar la realidad de lo que somos – nuestro yo o sí mismo – por medio de la libertad o, lo que es lo mismo, elegir el propio sí mismo. Existir es, pues, elegirse a sí mismo subjetiva y temporalmente, en lugar de realizar una idea substancial, objetiva y atemporal de sí dada de antemano. Esta caracterización de la existencia presenta dos rasgos fundamentales. El primero mienta el hecho de que el sí mismo que soy nunca realiza de modo consumado el propio ser, pues éste es temporalización de sí y, como tal, consiste en estarse una y otra vez eligiendo. La existencia es movimiento hacia sí y "sin movimiento es impensable."[27]. Por ello el sí mismo que la libertad elige y realiza está siempre *en devenir*. El segundo alude a que, por ser la existencia elección de sí, ser el sí mismo que soy implica una *relación a mí mismo*. "Estos dos rasgos fundamentales, ser en devenir y estar en relación a sí mismo, convergen en la tarea de llegar a ser sí mismo."[28]

[24] Cf. *MF*, p. 62.
[25] *PS*, p. 198.
[26] *MF*, p. 89.
[27] *PS*, p. 319
[28] A. Grøn, *op. cit.*, p. 72.

En consecuencia, que existir es tarea no significa, para Kierkegaard, tan sólo la acción de salir del encierro en el ser "en sí" para mantener una relación con algo del mundo, sino que la acción es también reflexión, toda vez que el hombre, relacionándose con lo otro que sí, se relaciona consigo mismo. Haciéndolo, él *se elige y hace ser* en cada caso el sí mismo particular y único que siempre está en trance de ser. Dicho con otra terminología, existir, ser lo que el hombre es, significa tanto como ser *espíritu*, pues, como lo describe aquel pasaje de *La enfermedad mortal*, tal vez el más celebre y citado de la entera obra kierkegaardiana el yo o sí mismo en tanto espíritu "es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma."[29]

De esta caracterización de la existencia humana como espíritu se derivan dos aspectos cuyo vínculo será determinante para nuestras consideraciones. En primer lugar, el hombre elige *cómo* existir, cómo llegar a ser sí mismo. Pero no elige existir, pues no puede no hacerlo. Por ello puede afirmar Climacus que "la existencia posee la notable cualidad de que un sujeto existente existe quiéralo o no (...)."[30] Su condición de existente o de espíritu le es ontológicamente constitutiva. El sujeto padece su existencia. Por eso Kierkegaard se refiere a la existencia como "*pathos* existencial". En segundo lugar, la existencia implica que cada elección de sí sea concreta: es ésta y no cualquier otra la manera en que elijo ser y relacionarme con el mundo. Existir concretamente supone, pues, elegirse en función de un fin o de algo que persigo y elijo. Más ello sólo es posible porque la existencia se interesa en sí misma; todavía más: en cuanto todas mis elecciones y, por tanto, todos mis intereses, se inscriben dentro de un interés fundamental, que es el elegirme a mí mismo eligiéndolos, la existencia no sólo se interesa en sí misma, sino que éste constituye su interés fundamental, a partir del cual cobran sentido los fines particulares que persigue en las acciones a través de las cuales se concreta. Por ello bien puede afirmar Climacus "existir es el máximo interés del sujeto existente."[31] Precisamente porque lo es, "el sujeto existente posee constantemente un *télos*."[32] En efecto, el sujeto no podría realizar su existencia, no podría elegir ciertas posibilidades y no otras y no

[29] *EM*, p 33.
[30] *PS*, p. 121.
[31] *PS*, p. 315.
[32] *PS*, p. 315.

podría llevar adelante la tarea de ser el existente singular hacia el que cada existente deviene, si no se interesara por ésa, su existencia. Y como cada interés particular por un fin determinado hacia el que el existente se mueve se inserta en y cobra sentido dentro de ese interés superior, que es el interés por la propia existencia en su conjunto, puede reafirmar Climacus que "para el sujeto existente es del máximo interés su propia existencia."[33]

Intentemos conjugar estos dos aspectos: el estarnos dada la condición espiritual y, por tanto, la existencia, y el que la existencia esté interesada en sí misma. Existir significa no poder no elegirse a sí mismo. En este sentido existir es tanto como ser libre. La libertad es la verdad de la subjetividad. Sin embargo, no me elijo a mí mismo y realizo mi libertad abstractamente, sino que me elijo *en función de* algo que elijo y que constituye un *fin* hacia el que la existencia se orienta. Ahora bien, si persigo un cierto fin y, consecuentemente, me proyecto hacia una posibilidad de existencia que me conduce hacia ese fin, lo hago porque considero que esa posibilidad tiene sentido o, dicho de otra manera, porque *me interesa*. Si así no fuera, elegiría otra; y si nada me interesase, entonces ni siquiera podría comenzar conmigo mismo ni continuar existiendo. Pero el hecho es que cada existente existe y que, por tanto, se proyecta a un fin que le interesa y que para él tiene sentido. Ahora bien, cada fin relativo y cada sentido provisorio debe remitir a un sentido y a un fin absoluto por el que la existencia se interesa absolutamente, y en cuyo horizonte las distintas posibilidades y fines relativos adquieren sentido. Sin esta presuposición de un fin y de un sentido absoluto, que dé sentido e integre a los demás, hacia el que cada existente se encuentra ya siempre tendido y el interés por el cual confiesa (no con palabras, sino) existiendo, él no podría ni siquiera poner en movimiento su libertad. Ciertamente puede que tome por absoluto lo que es relativo, ya sea por error, ya sea por la desesperación de no poder alcanzar lo absoluto por sí mismo. Puede, incluso, que tome por absoluto la negación de todo sentido absoluto, pero lo que no puede es *no padecer existir referido a o en tensión hacia* un absoluto o in-finito que da sentido a todos los fines relativos y finitos. Se trata de un ab-soluto (esto es, ab-suelto de todo lo finito y relativo y, por ello mismo, in-finito) que, dada la condición finita de nuestra libertad, nunca resulta cumplible por completo, pero que mantiene en movimiento el conjunto de nuestra

[33] *PS*, p. 316.

existencia. La existencia, por tanto, no es, como bien lo ha visto M. Theunissen, "un interés cualquiera, que se podría cumplir en esto o en aquello y detenerse aquí o allí; es interés 'infinito', un interés que sobrepasa todo lo finito."[34] Pues bien, si tenemos en cuenta que nos ha sido dada nuestra condición de espíritu existente y que la existencia no puede realizarse sin un interés por un sentido absoluto del existir, entonces podemos ahora concluir – vinculando los dos aspectos de la existencia a los que antes nos referíamos – que *constitutivamente en tanto existentes estamos referidos a un fin o sentido absoluto*. Esto debe entenderse de modo textual: no nos referimos a algo que tomamos por absoluto, sino que, si podemos hacerlo, ello se debe a que *padecemos en la existencia como constitutivo de nuestro propio ser el encontrarnos referidos a un absoluto*. Por eso mismo puede Climacus definir el pathos existencial como referencia a un *télos* absoluto que mueve y transforma por entero la existencia del sujeto existente; y contraponerlo al pathos estético, en el cual el individuo no se elige a sí mismo, no asume por entero su existencia como su propio ser y, en lugar de ello, se absorbe irreflexivamente en sus relaciones con lo inmediato.[35] Esta referencia a un absoluto de sentido o bien supremo, que, en tanto absoluto, resulta imposible de definir, y que Climacus denomina "felicidad eterna", es, entonces, inmanente a todo hombre en tanto tal e *indica* la *religiosidad originaria y constitutiva de la existencia humana*[36]. El modo adecuado de asumir ese necesario estar referidos a la "felicidad eterna" o, para expresarse en un lenguaje filosófico, a ese absoluto o bien supremo, "es la transformación en virtud de la cual el sujeto existente, al existir, lo transforma todo en su existencia en relación con ese bien supremo."[37] Tal modo de vida es el propio del pathos existencial, en el cual el individuo libremente asume la dimensión religiosa originaria de su existencia y se vincula o re-liga a esa ligazón con lo absoluto que

[34] Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/München: Alber, [3]1982, p. 44.
[35] "Si el *télos* absoluto, al relacionarse con el individuo, no transforma absolutamente su existencia, entonces el individuo no se relaciona con pathos existencial, sino con pathos estético." *PS*, p. 389.
[36] Me parece esencial destacar aquí que el haber anclado los presupuestos de la religiosidad a la estructura de la existencia convierte la filosofía kierkegaardiana, como ha observado Purkkarthofer, en un puente tendido entre distintas religiones positivas. "A través de la insistente acentuación de la existencia Kierkegaard pasa por debajo de las fronteras confesionales. Esto lo vuelve precisamente hoy actual como interlocutor en un diálogo global de culturas y diferentes formas de espiritualidad" Richard Purkarthofer, *Kierkegaard*, Stuttgart: Reclam, 2014, p. 71. Sin embargo y dada también su insistencia en el cristianismo como concreción de esta religiosidad *para el cristiano* "una falsa comprensión de Kierkegaard no puede excluirse y existe siempre naturalmente la posibilidad de que él sea incorporado de modo confesional." (*Loc. cit.*).
[37] *PS*, p. 391.

padece necesariamente en cuanto existente. Pero si el padecimiento de la relación es necesario y, por tanto, es inmanente a la existencia una dimensión religiosa, sin embargo, el hombre puede libremente negar esa referencia a lo absoluto – lo cual no es sino el modo negativo de vivir esa referencia – y tomar por propia decisión algo relativo como absoluto, absolutizando, así, su relación con lo relativo. Mas ello equivale a existir inauténticamente, a negar el propio ser como existencia, porque la existencia es interés incesante en llegar a ser sí mismo; y ese devenir sólo puede mantenerse vivo si el sí mismo existe en relación con lo absoluto e in-finito. Si, en cambio, lo que toma por absoluto es lo finito, entonces lo finito debe llegar a un fin, y, por tanto, habrá de llegar el momento en que ya no pueda ser querido, no pueda suscitar mi interés ni mantener en movimiento a la existencia.

Ahora bien, la existencia se halla referida a lo absoluto, pero no podemos saber qué es eso absoluto, porque todo aquello que podemos conocer es un *algo* objetivo determinado. "Y semejante *télos* supremo no es un algo, porque en tal caso correspondería relativamente a algo más y sería finito."[38] Por lo tanto, lo absoluto a lo que tendemos constituye una "incertidumbre objetiva", cuya realidad efectiva no podemos probar y cuya naturaleza, precisamente porque se ab-suelve de todo lo finito cognoscible, se nos escapa. ¿Volvemos, entonces, al plano en que habíamos abandonado el análisis de la paradoja absoluta en *Migajas*? De ningún modo, porque eso absoluto, que, al igual que en *Migajas*, sigo siendo *indeterminable objetivamente* respecto de su quididad y existencia, resulta *determinante subjetivamente*, esto es, testimonia su efectividad en la propia estructura de la existencia del sujeto singular, toda vez que ésta en su devenir y realización efectiva *padece* una referencia a lo absoluto. En la medida en que dicha referencia es constitutiva de la existencia misma, ella resulta también *necesaria*. Por ello mismo el pathos existencial, en el que el hombre asume que su ser es relación con un fin absoluto, no radica en testimoniar la felicidad eterna, como si el hombre pudiese asir lo absoluto y dar testimonio de eso absoluto conocido en su existencia, sino, según la genial expresión de Climacus, "en transformar la propia existencia en testimonio de ella."[39] Lo absoluto ya no es, entonces, como en *Migajas*, un "capricho metafísico", sino que, en el contexto del *Postscriptum* y una

[38] *PS*, p. 396.
[39] *PS*, p. 396.

vez considerada la estructura de la existencia, se ha convertido en una *necesidad* existencial. ¿Pero es verdaderamente necesaria una referencia existencial a lo absoluto? ¿No es esto una mera proyección; un intento de justificar un absoluto en el que ya se cree? ¿No puede acaso vivir y morir tranquilamente un hombre sin que le vaya en lo más mínimo lo absoluto? El testimonio más claro de que la relación a lo absoluto es una necesidad ya no lo ofrece Kierkegaard-Climacus, sino Kierkegaard-Anti-Climacus, y lo encuentra, dialécticamente en el fenómeno de la desesperación.

3. La desesperación y el salto

En su estudio sobre la recepción heideggeriana de la obra de Kierkegaard afirma Paul Kuder: "El punto clave teológico de *La enfermedad mortal* consiste en que el existente no puede superar la desesperación hasta que no reconozca su raíz como «ser-puesto por Dios». El origen de esta dinámica de la desesperación reside en la no conocida y no reconocida proveniencia divina («el haber sido puesto por un otro») del propio fundamento."[40] Podríamos reconstruir la afirmación de Kuder en estos términos: el hombre es espíritu – ése es el fundamento de su ser. Ser espíritu, es decir, una libertad capaz de relacionarse y elegirse a sí en su relación con lo otro que sí, es una condición fundamental que le está dada al hombre por un poder que lo transciende y lo puso como el espíritu que es. Ello es así porque el hombre no se da a sí mismo y su libertad espiritual tampoco puede provenir de la causalidad que impera en el orden del mundo. A ese poder, distinto de hombre y mundo, podemos llamarlo Dios. Ahora bien, existir como espíritu, esto es, asumir la condición fundamental que nos ha sido dada, implica, como vimos, estar referido a lo absoluto o Dios, en tanto existir es tender a un *télos* absoluto. Por lo tanto, no aceptar la propia condición espiritual y, por ende, esta referencia constitutiva originaria a lo absoluto implica no aceptar el propio ser. Y como no se puede esperar o pretender no ser lo que se es, intentar no ser el propio ser sólo puede desembocar en la desesperación. ¿Pero es esto efectivamente así? ¿En qué medida testimonia la desesperación la referencia constitutiva de la existencia a lo absoluto? Para responder a estas preguntas es preciso tener en cuenta dos nociones centrales de *La enfermedad mortal*: la relación de la desesperación con el propio ser y su carácter universal.

[40] Paul Kuder, *Heideggers Kierkegaard*, Beden-Baden: Nomos, 2016, p. 69.

Para Kierkegaard la desesperación no es otra cosa que el hecho de que el sujeto no quiere vivir conforme a su esencia, no acepta ser el espíritu finito que es. El existente, puesto como espíritu, es finito en dos sentidos fundamentales. Primero: en el sentido de que *no puede* no ser espíritu. Segundo: en el sentido de que el espíritu es un constante devenir hacia sí mismo que jamás se consuma por completo. Al existente no le es posible hallar en el tiempo[41] una plenitud definitiva, porque siempre tiene que estar eligiéndose a sí en su relación con lo otro; y tanto lo otro que elige cuanto el modo de existencia al que lo conduce la elección son corruptibles y no le brindan la plenitud a la que aspira. Nada lo satisface del todo. Entonces desespera. Frente a su propia constitución espiritual y a la imposibilidad de realizar el absoluto al que no puede dejar de aspirar, el hombre, ateniéndose exclusivamente a sí y a su propio poder, tiene dos posibilidades: o bien reniega de lo absoluto y pretende encontrar contento y sosiego ilusorios en lo finito, hasta que recae en la desesperación; o bien se afana por realizar lo absoluto por sí mismo, y de nuevo se precipita en la desesperación. Surgen, así, las dos formas fundamentales del fenómeno para Kierkegaard: el desesperado no querer ser sí mismo o el desesperado querer ser sí mismo. La primera es la desesperación de la debilidad, propia de aquel que no puede asumirse como espíritu que necesita lo absoluto y, sintiéndose débil para encaminar su vida hacia un absoluto incierto, toma lo relativo como absoluto y se relaciona absolutamente con algo finito y pasajero. Kierkegaard la ejemplifica con la mujer que desespera de la infidelidad del marido. Ella cree que desespera de algo, pero en realidad desespera de sí misma, esto es, de no poder ya más entregar su vida al marido traidor y tener que habérselas consigo misma y con que el desesperante hecho de que

[41] Hay aquí una relación dialéctica entre temporalidad y eternidad como dos elementos constitutivos de la existencia humana que no pueden hallar una síntesis estable. El hombre aspira a un *télos* absoluto, que, como tal, consume su identidad de manera definitiva e inmutable, es decir, eterna. Pero tal cosa no puede ocurrir en el orden de la temporalidad. Por lo tanto, desespera. Welte ha observado este carácter inestable de la síntesis en el espíritu entre temporalidad y eternidad; "La consecuencia de esta paradojal constitución y tarea del hombre es a todas luces su conformación fundamentalmente inestable. (...). Aquello que el hombre puede realizar no satisface nunca sus ansias, y aquello en lo que siempre cavila y que podría satisfacerlas, no es para él nunca del todo realizable." Bernhard Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, en: *Gesammelte Schriften I/3, Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 25-81; aquí: p. 48. Igualmente Johannis Ringleben anuda también la dinámica de la desesperación con la dialéctica entre eternidad y temporalidad en el existente. "La desesperación es algo así como un desesperado aferrarse a sí mismo de lo temporal como tal, un hacer pasar la referencia a la eternidad del sí mismo al sí mismo temporal." Johannis Ring, "Zur Aufbaulogik der Krankheit zum Tode", en: N. Cappelørn und H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, p. 100-116; aquí: p. 115.

tiene que vivir una vida vacía de relación con algo absoluto. La segunda es la desesperación de la obstinación, propia de aquel que quiere ser sí mismo, pero un sí mismo que él no es: quiere ser un yo o espíritu infinito, que pueda ser el origen de su propio sí mismo y realizar por sí mismo el absoluto que desea. Podría ilustrarse con el pecado de la soberbia – el pecado satánico – de aquel que pretende ser Dios y dominarlo todo, pero que más temprano que tarde se topa con el hecho de que es un pobre hombre. Dicho sea de paso: es el pecado que impregna nuestra modernidad, desesperada con su ansia infinita de seguridad y su pretensión de poder controlar y dirigir todas las cosas.

La desesperación resulta, así, intrínsecamente vinculada con la propia condición humana y con la imposibilidad de realizar *por mí mismo* el absoluto al que, como espíritu finito, no puedo dejar de aspirar. Por tal razón ella es universal y delata el vínculo originario con lo absoluto. Anti-Climacus sostiene, tal cual vimos al comienzo de nuestras reflexiones, que no existe nadie que no esté en algún momento de su existencia un poco desesperado. En efecto, no hay un solo hombre que, más tarde o más temprano, mirando hacia el futuro, no sienta angustia ante la inevitabilidad de la propia muerte y decrepitud y la de quienes le son más queridos. Ni uno solo que ahora no oculte un vago pero persistente desasosiego. Ni uno que no mire hacia atrás y vea como se proyectan desde el pasado las sombras de la frustración. Nadie hay que no esté un poco desesperado, porque, al fin y al cabo, ser hombre es aspirar a algún tipo de plenitud inasible; y por ello es humano también desesperar. Ciertamente no es éste un argumento que pruebe lógicamente la universalidad de la desesperación, sino una descripción existencial, pero es que se trata de una tesis existencial. Sin embargo, es una tesis que el hombre gusta poner en duda, porque él es un maestro del engaño. Sabe camuflar tan bien su propia desesperación que ni él mismo la reconoce. Entonces, ante la pregunta acerca de si está desesperado, responderá que nada le es más extraño que la desesperación y que está completamente conforme con la vida – más o menos mediocre, más o menos frustrante, más o menos harta de sí misma – que le toca llevar. "*Ipso facto* la desesperación se convierte en un fenómeno muy raro, cuando en realidad se trata de un fenómeno muy universal. Lo raro no es que alguien esté desesperado; al revés, lo raro, lo rarísimo es que podamos encontrar a uno que en verdad no lo esté."[42] Las mismas negaciones de los hombres

[42] *EM*, p. 44.

presuntamente ajenos a la desesperación no son, para Kierkegaard, sino una desesperada confesión de la propia desesperación que se pretende ignorar. La desesperación es de naturaleza dialéctica y se reconoce por su negación. Por ello bien puede decirse que "una forma de desesperación es precisamente la de no estar desesperado, la de estar ignorante de que uno es un desesperado."[43] La desesperación es, entonces, universal. Su universalidad, – recalco – se funda en la situación del hombre considerado como espíritu. Como tal, se halla movido hacia un *télos absoluto*; existe en la pasión de lo absoluto, que se expresa como tendencia hacia un sentido pleno y consumado que transforme la existencia entera. Pero como el hombre no puede ni pretender vivir al margen de algo absoluto ni realizar por sí mismo lo absoluto que necesita, desespera. Esa desesperación – incluida su negación, que no es sino su afirmación dialéctica – es el *testimonio* de que la existencia *padece* una referencia originaria a lo absoluto. Ahora bien, la desesperación no es una demostración lógica de lo absoluto ni, menos aún, una determinación de su ignota esencia, sino tan solo la constatación existencial de que la existencia humana *está determinada* por su relación al absoluto y que, por tanto, la religiosidad no es una cuestión cultural o el fruto de una elección caprichosa, sino *un constitutivo de la existencia misma*. El hombre puede negar esa dimensión y recaer en la desesperación; o puede afirmar lo absoluto que lo trasciende, confiarse a ello y entregarse en manos de la fe. Ésta es una decisión de cada existente singular que no puede sustentarse en argumentos. Pero lo que no está en manos del existente es no decidir. Él tiene que tomar una decisión, porque la religiosidad, comprendida como referencia al absoluto, en el sentido que hemos explicitado, es una dimensión esencial de su propio ser. De ello da testimonio justamente la desesperación de quien pretende vivir sin relación con lo absoluto o realizar por sí mismo lo absoluto en lo relativo. Por ello puede afirmar Bernhard Welte, refiriéndose al punto de partida de la filosofía kierkegaardiana, que "una y otra vez ha conducido a repensar los presupuestos *humanos* de la fe cristiana."[44] Los *presupuestos*, pero no la fe. La desesperación nos muestra que nuestra constitución nos enfrenta ante la posibilidad de la fe, porque *necesitamos* lo absoluto. Sin embargo, no se trata de una necesidad lógica ni

[43] *EM*, p. 44.
[44] Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften Band VI/1: Hermeneutik des Christlichen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 23. Cursivas del autor.

compulsiva, sino de una necesidad fáctica y existenciaria[45] (si se me permite el término heideggeriano): una necesidad surgida de nuestra constitución como espíritus existentes. Por ello mismo, la necesidad de absoluto hace posible y no necesaria la fe. Lo necesario es la *relación* a lo absoluto. Pero esa relación puede ser positiva, en la fe, o negativa, en la desesperación. Por eso también la fe implica un "salto", una decisión personal por la cual cada existente le dice "sí" a su religiosidad constitutiva, se acepta a sí mismo como espíritu finito y confía en el absoluto que necesita. Este salto es tal porque no puede fundamentarse. No hay prueba posible de lo absoluto más allá de la necesidad de absoluto padecida en la existencia. De allí que no sea el creyente el que dé testimonio de lo absoluto por sus convicciones, argumentos o dogmas objetivos, porque lo absoluto como tal es indeterminable. Antes bien, es su propia existencia la que debe dar testimonio de la efectividad de eso absoluto indeterminable, en cuanto su actuar hace visible el haber sido transformado por entero por la búsqueda de lo absoluto. Por ello "lo que más provoca en uno la risa o el llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión [del bien supremo] no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres (...)."[46]

Ahora bien, el salto no puede ser hacia un absoluto ignoto y vacío de todo contenido, porque ello constituiría una suerte de religiosidad abstracta, que, al fin y al cabo, no compromete la existencia con nada. Nos encontramos, entonces, de nuevo ante una situación paradójica. Por un lado el hombre no puede por sí mismo determinar concretamente lo absoluto o el Dios al que se haya referido. Por otro necesita determinarlo para que su religiosidad se concrete. La única solución posible es que el Dios mismo e revele. Esa revelación es, sin embargo, también paradójica, y constituye, para el entendimiento, un escándalo. La paradoja, que ahora ya no es teórica, sino concreta e histórica, radica en el hecho de que el Eterno se manifieste en un *factum* temporal; que el Inmortal haya perecido en la cruz; que Dios trabaje de carpintero. Esta paradoja es, además, un escándalo para la razón, porque, al referir la revelación a una circunstancia histórica en la que lo absoluto e infinito se revela como finito y vulnerable,

[45] "Necesidad es empleada en *La enfermedad mortal* de un modo muy peculiar para caracterizar la imposibilidad de pasar por sobre la facticidad del respectivo sí mismo" Gerhard Thonhauser, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg: Alber, 2011, p. 86.
[46] *EM*, p. 119.

no es posible que esa revelación sea comprendida como revelación de lo eterno y absoluto. Sin embargo, esta revelación escandalosa salva a la vez la especificidad de la fe y la de la divinidad. La de la fe, en cuanto la revelación, por ser paradójica, no puede ser comprendida, sólo creída. La de Dios, en la medida en que lo absoluto, revelándose como lo contrario de sí, continúa manteniéndose en la incognoscibilidad. En efecto, "incognoscibilidad es no ser en sus caracteres lo que se es esencialmente?"[47] Si Dios pudiera anunciarse de un modo tal que fuese conocido en sus rasgos esenciales, Él sería un Dios finito, verbigracia, un ídolo. La incognoscibilidad del Dios – hombre es, entonces, un incógnito que mantiene a la vez el carácter absoluto de la divinidad y la especificidad de su revelación para la fe. Si es éste, a saber, la revelación de Dios en Cristo, el único modo posible en que Dios se manifieste sin negarse, es una cuestión que aquí debe quedar necesariamente abierta y que desde los presupuestos teóricos de Kierkegaard no tiene por qué cerrarse con el cristianismo. Lo cierto es que Dios sólo se puede manifestar sin desmentirse si lo hace para la fe. Lo cierto también es que, si *podemos* tener fe, ello no se debe al carácter indiscutible de la revelación, sino a la propia constitución de nuestra existencia, que brinda los presupuestos para la fe, en cuanto obliga al hombre a decidir entre ella y la desesperación. Cuando se consuma la decisión por la fe *de modo concreto* como creencia en una revelación positiva de la divinidad, la religiosidad humana deviene religión. Pero alguien no se vuelve religioso por creer en determinados dogmas "verdaderos", sino porque su creencia en esa revelación lo ha llevado a transformar por entero su existencia en función de la búsqueda un absoluto o de una felicidad eterna que debe recibir y no alcanzar por sí mismo. Esa transformación, que testimonia haberle dicho sí a la revelación divina, no es exclusiva de aquellos que dicen ser religiosos por su adherencia a ciertos dogmas objetivos, sino de los que son religiosos porque no han sucumbido a la desesperación. Ellos – como todo hombre más tarde o más temprano – han pasado por la acritud de esa enfermedad, pero se han curado. Han accedido al estado en el cual no impera desesperación alguna, a saber, aquel que se produce "cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo

[47] Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009, p. 143.

fundamenta."[48] Ello, empero, significa que se han contentado con ser los hombres que son. Y tal contento, nos dice Kierkegaard, "es la definición de la fe."[49]

4. Contentarse con ser hombres

Tener fe, es, entonces, tanto como ser el sí mismo existente que se es y apoyarse lúcido[50] en el Poder que fundamenta a ese sí mismo. El hombre que ha superado la desesperación se apoya en un doble sentido en un Poder absoluto, es decir, absolutamente distinto del poder humano. En primer lugar, ese apoyo significa reconocer que el sí mismo no se crea a sí mismo y que el *dato* es que a él le ha *sido donado* su ser sí mismo, esto es, su existencia espiritual y aquello que la distingue: la libertad. Ningún poder humano ni tampoco las leyes de la naturaleza, que imponen en todo la determinación causal, pueden ser el fundamento de una libertad. Ella, entonces, sólo puede fundamentarse en un Poder que se *ab-suelve* de todo poder finito, y que, por ello, va más allá de todo lo que el individuo puede conocer. Pero, además, el sí mismo, que ha superado la desesperación, se apoya en un segundo sentido en ese Poder, a saber, por la esperanza, inescindible de la fe, de que ese sentido absoluto que, como existente necesita, de algún modo, que le es también ignoto, sea consumado por el Poder que lo fundamenta. Cuando el existente se apoya de esa doble manera en el Poder ab-soluto se asume y acepta a sí mismo como la libertad finita que es, esto es, como aquella libertad que no es dueña ni de su origen ni del sentido último de la existencia; o, lo que es lo mismo, como un poder que se juega entre dos impotencias fundamentales. En ello consiste "contentarse con ser hombres." Tal cosa, empero, no significa contentarse con una bagatela, sino con lo que Kierkegaard califica de "milagro de la creación"[51], pues – hasta donde sabemos – el hombre es el único ser que es consciente de la creación y puede actuar libremente en

---

[48] *EM*, p. 168.
[49] *EM*, p. 168.
[50] Obsérvese que el hombre de fe, que se apoya en el Poder que lo fundamenta, no lo hace ciega o absurdamente, sino con *lucidez*. Es la lucidez que surge de haber comprendido que al hombre le ha sido dada su condición espiritual, que, como espíritu existente, necesita algún absoluto, alguna felicidad eterna, y que él, por sí sólo, no puede ni comprender que sea ni acceder a ella. En otros términos, es un hombre que con mesura ha comprendido que su propia estructura existencial le *invita* a tener fe y que aquello que se revela como objeto de la fe no puede sino revelarse de modo paradójico. Por ello el pensamiento de Kierkegaard no opone filosofía y religión, sino que, por el contrario, establece los presupuestos filosófico-existenciarios del salto en la religión.
[51] *LC*, p. 35.

ella. Contentarse con ser el hombre que se es no significa, pues, aceptar, sumido en la apatía, la situación particular que a un existente determinado le ha tocado en suerte; y que no sólo puede ser, sino que en la mayoría de los casos es miserable e incluso indigna. El pensamiento de Kierkegaard no es un llamado a la resignación. Contentarse con ser el hombre que se es es significa contentarse *con nuestra esencia*, que nos hace libres y nos da el poder para realizarnos en el mundo. Pero significa también y de modo ineludible contentarse con los *límites* de ese poder y aceptar que *no podemo*s determinar el sentido último de nuestra existencia ni, mucho menos, el curso del mundo, y que, en este sentido, dependemos por completo de un Poder que nos trasciende: de un absoluto indecible que la religión llama Dios. La no aceptación de tal impotencia constitutiva conduce a la desesperación; ya sea a la desesperación de aquel que cree que no hay nada absoluto y que lo único que cuenta es acumular a cualquier costo poder y riquezas mundanas; ya sea a la de aquel otro que cree que por sí mismo, por un esfuerzo político, científico, técnico o de la naturaleza que fuere, va a lograr para sí o para el mundo un bien supremo y una felicidad inmarcesible. El uno y el otro terminan siendo esclavos de sí mismos. El primero, esclavo de sus cargos y sus bienes, a cuya obtención sacrifica su libertad. El segundo, esclavo de vanas quimeras. Ambos esclavos de su deseo de poder. Y como los dos, tal cual suele suceder, intentan imponer a terceros su voluntad son, a la par que esclavos de sí, esclavizadores de otros. La libertad, comandada por la desesperación y la falta de fe, se termina anudando y esclavizando a sí misma. Por ello puede afirmar Kierkegaard: "Estar dependiendo de sus tesoros, eso sí que es dependencia y pesada esclavitud; estar dependiente de Dios, completamente dependiente, eso sí que es independencia."[52]

Contentarse con ser hombres, significa, pues, contentarse con la libertad, pues lo magnífico, lo milagroso del hombre, es que a él "se le concede una elección."[53] Pero la elección que verdaderamente realiza la libertad, aquella que la comprende esencialmente, no es una elección cualquiera, no es elegir "entre lo rojo y lo verde, ni entre la plata y el oro."[54] La verdadera elección "es una elección entre Dios y el mundo."[55] Elegir el mundo

[52] *LC*, p. 50.
[53] *LC*, p. 72.
[54] *LC*, p. 72.
[55] *LC*, p. 72.

significa desconocer cualquier instancia absoluta más allá del poder de la propia libertad finita, que, al fin y al cabo, siempre elige algo finito del mundo. Elegir el mundo significa, entonces, elegir el propio poder; y terminar, así, esclavo de sí mismo e indigno del milagro que le ha sido concedido al hombre: la libertad. Elegir a Dios no es negar la propia libertad. No es renunciar a la propia vida para hartarse de oprobios y sumirse en la miseria, como si algún signo exterior y objetivo me diese autoridad para pretender determinar que yo sé qué es lo que quiere Dios, o como si con conductas extraordinarias, pero al fin y al cabo externas y mundanas, pudiese probar que en verdad y en lo más íntimo de mi ser me apoyo lúcido en el Poder que me fundamenta – que tengo fe. Elegir a Dios no es tampoco proclamar a los cuatro vientos dogmas indubitables, porque Dios, incluso revelándose, es incognoscible. Elegir a Dios no es hacerse pastor, porque un pastor que pone todas sus fuerzas y voluntad en el crecimiento de su iglesia y el aumento de su número de fieles toma por absoluto lo relativo y es tan esclavo de su propia voluntad de poder como cualquier miserable lo es de las riquezas. Elegir a Dios es otra cosa. Antes que un acto es una *actitud* fundamental de *humildad* ante mí mismo, ante los otros y ante el mundo todo. Es la humildad de quien no niega su ser y reconoce tanto que necesita de lo absoluto como que no es autosuficiente. Es la humildad de quien sabe que el poder de su libertad se juega entre dos grandes impotencias: la de no ser dueño del origen de su ser ni del sentido último de su existencia en el mundo. Es la humildad de aceptar que el hombre no lo puede todo. De aceptar que ni siquiera puede realizarse plenamente a sí mismo, y que, por tanto, en su independencia, depende en lo esencial de un Otro que se retrae en el misterio. Significa, dicho en un lenguaje que no es de la filosofía, pero cuyos presupuestos filosóficos Kierkegaard elucidó, reconocer que necesito una salvación, pero que no puedo salvarme a mí mismo. Sin embargo, no es una humildad resignada, sino *confiada*. Como confían las aves, cuando migran a través de los cielos, en que no les faltará su pan, así también confía el hombre humilde en que la necesidad de absoluto, que tuvo el coraje de no negar y que es el pan que mantiene vivo su espíritu, le será – de un modo que ni siquiera puede imaginar – satisfecha. Esa humildad confiada no es, sin embargo, una decisión arbitraria del sujeto. Antes bien, es una respuesta sincera, seria y lúcida del hombre al ya siempre padecerse concernido por lo absoluto en lo más profundo de su ser-espíritu. Ella es el residuo que deja el paso de lo absoluto a través del alma.

Armado de esa humildad y fortalecido por esa confianza, el hombre que se contenta con ser quien es cesará en el intento insensato de imponer su poder a todo y a todos y comprenderá que su voluntad no puede ser la medida ni constituye el sentido de todas las cosas, porque, al fin y al cabo, ni siquiera él puede por sí sólo ser sí mismo. Consciente de su impotencia, se confiará a la gracia y, con alegría y regocijo en el alma, simplemente vivirá. Entonces – como lo dicen las sabias palabras del filósofo – "se entrega uno a su trabajo, contento con él, ama a su esposa, contento con ella, educa a sus hijos que son su alegría, ama a sus semejantes y se goza con la vida."[56] Y nada más, porque si algo más de él se exigiera, entonces Dios – a través de la realidad efectiva de un modo u otro – "se lo dará a entender a las claras y en tal caso Él lo ayudará."[57]

Referencias

DEUSER, Herrmann. «Philosophie und Christentum lassen sich doch nielmals vereinen». Kierkegaards theologische Ambivalenzen im Journal AA/BB (1835-1837)", en: Niels CAPPELØRN, Hermann Deuser y Jon Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 1-19.

GARCÍA BARÓ, Miguel. *De estética y mística.* Salamanca: Sígueme, 2007.

GRØN, Arne. *Angst bei Søren Kierkegaard*, trad. alemana U. Lincoln, Stuttgart: Klett Cota, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. N. Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009.

KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de la angustia*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol 4/2*, trad. D. González y Ó. Parcero, Madrid: Trotta, 2016, p. 125-278.

[56] S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 88.
[57] *Loc. cit.*

KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. D. González y Ó. Parcero, Madrid: Trotta, 2016, p. 25-124.

KUDER, Paul, *Heideggers Kierkegaard*, Beden-Baden: Nomos, 2016.

PURKARTHOFER, Richard. *Kierkegaard*. Stuttgart: Reclam, 2014.

RINGLEBEN, Johannis. „Zur Aufbaulogik der Krankheit zum Tode", en: Niels Cappelørn und Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlín/New York: Walter de Gruyter, p. 100-116.

THEUNISSEN, Michael. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Freiburg/München: Alber, [3]1982.

THONHAUSER, Gerhard. *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg: Alber, 2011.

WAHL, Jean. *Études Kierkegaardiennes*. París: Vrin, 1967.

WELTE, Bernhard. *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, en: *Gesammelte Schriften I/3, Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, p. 25-81.

WELTE, Bernhard. *Gesammelte Schriften Band VI/1. Hermeneutik des Christlichen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006.

WELTE, Bernhard. *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie*, en: *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007. p. 13-76.

La teleología interior de la personalidad como fundamento ético-religioso de la singularidad en Kierkegaard

Rafael García Pavón [•]

Resumen

En el presente trabajo se expone que la realización de la persona humana en su particularidad existencial no carece en el pensamiento de Kierkegaard – como ha afirmado Aldastair McIntyre – de criterios, fundamentos o razones. La idea de Kierkegaard de que lo importante en ética es la pasión del elegir no es un modo arbitrario de vivir, porque no es cualquier pasión, si no lo que Kierkegaard llama la pasión por la personalidad o teleología interior. Este telos no contradice la teleología de tradición aristotélica, sino que la amplifica del ámbito orgánico al de la singularidad de la persona, es decir del ámbito inmanente de la ética al ámbito trascendente de lo ético-religioso. Pues este telos es la vocación y potencialidad, no determinada de antemano sino abierta a la revelación de la relación fundamental de cada individuo como persona con Dios. Por ello el critero ético fundamental no es el objeto de la elección sino la posibilidad misma de la revelación de la relación que constituye a cada persona en sí mismo y que se realiza en el devenir mismo de su existencia.

Palabras clave

Teleología interior; existencia; singularidad; elección; ética.

[•] Profesor-investigador del Centro de investigación en ética aplicada y valores, AXIOS y coordinador del posgrado en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac México. Es miembro del sistema nacional de investigadores nivel I y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Entre sus libros publicados se encuentran: *Filosofía cinemática: recuperar y recomenzar el tiempo perdido.* Roma, IF Press, 2018; *Contemporaneidad y Fe en Soren A. Kierkegaard. O el instante de la eternidad en el tiempo.* Alemania, EAE, 2011; *El problema de la comunicación en Soren A. Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia.* Roma, IF Press, 2012. E-mail: gclimacus@yahoo.com.mx.

Abstract

The presente work exposes that the realization of the human person in his existential particularity does not lack in the thought of Kierkegaard – as Aldastair McIntyre has affirmed – of criteria, foundations or reasons. Kierkegaard's idea that what is important in ethics is the passion to choose does not mean an arbitrary way of life, because it is not any passion, but what Kierkegaard calls the passion for personality or inner teleology. This telos does not contradict the teleology of the Aristotelian tradition, but rather amplifies it from the organic sphere to that of the singularity of the person, that is, from the immanent scope of ethics to the transcendent scope of the ethical-religious. For this telos is the vocation and potential, not determined in advance, but open to the revelation of the fundamental relationship of each individual as a person with God. Therefore, the fundamental ethical critieria is not the object of the election but the possibility of revealing the relationship that constitutes each person as himself and that is realized in the very future of his existence.

Keywords

Inner teleology; existence; singularity; choose; ethics.

Introducción

El problema de la determinación de un criterio objetivo y trascendente desde el cual se pueda discernir sobre el valor moral y el carácter del bien realizado en la filosofía moral es un problema que implica una paradoja: la de que entre el pensar sobre el valor moral de las acciones y el valor efectivo de las mismas en sus acciones ocurre siempre en un intersticio en donde al parecer no hay una mediación que la explique o la justifique del todo.

Ante esta paradoja queda siempre la experiencia de la angustia de la propia indeterminación real y la inseguridad de que la autodeterminación de la persona humana no se encuentra del todo en nuestras capacidades o en nuestra responsabilidad, y por lo cual se han tomado diversas posturas que, finalmente lo que intentan es disolver la paradoja que le es inherente a la autodeterminación moral de las personas. Por un lado, desde una perspectiva cientificista, el problema o queda fuera del ámbito del

conocimiento y se reduce a las condiciones causales, o se deriva desde una serie de principios ideales trascendentales; por lo cual la auto-determinación de la persona termina siendo o una causalidad efectiva de fuerzas no personales o una subordinación forzada en muchos casos a la necesidad lógica de los principios. Como una perspectiva que reacciona ante estas posturas se hace de la autodeterminación sin criterio alguno el ámbito absoluto de la vida moral, lo cual si bien denota el valor de la libertad y de la paradoja, termina reduciendo a la persona a las determinaciones inmediatas para su propia funcionalidad, derivando en un relativismo simple[1]. Es el debate, que Peter J. Mehl ha llamado el de una "angustia cartesiana" que es la manifestación del miedo a que si no hay un fundamento para nuestro conocimiento no podremos escapar de las fuerzas oscuras que nos introducen al caos intelectual y moral.[2]

Ante esta paradoja Kierkegaard bajo el autor seudónimo del Juez Guillermo en un texto que se titula "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de Vida II* plantea que la forma de resolverla es considerar que el criterio debe basarse y fundamentarse en la condición de la propia existencia por la cual cada persona deviene sí misma; es decir, debe ser un criterio que no responda a una necesidad natural o a una sola derivación de la lógica representacional de la razón, sino a la implicación y realización completa de cada individuo en la singularidad de su existencia, como una pasión por el elegir mismo, una pasión por la personalidad o teleología interior. La cual tiene un carácter ético-religioso, más que ser un principio de razón suficiente par emitir un juicio moral o de racionalidad práctica, por lo que se le ha mal interpretado como una elección arbitraria. Para exponer el significado de esta teleología interior como criterio de la singularidad ético-religiosa de la persona, primero expondremos la discusión de esta idea de Kierkegaard que se ha dado en relación a la crítica de Alasdair McIntyre, y segundo expondremos cómo esta teleología interior representa el fundamento relacional, personal y dinámico de orden religioso que fundamenta el sentido de la persona.

---

[1] El mismo Kierkegaard ya en sus primero escritos, como el de "El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I.* Madrid: Trotta, 2006, p. 164. Dice que todos somos hijos de algo, y en ese sentido, no podemos hablar de criterios éticos sin una conciencia sobre estas determinaciones, el problema, es cuáles, cómo y de qué naturaleza son.

[2] Cf. Peter J. Mehl. "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy" en John J. Davenport and Anthony Rudd. *Kierkegaard After McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue.* Illinois: Open Court, 2001, p. 20. Nota: Todas las traducciones del inglés al español son propias.

1. La discusión del sentido de la ética en Kierkegaard desde la ética de las virtudes

Si bien en la visión de la ética de las virtudes desde Aristóteles se planteaba una posición que parece resolver la dicotomía que hemos expuesto, generada sobre todo en el pensamiento moderno, al mencionar que las virtudes son criterios porque son los hábitos que por acciones elegidas y mantenidas configuran o perfeccionan las potencias que definen la naturaleza del carácter humano como un ser que vive razonablemente eligiendo lo que sabe que es bueno. La ventaja de esta posición es que las virtudes no son criterios ideales, sino proporciones concretas adecuadas al temperamento o disposición afectiva de cada individuo, que al mismo tiempo explicitan y determinan a cada persona hacia una finalidad universal, es decir hacia una teleología propia de su ser humano. Sin embargo, esta teleología que configura el ámbito de las virtudes queda en la visión Aristótelica[3] más como un criterio metafísico de la especie humana que como un criterio que pueda resolver la paradoja en la experiencia personal de la autodeterminación singular de cada individuo.

Alasdair McIntyre[4] ha tratado de renovar esta visión en el mundo contemporáneo al relacionar la determinación teleológica con los ámbitos culturales de interpretación de sentido en los que cada individuo se autodetermina, de tal forma que la teleología ya no lo es tanto de la naturaleza humana, sino de cada individuo en su creación cultural. Esto se ha dado en el contexto de la renovada teoría de la ética de las virtudes[5] en autores de tradición analítica como Phillippa Foot o Elizabeth Anscombe, enfatizando que el centro de la vida moral es el desarrollo o florecimiento del carácter, al mismo tiempo que se buscaba una alternativa a la visión postmoderna y nihilista del existencialismo en el cual no habría disposición, motivación o razón suficiente para determinar el criterio de la decisión moral. Lo cual llevó a McIntyre a clasificar al pensamiento de Kierkegaard como uno en el cual el paso del modo de vida estético al modo de vida ético carece de criterio, de fundamento de razón alguna, por lo cual la elección que define a la vida ética no lo es tal, porque sería arbitraria.[6]

---

[3] Cf. Aristóteles. *Ética Nicomáquea.* Madrid: Gredos, 2014, p. 22-23, 37-38.
[4] Cf. Alasdair McIntyre. *After Virtue.* Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
[5] Cf. Justin Oakley and Dean Cocking. *Virtue Ethics and Professional Roles.* UK: Cambridge University Press, 2001, p. 7-9.
[6] Cf. McIntyre, *After Virtue*, p. 40-41.

Ahora bien, como han explicado John Davenport, Peter J. Mehl y Anthony Rudd en sus respectivas contribuciones en el volumen de *Kierkegaard after McIntyre*[7], la postura de Kierkegaard no es una opción de angustia cartesiana, sino existencial, es decir, no es un *O lo uno o lo otro*, entre una visión estrecha de la racionalidad o una mera arbitrariedad, sino como dice Mehl: "nos ofrece un camino intermedio donde el enfoque de la racionalidad es más amplio y la racionalidad es vista como una tarea interpretativa, que finalmente es un ejercicio en la deliberación y juicio humano desligados de un criterio definitivo que pudiera fácilmente decidir visiones correctas de las equivocadas."[8] Es una razón abierta, como se ha dicho en otros contextos[9], en donde la racionalidad sea una tarea de integración entre la libertad y la verdad, entendida como el fin último o sentido de la propia existencia personal. Una razón abierta a comprender que la paradoja de la determinación del criterio de elección moral persiste en la experiencia misma del momento o del instante en el cual cada persona, con ciertas virtudes o no, sean de la propia naturaleza o del ámbito de interpretación de su horizonte cultural e histórico y que por lo tanto requiere un modo diverso de racionalidad. Porque, como lo ha mencionado Emmanuel Mounier y Kierkegaard, la experiencia de ser sí mismo – si bien todo lo que hemos mencionado se incluye como condición y orientación- no terminan de resolver o de responder a la pregunta ética, porque todas ellas se explican en una visión retrospectiva de la existencia, es decir, en función de lo que ya ha sido y en cambio la pregunta ética de la persona es hacia el futuro, que siempre aparece como una posibilidad abierta y muchas veces abierta como totalidad, ante lo cual todo criterio se paraliza o al menos reconoce su insuficiencia, poniendo en claro el ámbito del mero pensamiento y el de la libertad. Como nos dice Kierkegaard en la voz del autor seudónimo el Juez

[7] Cf. Mehl. "Kierkegaard and the Relativist Challenge…", p. 2-39. Cf. John J. Davenport. "Towards an Existentialist Virtue Ethics: Kierkegaard and McIntyre" en John J. Davenport and Anthony Rudd. *Kierkegaard After McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue.* Illinois: Open Court, 2001, p. 265-325. Cf. Anthony Rudd "Reason in Ethics: McIntyre and Kierkegaard." en John J. Davenport and Anthony Rudd. *Kierkegaard After McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue.* Illinois: Open Court, 2001, p. 131-151.

[8] Mehl. "Kierkegaard and the Relativist Challenge…", p. 20.

[9] Como dice Marcos Cantos Aparicio parafraseando a Benedicto XVI: "Es necesario volver a abrir las ventanas de la razón, esto es, abrirla al horizonte integral de la realidad, de modo que podamos ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra y aprender a usar todo esto de modo justo. Se trata de no perder la confianza de que podemos conocer la realidad, de recuperar la habilidad para ver las cosas sin prejuicios e ideas preconcebidas, de modo que seamos capaces de asombrarnos ente la realidad total." Marcos Cantos Aparicio. *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger / Benedicto XVI.* Madrid: B.A.C.; Universidad Francisco de Vitoria, 2015, p. 68-69.

Guillermo en "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad": "mi pregunta concierne al tiempo futuro (…) Para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo otro, y luego, en una unidad superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye."[10]

Esta experiencia es precisamente la del misterio de ser persona, de la imposibilidad de que la autodeterminación de la persona se reduzca y explique por una mediación pero, por otro lado, la constatación de que hay un criterio que nos orienta o no a ser personas. Es como si al momento en que definiéramos un criterio en la acción misma este se tornara autocritico, abriendo el espacio de su comprensión y más aún de la auto-comprensión. Esto es lo que Kierkegaard en obras como *O lo uno o lo otro* o el *Postscriptum* ha establecido como la realidad del pensador subjetivo o de la verdad subjetiva, es decir, que la realidad moral del individuo que se auto-determina si bien inicia y tiene como punto de partida el conocimiento, los hábitos, las interpretaciones, solo se sabe en el proceso de serlo en el tiempo; y es lo que determina este proceso, lo que en realidad tendría que ser el criterio ético de decisión. Por ello nos dicen tanto Davenport como Peter Mehl, que en Kierkegaard ese criterio se define dentro de un tipo de pensamiento teleológico, como una visión de lo humano que se vuelve la justificación para llegar a ser un centro de auto-determinación razonable y responsable.[11] Lo cual no contradice o anula necesariamente la teleología de las virtudes, sino que la reorienta del concepto eudaimonista al de una teleología existencial, en donde la *phronesis* sería el ámbito de disposición para la realización de la personalidad como libertad. Pues para Davenport en cierta forma McIntyre y Kierkegaard comparten y convergen en su visión y necesidad de la libertad como centro moral del sujeto como persona, y no en los meros principios o en las determinaciones liberales de una sociedad no fundamentada[12].

Valdría la pena anotar que McIntyre contesta al final de este volumen *Kierkegaard after McIntyre* y acepta que efectivamente hay un tipo de *telos* en el pensamiento de Kierkegaard, sin embargo, los contra-argumenta sosteniendo que el paso de lo estético a lo ético no puede justificarse racionalmente, y que tampoco se da por una narrativa que

[10] Søren Kierkegaard. "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007, p. 160-163.
[11] Mehl. "Kierkegaard and the Relativist Challenge...", p. 21.
[12] Cf. Davenport. "Towards and Existential Virtue Ethics: Kierkegaard and McIntyre", p. 270.

tenga un avance o progreso racional, sino por una pasión. El punto de McIntyre es que para que haya un paso de lo estético a lo ético en este sentido de las virtudes, el esteta ya tendría que haber hecho la elección y tener disposiciones hacia ello, por lo que desde su punto de vista lo que puede entenderse y justificarse retrospectivamente en Kierkegaard como racionalmente no lo es prospectivamente.[13]

Desde nuestra perspectiva estos contra-argumentos más que contradecir la posición de Kierkegaard o anularla, hacen más claro el punto, pues la posición de Kierkegaard y que me parece es lo que deja de ver McIntyre, es que el fundamento no es metafísico, sino antropológico y religioso, pues prospectivamente la elección se justifica en la medida de determinar la certeza del efecto del acto, sino de la certeza que da la misma como espera de la revelación, la cual puede recrear toda certeza, y la confianza en el amor del otro que me invita a ser yo mismo. En ese sentido, como dice Kierkegaard, la existencia se entiende en retrospectiva pero se vive hacia delante y la ética es un pensar para vivir hacia delante, es un pensar que en su elección convierte al futuro en porvenir. Por otro lado, en Kierkegaard la pasión no es un sentimiento arbitrario, es una dirección, una tendencia específica de la vocación de ser persona de cada individuo, en otras palabras, es la fuerza del espíritu o el amor como principio que define la propia existencia, por ello también se puede decir que en el paso de lo estético a lo ético, se pasa después de encontrarse ante la encrucijada del ámbito de la fe o la desesperación, por la conciencia de la propia paradoja de ser sí mismo sin mediación. Podríamos decir, como ha mencionado el pensamiento personalista de Juan Manuel Burgos e inclusive Karol Wojtyla, que la idea de una teleología de la naturaleza humana no es suficiente para comprender la complejidad de la autodeterminación de la subjetividad personal.[14]

2. La teleología interior de la personalidad como criterio ético-religioso de la singularidad

Este principio teleológico, o principio pasional, que determinaría esta racionalidad abierta en la filosofía moral y que podría ser la convergencia entre una ética de las virtudes

[13] Cf. Alasdair McIntyre. "Once More on Kierkegaard" en John J. Davenport y Anthony Rudd. *Kierkegaard after McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, Illinois, Open Court, 2001, p. 344-345.
[14] Cf. Juan Manuel Burgos. *Repensar la naturaleza de la persona humana*, México: Universidad Anáhuac México-Siglo XXI, 2018, p. 9.

y una existencial, es lo que Kierkegaard en la voz del Juez Guillermo ha llamado la pasión por la personalidad o la teleología interior, como nos dice en "El equilibiro..":

> La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume (…) En ello se advierte que el impulso interior de la personalidad no tiene tiempo para experimentos, que se precipita siempre hacia delante (…) en elección no se trata tanto de elegir lo correcto, sino de la energía , de la seriedad y del pathos con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior y de esa manera a su vez la personalidad se consolida.[15]

La cual no es una opción, condición, cosa o persona concreta, sino la determinación personal de performar la libertad como elección de sí mismo. Pero como el sí mismo solo se ha definido parcialmente como el pasado, la elección, lo es por la apertura del pasado en su vínculo con lo que el futuro tiene por revelar, lo cual se da en el seno de la acción y con la calidad de la pasión de elegir por ello, es decir el criterio no es un concepto o un principio, sino una mirada de fe en el vínculo del tiempo que, como confianza y esperanza, abre y dispone a cada persona a ser un acto de recibimiento.

Como nos dice Kierkegaard de nuevo en la voz del autor seudónimo Juez Guillermo:

> Cuando todo a su alrededor se ha acallado, solemne como una noche estrellada, cuando en el mundo entero el alma queda sola, lo que hay ante ella no es un hombre notable, sino el poder eterno mismo, pues es como si el cielo se abriese, y el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo. (…) Pero ¿qué es este sí mismo? Es lo más abstracto de todo, que es además lo más concreto de todo-es la libertad.[16]

En este sentido la teleología interior de cada persona es una pasión definida por este tipo de elección que al asumirse lo que se recibe no es algo, sino una potencialidad, un horizonte de posibilidades, dice Kierkegaard, la potencia infinita de su personalidad, lo cual lo hace salir de su sola determinación y reducción natural o cultural, y lo sitúa

[15] Kierkegaard. "El Equilibrio...", p. 156, 157.
[16] Kierkegaard, "El equilibrio...", p. 165, 196.

como único y singular de los vínculos con una y con otra. Como nos dice de nuevo el Juez Guillermo:

> Si ahora digo que el individuo tiene su teleología en sí mismo, puede que esto dé lugar a un malentendido, como si de esa manera dijese que el individuo sería lo central, o que el individuo en sentido abstracto se bastaría a sí mismo; en efecto cuando se lo toma de manera abstracta no obtengo movimiento alguno, el individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su sí mismo es entonces es el fin al que aspira. Pero ese sí mismo suyo no es una abstracción es absolutamente concreto (…) es preciso que su sí mismo se abra en pos de su concreción total.[17]

El sentido de que sea una teleología evita el reduccionismo relativista, pero al ser interior, en este sentido procesual, evita el dogmatismo moralizante, cada uno en su extremo es una negación de la paradoja ética de ser persona. Por ello el criterio ético es la teleología interior que dispone al individuo a elegirse en lo elegido o a elegir con pasión el elegir mismo, lo cual hace más clara la parcial interpretación de McIntyre como si fuera una libertad sin criterios, como hemos discutido, más bien es que el criterio es un proceso orientado a la persona, pero la persona en su autodeterminación es un rostro singular misterioso que solo se revela en el acto mismo de creer que la vida tiene sentido para sí y esto es para Kierkegaard lo que sucede como una repetición constante de este potenciar interior en el que se devela a la persona misma.

Este repetir, es la actualización de las posibilidades de relación a las que la persona está llamado en el ámbito de su singularidad, por lo cual es un generar potencias, si lo queremos decir así, o posibilidades nuevas, no por nada Mounier decía que la persona es una experiencia vívida de auto-creación[18]. Para decirlo de otro, modo es la actualización de la infinitud de relaciones posibles que se tiene con aquél que me ha creado por amor, lo cual nos permite tener una relación más amplia, íntima y profunda.[19]

---

[17] Kierkegaard, "El equilibrio…", p. 245.

[18] La persona "Es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión." Emmanuel Mounier. "El personalismo" *en El personalismo. Antología esencial*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 677.

[19] Esto es lo que siguiendo a Nicolás de Cusa y luego a Bergson y Deleuze, se llamará la diferencia y la idea de que una modificación en el individuo es una modificación en el todo y que la percepción de ello es la imagen y el arte de expresarlo el cine. Veáse el sugerente texto de Steven Shakespeare sobre Deleuze, Kierkegaard y Cusa como filósofos del infinito. Cf. Steven Shakespeare. "Becoming Mystic, Becoming Monster: The Logic of the Infinite in Kierkegaard, Cusa and Deleuze" accesado en Academia.edu el 22/01/2020.

En este mismo sentido creemos que el pensamiento personalista contemporáneo como el de Juan Manuel Burgos siguiendo a Karol Wojtyla ha definido que sería mejor hablar de persona humana que de naturaleza humana para la definición misma de lo que nos hace humanos y en ese sentido transformar el concepto de teleología aristótelico al de autoteleología, el cual resuena de las ideas que hemos expuesto de Kierkegaard, como nos dice Burgos: "el hombre nunca tiende a algo fuera de sí sin tender hacia sí mismo o, en otras palabras, que la teleología es, en realidad, autoteleología."[20] Esto hace referencia a un punto de convergencia entre la concepción de la subjetividad de la persona que Burgos toma de Wojtyla y la del sí mismo de Kierkegaard, en la cual el yo como personal es la elección de ese *telos* interior que lo constituye como un individuo singular.

Este *telos* interior implica una relación y autorelacion dinámica, que Kierkegaard ha visualizado con la imagen de un bailarín que tiene un pie en la tierra y uno en el aire, constituyéndose la persona como la síntesis del doble movimiento que va de la tierra al aire y del aire a la tierra, uno reflexivo y uno de fe, comprendiendo el concepto de espíritu o de libertad, donde el *telos* interior es el *pathos*, la pasión, la fuerza del espíritu que constituye el sentido mismo del baile.

El espíritu estaría representado por la síntesis de ambos movimientos, la reflexión y la fe, que constituyen finalmente la libertad. Ambos movimientos, uno sin el otro, son incompletos y por lo tanto solo espíritus fallidos. Aquí también, hay un punto importante que, si el espíritu es ese tercero positivo, se pregunta Anti-Climacus, en la *Enfermedad mortal*, ¿cómo fue puesto? Precisamente en un argumento muy lógico se deduce que no puede ser puesto por sí mismo, es decir inmanente, sino que debe ser puesto por otro, por lo que la auto-relación, es decir, la singularidad, solo encuentra su síntesis cuando al relacionarse consigo se relaciona con el otro que la ha puesto, como nos dice Anti-Climacus: "Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro."[21]

En este sentido el espíritu es una actividad que ejerce una fuerza, un poder y determina una tendencia; la cual, específicamente se refiere a abrir la relación natural a

[20] Burgos. *Repensar la naturaleza de la persona humana,* p. 85.
[21] Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008, p. 33-34.

una personal, es decir a una donde la finalidad última, por decirlo en estos términos, es abierta, pero no por ello arbitraria, sino que está en relación con la posibilidad de una vocación singular, única e irrepetible; en otros términos, de adquirir un nombre propio. Por ello la síntesis, lo que en la obra de Kierkegaard *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* se llama "sí mismo" no es el ego, no es una preferencia, no es una tendencia orgánica, es una elección de vinculación con un destino personal trascendente a la inmanencia natural, en la cual cada uno adquiere una responsabilidad personal. Esto le da sentido a la idea de la autodeterminación, que se da en la elección, es al mismo tiempo siempre una elección de la forma de vida. Estas formas de vida es lo que Kierkegaard tipifica con el tema recurrente de los estadios en el camino de la vida. Como nos dice el Juez Guillermo:

> Pero ¿qué es entonces lo que elijo? ¿Elijo acaso esto o aquello? No, pues, elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta. (…) Pero ¿qué es este sí mismo? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es, además, sin embargo, lo más concreto de todo-es la libertad.[22]

Lo que debe quedar claro es que el yo, el espíritu, como esta dinámica de integridad que transversaliza, que abre a la trascendencia, no está desprovisto de una finalidad, de un *telos* pre-determinado; pero, este *telos,* al ser personal refiere a la singularidad y vocación propia de cada uno en una historia que no es definida por circunstancias o condiciones sociales, políticas o económicas, es un *telos* establecido por la relación fundamental con Dios, lo que no contradice la idea de ser algo abierto, como nos dice C. Stephen Evans: "Dios es el fundamento ontológico del yo, quien ha hecho al yo una entidad relacional que solo puede ser sí misma deviniendo. El yo es una tarea ética, no una entidad fija, pero esa tarea es a su vez parte de la donación ontológica del

[22] Kierkegaard. "*El equilibrio…*", p. 194-195.

yo. Es la forma de ser del yo garantizada por el creador. Su ser requiere esencialmente que el yo devenga."[23]

Por ello nos dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia* que no se trata de un yo general o un mero yo, sino del propio yo[24], o como lo dice en las cartas de Gilleleie, el yo que debo ser o elegir. Por eso si leemos con cuidado esta carta fundamental de Gilleleie de 1835 en el diario de Kierkegaard, podremos profundizar el contra-argumento a McIntyre, nos dice Kierkegaard: "lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual vivir y morir."[25] Podemos notar dos cuestiones, que habría que discutir con McIntyre: primero, que cuando habla de verdad para mí, no se refiere a cualquier verdad o a una definida por mis circunstancias, preferencias, o inclusive cognición, sino a un sentido último que me interpela personalmente como destino interior, como vocación, es decir al *telos* interior. Y que en ese sentido es objetivo y es coherente con la idea de Anti-Climacus de que la relación no está fundamentada de modo inmanente sino en la alteridad del otro; segundo, que no es una negación del conocimiento, sino una puesta en su lugar del mismo en el orden que guarda ante el devenir existencial, precisamente como razón abierta, no un razón totalizadora, sino una que abre hacia ese fin último de la persona que requiere una acción como elección de la misma relación como libertad, en la cual al elegir se recibe, es decir, recibe las potencias infinitas de la personalidad.

Por ello en *La enfermedad mortal* cuando habla de la desesperación como esa enfermedad que consiste en libremente no querer ser sí mismo, la intensidad espiritual o psíquica de la misma depende de la conciencia de este *telos* del yo. Así, en la primera parte de *La enfermedad mortal*, se expone que el no querer ser sí mismo, puede ser por la falta de alguna de las dimensiones del bailarín o por la debilidad de no querer serlo o la obstinación, en donde ambos refieren a darse cuenta que la relación definitoria no es el

[23] Charles Stephen Evans, "Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self" en *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Waco, TX: Baylor University Press, 2010, p. 270.
[24] Cf. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid: Trotta, 2016, p. 248-249.
[25] Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios. Volumen I 1834-1837*, México: Universidad Iberoamericana, 2011, p. 80.

sí mismo como el ego, sino el descubrimiento de una autodeterminación por una definición trascendente, por ese tercero positivo. La segunda parte de *La enfermedad mortal*, es cuando se tiene conciencia de que ese *telos* es Cristo, y entonces la desesperación adquiere la intensidad del pecado mortal, de ahí la diferenciación de Anti-Climacus entre el yo humano y el yo teológico.[26]

El yo personal, es la actividad integradora del espíritu cuyo *telos i*nterior es el poder que lo fundamente y que, en un momento determinado, sin conciencia de su revelación, se determina solo como humano, y en un segundo momento como teológico, pero ambos son propiedad y responsabilidad del individuo; por eso el individuo no solo lo es por su carácter de individualidad sino porque está destinado a la singularidad. En este sentido, para Kierkegaard el yo personal no puede ser ni derivado, ni homologado, ni reducido al colectivo o al individualismo, porque ambos perderían este sentido del *telos* interior del espíritu. Ahora bien, por lo mismo, a los ojos de la mundanidad, como diría Kierkegaard a veces se mal interpreta diciendo que éste no tiene criterio ético de realización, pero el criterio es precisamente la experiencia interior de esta pasión de ser persona. Por ello en *La enfermedad mortal* y en *O lo uno o lo otro* dice que el individuo es *kata dynamis*, pura posibilidad, pero esta no es pura indeterminación, sino una potencialidad distinta a la de Aristóteles o a la determinación hegeliana[27].

De manera más precisa, la actividad del espíritu, como hemos dicho, es un doble movimiento que integra, transversaliza, sintetiza y transforma la finalidad de la relación hilemórfica. Lo cual es el modo como Wojtyla, según Burgos, transforma el concepto de teleología por el de autoteleología, porque enfatiza que el *telo*s no solo es el fin, sino el confin, por lo que al elegir objetos o valores, según nuestras propias tendencias, también elige su confin en el mismo yo subjetivo, que dispone y se elige a sí mismo, por el mismo acto de elegir unos valores.[28] Es decir, que el hombre tiene una dirección horizontal por la que elige objetos y una vertical en donde se elige a sí mismo por la elección de los

[26] "Ese crecimiento gradual de la conciencia del yo, tal como antes lo considerábamos, se movía dentro de la categoría del yo humano, o del yo cuya medida era el hombre. Pero este yo adquiere una nueva cualidad y una nueva calificación al ser precisamente un yo delante de Dios. (…) el yo teológico". Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 106.
[27] "En definitiva, un yo siempre está en devenir en todo y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *kata dynamis* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse." Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 51. Cf. Kierkegaard, "El equilibrio…", p. 234.
[28] Burgos, *Repensar la naturaleza de la persona humana*, p. 86.

objetos, lo cual como ha dicho Kierkegaard no es un encerrase del hombre en sí mismo, sino una vinculación personal con la realidad, como el mismo Wojtyla afirma la autoteleología: "es un contacto vivo propio de la estructura de la autodeterminación, con toda la realidad y un intercambio dinámico con el mundo de los valores (…) La autoteleología del hombre implica sólo que tal contacto e intercambio vivificante tiene lugar en el nivel y en la medida que es propia del yo personal."[29]

Conclusión

En conclusión, la autoteleología o teleología interior de la persona, como el impulso de la fuerza apasionada del espíritu a ese doble movimiento de integridad y vinculación vertical y horizontal, que configuran el sí mismo o la libertad, constituyen la norma por la cual la persona se realiza o no como persona, y el mundo se personaliza o no, como dice Kierkegaard finalmente, que el carácter indeleble de la ética no es el conocerse a sí mismo, sino elegirse a sí mismo en este *telos* interior, en ese elegir el elegir mismo por el cual se configura no la diferencia entre el bien y el mal, sino la posibilidad misma del bien y del mal.

El criterio ético de decisión es algo desconocido como objeto, pero determinado como potencia u horizonte de posibilidades, de tal forma que al elegirlo, lo que se elige es la relación que me pone en disposición de recibir esas potencias del futuro implicadas en el presente o en la propia memoria, por ello esta elección de este *telos* no se confunde con las locuras propias de un sujeto o sus principios, como sería el que confunde su sentido último de vida con fines hedonistas o con deberes establecidos, sino que el resultado es una potencialización de la misma posibilidad de estar abierto a posibilidades más intensas y profundamente personales, que en sí mismas no tienen fin, termino o agotamiento, sino que hacen madurar a la persona, la integran de un ámbito horizontal y vertical más singular y menos reducido o arbitrario. El *telos* es la continuidad de la memoria que se abre como gracia, y por ello terminaría diciendo, que al contario de McIntyre, Kierkegaard diría que lo que justifica el pasado racionalmente no es la lógica sino la fe de creerlo, por lo cual es posible recomenzar ese tiempo perdido en el que el

[29] Karol Wojtyla. "Trascendencia de la persona y autoteleología" en *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005, p. 142-143.

ámbito de lo potencial se redujo a un momento de la historia en vez de trascenderlo, es decir, el *telos* interior es un criterio ético de decisión hacia lo religioso, en una palabra es el amor, como ya lo ha dicho Stephen Evans: "El amor, podríamos decir, provee fe con un *telos*."[30]

Referencias

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2014.

BURGOS, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza de la persona humana*. México: Universidad Anáhuac México-Siglo XXI, 2018.

CANTOS APARICIO, Marcos. *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger / Benedicto XVI*. Madrid: B.A.C., Universidad Francisco de Vitoria, 2015.

DAVENPORT, John J. "Towards an Existentialist Virtue Ethics: Kierkegaard and McIntyre" en John J. Davenport and Anthony Rudd. *Kierkegaard After McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue*. Illinois: Open Court, 2001.

EVANS, Charles Stephen. "Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self" en *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.

EVANS, Charles Stephen. *Kierkegaard's Ethic of Love*. UK: Oxford University Press, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. "El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *El concepto de la angustia*. Madrid: Trotta, 2016.

KIERKEGAARD, Søren. *Los primeros diarios. Volumen I 1834-1837*. México: Universidad Iberoamericana, 2011.

MCINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

[30] Charles Stephen Evans. *Kierkegaard's Ethic of Love*. UK: Oxford University Press, 2008, p. 28-29.

MCINTYRE, Alasdair "Once More on Kierkegaard" en John J. Davenport y Anthony Rudd. *Kierkegaard after McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue.* Illinois: Open Court, 2001.

MEHL, Peter J. "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy" en John J. Davenport and Anthony Rudd. *Kierkegaard After McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue.* Illinois: Open Court, 2001.

MOUNIER, Emmanuel. "El personalismo" *en El personalismo. Antología esencial.* Salamanca: Sígueme, 2002.

OAKLEY, Justin and Cocking, Dean. *Virtue Ethics and Professional Roles.* UK: Cambridge University Press, 2001.

RUDD, Anthony "Reason in Ethics: McIntyre and Kierkegaard." en John J. Davenport and Anthony Rudd. *Kierkegaard After McIntyre. Essays on Freedom, Narrative and Virtue.* Illinois: Open Court, 2001.

SHAKESPEARE, Steven. "Becoming Mystic, Becoming Monster: The Logic of the Infinite in Kierkegaard, Cusa and Deleuze" accesado en Academia.edu el 22/01/2020.

Luigi Pareyson lettore di Kierkegaard e della tradizione esistenzialista italiana: un'analisi a partire dagli *Studi sull'esistenzialismo*

Marcio Gimenes de Paula •

Riassunto

Luigi Pareyson (1918-1991) è stato uno dei più importanti filosofi italiani de secolo XX. La sua immensa ed erudita opera ha contribuito significativamente alla discussione dell'idealismo tedesco e dell'esistenzialismo in Italia e anche in Argentina, dove ha lavorato per alcuni anni. Lo scopo del presente articolo è quello di valutare alcuni aspetti della sua lettura su un autore essenciale per l'esistenzialismo, ossia il danese Kierkegaard. Per fare questo, delimiteremo la nostra analisi alla ricerca della presenza del pensatore nell'opera *Studi sull'esistenzialismo* (1943). C'è qui un doppio obbietivo: il primo è quello di far vedere un panorama dell'esistenzialismo tedesco e la sua ricezione in Italia. Il secondo è quello di accorgersi come Kierkegaard ha attuato su entrambi i campi secondo l'interpretazione di Pareyson.

Parole-chiave

Esistenzialismo; filosofia italiana; Kierkegaard; Pareyson.

Abstract

Lugi Pareyson (1918-1991) was one of the most important Italian philosophers of the 20th century. His immense and erudite work contributes significantly to the discussion of German idealism and existentialism on Italian soil and also in Argentina, where he worked for some years. The purpose of the present article is to evaluate here some aspects of his reading about a leading author for existentialism, namely, the Danish Kierkegaard. Therefore,

• Dipartimento di Filosofia, Università di Brasília (UnB). E-mail: marciogimenes@unb.br; magipa@bol.com.br.

we will delimit our analysis to investigate the presence of the thinker in his work *Studi sull'esistenzialismo* (1943). There is a double purpose here: the first is to provide an overview of German existentialism and its reception on Italian soil. The second is to understand how Kierkegaard acted on both according to Pareyson's interpretation.

Keywords

Existentialism; italian philosophy; Kierkegaard; Pareyson.

Introduzione[1]

Gli *Studi sull'esistenzialismo* hanno una storia particolare che merita una spiegazione più minuziosa. Come ben fa notare il curator dell'edizione italiana delle opere complete di Pareyson, Claudio Ciancio, la prima edizione risale al 1943, edita da Sansoni di Firenze; l'opera è stata ancora pubblicata altre volte dalla stessa casa editrice nel 1950, nel 1971 e nel 1973. È da notare che tale lavoro è, in verità, la continuazione di un'indagine già iniziata dall'autore nel 1939, quando ha pubblicato un'opera sulla filosofia di Karl Jaspers[2], conclusasi con i saggi *Esistenza e Persona*, già nel 1950.

Come ben fà notare Ciancio, l'esistenzialismo nell'opera di Pareyson non sembra essere una sola e medesima cosa durante tutto il tempo della sua ricerca, ma subisce variazioni. Per questo motivo, gli *Studi sull'esistenzialismo,* così come si può notare da un'analisi del'indice stesso dell'opera, si costituisce in una sorta di grande panorama storico dell'esistenzialismo. Non per caso la prima parte dell'opera è categoricamente denominada panorama dell'esistenzialismo. Qui, tramite tre capitoli, l'autore traccia il percorso più generale e ampio della tematica. Nella seconda parte, invece, che ha cinque capitoli – più grandi e più fitti di quelli che apparivano nella prima parte – il filosofo italiano ci presenta quello che lui ha denominato come idealismo tedesco in linee più

[1] Questo articolo è inedito ed è stato tradotto in italiano da Ademir Menin, al quale l'autore è grato. Allo stesso modo, agli studenti dell'Università di Brasília, con i quali dapprima ho potuto condividere le mie prime interpretazioni dell'opera di Pareyson e le prime traduzioni. Grazie!

[2] Pareyson, L. *La filosofia della esistenza e Karl Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940. C'è un'altra pubblicazione del libro anni dopo. Si sottolinea che tale lavoro è stata la sua tesi dottorale. Pareyson, L. *Karl Jaspers*, Genova, Marietti, 1983.

elaborate. In questo grupo appaiono autori come Karl Barth, Karl Jaspers, Heidegger e il danese Søren Kierkegaard, condividendo qui pienamente la citadinanza tedesca com gli altri, dato che così si inquadrava dal punto di vista teorico. Subito dopo il primo capitolo di questa parte, che tratta del problema della dissoluzione del hegelianismo e dell'esistenzialismo, Kierkegaard riceve un significativo primo piano, il quale qui c'interessa indagare. La sua messa in risalto non riesce a superare solo quella data da Pareyson al teólogo Karl Barth, per chi il pensatore italiano nutriva un'immensa simpatia. Secondo lui, ci sono tre date fondamentali nella storia dell'esistenzialismo del secolo XX, cioè la pubblicazione di *Römerbrief* di Karl Barth, di *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers e di *Sein und Zeit* di Heidegger:

> Nel 19 esce il *Römerbrief* di Karl Barth e la *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers. Due autori ben diversi: da una parte, il teologo Barth, con il suo commento alla Lettera ai Romani di S.Paolo, pone le bassi della teologia dialettica o teologia della crisi, che tanti influssi ha esercitato nel mondo protestante, non solo tedesco, ma anche francese. Dall'altra, Jaspers, che da psichiatra è diventato psicologo, si avvia a quella crisi di pensiero che lo porterà alla filosofia... Il 27 si può considerare come la seconda tappa della storia dell'esistenzialismo, perché segna la pubblicazione di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger e del *Journal métaphysique* di Gabriel Marcel (Pareyson, 2001, p. 11).

La terza parte dell'opera affronterà l'esistenzialismo e lo spiritualismo. Qui si affermerà un effettivo diálogo tra le tesi di Pareyson e la filosofia italiana, precisamente con l'idealismo italiano del secolo XX, mettendo in risalto in questo contesto autori come Gentile, Croce e Abbagnano. Nella prima parte ci sarà un fecondo dialogo con la filosofia esistenzialista francese, distacando autori come Le Senne e Gabriel Marcel.

Lo stesso Pareyson, già nel 1975, scrive *Rettifiche sull'esistenzialismo*, testo que sarà inserito nell'edizione del 1985 di *Esistenza e Persona*. Qui il pensatore comincia ad indicare un cambiamento. Ovviamente, niente di tutto questo sbiadisce le prime letture di Pareyson compiute negli anni 30 e 40 e mettiamo in risalto ancora che il suo lavoro di ampio respiro, vale a dire su Karl Barth, che occupa la maggior parte della seconda parte, certamente merita rilievo[3]. Tuttavia, c'è anche il riconoscimento, da parte del filósofo

[3] Un eccellente lavoro in questo senso è quello di Bellocci: Belloci, *A. Implicanza degli opposti, aporia dell'identico – Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma, 2012.

stesso, di come le sue posizioni sull'esistenzialismo vanno subendo alterazioni con il trascorrere del tempo[4]. Così, passiamo adesso all'analisi della presenza più effettiva di Kierkegaard negli *Studi sull'esistenzialismo*. Per fare questo, il primo sottotitolo del nostro articolo metterà in luce l'analisi della presenza kierkegaardiana all'interno dell'esistenzialismo tedesco, così come Pareyson la presenta nella prima parte della sua opera.

1. La presenza di Kierkegaard negli *Studi sull'esistenzialismo*: un panorama dell'esistenzialismo tedesco

Agli occhi di Pareyson, oltre al vocabolo "esistenzialismo", preso da Kierkegaard, ci sono altri due aspetti centrali che l'esistenzialismo prende in prestito dalla filosofia kierkegaardiana in favore dei propri propositi. Il primo è la chiara esigenza personalistica implicita nell'esistenzialismo; il secondo aspetto è il concetto di singolo:

> L'assunto dell'esistenzialismo è dunque l'esigenza personalistica, intesa come la conferma dell'assolutezza del singolo. Il singolo vuol essere visto nella sua sufficienza, nella sua autarchia in sé conclusa, nella sua irrepitibile e inconfondibile caratteristica: dev'essere persona, assiologica, perché portatrice di un valore, positiva perché compiuta nella sua particolarità, assoluta nella sua singolarità, universale nella sua individualità. A questo singolo, *hic et nunc* determinato e pure valido nella sua assolutezza, l'esistenzialismo dà il nome di *esistenza*, mutuando il vocabulo da Kierkegaard (Pareyson, 2001, p. 14).

Così, diversamente da quello che pensava Hegel, Kierkegaard difende che "il singolo, nella sua peculiarità irrepetibile, non può essere momento di un processo" (Pareyson, 2001, p. 15). In questo modo, appare qui un concetto capitale della filosofia kierkegaardiana nell'esposizione di Pareyson: il concetto di repetizione. Il filosofo cita, forse spinto fortemente dalla filosofia tedesca, in tedesco, ossia cita la parola *Wiederholung*. Però, c'è bisogno qui di sottolineare che la parola in lingua danese usata da Kierkegaard

[4] Per il lettore interessato in maggiori spiegazioni su come sono stati composti i capitoli che compongono gli *Studi sull'esistenzialismo*, rimandiamo alla lettura attenta sia della prefazione del curatore Claudio Ciancio, già citato, sia della prefazione alla seconda edizione, scritta dallo stesso Pareyson. Sarà ugualmente valida la lettura delle note dell'editore, meticolosamente organizzate presenti nella parte finale dell'edizione degli *Studi sull'esistenzialismo* che integra le opere complete di Pareyson. Pareyson, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001. Ugualmente preziose sono le informazioni fornite da Santucci, dove si dimostra che gli *Studi sull'esistenzialismo* di Pareyson, prima dell'uscita in forma di libro, sono stati pubblicati in riviste filosofiche italiane. Santucci, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959.

è *Gentagelse,* parola che serve non solo per nominare il concetto utilizato dal filosofo di Copenhagen, ma che, tra l'altro, nomina una sua opera.

C'è qui, como ben sottolinea Pareyson, un importante aspetto che diferenzia il concetto kierkegaardiano di ripetizione da altri concetti:

> Per Kierkegaard non si tratta di scegliere fra determinate possibilità, ma di assumere quello qui si è. Il singolo sceglie, e, scegliendo, sceglie si stesso, assume quello che è, si appropria della particolarità contingente che egli rappresenta, si identifica con il luogo della realtà in cui si trova, fa della necessità libertà e virtù (Pareyson, 2001, p. 18).

In questo modo, il concetto di ripetizione avviene dall'afermazione secondo la quale ci scegliamo a noi stessi, tale come dicihiara Pareyson come lettore di Kierkegaard:

> Nella scelta il singolo si afferma, si reitera, si <<ripete>>, e perciò, in fondo, si accetta. Sulle orme di Kierkegaard l'esistenzialismo tedesco parla non di una decisione attualle, con cui si trasceglie una situazione fra tante altre, o si decide un'alternativa, ma di una decisione già presa (Pareyson, 2001, p. 18).

La lettura di Pareyson su Kierkegaard, in tal modo, sembra flirtare con l'idea di predestinazione che, a rigore, può avere un sottofondo più teologico o addiritura agostiniano. Quindi, "la scelta non è scelta, perché è scelta *già* fatta" (Pareyson, 2001, p. 18). Tutto sembra rimandare a un certo *già*, che dal canto suo ci mette la domanda sulla temporalità, cioè su quello che è effettivamente alla nostra portata e quello che è al di fuori del tempo e, pertanto, fuori dal nostro controllo. In questo senso, il filosofo italiano accosta il tema della predestinazione a quello greco del destino. Tuttavia, quello che ci sembra più istigante è il fatto di notare che, se possiamo parlare in qualche modo di storicità esistenzialistica, questa risiede nel tema del divenire, il quale, tra l'altro, è molto chiaro alla tradizione Kierkegaardiana e, certamente, al cristianesimo. Quindi, "il divenire è sviluppo di un fatto, svolgimento di un destino" (Pareyson, 2001, p. 18).

Già nel 1943, data della pubblicazione degli *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson sembra dimostrare estrema chiarezza di cosa ha significato il pensiero di Kierkegaard per tale concezione filosofica. Però, più che questa chiarezza, il filosofo fa notare l'ambiguità dell'appropriazione del filosofo danese da parte del movimento. Così, il filosofo

portoghese Eduardo Lourenço, autore di un curioso testo dal titolo *Ambiguidade do existencialismo,* forse abbia ragione:

> L'esistenzialismo insiste come mai si aveva insistito anteriormente sull'ambiguità dell'esistenza umana. Questa ambiguità viene alla luce con una chiarezza inequivocabile a livello di linguaggio. Lo stesso esistenzialismo non sfuge alla regola: è dottrinale e sicuramente ambiguo.
> In verità, l'esistenzialismo contemporaneo è attraversato da due *intenzioni* contraddittorie ed insanabili. Così come sorge in Heidegger, Jaspers o Sartre l'esistenzialismo risulta dalla confluenza di due movimenti spirituali: la fenomenologia di Husserl e la filosofia dell'esistenza, o prima, dalla riflessione teologica sull'esistenza di Sören Kierkegaard (Lourenço, 2012, p. 163).

In altre parole, lui indica criticamente che forse, soprattutto per un tempo che sembra aver perso aspetti importanti del pensiero filosofico, la filosofia kierkegaardiana finisce per tornarsi una specie di immenso albero dove tutti possono trovare riparo e, così, Kierkegaard finisce per essere considerato qui come precursore o padre dell'esistenzialismo esattamente in questo contesto.

Non si tratta qui di togliere il merito di Kierkegaard per aver introdotto il tema dell'esistenza nella filosofia. Tuttavia, Pareyson mette in risalto l'esistenza di "correnti esistenzialistiche che si sono formate totalmente al di fuori dell'atmosfera kierkegaardiana" (Pareyson, 2001, p. 23). Tale effermazione è fondamentale affinché si dia a Kierkegaard la sua vera importanza, ma al tempo stesso, non si dimensioni eccessivamente e, così, si metta al di fuori della storia della filosofia una gamma di altre concezioni ugualmente importanti per la corrente esistenzialista. È giusto dire che l'opera di Pareyson è stata pubblicata esattamente in mezzo a un contesto di guerra. La Seconda Guerra Mondiale era ancora in corso e il suo paese, come buona parte dell'Europa, era in rovine. Tra l'altro, Santucci osserva che "l'esistenzialismo era, senza dubbio, il prodotto di una crisi che incideva sui valori essenziali della cultura e della società dell'Europa sconvolta da due guerre" (Santucci, 1959, p. 5).

In questo modo, Kierkegaard può essere stato il "balsamo" per aiutare nella cicatrizzazione delle ferite o, come lui sugerisce, freschezza virginale che era necessaria: "Forse la coscienza contemporanea trova in Kierkegaard, che appare con la freschezza

verginale della novità, quel che non riesce più a udire da tutta una tradizione logorata dall'uso e lisa dall'abitudine" (Pareyson, 2001, p. 24).

Curiosamente, Kierkegaard sembra richiamare l'attenzione di tutti noi, suoi contemporanei, giustamente per un'analisi della natura humana, tema tanto ambiguo quanto difficile da sviluppare. Così, agli occhi di Pareyson, l'enigmatico danese pare adesso, anche partendo da un suolo per lo più tedesco – e chissà persino molto teologico, come ha pensato Lourenço – congregare ammiratori in tutto il mondo, raggiungendo le radici latine e persino quelle anglossassoni[5]. Secondo il filosofo italiano, l'esistenzialismo contemporaneo ha tre correnti principali: quella tedesca, quella francese e quella russa. Ognuna di queste avrebbe i suoi precursori, ossia: "che la corrente tedesca si rifà a Kierkegaard, che quella russa si appella consapevolmente a Dostoievski, e che dietro alla corrente francese sta vivo ed operoso il pensiero di Pascal" (Pareyson, 2001, p. 25-26)[6]. Pertanto, la filosofia di Kierkegaard sarebbe situata qui nel nucleo della corrente esistenzialista tedesca. In questo modo, la cosiddetta *Kierkegaard Renaissance* è vista da Pareyson come uno dei momenti significativi della filosofia del secolo XX. Perciò, non sembra uno sproposito il fatto che due autori considerati da Pareyson come eccezionali nella storia dell'esistenzialismo tedesco come Karl Barth e Karl Jaspers siano interlocutori diretti delle tesi del pensatore danese in lingua tedesca. Inoltre, Heidegger, ritrovatosi esattamente in questa zona di frontiera tra l'esistenzialismo e la fenomenologia, è un altro autore capitale della storia della ricezione kierkegaardiana nel secolo XX, come ben fa notare Pareyson: "in lui rivivono cosi profondamente i motivi kierkegaardiani che si poté

[5] La ricezione di Kierkegaard può essere meglio valutata nella clássica opera di Habib Malik:Malik, H. Receiving Kierkegaard, Catholic University of America Press, Washington, 1997. E anche nell'immensa opera curata da Jon Stewart denominata Kierkegaard's International Reception, che contiene dei volumi sulla ricezione del pensatore danese in tutto il mondo, dei quali evidenziamo: Stewart, J. (org). *Kierkegaard's International Reception*. Tome I: Northern and Western Europe, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8); *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tome II: Anglophone and Scandinavian Protestant Theology, Farnham and Burlington, Ashgate, 2012 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 10); *Kierkegaard's International Reception*, Tome III: Southern, Central and Eastern Europe, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8).

[6] Pareyson pubblica, nella decade del 60, um instigante libro dal titolo *Kierkegaard e Pascal*. In verità, si trata di um corso somministrato dallo stesso filosofo. Sono praticamente due lavori monografici autonomi, cioè, uno su Kierkegaard e l'altro su Pascal. Purtroppo non c'è tra loro um effettivo dialogo, il che potrebbe essere stato molto importante e arricchente. A causa del nostro approccio temático, non gli affronteremo qui. Pareyson, L. *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, 1998.

dire che, rifacendo a ritroso il cammino del suo pensiero, si sarebbe potuto incontrare, senz'altro, Kierkegaard" (Pareyson, 2001, p. 27).

Pareyson cita qui l'interprete italiano Pellegrini[7], che nota in Kierkegaard una specie di crisi e, in questo senso, lui è un autore importante per le filosofie della crisi del secolo XX, come l'esistenzialismo, per esempio. Curiosamente, Hannah Arendt, alcuni anni più tardi, ha la stessa percezione quando colloca il pensatore danese accanto alla cosiddetta filosofia della vita e dell'esistenza[8]. Tuttavia, oltre a questo, imbattendosi con i testi di Del Noce, il filosofo di Torino ci indica un'altro legame abbastanza significativo: la vicinanza di alcune tesi kierkegaardiane ad altre tesi del secolo XX, come per esempio, le tesi marxiste[9]. Ambedue si accomunano per il fatto che sono delle reazioni a Hegel e si stabiliscono nella condizione di um pensiero post-hegeliano, cioè, di rottura. Così, Pareyson sembra anticipare, di qualche anno, il modello del pensiero post-hegeliano così ben descritto da Karl Löwith nella sua opera *Da Hegel a Nietzsche*[10].

Curiosamente, Pareyson avvicina un'altro pensatore post-hegeliano a Kierkegaard: Feuerbach. Questo attegiamento non è nuovo e neanche sembra impensato. Insomma, se si fa attenzione, il proprio Kierkegaard s'avvicina, nella fase finale della sua produzione, all'opera feuerbachiana, vislumbrando nell'autore tedesco non solo un oppositore, ma anche un importante alleato nella critica del vero significato del cristianesimo, cioè, la riscoperta del concetto di "cristico" (veramente cristiano), sepolto da secoli di cristianità in Danimarca e in Europa. In una curiosa nota dei *Diari*, Kierkegaard vede più onestà nel rifiuto del cristianesimo di Feuerbach che non nella sua accettazione, la quale molti lo fanno in modo incosciente: "Feuerbach ha capito i requisiti, ma non ha potuto sottomettersi a loro – pertanto, preferisce rinunciare ad essere cristiano" (Kierkegaard, 1978, p. 3232).

---

[7] A. Pelligirini, *Novecento tedesco*, Milano, Principato, 1942, p. 257-304.

[8] Questa tesi appare chiaramente nei testi *O que é filosofia da existência*, *O existencialismo francês* e *S. Kierkegaard*, contenuti nel seguente volume: Arendt, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* [S. Kierkegaard], Companhia das Letras, São Paulo, 2008 [traduzione brasiliana].

[9] A. Del Noce, *Attualità della filosofia di Marx?* In <<Costume>>, 1946, fasc. II.

[10] Karl Löwith sarà un pensatoremolto bem accolto in Italia, dove, tra l'altro, há vissuto per alcuni anni, intratenendo lì celebri partecipazioni e contati com intellettuali come Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Studiosi come Franceschelli e Donaggio, mostrano ancora oggi la vitalità del suo pensiero nel contesto italiano, dove ha ricevuto anche inumerevoli traduzioni e studi. Donaggio, E. *Una sobria inquietudine – Karl Löwith e la filosofia*, Einaudi, Milano, 2004; Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma, 1997; Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche – La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* , Einaudi, Torino, 2000.

C'è ancora un'altro aspetto meritevole di essere sottolineato nel contesto italiano. Franco Lombardi ha prodotto due lavori, partendo da una lettura comune ai due pensatori, operando già tale rapporto[11]. Per questo, lo stesso Pareyson riprenderà questo tema portandolo nella sua opera *Esistenza e Persona*, specialmente nel primo capitolo dal titolo *Kierkegaard e Feuerbach come due possibilità nel contesto della dissoluzione del hegelianismo*[12].

Il pensatore italiano vede in Kierkegaard e in Feuerbach autori critici di ciò che ha chiamato di filosofia assoluta e, così, entrambi cercano, agnuno a modo suo, una sorta di ripresa della filosfia nel suo aspetto pratico, cioè un certo modo di riavvicinarsi alla realtà:

> Per Kiekegaard e Feuerbach l'autocoscienza della realtà lascia fuori di sé la realtà, quella realtà che non si può dissolvere nel pensiero, sia essa l'esistenza o la natura, e l'autocoscienza della storia lascia fuori di sé la storia, quella storia che non si può dissolvere nel passato, sia essa il presente o il futuro. È dunque necessario riguadagnare la realtà e riconquistare il tempo: dischiudere il sistema alla realtà e collocare il sistema nel tempo; porre il problema della realtà e porre il problema del nuovo tempo, che succede alla conclusione. Donde le due possibilità tipiche di concepire la realtà e le due istanze perentorie nel presente di fronte al futuro (Pareyson, 2001, p. 52).

Secondo Pareyson, "Kierkegaard sfalda e Feuerbach rovescia la mediazione hegeliana di infinito e finito" (Pareyson, 2001, p. 52). Il primo caso mette l'antropologia kierkegaardiana davanti all'infinito, cioè l'uomo davanti a Dio. Feuerbach mantiene la stessa prospettiva, ma come ben nota il pensatore italiano, "sopprime la negazione del finito nell'infinito: il finito è esso stesso l'infinito" (Pareyson, 2001, p. 53). Ugualmente la mediazione hegeliana si trasforma nell'interpretazione kierkegaardiana: "il rapporto con sé è la «soggettività» e l` «interiorità» dell «esistenza», il rapporto con l'altro è rapporto con Dio, l'esistenza è rapporto a sé stessa in quanto si rapporta ad altro" (Pareyson, 2001, p. 53).

Quindi, Kierkegaard e Feuerbach sono le due faccie della stessa moneta nella loro critica al hegelianismo. E ancora: sono, agli occhi di Pareyson, componenti della sua

[11] Lombardi, Franco. *Kierkegaard*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1936; *Ludovico Feuerbach*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1935.
[12] Pareyson, L. *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950.

dissoluzione. In loro si rispecchia, in modo completo, posizioni che, forse, sono tipiche di questo momento della storia del pensiero e, in questo senso, rappresentano un'epoca:

> Kierkegaard e Feuerbach hanno dunque svolto dall'hegelianismo due *possibilità tipiche* in esso implicite: il finito di fronte all'infinito e il finito come infinito; l'uomo davanti a Dio e l'uomo-Dio; la soggettività della verità e l`umanizzamento di Dio; il teismo e l'ateismo, il teandrismo e l'umanismo (Pareyson, 2001, p. 53).

Pertanto, non sembra uno sproposito notare che Kierkegaard, alcuni anni dopo, ne trae vantaggio dalla critica del cristianesimo operata da Feuerbach. Se agli occhi del pensatore tedesco la religione cristiana si costituisce in un'immensa ilusione, agli occhi del pensatore danese il cristianesimo, nella sua dimensione di cristianità, si costituisce in una sorta di paganesimo battezzato:

> Per Kierkegaard il cristianesimo, oggi, è morto: è paganesimo battezzato, dove si *è* cristiani ed è pazzia voler *diventare* cristiani. Il che è il riscontro di quel paganesimo in cui finisce la filosofia hegeliana della religione, perché concepire l'assolutezza del cristianesimo come conclusione della storia significa fermare il cristianesimo al presente, chiudere il Cristo nel passato e negarlo nell'autocoscienza della storia. Dissociare la conciliazione hegeliana significa decidersi tra paganesimo e cristianesimo (Pareyson, 2001, p. 53).

C'è qui, senza alcun dubbio, una tesi abbastanza forte nell'opera Kierkegaardiana che merita di essere svilupata, visto che la percorre nella sua interezza: la critica fatta dal pensatore di Copenhagen al cristianesimo inquanto paganesimo battezzato. Pareyson la percepisce com molta chiarezza e sa che uno dei rifiuti dell'autore danese al hegelianismo è esattamente per il fatto che Hegel ha considerato il cristianesimo una specie di paganesimo moderno. Tuttavia, si deve avere qui una certa cautela: la critica più severa al paganesimo non è solo un'apologetica banale al cristianesimo, ma la comprensione del fatto che al rendersi pagano, il cristianesimo torna indietro nella marcia della propria storia e sembra non più rendersi conto del suo contributo all'interno del processo del pensiero stesso. Ancora peggio: esso non ricupera quello che c'era di meglio nel paganesimo originario e perde quello che sarebbe il miglior contributo del cristianesimo. Qui, in questo tipo di convinzione, s'incontrano di nuovo le tesi di Kierkegaard e di Feuerbach. Quindi, secondo la visione di Pareyson, in tutti e due i pensatori non c'è più

spazio per un tipo di comodità accademica o di neutralità, perché "dal dissolvimento dell'hegelianismo Kierkegaard e Feuerbach hanno tratto un'alternativa perentoria: bisogna decidirsi per o contro il cristianesimo" (Pareyson, 2001, p. 54).

È a partire da questa tensione dialettica tra tempo ed eternità, finito ed infinito, che forse possiamo capire meglio l'interpretazione di Karl Barth. Come ha dimostrato Pareyson, il teologo svizzero sarebbe, insieme a Karl Jaspers e a Heidegger, uno dei precursori dell'esistenzialismo tedesco. In esso si può notare esattamente l'enfasi kierkegaardiana dei limiti dell'uomo, cioè, l'appello a un totalmente altro, tesi tratta a sua volta dal nucleo del cristianesimo e molto evidenziata, come è noto, nella sua matrice più protestante. Così, il teologo svizzero si configura come quello che il pensatore italiano ha definito come una sorta di programma anti-hegeliano o hegelianismo persistente. Questo programma segnerà la storia dell'esistenzialismo e tutta la filosofia tedesca del secolo XX.

2. Kierkegaard e l'esistenzialismo: osservazioni a partire dal capitolo secondo della seconda parte degli *Studi sull'esistenzialismo*

Negli *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson dedica tutto il capitolo secondo della parte seconda, specialmente rivolta all'analisi dell'esistenzialismo detesco, al pensatore di Copenhagen. É evidente che, in questo modo, ai suoi occhi, il danese Kierkegaard è, in verità, l'ispiratore, ensieme a Karl Barth, al quale dedicherà due grandi capitoli nella stessa opera, di questo tipo di esistenzialismo. Altri due pensatori, come abbiamo visto, si aggiungono all'elenco, ossia Heidegger e Jaspers. Così, Kierkegaard è un grande ispiratore di tutti loro. Ognuno nella sua diversa prospettiva: "Il teologo, il fenomenologo e lo psicologo si sono incontrati sul medesimo terreno, e, a seconda della loro provenienza e dei motivi scelti, preferiti e svolti, hanno dato origine a una teologia dialettica, a una filosofia esistenziale e a una filosofia esistentiva" (Pareyson, 2001, p. 60).

Nonostante il sottotitolo sia rivolto alla ricezione dell'opera kierkegaardiana nel contesto tedesco, Pareyson fa ancora alcuni appunti per quanto riguarda la ricezione dell'autore nel contesto russo, citando Berdiaev e Chestov, come fa anche un piccolo accenno alla ricezione francese e cita autori come De Rougemont e Louis Lavelle. Tuttavia, tale allusione può essere intesa a partire da una scelta. L'autore italiano sceglie il francese Jean Wahl, autore di un importante – e molto attuale all'epoca – lavoro su

Kierkegaard[13], come il principale espositore delle tesi Kierkegaardiane e, così, quello che si può capire qui dell'autore danese in Pareyson è, praticamente, quello che Wahl ha sviluppato nella sua opera monumentale. Sarebbe il caso qui di fare una prima osservazione: nel presente capitolo, i riferimenti a Kierkegaard – ma si potrebbe dire lo stesso per Hegel – vengono fatti per via indiretta, ossia praticamente inesistono i testi dell'autore danese stesso. Quello che abbonda è una lettura molto attenta e curata dell'opera di Wahl. È sicuro che Pareyson era un grande erudito e aveva letto con rigore sia l'autore danese che quello tedesco, cosa che apparirà più precisamente in altre opere da lui scritte. Però, il Kierkegaard di Pareyson qui è, senza dubbio, un Kierkegaard esposto tramite le lenti di Wahl.

Questo è così chiaro che il secondo sottotitolo di questo capitolo sarà impostato esplicitamente sul significato e l'importanza del libro di Wahl. In una lunga nota in calce, ma che vale la pena riportarla qui integralmente, la scelta di Pareyson per Wahl diventa chiarissima e molto giustificata:

> Un cenno speciale merita la disposizione dell'estesissima materia del libro: nel giro di quasi 750 pagine, abbiamo una serie di 14 capitoli sul pensiero di Kierkegaard, riassunti, interpretati, fissati e conchiusi dal capitolo critico cui abbiamo già accennato. Segue un appendice su Kierkegaard e la filosofia contemporanea, in cui, in tre capitoli, sono esaminati i rapporti fra il teologo danese da un lato e lo Heidegger e lo Jaspers dall'altro. Il che dimostra che lui lintende considerare il Kierkegaard nella parte viva del suo pensiero e nella problematica feconda della sua filosofia: non soltanto come il teologo danese del secolo XIX, ma sopratutto, come il maestro ideale dell'esistenzialismo tedesco, e perciò come uno dei maggiori rappresentanti delle profonde tendenze della filosofia contemporanea. Seguono, sotto forma di annessi, ampie e sceltissime citazioni dal diario del 1834-39 e dal diario 1849-1854, le quali, aggiunte a una sezione di note integrative, costituiscono un insieme di tre parti simetricamente disposte, in quanto il loro contenuto è diviso secondo l'ordine dei capitoli. Chiude un'ampia e simplice nota bibliográfica, ottima, se pure non estesa come quella che il Lombardi ha preposto nel suo libro sul Kierkegaard.
> Impossibile riferire tutto il contenuto del libro, data la ricchezza dei temi svolti e la quantità dei punti particolari approfonditi. Ma appunto questa ricchezza ci offre ampia possibilità di scelta, e in essa possiamo scernere i motivi, seguirne alcuni piuttosto che altri, preferie ad'altri un certo filone di pensieri, dandovi maggior risalto: insomma, possiamo stabilire noi stessi la prospettiva che preferiamo, dall'angolo visuale nostro personale, cosi come l'autore, dopo la ricerca analitica e

[13] Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938.

> oggettiva, procede nel capitolo centrale, a trarre conclusioni e a porre problemi. Ci proponiamo perciò, nella nostra rapida corsa attraverso il volume del Wahl, di seguire, pur senza dimenticare il punto di vista e la sintesi conclusiva dell'autore, una serie organica e continua di motivi, che, partendo dalla rivalutazione del singolo operata dalla polemica antihegeliana, giunge alla discussione dei rapporti fra la persona e Dio, tra l'individuo e la situazione storica, e finisce nella considerazione di questi problemi quali sono stati trattati e risolti dalla filosofia dell'esistenza (Pareyson, 2001, p. 62, nota a).

Wahl, nella condizione di um grande studioso di Hegel e della sua eredità, sembra fornire a Pareyson giusto quello che era del suo interesse: una comprensione della filosofia contemporanea tramite Kierkegaard in un ampio contesto, cosa che, in questo senso, lo avvicina ancora di più ai temi centrali dell'esistenzialismo e della persona, interessi ugualmente riconoscibili nell'opera del filosofo italiano. Oggi sembra avere, tra i migliori studiosi di Kierkegaard[14], tutta una tradizione interpretativa che fonda una relazione tra Hegel e Kierkegaard oltre quello che di solito si è pensato. Oltre questo, sembra che si è stabilita una lettura kierkegaardiana non solo a partire da un'oposizione semplice o banale a Hegel, ma, prima di qualsiasi altra cosa, una ricerca diretta alla comprensione del pensatora danese come qualcuno che parte anche da Hegel e, in questo senso, come un post-hegeliano tipico, così come indicato da Karl Löwith nella sua celebre tesi.

Quindi, è in questo contesto che si può comprendere l'avvicinamento che Pareyson opera qui, con una lettura accurata di Wahl, accostando Kierkegaard e il giovane Hegel: "Presso il giovane Hegel e il Kierkegaard, troviamo la medesima ribellione contro i concetti, la stessa afermazione da un lato del sentimento soggettivo, dall'altro dell'essere, emtrambi irridutibili a concetto, e la concezione che vede nella religione una fusione del pensiero soggettivo con l'essere, fusione ch'è la sintesi paradossale" (Pareyson, 2001, p. 64, *apud*). Tuttavia, qui anche si può notar la differenza tra i due, come sottolinea il pensatore italiano: "Ma lo Hegel sente che le opposizioni sono fatte per essere superate,

[14] Jon Stewart è atualmente uno di questi pensatori e segue uma tradizione consagrata da Niels Thulstrup. Per quanto riguarada alcune divergenze tra loro, quello que si può notare, tra l'altro nel titolo dei libri di Stewart, dove c'é un chiaro rimando a una riconsiderazione dei rapporti tra Kierkegaard e Hegel, come proposto da Thulstrup. Tale tradizione é ugualmente bem notata nel contesto francese da Wahl e nel contesto italiano Pareyson e dal già citato Lombardi, il che ci sembra notevole e meritevole di attenzione. Stewart, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered,* CUP, Cambridge, 2007; *Idealism and Existentialism – Hegel and the Nineteenth – and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, London, 2010; Thulstrup, N. *Kierkegaard's relations to Hegel*, Princeton University Press, New Jersey. 2007.

e superate dall'uomo stesso, e non tarderà ad elaborare il concetto di sintesi, mentre il Kierkegaard rimane, esasperandolo, al concetto di paradosso" (Pareyson, 2001, p. 64).

Pareyson osserva ancora, nella scia di Wahl, che la solita critica fatta a Hegel, dato che lo si giudica eccessivamente intellettualista, è mancante di maggiori fondazioni in Kierkegaard. Così, accusarlo di intellettualismo, di essere troppo astratto o puramente logico, consisterebbe in una incomprensione e, secondo l'intellettuale italiano, "la dialettica hegeliana vuol essere concreta e dinamica; e spesso il Kierkegaard disconosce la ricchiezza della mediazione riducendola a rigido schema intellectualistico" (Pareyson, 2001, p. 65). Nella scia di tale critica viene ancora, secondo lui, l'oposizione tra esistenza e pensiero. Ovviamente, trattasi qui di una questione metafisica abbastanza complessa e con una storia, tra l'altro, molto anteriore alla discussione tra le tesi hegeliane o kierkegaardiane. Come ben fa notare Pareyson: "Il principio del pensiero è tautologico: è l' «è» eguale a sé. Impossibile comprendervi il divenire" (Pareyson, 2001, p. 65).

Qui forse si può notare la più severa critica kierkegaardiana: Hegel ha voluto introdurre l'esistenza logica. Però, la logica è imobilità e l'esistenza è movimento. Così, Pareyson dimostra un inportante aspetto dell'esistenza a partire dal contributo di Kierkegaard, andando oltre a una posizione banale: "L' esistenza si sottrae alla tautologia del pensiero, perché esistere *è ex-sistere*, esser fuori, dis-seminazione, di-stanza, dis-continuità, tra-scendenza. Chi pensa se stesso distrugge la propria esistenza, che non si può se non essere" (Pareyson, 2001, p. 65). Per questo motivo, senza arrivare ad uma conclusione definitiva, il pensatore italiano nota in Hegel alcuni temi kierkegaardiani non risolti completamente nella totalità di un sistema:

> Insomma, davanti a una símile concezzione di briciole metafisiche quali il soggettivo, l'unico, l'attimo, il salto, il dilemma, il paradosso, l'esistenza, ecc., il sistema dello Hegel o è un'abstrazione oggettiva o nasconde un'unità paradossale, destinata a sfaldarsi, perché il pensiero non risolve in sé l'esistenza (Pareyson, 2001, p. 66).

Per questo, l'esistenzialismo difeso da Pareyson pressupone una buona conoscenza dell'idealismo tedesco. E, nella sua comprensione, gli sforzi di Kierkegaard – e del cosiddetto esistenzialismo – hanno potuto solo arrivare fino dove sono arrivato, esattamente a causa dei pressuposti hegeliani: "Ma lo Hegel rese possibile la posizione del problema e lo sforzo del Kierkegaard è di trovare, di là dal globale, il particolare"

(Pareyson, 2001, p.66). In questo modo, il filosofo italiano pensa, seguendo Wahl, che Kierkegaard e Hegel sono più vicini di quello che si pensa e si pone la domanda: "fino a che punto, cioè, la reazione kierkegaardiana vada contro lo Hegel, e ci chiederemo se per ventura entrambi i pensatori non finiscano per coincidere, straneamente nell'idea di un elemento di negatività, che, l'uno per un verso, l'altro per un altro, considerano insito nel singolo" (Pareyson, 2001, p. 66).

Nel evidenziare l'esistenza, ci rendiamo conto di um tema molto centrale nelle categorie kierkegaardiane, cioè l'angoscia. È chiaro che tale tematica implica anche in una sfida etica e morale, perché comporta la scelta e la sua possibilità. Tuttavia, lui è molto ambiguo, visto che presenta il dibattito tra finito ed infinito attraverso l'ottica teologica. In altre parole, "L'esistenza è tensione infinita tra peccato e fede, l'esistente è *simul justus et peccator*" (Pareyson, 2001, p. 67). Qui fa ingresso um punto nevrálgico nella tesi kierkegaardiana, cioè il peccato, inquanto caduta e rottura, come è stato esposto dall'autore in *Il concetto di angoscia* e in *Briciole filosofiche,* per esempio. Tale concetto, oltre ad essere chiaramente giudaico-cristiano, ha ugualmente due aspetto da notare in Kierkegaard. Il primo è chiaramente agostiniano e, in questo senso, potremmo addiritura pensare, con tutta una tradizione interpretativa che darebbe sostegno a tale tesi, in un forte rapporto tra il pensiero di Agostino e quello di Kierkegaard, assia se il danese non potrebbe essere stato, dentro del contesto dell'idealismo e della filosofia del secolo XIX, una specie di Agostino *redivivus*[15].

Ci sono almeno altri due aspetti importanti in questo rapporto tra la soggettività kierkegaardiana e il tema dell'angoscia. Il primo aspetto è l'eredità greca, cioè il suo costante diálogo – che rimarrà in tutta la sua opera – con la filosofia greca, soprattutto con la figura di Socrate. Questo fatto può essere osservato già sin dalla ricostituzione dell'ironia in *Il concetto di ironia* e persino nella critica alla cristianità in *L'istante*, opera che rimane incompiuta a causa del decesso del filosofo. Un altro aspetto che meriterebbe rilievo è il rapporto non soltanto di Kierkegaard con il cristianesimo, ma con l'idea protestante del cristianesimo, ancora di più notando che il suo modello è quello luterano, cioè Pareyson sembra aver ragione quando si accorge che in lui ci sono vari concetti in

[15] Inumerevoli studiosi fanno tale avvicinamento. Sottolineiamo uno dei più meritevoli tra loro. Barrett, L.C. *Eros and Self-Emptying – the intersections of Augustine and Kierkegaard*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

relazione con la questione centrale, come il peccato, la scelta, la libertà, la fede e l'angoscia. Qui forse risiede la differenza più completa tra il progetto classico e pagano di filosofia – avviato dai greci e che arriva fino a Hegel nel secolo XIX – e una prospettiva originatasi dal cristianesimo che adesso si afferma, anche se indirettamente, in Kierkegaard.

Per questo motivo, Pareyson afferma in modo perentorio che "Esistere è essere davanti a Dio, ma davanti a Dio si è con coscienza del peccato" (Pareyson, 2001, p. 67). In questo particolare aspetto, sembra ripertersi um dubbio che già si trovava anche in Agostino, ossia se c'è o meno una libera scelta. La nostra scelta è, in fondo, condizionata dal peccato, come nota il filosofo italiano: "La fede è un rapporto com Dio, ma non si è se non con la coscienza del peccato" (Pareyson, 2001, p. 67). Essere consapevoli che il peccato è dappertutto, acuisce la nostra angoscia. Così, ripetendo qui con estrema proprietà un tema che serà molto ben sviluppato da Kierkegaard anche in *La malatia mortale*, opera che potrebbe avere come titolo "trattato sull'io", Pareyson nota che "il singolo che si approfondisce trova e approfondisce il peccato" (Pareyson, 2001, p. 68). Oltre la discussione metafisica, tuttavia, il filosofo italiano ci avverte che "Ma a noi interessa sopratutto la conessione che si stabilisce trai l peccato e la libertà da un lato e l'origine della moralità, che il Kierkegaard chiama seconda etica, dall'altro (Pareyson, 2001, p. 68). Ossia, esattamente qui si afferma um tema capitale nella filosofia pareysoniana che sempre ha desiderato discutere il concetto di persona e il tema dell'altro.

Nella prospettiva kierkegaardiana soltanto nel peccato si può percepire chiaramente la distinzione tra bene e male, cioè qui la coscienza e l'io si acuiscono. Così come ha notato Pareyson, "Esso non è il passaggio dal bene al male, ma dall'innocenza alla moralità" (Pareyson, 2001, p. 68). Tale traccia è abbastanza sviluppata da Kierkegaard non solo nel *Concetto di angoscia,* ma ancora di più nella *Malatia mortale,* dove, nel tentativo di definire il peccato, lo stabilisce comparativamente con quello che sarebbe il peccato nel modello socratico o pagano, cioè quello che viene presentato qui è, in verità, la tese agostiniana secondo la quale il peccato comporta un atto volitivo e non meramente intellettuale, come considerava la tradizione classica.

Ugualmente meriterà rilievo nell'interpretazione di Pareyson un tema che Kierkegaard eredita dalla tradizione cristiana, vale a dire il tema del libero-arbitrio e del servo-arbitrio. È sempre molto sottolineato il rapporto dell'autore danese con i primordi dell'esistenzialismo e dei suoi cardini tematici, come la scelta e le possibilità. Tuttavia, il

filosofo italiano ci indica qui un istigante dubbio dell'autore di Copenhagen nei confronti della predestinazione:

> Quel medesimo Kierkegaard, che critica il dogma della predestinazione, che considera essenziale al cristianesimo il concetto di libero arbitrio, che vede nell'esistenza la passione della libertà, apporta, poi, importanti limitazioni a questa libertà. La scelta non ci è soltanto concessa, ma imposta; la decisione morale consiste nel prendere su di sé la propria particolarità, nel fare di necessità libertà e virtù, nel ripetersi, reduplicarsi, riaffermarsi. Siamo alla teoria della ripetizione: la vera libertà consiste nella libera appropriazione del dato" (Pareyson, 2001, p. 68).

È certo che sembra attuare qui un altro tema centrale del cristianesimo kierkegaardiano: la grazia divina. Così, ripetendo la tesi di Wahl, Pareyson tenta un'unione tra il libero arbitrio e la grazia divina: "Sono costretto contro il mio volere, e pure la grazia non annienta il mio sforzo. L'uomo, davanti a Dio, è nulla, meno che nulla, eppure la grazia è, insieme, dono e atto" (Pareyson, 2001, p. 69). La domanda che immediatamente ci si pone è come resterebbe, in questo caso, la questione della libertà. Non esiste una via d'uscita facile a questo dilemma, ma una possibilità sarebbe pensarlo a partire dalla prospettiva dell'istante, così come Kierkegaard fa nel *Concetto di angoscia* e come sembra procedere Pareyson, qui seguendo la traccia di Wahl. Infatti: "l'attimo della distinzione tra bene e male, e cioè l'attimo della colpa, implica l'attimo della grazia, dell'eternità, della redenzione e della salvezza. Si assiste ad un inopinato e paradossale capovolgimento: nel peccato si svela la libertà, per cui il singolo, nell'attimo, si pone come sintesi di tempo e eternità (Pareyson, 2001, p. 69). Qui si afferma il significato forte di angoscia come qualche cosa tramite la quale si deve passare, come il cammino stretto ad essere attraversato.

Wahl indica ancora nel suo testo, e Pareyson qui lo accompagna fedelmente nella sua interpretazione di Kierkegaard, la vicinanza del pensatore danese a due figure centrali del cristianesimo, ossia Pascal e Lutero. Sul primo, notiamo in genere una vicinanza in vari aspetti della lettura che entrambi fanno del cristianesimo. Tuttavia, l'enfasi ad essere fatta qui dovrebbe, forse, risiedere nella differenza tra loro, cioè "Ci si serve generalmente dei suoi *Pensieri*, ma si trascura e si dimentica che Pascal era un asceta, che indossava il cilicio, ecc..." (Pareyson, 2001, p. 70). In altre parole, quello che si dovrebbe tener conto

qui è il lato mistico del pensatore francese e la chiara percezione che Kierkegaard non aveva, personalmente, lo stesso atteggiamento. Invece, la vicinanza tra Kierkegaard e Lutero sembra essere filosoficamente e storicamente sedimentada soprattutto dalla prospettiva protestante e i suoi temi correlati come il peccato, la grazia, il libero arbitrio, ecc. Pareyson fa riferimento qui, probabilmente pensando alle tesi presentate dal pensatore danese in *Le opere dell'amore*, a una differenza notevole tra Kierkegaard e Lutero: la questione delle buone opere. Per il riformatore protestante, l'enfasi va messa sempre sulla grazia divina non meritata dagli uomini e, in questo senso, c'è un distacco da qualsiasi discorso sulle opere come inportanti per la salvezza degli uomini, cosa che, tra l'altro, lo allontanerebbe dalle tesi centrali della Lettera di Giacomo, la quale indica la necessità del compimento di buone opere da parte dei cristiani. Tale differenza ha dato margine, in alcune interpretazioni, a un certo avvicinamento tra le tesi di Kierkegaard e la concezione cattolica. Tuttavia, Pareyson, seguendo Wahl, è enfatico nel rifiuto della tesi: "Ma dalla critica di Lutero e dalla polemica contro il luteranesimo non è legittimo, come dimostra definitivamente il Wahl, inferire la possibilità di una conversione del Kierkegaard al cattolicesimo, già sostenuta da alcuni critici" (Pareyson, 2001, p. 70).

È instigante accorgersi che dietro a due volti come Pascal e Lutero, quello che Pareyson indica, in verità, è l'esistenza di due uomini pratici del cristianesimo. Il primo era un filosofo e matematico, ma anche un mistico e un devoto cristiano, cosa che lo mette nella condizione di un praticante e seguace del cristianesimo. D'altro canto Lutero, un monaco agostiniano di formazione e um religioso, possiede anche grande formazione intellettuale ed è un professore, ma è ugualmente un cristiano nei suoi atteggiamenti e pratiche. Invece Kierkegaard, sia per Pareyson sia per Wahl, forse non ha avuto esattamente la stessa condizione. Quello che è giusto è che non possiamo giudicare il suo grado di adesione al cristianesimo, anche a causa della dubbietà dei suoi scritti e, forse, anche per il motivo che la sua strategia comunicativa sia propensa a un discorso ripieno di ironie, pseudonimi e comunicazioni indirette. La sua difesa del paradosso e il suo elogio a temi cristiani per eccellenza non fanno necessariamente del pensatore danese un cristiano devoto. Uno dei punto centrali della sua filosofia, per esempio, risiede nella tesi del paradosso. Tale prospettiva flirta con il cristianesimo, ma ugualmente flirta con la filosofia greca e si sviluppa nel campo concettuale dell'idealismo, ossia si tratta di una risposta tipica di un post-hegeliano. Così, pensado a *Timore e tremore*, Wahl è irremovibile

nel dire che "Il Kierkegaard presenta la fede nel paradosso proprio perché non è il cavaliere della fede" (Pareyson, 2001, p. 70, *apud*). Per questo, la discussione proposta da Wahl e seguita da Pareyson, in realtà, sembra dare motivo per mettere in dubbio se il campo concettuale della filosofia Kierkegaardiana risieda nella trascendenza o nell'immanenza.

Partendo da qui possiamo notare che Kierkegaard è ben situato nel nucleo del dibattito hegeliano, ma finisce per scavare quello che Wahl ha definito come "dialettica dell'esistenza". Tale dialettica è concepita come rapporto con l'altro e l'urto tra trascendenza ed immanenza appare chiaramente ed è esattamente in questo senso che si afferma la soggettività kierkegaardiana. Tra l'altro, il filosofo italiano è molto abile nel capire la dubbietà di tale concetto nel filosofo danese: "Il Kierkegaard diceva: la soggettività è la verità e anche l'errore" (Pareyson, 2001, p. 77). Nella sua comprensione, il concetto di trascendenza ci porta a due interpreti di Kierkegaard nel secolo XX, cioè Heidegger e Jaspers, perché salvaguardate le dovute differenze tra loro, "L'esistenza è legata all'essere tanto per lo Jaspers quanto per lo Heidegger" (Pareyson, 2001, p. 73).

Pareyson vede in Jaspers e in Heidegger (e addiritura in Barth) um grande merito e sforzo nell'interpretazione kierkegaardiana. Ancora più di questo: secondo lui, loro hanno avuto la grande virtù di non voler semplicemente farlo diventare astratto: "Il Barth, lo Jaspers, lo Heidegger sono altrettanti spiriti in cui pensiero è stato fecondato dal pensiero del Kierkegaard, altrettanti tentativi di concettualizzare, senza renderle astratte, le esperienze segrete di un individuo solitario" (Pareyson, 2001, p.78). Tuttavia, rendendosi conto dell'interpretazione pareysoniana di Kierkegaard, ci accorgiamo che la domanda centrale della *Existenzphilosophie* rimane, assia è possibile una filosofia dell'esistenza partendo dal singolo? Nei termini del pensatore italiano: "... se la filosofia dell'esistenza è partita dalla rivalutazione del singolo, contiene essa veramente gli elementi per una giustificazione filosofica della persona? (Pareyson, 2001, p. 79).

Considerazioni conclusive

Certamente l'influenza di Kierkegaard è immensa in tutta l'opera pareysoniana e meriterebbe uno studio molto approfondito e, chissà, specifico. Tuttavia, esattamente per il fatto di essere un autore (e un tema) che ha percorso tutta l'opera del pensatore italiano, merita una messa a fuoco e una specificità per un suo migliore avvicinamento. Così,

intenzionalmente abbiamo lasciato al di fuori del nostro lavoro altri inumerevoli studi di Pareyson sul pensatore danese come, per esempio, la conosciuta opera *Kierkegaard e Pascal*.

Il nostro scopo qui è stato quello di percepire, soprattutto con un'analisi a partire dagli *Studi sull'esistenzialismo*, due momenti centrali della presenza kierkegaardiana in quest'opera di Pareyson. Il primo è rendersi conto, nel cosiddetto panorama dell'esistenzialismo, della presenza e dell'ispirazione del filosofo danese. Il secondo ha avuto l'obbiettivo di approfondire, in modo più filosofico e addiritura sistematico, il rapporto tra Kierkegaard e Hegel, con l'idealismo e con gli autori centrali dell'esistenzialismo come Karl Barth, Karl Jaspers e Heidegger. Per questo, si è approfondito qui una discussione più metafisica che ontologica. Ovviamente non ci siamo addentrati nelle opere di questi autori, ma soltanto abbiamo seguito i movimenti del testo di Pareyson con lo scopo di indicare le questioni rilevanti per questo dibattito e interlocuzione.

La domanda che, forse, andrebbe fatta è: per quale motivo abbiamo scelto gli *Studi sull'esistenzialismo* per questo approccio? Santucci presenta, per quanto possiamo valutare, una buona ragione:

> Nel 1943, uscivano gli *Studi sull'esistenzialismo* di un giovane autore, Luigi Pareyson. Il volume raccoglieva una serie de indagini critiche sulla filosofia dell'esistenza pubblicate negli anni precedenti e qui parzialmente rielaborate: ma in più esso cercava, como era detto nell'introduzione premessa ai saggi, di fornire un giudizio della nuova problematica in rapporto alla cultura italiana (Santucci, 1959, p. 3).

Quindi, un'opera della fase iniziale del filosofo è entrata nei canoni della filosofia italiana, per aver avuto il merito di riuscire, quando ancora non erano molto chiare le discussioni circa i temi e gli autori esistenzialisti tedeschi, francesi e addiritura russi, in contesto locale. In altre parole, possiamo atribuire a Pareyson un certo pionierismo. Modica ci richiama l'attenzione verso Kierkegaard come un pensatore della fase giovanile dell'autore italiano:

> Kierkegaard è tendenzialmente considerato dalla critica un autore giovanile di Pareyson, non solo nel senso anagrafico, per cui ha costituito una delle sue prime letture decisive, mas sopratutto in quanto gli ha pemesso di considerare l'esistenzialismo come chiave della dissoluzione dell'hegelianismo e, insieme, attraverso il concetto di

> esistenza come coincidenza tra autorelazione ed eterorelazione, gli ha aperto la via per un'interpretazione ontologica dell'esistenzialismo (Modica, 2000, p. 11).

La stessa percezione sarà ugualmente avvertita da Tomatis:

> Nella prima fase, quella di un'esistenzialismo personalistico – e cui testi de riferimento sono *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (1940), *Studi sull'esistenzialismo* (1943), *Esistenza e Persona* (1950)-, il problema di Pareyson era quello dell'effettiva assunzione dell'esigenza esistenzialistica, dell'esistenzialismo secondo la sua origine kierkegaardiana, secondo la concezione di Kierkegaard dell'esistenza come coincidenza di autorelazione e eterorelazione. L`idea di Kiekegaard è che io riesco a relazionarmi a me, a comprendere me, solamente in quanto mi relaziono ad altro – e in particolare all'assolutamente Altro che è la transcedenza. In Kierkegaard le due cose coincidono nel paradosso che è la singola esistenza, «questo singolo» (Tomatis, 1996, p. 124).

In questo modo, è bene sottolineare che il Kierkegaard di Pareyson che abbiamo eletto per il nostro lavoro è stato quello legato alla detta opera giovanile dell'autore, il che, ovviamente, non ci solleva dal compito di evidenziare che tale interpretazione ha subito inumerevoli alterazioni in altre opere e periodi di produzione dell'intellettuale italiano.

Come ha ben sottolineato Ciglia, il Pareyson giovanile – con la sua stima per Kierkegaard – ci aiuta a percepire i lineamenti dove saranno costruite le basi filosofiche delle sue opere posteriori, come anche i suoi interlocutori principali:

> Il risultato fondamentale, sul piano storiografico-ermeneutico, dell'approccio pareysoniano al pensiero di Kierkegaard, la cui lettura appare filtrata, come si è già notato, attraverso gli schemi interpretativi di J. Wahl, di K. Jaspers e di K. Barth, è costituito dall'assunzione del filosofo danese al rango di maestro ideale e di ispiratore profondo di tutte le ramificazioni dell'esistenzialismo tedesco, e anche di parte di quello russo e francese...In questa prospettiva comincia già a delinearsi con una certa chiarezza il tentativo di elaborare, un primo abbozzo di schema interpretativo globale dell'esistenzialismo, fondato su tutta una serie di collegamenti speculativi fra la meditazione di Kierkegaard e quella di Jaspers, di Heidegger e di Barth... (Ciglia, 1995, p. 39).

Kierkegaard è sempre stato visto da Pareyson non come un pensatore isolato o meramente esotico, anzi, come qualcuno che gli ha acuito l'interesse filosofico per il tema dell'alterità sin dal principio. Non è di troppo ricordarci che il pensatore italiano ha

vissuto pienamente la *Kierkegaard Renaissance*, come ben ci ricorda Tomatis: "Nella *Kierkegaard Renassaince* primonovecentesca le possibilità tenute assieme dalla vivacità e complessità del pensiero kierkegaardiano vengono radicalizzate" (Tomatis, 1995, p. 26). Tale radicalità è tipica del pensatore di Copenhagen, come sottolinea ancora una volta lo stesso autore: "In Kierkegaard abbiamo così una estrema forma di cristianesimo, riproposto all culmine della sua razionalizzazione. Nella sola fede del singolo peccatore è presente paradossalmente e incomprensibilmente Dio" (Tomatis, 1995, p. 23).

In questo modo, abbiamo ritenuto che il Kierkegaard dei primi scritti di Pareyson non appena riapparirà nelle sue preoccupazioni com l'alterità o con temi etici e morali, come si potrà notare posteriormente, ma le inquietudini kierkegaardiane seguiranno la sua ermeneutica, nei suoi problemi estetici e nelle sue investigazioni sull'idealismo, così come si presentano nelle sue analisi su Fichte e Schelling. Per questo, è doveroso sottolineare che la sua opera finale – *Ontologia della libertà* – è, in verità, una certa ricapitolazione, tramite il problema del male e della sofferenza, di temi metafisici e ontologici presenti nella storia dello stesso esistenzialismo e nelle riflessioni kierkegaardiane, que Pareyson conosceva così bene. Varrebbe, chissà, un nuovo approfondimento, oltre a quello che questo articolo si è proposto di indicare, sul Kierkegaard della fase finale dell'opera pareysoniana.

Riferimenti

CIANCIO, C. (org.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea – recenti interpretazioni*. Torino: Centro Pareyso/Trauben, 2000.

CIGLIA, F.P. *Ermeutica e libertà – l'itinerario filosófico di Luigi Pareyson*. Roma: Bulzoni, 1995.

KIERKEGAARD, S.A. *Soren Kierkegaard Journals and Papers*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

LOURENÇO, E. *Obras completas v. I – Heterodoxias*. Lisboa; Calouste Gulbenkian, 2012.

MODICA, G. "L'etica di Kierkegaard secondo Pareyson". In Riconda, G. e Ciancio, C. (org.), Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea – recenti interpretazioni, Centro Pareyso/Trauben, Torino, 2000.

PAREYSON, L. *Studi sull'esistenzialismo*. Milano: Mursia, 2001.

SANTUCCI, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*. Bologna: Il Mulino, 1959.

TOMATIS, F. "Esistenzialismo, ermeutica, ontologia della libertà in Pareyson" In Di Chiara, A. (org.), *Luigi Pareyson – filosofo della libertà*. Napoli: Città del Sole, 1996.

TOMATIS, F. *Ontologia dell male – l'ermeutica di Pareyson*. Roma: Città Nuova, 1995.

El enfoque psicológico de la religión: Kierkegaard y Freud

Patricia Carina Dip •

Resumen

Este artículo pretende presentar el enfoque psicológico de la religión de Kierkegaard y Freud. Para cumplir con el propósito, se desarrollarán los siguientes temas: 1. Método psicológico y religión; 2. Autoridad y alteridad: Freud como filósofo; 3. Kierkegaard: religión y estrategia discursiva; 4. Religión y pedagogía de la introspección; 5. La relación entre la psicología individual y la colectiva.

Palabras chave

Psicología; psicoanálisis; religión; Søren Kierkegaard; Sigmund Freud.

Abstract

This article aims to present Kierkegaard and Freud's psychological approach to religion. To fulfill the purpose, the following topics will be developed: 1. Psychological method and religion; 2. Authority and otherness: Freud as a philosopher; 3. Kierkegaard: religion and discursive strategy; 4. Religion and the pedagogy of introspection; 5. The relationship between individual and collective psychology.

Keywords

Psychology; psychoanalysis; religion; Søren Kierkegaard; Sigmund Freud.

• Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina. E-mail: patadip@yahoo.com.br.

Introducción

A mediados del siglo XIX la filosofía poshegeliana genera las condiciones de posibilidad de la crítica a la religión en términos de un proceso de laicización que a inicios del siglo XX parece consolidar sus bases definitivas. Dos acontecimientos, uno de carácter teórico-práctico, como fue el origen del psicoanálisis freudiano, y otro de carácter histórico-político, como fue la Revolución Rusa, abren un horizonte político cultural mundial de dimensiones desconocidas. La organización obrera impulsada por la experiencia del soviet y la reconfiguración del concepto de sexualidad, convierten al hombre en un ser social y corporal que ya no necesita establecer con los otros relaciones mediadas por la divinidad. Esto pareció implicar que la religión dejaría de cumplir una función esencial a la hora de dar cuenta de la cohesión social para dar paso a la inmanente politización de las relaciones humanas. No obstante ello, en los escritos freudianos dedicados a analizar el sentido del paradigma religioso, este no es el caso[1], como queda evidenciado en *El porvenir de una ilusión* y *Moisés y la religión monoteísta*, entre otras. La fuerza de estas obras radica en su inesperada actualidad. Algunas de las intuiciones allí vertidas son útiles para explicar la supervivencia del fenómeno religioso en las primeras décadas del siglo XXI, y acaso también, para intentar dar cuenta del modo en que este fenómeno opera en el plano político ideológico. La religión, especialmente la cristiana, contradiciendo la evidencia empírica, afirma lo imposible, depositando en la fe la génesis de las más íntimas transformaciones. Freud describe este hecho como "ilusorio" y justifica la supervivencia de la ilusión en los deseos más primitivos del hombre, a saber: la búsqueda de protección paterna.

En las estrategias discursivas de la política contemporánea encontramos reiterados ejemplos en los que contra toda evidencia se apela a un potencial transformador infundado que produce no obstante efectos fideístas. La fe actúa como móvil de inconscientes deseos y opera en el imaginario social de distintos sectores

[1] Nosotros, que cumplimos el rol social de educadores, tenemos el desafío de resignificar las creencias asumiendo un lenguaje popular capaz de retomar del cristianismo el sentido paulino del amor al prójimo. A pesar de las diversas críticas que ha recibido su obra, Freud sigue siendo útil para intentarlo, pues pensó al hombre como el resultado de fuerzas antagónicas en pugna que el amor puede conciliar permitiendo el tránsito del egoísmo al altruismo. Evidentemente, ni la religión ni la fe han desaparecido del horizonte cultural de Occidente. La derecha lo ha comprendido y obrado en consecuencia, como se evidenció en innumerables embestidas, por ejemplo, la recientemente vivenciada con el golpe de Estado en Bolivia. Ahora, nos toca a nosotros comprenderlo y darle una nueva dirección cultural y política a nuestra educación pública para que la "simbólica del odio" no vuelva a consumarse.

posibilitando la irreflexiva adhesión a la "simbólica del odio", que las distintas derechas del globo, incluyendo las latinoamericanas, han puesto de manifiesto en la última década a partir de la formulación de discursos que fundamentaron políticas regresivas de exclusión, racismo y xenofobia. Estos discursos, que parecían haber sido erradicados por el revisionismo histórico, y desarticulados por consignas definitivas como el "nunca más", reaparecen en escena como el retorno de lo reprimido y nos compelen a repensar nuevas estrategias "contra-discursivas". Creo que el enfoque psicológico de la religión puede ser útil para alumbrar el *modus operandi* de la consolidación de estrategias discursivas cuyo objetivo persuasivo apela a la implícita adhesión del receptor sobre la base de una "inconsciente" convicción que autores como Kierkegaard y Freud pueden ayudarnos a develar.

1. Método psicológico y religión

Si pensamos el problema del hombre a partir de las coordenadas teóricas esbozadas por la filosofía moderna, podemos sostener que desde Descartes a Hegel el tema del pensar determinó la comprensión de la subjetividad y su relación con el mundo externo. La importancia de la afectividad como aspecto esencial de la comprensión de lo humano parece subrayarse recién cuando la modernidad en su conjunto es reinterpretada por los pensadores del siglo XIX. Kierkegaard ocupa un lugar destacado en este proceso, que se pone de manifiesto en la consolidación del método psicológico de análisis. Este método, desarrollado en la primera mitad del siglo XIX, encuentra hacia finales del mismo siglo su continuación en el método catártico freudiano, que dará lugar más tarde al origen del psicoanálisis.[2] A su vez, el método psicológico, que destaca la importancia de la vida afectiva en la formación del carácter individual y social, le otorga a la comprensión del fenómeno religioso una función social significativa en la explicación de la "evolución" de la historia humana. Mientras Kierkegaard contrapone el progreso cuantitativo de la ciencia al desarrollo cualitativo del hombre, Freud considera la vida anímica como objeto de la evolución y el progreso cultural.

[2] Cf. P. Dip, "De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar", *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Año 34, Número 68, enero-junio 2017, p. 115-142.

En las primeras páginas de *La esencia del cristianismo,* al establecer que aquello que distingue al hombre del animal es que "los animales no tienen religión", Feuerbach iniciaba un recorrido que concluiría Freud. Para Feuerbach la religión resume la esencia del hombre porque expresa algo que desconoce el reino animal: "la conciencia del género". El hombre es sí mismo y la especie, afirma Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, en una línea similar a la planteada en *La esencia del cristianismo*. Este saberse formando parte de un conjunto infinito que no puede agotarse en el individuo es para Feuerbach lo que define la conciencia, entendida como la ciencia del género. De esta manera, a mediados del siglo XIX, Feuerbach inaugura el horizonte teórico que coloca a la religión en el centro de análisis de la condición humana, horizonte que Freud intentará clausurar en *El porvenir de una ilusión*, cuando la considere como paradigma de las representaciones culturales, esto es, del alejamiento de la vida instintiva que el hombre, inevitable y dolorosamente, debe enfrentar para poder sobrevivir como género, organizando su vida en términos comunitarios. En *La esencia del cristianismo* Feuerbach piensa la relación entre cultura y religión, estableciendo entre ambas una íntima ligazón que años más tarde Freud retomará.

En lo referente a la constitución de la subjetividad, la religión juega un rol determinante en la psicología de tipos ideales elaborada por Kierkegaard al inicio de su autoría.[3] El principio del placer es sujeto a una dura crítica en la descripción de la concepción de la vida estética presentada en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. La vida del individuo determinada por el principio del placer está condenada al fracaso debido, tanto a la imposibilidad de satisfacer las infinitas demandas de la que podemos denominar "conciencia deseante" (*naturmagten*), como a las condiciones externas ajenas al arbitrio del propio individuo que pueden atentar contra la satisfacción de su deseo. Estas últimas, organizadas en torno a un destino inexorable, son, no obstante, las menos importantes. El discurso psicológico de Kierkegaard se concentra justamente en los avatares que la conciencia interior debe atravesar para relacionarse consigo misma y el mundo externo.

[3] En *O lo uno o lo otro* (1843) los fenómenos psicológicos son analizados a partir de la descripción de figuras ideales tomadas a veces de la literatura y otras de las artes musicales. Recién en 1844, con la publicación de *El concepto de la angustia*, se preocupará Kierkegaard por iniciar una discusión de carácter teórico en torno a la psicología. Esta última obra y *La enfermedad mortal* (1849) se volverán esenciales a la hora de discutir la constitución del yo, su fundamento espiritual y la función determinante del pecado original en la conformación de la conciencia.

La forma del fracaso del yo a la hora de relacionarse con el mundo externo es similar a la planteada por Descartes en la tercera meditación, cuando debe recurrir a Dios para poder resolver su desencuentro con el mundo. La forma del fracaso de la conciencia es similar a la cartesiana, pero no el contenido, pues en el caso de Kierkegaard el problema que enfrenta no es de orden teórico sino práctico. La pregunta que se formula no pretende definir cómo conocer verdaderamente el mundo sino cuál es la mejor forma de habitarlo. El fracaso de la conciencia deseante es connatural a ésta, pues el yo que desea no tiene la capacidad de autodeterminarse. El efecto de esta ausencia de libertad tiende sin embargo a la libertad, que solo se puede afrontar seriamente cuando el yo es capaz de otorgarle a la multiplicidad sin arreglo a fines de la conciencia deseante un objetivo bajo la forma de *telos*. En el momento en que la conciencia deseante se enfrenta con un objeto que la trasciende en su inmediatez, se produce el pasaje a la esfera ética. Esta esfera alumbra la libertad, cuya plenitud solo puede alcanzarse en la esfera religiosa. La libertad que caracteriza el pasaje de la inocencia a la culpa conduce a la conciencia del deseo a la angustia. Así como la ética, al colocarle un objetivo que la trasciende "educa" a la conciencia deseante, la esfera religiosa es el único consuelo para la conciencia angustiada que se ha enfrentado a la libertad.

Kierkegaard y Freud se ocupan de la problemática de la religión desde una perspectiva similar. Si bien sus respectivas psicologías se diferencian, especialmente debido a la introducción de la base empírica que le ofrece la experiencia clínica a Freud, comparten el hecho de otorgarle a la afectividad un lugar insoslayable a la hora de explicar la conducta humana. En este sentido, ambos pensadores posibilitan el giro de la filosofía a la psicología a partir de la crítica a la posición hegemónica de la filosofía moderna, centrada en un paradigma cuyos elementos constitutivos lo representaban el *ego* y la racionalidad. No obstante ello, el pensamiento freudiano se ve afectado por los descubrimientos científicos de su época, frente a los cuales el vienés asume una posición de apertura, lo que lo lleva a formular hipótesis evolucionistas, naturalistas y positivistas para explicar la cultura. No es posible entender los planteos freudianos sobre la religión fuera del horizonte de sentido de la consolidación del positivismo.

Kierkegaard, por su parte, aun cuando murió antes de que el programa positivista se expandiera, pensó en términos anticipatorios. Jamás confió en la capacidad transformadora de la ciencia y condenó su progreso si no iba acompañado por la

preocupación existencial por el desarrollo de la individualidad personal. Para el pensador danés el paradigma de la filosofía moderna conduce al avance cuantitativo de la ciencia en desmedro del desarrollo cualitativo del individuo. De allí que su psicología se concentre en la problemática de la consolidación y desarrollo de la personalidad individual a partir del método introspectivo. Freud hace importantes esfuerzos por mostrar la conexión necesaria entre la psicología individual y la colectiva. En *Moisés y la religión monoteísta* busca profundizar la ligazón entre ambas, que había presentado superficialmente en *Psicología de las masas y análisis del yo*. La problemática de la religión no es independiente de este esfuerzo. Aparece justamente como un elemento fundamental a la hora de explicar la relación entre el individuo y la comunidad, pues la neurosis individual es presentada como modelo para explicar de qué modo opera la religión en la "conciencia colectiva".[4]

2. Autoridad y alteridad: Freud como filósofo

En algunos escritos, Freud se refiere al psicoanálisis en términos de una "psicología de las profundidades". Independientemente de que la relación entre la psicología individual y la social sea planteada a partir de una analogía "no demostrable" históricamente, ya que se basa en la hipótesis del origen de la cultura y de la vida anímica a partir de la muerte del padre y la asociación de los hermanos luego de este suceso, sostenida en el "recuerdo" de lo prohibido, la profunda intuición freudiana radica en el hecho de la "obediencia"[5], y en este sentido, la temática de la autoridad es revelada como central, tanto en el plano humano como en el divino. A este respecto, la *Psicología de las masas y análisis del yo* es sumamente sugestivo, pues se presenta como un intento de dar

[4] Es interesante observar que en este punto los planteos de Jung y Freud, que generalmente se contraponen, coinciden, ya que para ambos psicólogos el género humano se comporta de manera tal que expresa formas arquetípicas de conducta que se repiten a lo largo de la historia. Ambos conciben la psicología en el marco de una filosofía de la historia signada por la repetición de estructuras arquetípicas.
[5] Variados son los puntos de contacto que pueden establecerse entre Kierkegaard y Freud. En *Temor y Temblor* encuentro el modelo paradigmático del problema de la obediencia representado por la figura de Abraham, quien es descrito como paradigma de la fe en virtud de sus cualidades excepcionales, puesto que desde la perspectiva de la moral comunitaria su obediencia a Dios supone un asesinato ilegítimo, y por lo tanto, en nada recomendable como modelo. Lo interesante de la discusión aquí, es el hecho de que el acto fundacional de la fe no está representado, como en la descripción freudiana del origen de la cultura, por medio de la "muerte del padre" sino del "sacrificio del hijo". Hay que señalar, sin embargo, que aun cuando la explicación freudiana del origen de la cultura tome como punto de partida el parricidio, ello no le impide a Freud comprender el cristianismo en términos de "religión del hijo".

cuenta de los móviles inconscientes de la obediencia, que tanto en el individuo como en la masa, dependen de "lazos afectivos", cuyo modelo lo representa la familia burguesa. Estos lazos se configuran a partir de dos factores determinantes para la consolidación de la subjetividad, el amor y la identificación. El primero, entendido en términos de un factor de cultura que posibilita el tránsito del egoísmo al altruismo, y la segunda, como la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto. No es relevante hacer hincapié en los puntos débiles de este modelo explicativo, como es el hecho de que la familia burguesa se constituya en modelo "transhistórico" de las relaciones humanas, a tal punto que Freud trasponga este modelo histórico incluso a los tiempos prehistóricos caracterizados por un modelo diferente de organización social como es el de la horda primitiva. Tampoco nos parece relevante la infinidad de objeciones a las que son susceptibles las hipótesis freudianas de *Tótem y Tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*.[6] Lo importante a destacar es el hecho de que el discurso psicoanalítico sentó las bases de la conciencia de sí del mundo occidental y cristiano; y si logró hacerlo fue porque supo traducir los siglos de historia cristiana a un lenguaje que, si bien recepcionó el problema del pecado original, lo hizo en el marco de la "interiorización" de la culpa en el propio individuo a partir del ideal del yo o superyó.[7] Esta operación de internalización del deber ser implicó la mediación de los más diversos planteos filosóficos (Descartes, Kant, Nietzsche)[8], que posibilitaron poner en escena la centralidad del cuerpo y la complejidad de la vida sexual en la constitución de la subjetividad.

Independientemente de sus lecturas filosóficas, su relación crítica con la filosofía a la hora de elaborar el psicoanálisis y defender su *status* epistemológico de ciencia

[6] Grom le presenta varias objeciones a Freud. "No debe concederse credibilidad científica a la tentativa de S. Freud de corroborar con datos de la historia de las religiones su hipótesis de la neurosis obsesiva." No podemos conocer la etapa primitiva de la cultura y de la religión de la humanidad. Por otra parte, es posible llevar a cabo ritos religiosos con espíritu festivo que desmienten la ligazón íntima entre religión, culpa y neurosis. "No puede defenderse la tesis de que todas las religiones se han desarrollado a partir del totemismo." Bernhard Grom, *Psicología de la Religión*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1994, p. 105-106.

[7] En relación con esta cuestión, Taubes llega al extremo de sostener que "nunca hubo un teólogo desde Pablo y Agustín que defendiera la teoría del pecado original más radicalmente que Freud." Jacob Taubes, "La religión y el futuro del psicoanálisis", en *Del culto a la cultura: elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 387.

[8] Cf. Alfred Tauber, "El triángulo extraño: Kant, Nietzsche y Freud", en *Freud, el filósofo reticente*, trad. José Luis Bustamante, España, Avarigani, 2014, p. 303-357.

natural[9], y de las influencias en la comprensión de los sueños y la elaboración del concepto de lo inconsciente de Schopenhauer y Nietzsche, Freud es indudablemente un filósofo. Su labor en este terreno consistió en clausurar, resignificar y resolver los problemas metafísicos planteados por la filosofía moderna.[10] Clausura el planteo de la filosofía de la conciencia iniciado por el cartesianismo desplazando el lugar de privilegio del *cogito* fundado ahora en la fuerza impredecible del ello.[11] Rompe la identidad implícita de los previos planteos "conciencialistas" entre psiquismo y conciencia; resuelve la ambigua relación cartesiana entre cuerpo y alma a partir de la teoría de las pulsiones, que define la pulsión como "límite" entre lo orgánico y lo psíquico; yendo más allá de Kant, establece la prioridad del sentido interno sobre el externo y le otorga de este modo a la psicología la tarea de ahondar en lo "profundo" del alma en lugar de ser reducida a una ciencia de la descripción. A su vez, Freud retoma la cuestión de la relación con el mundo externo como un aspecto determinante de la definición del yo en clara analogía con el kantismo, ya que mientras el fenómeno es el aspecto del objeto que percibe el sujeto, el yo es el aspecto del ello que se vincula con el mundo externo. Además, la comprensión freudiana de la relación del yo y el mundo externo significó un importante giro respecto del modo en el que la filosofía moderna consideró la temática, a saber: desde una perspectiva gnoseológico-epistemológica. Freud, en una clave de lectura a la que podemos denominar terapéutica, considera que esta relación es sintomática del estado de salud o enfermedad del individuo, pues a menor nivel de relación con el mundo externo, mayor grado de patología. Los enfermos parafrénicos (esquizofrénicos) son caracterizados justamente por su delirio de grandeza y su falta de interés por el mundo exterior, a diferencia del histérico y el neurótico obsesivo, que si bien han resignado su vínculo con la realidad, no han eliminado el vínculo erótico con personas y cosas, pues lo conservan en la fantasía.[12]Por otra parte, la distinción entre el yo y el objeto externo es el fundamento de la diferencia entre la energía sexual (líbido)[13] y la energía de las pulsiones

[9] Cf. Paul-Laurent Assoun, Freud. La filosofía y los filósofos, trad. Bixio, 1º ed., Buenos Aires, Paidós, 1982.
[10] En "Psicoanálisis y Filosofía" Taubes desarrolla la siguiente tesis, "que los escritos psicológicos de Freud en general, y los metapsicológicos, en particular, dan respuestas a preguntas que se plantean con el método dialéctico de Hegel y su filosofía de la historia." Taubes, *ídem*, p. 372.
[11] En *El yo y el ello* (1923) y la *Metapsicología* (1915-1917) un universo entero de discusiones filosóficas desde Descartes a Hegel es reinventado con fines terapéuticos.
[12] Cf. S. Freud, *Introducción al narcisismo* (1914), p. 72.
[13] La energía sexual supone un objeto externo al yo, esto es, un objeto que no es yo.

yoicas. Finalmente, el pensador vienés reelabora y resuelve las dificultades de la moderna metafísica del sujeto proponiendo una metafísica novedosa que expresa "espacialmente" las representaciones de la conciencia, o, en términos que llevan al límite las intuiciones puras de la sensibilidad, convierte al sujeto en el tiempo en una representación espacial. Retoma y sintetiza de manera original los modos diversos de relacionarse las percepciones sensibles con las ideas y resignifica el contenido de la conciencia a partir de dos movimientos simultáneos; el desplazamiento del fundamento al plano inconsciente[14] y el desdoblamiento del yo en un aspecto superyoico que introduce la moralidad y la relación con los demás en el terreno de la pura inmanencia, permitiendo de esta manera que la psicología individual sea al mismo tiempo necesariamente psicología colectiva o de las masas.

En el marco de la relación entre la psicología individual y la colectiva, la cuestión de la alteridad se presenta como determinante de la configuración individual[15], pues desde el inicio el yo no es capaz de desarrollarse si no es en relación con los demás, aun cuando éstos sean concebidos en términos de objeto. En *Psicología de las masas y análisis del yo* aparece una relación de coimplicación entre lo individual y lo colectivo, que permanece en *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* y es significativa para definir la función de la religión, que cumple un rol esencial en el desarrollo de la vida social y cultural, ya que acalla la fuerza de los instintos más primitivos del hombre. La religión es expresión de deseos infantiles de protección, manifestación de la cultura en términos de neurosis colectiva – a partir de un razonamiento que establece una analogía entre la compulsión de la neurosis individual y los ritos religiosos como expresión de la compulsión propia de la neurosis colectiva – y también paradigma de las demás representaciones culturales, ya que las resume a todas bajo la forma de la "ilusión".

---

[14] Ernest Gellner analiza la crisis del proyecto moderno a partir de la contraposición entre las nociones de razón y cultura, sosteniendo que el racionalismo cartesiano se fundó en la capacidad del *ego* de autolegislarse independientemente de las particularidades de la cultura. Con la introducción del inconsciente, Freud socavaría los fundamentos de la subjetividad de origen cartesiano dando lugar al irracioanalismo. Gellner desconsidera la relación de Freud con la ciencia positiva, su valoración de la autonomía kantiana y el nexo entre razón y cultura que el psicoanálisis presupone a la hora de concebir el progreso civilizatorio de la humanidad. Cf. Ernest Gellner, *Razón y cultura*, trad. Carmen Ors Marqués, Madrid, Síntesis, 1992, p. 127-136.

[15] La separación de las pulsiones sexuales de las yoicas en el marco de la teoría de la líbido refleja la doble función del individuo. "El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin en sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta." S. Freud, *ídem*, p. 76.

En suma, la religión es objeto de tres enfoques en la obra de Freud: analógico, genético y funcional.[16] En *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907), el primer escrito en el que Freud se ocupa de la religión, ésta es presentada como una analogía de la neurosis individual, por eso

> uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal.[17]

Ambas comparten la renuncia a las pulsiones dadas de manera constitutiva. Se diferencian en la naturaleza de las pulsiones a las que renuncian, en la neurosis estas son de índole sexual, mientras que en la religión son de origen egoísta. *En Tótem y Tabú* (1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1938) se ofrece una explicación genética de la religión en la que el parricidio es concebido como origen de las organizaciones sociales, las restricciones morales y la religión. Por último, el enfoque más relevante a la hora de pensar el sentido social y político del fenómeno religioso es el funcional. Cuando se busca dar respuesta a la pregunta sobre la función de la religión el psicoanálisis expresa su inherente naturaleza social. No se trata entonces de un método terapéutico individual que se aplica "externamente" a los problemas de la cultura, sino de un discurso que busca comprender el sentido oculto de la conciencia humana tanto en su dimensión individual como en la social. De ahí que Dahmer sostenga: "*El porvenir de una ilusión* – junto con la mayoría de los demás escritos freudianos de "teoría de la cultura" – es la configuración explícita de una teoría de la sociedad ya implícita en la psicología de la neurosis."[18]

3. Kierkegaard: religión y estrategia discursiva

Hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI la obra de Kierkegaard ha sido objeto de las más diversas interpretaciones. No obstante ello, nadie negaría la importancia del factor religioso en el desarrollo del pensamiento del danés. Ya desde temprano la esfera religiosa es considerada como una instancia superadora de la espontaneidad de la

[16] Cf. Alberto Hernández Sáenz, "La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad", en ¿El fin de la razón?: I jornada de Filosofía SOFIRA. Logroño: Universidad de La Rioja, 2014, p. 69-106.
[17] S. Freud, *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, p. 107.
[18] Helmut Dahmer, *Líbido y sociedad, estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, trad. de Félix Blanco, México D.F., Siglo XXI, 1983, p. 90.

vida organizada en torno al principio del placer. Más tarde, cuando el tema de la comicidad es abordado, la seriedad de lo religioso opera como principio dialéctico. Hacia el final de su vida, los artículos irónicos publicados en la prensa buscan poner de relieve la liviandad con que la iglesia oficial trata el tema del cristianismo. En diversos registros, bajo distintos pseudónimos e incluso con su propio nombre, Kierkegaard se ocupa de pensar la religión al tiempo que elabora una estrategia discursiva para dar cuenta del problema. Esta estrategia toma como objeto de análisis el tema de la comunicación de la verdad y es sumamente sugestiva tanto para el dispositivo terapéutico como para el moderno fenómeno de la comunicación masiva. Lo que Kierkegaard denomina discurso indirecto es un método aplicable tanto en el terreno individual como en el social o colectivo.

El problema central radica en la comprensión del autoengaño. No es posible llegar a la verdad – sea cual fuere su contenido – sin atravesar la desilusión. En esto coinciden Kierkegaard y Freud, ambos relacionan la religión y la ilusión, aunque de distintas maneras. Para Kierkegaard, la cristiandad – el modo erróneo de comprender el mensaje cristiano desde el punto de vista de la mera exterioridad, haciendo hincapié en el ritual y no en la decisión interior – es la más prodigiosa de las ilusiones. Desmontar el discurso ilusorio de la cristiandad es uno de los objetivos más evidentes de su estrategia comunicativa. Si bien su objetivo es específico, el método que desarrolla a partir del diagnóstico de la época moderna, dominada por la asociación, el anonimato y el alejamiento de la propia interioridad, es útil incluso en la actualidad para dar cuenta de fenómenos individuales y sociales observables en nuestras sociedades globales dominadas por los efectos "cuantitativos" del progreso científico.

Con el objeto de conducir al otro a la comprensión de la ilusión en la que vive, la premisa comunicativa de la que se parte es la del engaño. En este sentido, Kierkegaard retoma la mayéutica socrática, pues para que sea posible que el individuo comprenda por sí mismo, es necesario comenzar hablando su propio lenguaje. Esto explica el uso de obras estéticas. Si la cristiandad organiza su existencia dominada bajo el principio del placer, o en lenguaje kierkegaardiano, a partir de categorías estéticas, forzarla a "darse cuenta" solamente es posible de manera "indirecta". Un ataque frontal que opusiera lo estético a lo religioso solamente conduciría a un repliegue y reforzamiento de la propia posición. Ahora bien, la seducción de un lenguaje engañoso no la ejerce solamente el

pastor que intenta conmover a sus fieles, sino también el psicoanalista que busca persuadir a su paciente, el maestro que intenta conducir a sus estudiantes, el político que busca convencer a sus votantes. De allí la actualidad del análisis comunicativo esbozado por el pensador danés.

Los recursos formales propios de esta estrategia implican implícitamente el dominio discursivo como herramienta de persuasión ejercida por el emisor. Éste es quien conoce el contenido de la verdad. El receptor, por su parte, dominado por el autoengaño, es quien debe ser conducido por el emisor hasta los límites de su propia comprensión. El trabajo del emisor consiste en conducir al receptor al descubrimiento de su error. La eficacia de la comunicación depende de factores no predecibles, pues está condicionada por la autonomía del receptor o los receptores. Esto explica también el carácter no conclusivo de las obras de Kierkegaard. Claro ejemplo de ello son, *O lo uno o lo otro* y *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Un aspecto no menor a considerar es el hecho de que el emisor, aunque el danés subraye su intención de elaborar un discurso "sin autoridad", se considera conocedor de la verdad que el receptor no es capaz de intuir debido al falaz modo de comprender lo cristiano. Tanto en la mayéutica como en el discurso indirecto la relación entre poder y verdad es evidente. El filósofo "sabe" qué es lo verdadero y tiene el deber moral de comunicarlo.

4. Religión y pedagogía de la introspección

El sentido de la religión puede ser tratado de diversas maneras según el punto de vista a partir del cual se lo considere, tipológico, fenomenológico, sociológico o psicológico. El abordaje psicológico compartido por Kierkegaard y Freud plantea una serie de problemáticas que toman como eje de la discusión la relación del individuo con los demás, comprendida en términos de una dialéctica entre la interioridad individual y la exterioridad representada por el mundo externo y los otros individuos. En torno a este eje general se articulan otras cuestiones que nos permiten suponer que estos autores conciben la temática religiosa como un aspecto del "progreso anímico" de la humanidad[19]. La historia del hombre es presentada en el marco de una filosofía del

[19] En lo que respecta a esta cuestión las obras esenciales a tener en cuenta son *El concepto de la angustia* y *El porvenir de una ilusión*. En la primera, Kierkegaard pone de relieve que la historia del género humano no progresa "cuantitativamente", como en el caso de las especies animales, sino "cualitativamente", a partir

espíritu basada en una antropología que intenta dar cuenta del proceso de humanización distinguiendo al hombre del animal a partir de conceptos psicológicos.

Mientras la angustia y la desesperación representan para Kierkegaard el privilegio del hombre respecto del animal, para Freud este privilegio lo representa la neurosis. En ninguno de los dos casos cumple la razón un rol destacado porque el método psicológico se caracteriza justamente por subrayar la importancia de la afectividad a la hora de dar cuenta de la subjetividad humana. La psicología de la angustia y el psicoanálisis proponen la introspección – no reducible al autoconocimiento filosófico – como camino para lograr la comprensión de uno mismo. La auto-comprensión exige la "educación" que para Kierkegaard ofrece la angustia y que Freud caracteriza como la "educación para la realidad", que el psicoanálisis presenta como antídoto contra la ilusión de la religión. Esto implica que el abordaje psicológico de la religión es acompañado por una pedagogía de la introspección.

La eficacia de la pedagogía de la introspección depende de la comprensión cabal del fenómeno religioso, ya que por medio de éste es introducido el problema de la verdad y el error. Tanto Kierkegaard como Freud caracterizan la religión como una ilusión. En el caso del danés la "cristiandad" es descripta como una "prodigiosa ilusión" en contraposición al verdadero cristianismo. Este último supone la asunción de la personalidad en términos de una crisis paradojal que coloca al individuo en la posición de decidir. Freud, por su parte caracteriza a la religión como una ilusión, pero no como un error. En su análisis del fenómeno religioso el problema de la verdad no es tan importante como la función que la religión cumple en la historia de la cultura. En este sentido, desde el punto de vista ideológico o superestructural la pregunta clave es qué representa culturalmente la religión, y desde el punto de vista estructural, el objetivo es descubrir qué estructura comparten la historia individual y la colectiva. De allí que desde temprano (1907) Freud estableciera una analogía entre las prácticas religiosas y la neurosis obsesiva.

---

del hiato que en la conciencia colectiva provoca la asunción de la culpa en términos de "pecado original". Por su parte, en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión*, Freud concibe la cultura a partir de un método que supone el desplazamiento del punto de vista económico o material al punto de vista anímico o psicológico.

La teoría de la neurosis funciona como un nexo entre la psicología individual y la colectiva desplazando la función que cumplía en *El concepto de la angustia* el pecado original para explicar el progreso de la humanidad. El abordaje psicológico de estos autores supone la introducción de un elemento capaz de resolver la tensión de la relación cuerpo y alma que el cartesianismo deja irresuelta. En el caso kierkegaardiano se trata del espíritu como fundamento sintético de la dialéctica cuerpo-alma. En el caso de Freud, la teoría de las pulsiones intenta justamente demarcar el límite entre lo psíquico y lo anímico.

Por último, un aspecto esencial de la comprensión psicológica de lo humano que no podemos obviar lo representa la temática de la sexualidad, introducida por Kierkegaard en *El concepto de la angustia* y profundizada más tarde por el psicoanálisis freudiano. Haufniensis llama la atención sobre el descuido en el tratamiento del tema de la sexualidad. "Es innegable que hasta ahora no se ha dado todavía una respuesta suficiente y, sobre todo, muy pocas veces con la debida disposición de ánimo, a toda la magna cuestión de la importancia de lo sexual..."[20]Tanto la historia como la sexualidad son explicadas por Kierkegaard a partir de su relación con el pecado original, que introduce la conciencia de la diferencia de género (*genus*) y la relación del individuo con la especie. "Con la pecaminosidad quedó puesta la sexualidad. En ese mismo instante comienza la historia de la especie humana".[21] A su vez, lo sexual es definido como "esa enorme contradicción que radica en el hecho de que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*."[22]

El hecho de que el psicoanálisis pusiera en evidencia la sexualidad infantil y rechazara el prejuicio cultural que suponía la reducción de la misma a una función reproductiva le valió enérgicos rechazos y oposiciones, así como también la objeción de que en la teoría psicoanalítica toda explicación se reduce a la sexualidad.[23] En contradicción con la creencia popular de su época, Freud sostiene que la vida sexual del hombre experimenta un florecimiento precoz que concluye alrededor de los cinco años,

---

[20] S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutierrez Rivero, Madrid, Orbis, 1984, p. 95.
[21] S. Kierkegaard, *ídem*, p. 79.
[22] *Ibídem*, p. 97.
[23] En el Prólogo de 1920 a los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) el propio Freud destaca que el hecho de haber ampliado el concepto de sexualidad y de haber subrayado su importancia para todas las actividades humanas fue el motivo de las mayores resistencias contra el psicoanálisis. En relación con esta cuestión, baste notar que la teoría de la líbido establece una identidad entre psiquismo y sexualidad, especialmente a partir de las dificultades del análisis de Schreber (1911), que empujaron a Freud a ampliar el concepto de líbido, resignar su contenido sexual y hacer coincidir líbido con interés psíquico general.

seguido luego por un período de latencia en el que se detiene el progreso de la sexualidad hasta llegar a la pubertad. Esta teoría lo lleva a considerar que el hombre desciende de una especie animal que alcanzó la madurez sexual a los cinco años y lo hace sospechar que el aplazamiento y doble comienzo de la vida sexual se vincularían con la historia de la "humanización del hombre", que parece ser el único animal con semejante latencia y retardo sexual. La neurosis, que en cierto sentido es un privilegio del hombre, sería un resto atávico de su prehistoria. Desde el punto de vista de la psicología no resulta indiferente que el período de amnesia infantil coincida con el brote precoz de la sexualidad. Probablemente en estas circunstancias residan las condiciones básicas para que pueda darse una neurosis.[24]

5. La relación entre la psicología individual y la colectiva

En el estado de inocencia hay paz y reposo, pero también "nada", y la nada provoca angustia. Esta categoría psicológica intermedia explica el pasaje de la inocencia a la culpa, lo que supone que la síntesis de cuerpo y alma pase a estar determinada por el espíritu y que el hombre deje de estar solo "anímicamente" determinado en "unidad inmediata" con su naturalidad (*naturlighed*). Esto genera consecuencias fundamentales para la comprensión de la historia humana, presentada por Haufniensis en términos de "relación generacional" al considerar la "angustia subjetiva" en el segundo capítulo de *El concepto de la angustia*. Ya en el primer capítulo, sin embargo, se establecen las consecuencias de la caída, a saber: 1) que el pecado vino al mundo; 2) que quedó establecida la sexualidad.[25] La categoría de espíritu juega un rol protagónico a la hora de distinguir la sexualidad humana de la animal, permite dar cuenta del proceso de "humanización" del hombre – que si bien supone un progreso del hombre primitivo al contemporáneo, no justifica la tesis evolucionista, pues en ningún momento de su historia el hombre fue un animal, ya que de haberlo sido ni la angustia ni la espiritualidad tendrían sentido y caería por lo tanto la hipótesis primera de la historia de la generación humana: su punto de partida en el pecado original – , y justifica la consideración de la historia

[24] Cf. S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 104-105.
[25] Para un análisis del tema de la sexualidad en *El concepto de la angustia*, cf. Pablo Uriel Rodriguez, "El concepto de pudor en Kierkegaard: análisis de la determinación sexual en *El concepto de angustia*", en *Universitas Philosophica*, 36 (72), 2019, 251-277.

humana en términos de progreso cuantitativo. La psicología de Haufniensis, al igual que posteriormente el psicoanálisis de Freud, plantea un nexo entre la psicología individual y la colectiva. De allí que el autor pseudónimo defina al individuo simultáneamente como "sí mismo y la especie". La relación entre la psicología individual y la colectiva es planteada en términos de diferenciación entre el progreso "cuantitativo" de la especie y el "salto cualitativo" que cada individuo realiza al convertirse personalmente en pecador por sus propios actos. Al igual que en los escritos culturales de Freud, la noción de culpa es relevante para dar cuenta del desarrollo de la historia humana. Es el pecado original el que introduce tanto la sexualidad en el sentido propiamente humano, que exige distinguir instinto (*instinkt*) ciego animal de impulso (*drift*) sexual humano, como la posibilidad de pensar el nexo entre el individuo y la especie en el marco de la historia del hombre o, en otros términos, el progreso cuantitativo del género humano.

El nexo entre la psicología individual y la colectiva (historia de la generación) en Haufniensis no se plantea sobre bases evolucionistas, como sucede en el caso de Freud, sino "espiritualistas", o en términos más específicos, en el marco de una psicología neumática o del espíritu. De allí que la historia se identifique con la actividad que el espíritu desarrolla en el proceso – nunca conclusivo – de determinación de la síntesis entre cuerpo y alma, que el hombre "es" en sentido natural. El modo que Kierkegaard encuentra de superar el dualismo moderno supone el despliegue del discurso psicológico, cuyo objetivo es describir la constitución de la subjetividad libre, que en última instancia se pone de manifiesto en el individuo particular. El "plus" de angustia que en cada individuo particular significa un más o un menos respecto a Adán está vinculado con esto. El desarrollo cuantitativo de la especie no se identifica con el desarrollo cualitativo del individuo, pues si así sucediera, el hombre se vincularía con el género humano en los mismos términos en los que se vinculan los animales con su especie, a saber: como "ejemplar".

> En el estado de inocencia no es el hombre meramente un animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuándo, entonces jamás llegaría a ser hombre. Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando."[26]

[26] S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 68-69.

En el tránsito de la inocencia a la culpa la angustia se impone como categoría útil para explicar el estado de ensoñación en que el espíritu se encuentra con anterioridad a la caída. No obstante, la angustia de la inocencia todavía no es culpa, sino una suerte de presentimiento que da cuenta de la ambigüedad del espíritu, descripto, por un lado, como poder hostil que perturba la inmediata relación entre el cuerpo y el alma y, por el otro, como poder amistoso que busca constituir plenamente esta relación, es decir, posibilitar la efectiva emergencia de la subjetividad, que en *La enfermedad mortal* se identificará con el yo. En este sentido, la historia de la apropiación subjetiva de la relación inmediata entre el cuerpo y el alma de la que se ocupa la psicología tiene como resultado la comprensión del yo como un tercer elemento de carácter espiritual capaz de dar cuenta del carácter libre de la vida humana en contraposición al carácter natural y, por lo tanto, ciego, de la vida animal.

"Ahora salta la pregunta: ¿cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia" (Kierkegaard, CA, p. 69). La angustia resuelve todos los interrogantes, responde tanto la cuestión del modo de relacionarse del hombre entendido como síntesis de cuerpo y alma con su fundamento que es el espíritu, como la cuestión del modo en que el espíritu se relaciona consigo mismo.

> El espíritu no puede liberarse de sí mismo, tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo, el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la inocencia en su misma cúspide.[27]

La angustia no es propiamente ni una categoría de la libertad ni una categoría de la necesidad, sino que es presentada como una libertad trabada, aunque no por la necesidad sino por sí misma. La sexualidad justamente expresa el ápice de la angustia, pues representa la contradicción del espíritu, esto es, el hecho de que el espíritu se diferencie sexualmente. Un espíritu perfecto no tiene ni historia ni sexualidad, lo que implica justamente el carácter imperfecto del espíritu subjetivo, objeto temático de la

[27] S. Kierkegaard, *ídem*, p. 69.

psicología. La diversidad sexual como objeto del espíritu es un modo de enfrentarse a la conciencia pura del yo que caracteriza la vacuidad del idealismo. A diferencia de la perspectiva idealista de análisis, Haufniensis define lo sexual como punto culminante de la síntesis cuerpo-alma, lo que supone a su vez que la conciencia del yo no es independiente de la conciencia de la "diversidad sexual". Esta última no tendría sentido si Adán no hubiese pecado porque aunque lo sexual no debe identificarse inmediatamente con la pecaminosidad, si Adán no hubiese pecado, lo sexual nunca habría existido como impulso. "En la inocencia está ya puesta la diferencia sexual, pero no en cuanto tal. Solo en el momento de cometer el pecado queda también puesta la diferencia sexual en cuanto impulso."[28] La tarea moral que el cristianismo comprende mejor que el helenismo y que el idealismo consiste en incorporar la sexualidad a la esfera del espíritu. Esta incorporación no implica el rechazo de la sexualidad sino más bien la introducción del supuesto que postula que su cabal comprensión solamente es posible en la esfera del amor.

Freud, por su parte, sostiene que la analogía entre la psicología del individuo y la de las masas, basada en el hecho de que "en las relaciones sociales entre los hombres ocurre lo mismo que la investigación psicoanalítica tiene averiguado para la vía de desarrollo de la líbido individual."[29], tiene carácter axiomático. A su vez, de este axioma que toma como punto de partida, deriva importantes consecuencias para el tratamiento de la cuestión religiosa, ya que el fenómeno religioso es vinculado a la neurosis individual en *Moisés y la religión monoteísta,* donde plantea que por medio de la analogía se accede al insospechado origen de los fenómenos religiosos, que surgirían de procesos neuróticos. La dificultad más evidente que implica esta explicación radica en el hecho de que Freud no se detenga a considerar el límite del razonamiento analógico que está planteando, ya que de la analogía presentada – que como razonamiento no debería conducir a la conclusión de que se ha demostrado lo que es objeto de la analogía – concluye la verdad del origen de los fenómenos religiosos. Por otra parte, también avanza la tesis de que el

[28] *Ibídem*, p. 109. Además del hecho de introducir el concepto de "angustia" en términos de categoría de carácter propiamente "psicológico", Haufniensis avanza la idea de que "la diversidad sexual en cuanto impulso" no puede ser explicada por ninguna ciencia. La psicología, no obstante, es la que más se aproxima al origen de la misma, al dar cuenta de "la aparición de la libertad ante sí misma en medio de la angustia de la posibilidad, o en medio de la nada de la posibilidad, o en medio de la nada de la angustia", *ibídem*, p. 105.
[29] S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 97.

totemismo es la primera forma de religión en la historia humana y origen de la moral y el derecho y explica el fenómeno religioso a partir de la analogía con la psicología individual al tiempo que es concebido como origen de la psicología colectiva. Además, de manera casi inadvertida la explicación de los fenómenos sociales es reducida a los fenómenos de naturaleza psíquica individual.[30] En este punto el método psicoanalítico adolece de cierto carácter reductivo, que solamente puede salvaguardarse en función del ambiguo estatuto que Freud le imprime al discurso psicoanalítico en lo que respecta a la relación entre la ciencia y el mito.[31]

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud avanza una hipótesis política para dar cuenta del origen de la idea monoteísta, que surgiría del afán de dominio del imperialismo egipcio. Las conquistas de la dinastía XVIII convirtieron a Egipto en un imperio mundial, que se refleja en el desarrollo de las nociones religiosas del sector dominante y activo intelectualmente. Con Amenhotep V llega al trono un faraón preocupado por propagar la idea teológica. Instituye la religión de Atón como religión de Estado y por intermedio suyo el dios universal se convierte en dios único. Si bien la religión de Atón fue abolida por la venganza de las castas sacerdotales a las que había oprimido, y el pueblo judío abandonó esta religión que Moisés le había dado, sin embargo la religión mosaica no desapareció completamente sino que permaneció en un "período de latencia". Freud deriva el monoteísmo judío del egipcio y con el objeto de explicar la "acción retardada" de la idea monoteísta, recurre a ejemplos de fenómenos similares que lo llevan a concluir que el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío presentan un rasgo común, a saber: "la latencia". De los rasgos comunes (latencia y compulsividad) que

[30] Como veremos a continuación, en *Moisés y la religión monoteísta* es matizada y dialectizada la relación entre ambas psicologías, lo que evidencia la recaída en cierta circularidad a la hora de plantear el problema del origen y fundamento de los fenómenos sociales a partir de las premisas que explican el desarrollo del psiquismo individual.

[31] Freud se presenta a sí mismo como un teórico bifronete en muchos sentidos. En lo que respecta a la fundamentación teórica del psicoanálisis lo hace a la hora de pensarlo como un discurso no reducible *stricto sensu* ni a la filosofía ni a la biología, es decir, ni a lo mental ni a lo orgánico. A su vez, para explicar la relación entre lo orgánico y lo psíquico introduce una teoría de las pulsiones que él mismo reconoce como "mitológica", obrando del mismo modo en los escritos que intentan explicar el sentido de la cultura. No obstante ello, no resigna el tema de la verdad, sino que lo resignifica bajo sus propias categorías. De allí que su posición frente a la ciencia no pueda describirse de manera totalmente unívoca. En algunas ocasiones tengo la impresión de que su preocupación por la epistemología dependió de un condicionante epocal que no puede desconsiderarse, ya que defender al psicoanálisis durante el auge del pensamiento positivista le exigía no pocos esfuerzos en la dirección de la justificación epistemológica de sus teorías. Esto no impidió que reconociera la audacia de las hipótesis que introducía.

encuentra en la analogía entre la historia de la religión judía y la génesis de las neurosis humanas en el terreno de la psicopatología, deduce la íntima ligazón entre la psicología individual y la colectiva. A su vez, la relación entre ambas psicologías parece poseer en esta obra un sentido dialéctico. Freud utiliza, en principio, la analogía entre los fenómenos neuróticos y los religiosos con el fin de explicar el progreso cultural de la humanidad a partir de las premisas que describen el desarrollo de la vida psíquica o anímica del individuo, aunque, también invierte la ecuación para sostener que en la historia individual, que comienza en la infancia, se manifiestan los mismos fenómenos que en la historia del género humano, cuya prehistoria, fundada en el parricidio, inicia un ciclo evolutivo desde la primera forma de religiosidad expresada en el tótem hasta las subsiguientes formas de religiosidad manifiestas en el monoteísmo judeo-cristiano. Al discutir el tema de la herencia arcaica del hombre introduce la cuestión de la herencia en términos tales que el individuo no solo heredaría disposiciones, sino también contenidos, "huellas mnemónicas" de las vivencias experimentadas por sus antepasados.[32] Cuando se estudian las reacciones frente a los traumas precoces es sorprendente comprobar que éstas no se ajustan a la propia vivencia del individuo y que concuerdan mucho más con el modelo de un suceso filogenético, que es el que finalmente logra explicarlas.[33] "Si aceptamos la conservación de tales huellas mnemónicas en nuestra herencia arcaica, habremos superado el abismo que separa la psicología individual de la colectiva, y podremos abordar a los pueblos igual que al individuo neurótico."[34]

Los síntomas de una neurosis son consecuencias de vivencias e impresiones concebidas en términos de "traumas etiológicos". Los traumas consisten en experiencias somáticas o percepciones sensoriales, generalmente visuales o auditivas. Solamente la labor analítica es capaz de volver a la memoria esas vivencias. Las características del trauma y la fórmula para el desarrollo de una neurosis coinciden tanto en la psicología

[32] En el animal humano sucedería lo mismo que en los animales, cuyos instintos les permiten conducirse en su vida con familiaridad desde un principio, como si ya la conocieran desde tiempo atrás.

[33] "La conducta del niño neurótico frente a sus padres, en los complejos de Edipo y de castración, está colmada de tales reacciones, que parecen individualmente injustificadas y que solo filogenéticamente se tornan comprensibles, es decir, por medio de su vinculación con vivencias de generaciones anteriores." Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 142.

[34] S. Freud, *ídem*, p. 143. Freud reconoce que para las huellas mnemónicas no cuenta con otra prueba que con los remanentes de la labor analítica que exigen ser derivados de la filogenia, pero que recurre a la "audacia" de esta explicación porque de lo contrario no podría avanzar ni en el campo del psicoanálisis ni en el de la psicología de las masas.

individual como en la colectiva. Los traumas poseen tres características: suceden precozmente en el curso de los primeros cinco años de vida, son olvidados luego y poseen un contenido sexual agresivo. A su vez, la fórmula de la neurosis puede resumirse en estos momentos: a-trauma precoz; b-defensa; c-latencia; d-desencadenamiento de la neurosis; e-retorno parcial de lo reprimido. Tres cuestiones importantes tenernos que considerar aquí como nexos fundantes entre ambas psicologías: la función de la comunidad familiar, la importancia de la latencia y el retorno de lo reprimido, que permiten trazar las vías paralelas de la historia del individuo y la del género humano sobre la base de presupuestos evolucionistas ya asumidos previamente en *Tótem y Tabú*.[35]

La etiología de las neurosis y la función que el trauma desempeña en ésta se vuelven fundamentales para dar cuenta de los fenómenos religiosos, concernientes a la psicología colectiva. En última instancia, la génesis de la neurosis fundamenta tanto la psicología individual como la colectiva, pues ambas dependen de la historia (del individuo y del género humano) en la que se observan las mismas características. La hipótesis que guía esta doble fundamentación consiste en sostener que en la vida de la especie humana sucedió algo similar a los sucesos de la existencia individual, en los que la latencia es un fenómeno típico en las neurosis. En este contexto, los traumas efectivos y olvidados – tanto los del individuo como los del género humano – conciernen a la "comunidad familiar humana". Aunque de manera vedada, los hombres siempre supieron que alguna vez tuvieron un padre primitivo al cual asesinaron. Este recuerdo se incorpora a la herencia arcaica bajo ciertas condiciones, cuando el hecho fue muy destacado o cuando se repitió un número suficiente de veces. El caso del parricidio cumple con ambas condiciones. A su vez, para que el recuerdo de este hecho irrumpa en la conciencia pueden darse muchas circunstancias incluso no conocidas, o producirse una activación espontánea, como en el caso de muchas neurosis. Lo que tiene, indudablemente, una decisiva importancia es la evocación de la huella mnemónica olvidada gracias a una repetición real y reciente del suceso. Tanto el asesinato de Moisés como el de Cristo

[35] A pesar de los distintos enfoques (analógico, genético y funcional) del problema religioso que aparecen en la obra de Freud, a lo largo de los años el pensador mantiene un diálogo interno con sus propias perspectivas. Esto se pone de manifiesto en una obra tardía como *Moisés y la religión monoteísta*, en la que recupera cuestiones desarrolladas tanto en *Tótem y tabú* como en *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*.

fueron una de esas repeticiones que dejaron huellas mnémicas en la memoria oculta de la humanidad.

El parricidio se constituye como acto fundacional tanto de la historia individual como de la del género humano. El recuerdo latente de la muerte del padre conduce a la renuncia instintual que instituye la organización social. La religión funciona como analogía de la neurosis individual; si esta última explica el desarrollo psíquico del individuo, la primera es expresión del desarrollo histórico cultural de la humanidad, o en otros términos, del proceso de humanización del hombre. Nuevamente, como ya lo había planteado Feuerbach, la religión es lo que distingue al hombre del animal. Las distintas formas de religión que se observan en la historia cultural de occidente, desde el totemismo pasando por el judaísmo hasta llegar al cristianismo, son sintomáticas del progreso cultural del hombre leído en términos de renuncia de los instintos y espiritualización. Freud describe el desarrollo de la cultura humana a partir de la descripción de ciertos momentos o etapas que, a su entender configuran una suerte de "progreso en la espiritualidad" que define el proceso de humanización. Una de estas etapas se caracteriza por un fenómeno psíquico presente tanto en los niños y los adultos neuróticos como en los pueblos primitivos. Se trata de la "omnipotencia del pensamiento", que expresó el orgullo de la humanidad por el desarrollo del lenguaje e implicó la preeminencia de las ideas, los recuerdos y los procesos de raciocinio en oposición a las actividades psíquicas inferiores, dependientes de las percepciones sensoriales inmediatas de los órganos de los sentidos. Otra etapa del progreso cultural está determinada por la sustitución del orden matriarcal de la sociedad por el patriarcal, lo que supondría un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, dado que la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es solamente un supuesto construido sobre una premisa y una deducción. Finalmente, entre los dos sucesos anteriores, considera el momento en que el hombre se sintió urgido a reconocer la existencia de poderes espirituales que no pueden ser captados por los sentidos. Todo el universo fue animado y a la ciencia le costó un gran esfuerzo volver a desanimar una parte del mismo, a tal punto que todavía no concluyó esa tarea.

Por otra parte, la cultura humana no puede progresar si no es sobre la base de la renuncia instintual, que equivale a la obediencia del "principio de realidad". La renuncia al instinto puede ser impuesta por motivos externos o internos. En el primer caso, el yo

renuncia a la satisfacción de su instinto debido a obstáculos exteriores que podrían constituirse en un peligro para su integridad. Para dar cuenta del segundo caso, sostiene Freud que en el curso de la evolución individual, una parte de las potencias inhibidoras del mundo exterior es internalizada de modo tal que en el yo se forma una instancia observadora, crítica y prohibitiva denominada super-yo. Cuando el yo renuncia a su instinto por causa de esta instancia a la que obedece, se produce un efecto económico. El yo no solamente siente displacer como en el primer caso, sino que siente un beneficio placentero, una satisfacción sustitutiva debido a que está orgulloso de haber obedecido. El super-yo es el sucesor y representante de los padres. En la psicología de las masas le corresponde al "gran hombre" desempeñar el papel de super-yo.

Aunque no sea evidente desde un principio, la renuncia instintual y la ética en ella basada están íntimamente ligadas a la religión. Una parte de los principios éticos se justifica en la necesidad de limitar los derechos de la comunidad frente a los del individuo, los del individuo frente a la comunidad y los de los individuos entre sí. Pero lo más remarcable es el hecho de que "cuanto nos parece grandioso, enigmático, y místicamente obvio en la ética debe tal carácter a su vínculo con la religión, a su origen de la voluntad del padre."[36] El totemismo, la primera forma de religión que conocemos, es definido como un sistema de preceptos y prohibiciones que deben entenderse en términos de renuncias instintuales y en los que se encuentran los primeros orígenes del orden ético y social. Estos preceptos son, la adoración del tótem, que incluye la prohibición de dañarlo o matarlo, la exogamia manifiesta en la renuncia a la madre y las hermanas de la horda primitiva y la igualdad de derechos, es decir, la restricción del impulso a resolver violentamente los conflictos entre los miembros de la horda. Para Freud, las motivaciones de estas prohibiciones son diferentes. Mientras que las dos primeras, caracterizadas como preceptos derivados de un sentido religioso, se ajustan al espíritu del padre eliminado y en cierto sentido perpetúan su voluntad, la última, definida como un precepto social, prescinde de la voluntad paterna y solo se justifica en la necesidad de mantener el nuevo orden establecido.[37]

---

[36] S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 176.

[37] En este contexto, el desarrollo del psiquismo individual es entendido como una forma abreviada de la evolución humana general, ya que los elementos esenciales del proceso de la renuncia de los instintos se repiten en la vida anímica del individuo.

Al intentar explicar el enigmático carácter del pueblo judío, el que probablemente, a diferencia de otros pueblos, es el que le permitió subsistir hasta la actualidad, Freud se concentra en la figura de Moisés, que plasmó ese carácter al darles a los judíos una religión, que exaltó su autoestima convirtiéndolos en el "pueblo elegido". La religión mosaica posibilitó la cohesión del pueblo judío debido a un factor ideal, la posesión común de ciertos factores emocionales e intelectuales. En este marco, estamos en condiciones de caracterizar la religión como un factor ideal de cohesión social que posibilita el progreso de la espiritualidad basado en la renuncia instintual. Para desarrollar esta idea Freud hace uso de la noción de "retorno de lo reprimido", que le permite hipotetizar sobre el fundamento inconsciente tanto de las neurosis como de la religión, a la vez que le posibilita poner en evidencia el carácter compulsivo de la misma, ya que los actos del creyente son dirigidos por impulsos obsesivos.

Nuevamente, el pensador vienés acude a la analogía entre los mecanismos que producen la formación de neurosis y los que explican una tradición conservada en la vida psíquica de un pueblo, como es el caso de la religión mosaica. Así como los recuerdos olvidados del niño invaden alguna vez la vida del individuo en una época posterior, bajo la forma de impulsos obsesivos que dirigen sus actos, determinan su elección amorosa y definen sus simpatías y antipatías de manera no explicable racionalmente, lo mismo sucede con los actos del creyente, que son dirigidos por impulsos obsesivos inconscientes, lo que permite establecer el carácter compulsivo de la religión. Esto explicaría que la noción de Dios único, como recuerdo deformado de la humanidad, deba ser creída – de manera compulsiva – aun cuando no haya fundadas razones para hacerlo.

En este marco, el límite entre la verdad y el delirio es muy estrecho, ya que en la medida en que la idea monoteísta alcanza su deformación debe caracterizársela como "delirio" y en la medida en que contiene el retorno de lo reprimido, debe considerársela como "verdad". "También el delirio psiquiátrico aloja una partícula de verdad, y la convicción del enfermo se expande desde esta verdad hacia toda la envoltura delirante."[38] Al igual que en *El porvenir de una ilusión*, la idea religiosa es parangonada con la idea delirante psiquiátrica, ya que parecen manifestar una identidad de estructura que permite

[38] S. Freud, *ídem*, p. 188.

establecer similitudes entre ambas. Al presentar la génesis psíquica de las ideas religiosas en esta obra, Freud sostiene que

> tales ideas nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos.[39]

Sin embargo, una ilusión no es idéntica a un error ni tampoco es necesariamente un error. Una de las características más sobresalientes de la ilusión es el hecho de que se origine en deseos humanos, lo mismo que sucede con la idea delirante psiquiátrica, de la que no obstante se distingue con claridad.

> La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad.[40]

La religión, entendida como paradigma de las representaciones culturales, es por lo tanto una ilusión frente a la cual el psicoanálisis se posiciona como una teoría científica cuyo objetivo es trascenderla, aun cuando esté condenado al fracaso debido al hecho de que el propio psicoanálisis la reconoce como expresión de los deseos más primitivos del hombre, y por esta razón, "insuperable", dado que se asienta en la historia "inconsciente" del género humano.

Consideraciones finales

La estrategia comunicativa regresiva de las derechas del globo se organiza en torno a cuatro elementos que el enfoque psicológico de la religión puede ayudarnos a describir y analizar. En primer lugar, se trata de un discurso que supone un receptor presa de una suerte de "sentido común fosilizado", incapaz de cuestionar las premisas de la discriminación, el racismo y la xenofobia, debido a la asunción "inconsciente" de las mismas, que "retornan" luego de períodos de progresismo ideológico en distintas

[39] S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, p. 2976.
[40] S. Freud, *ídem*, p. 2977.

regiones del mundo. En segundo lugar, apela a un "reduccionismo causal" manifiesto en la identificación de una única causa del malestar social, de carácter puramente ideológico, que se materializa en la figura del oponente o enemigo, impidiendo la elaboración de una explicación más compleja y comprehensiva de los problemas que el mundo actual debe enfrentar y resolver, el más acuciante de ellos, la brecha cada vez mayor entre ricos y pobres, esto es, la imperante intensificación de la desigualdad social producto del capitalismo globalizado. En tercer lugar, se apela a la fe – dogmáticamente comprendida – con el objeto de obturar las demandas que Freud reclamaba como propias del pensamiento científico: la experiencia y la observación. Por último, en relación con la justificación de este fideísmo ciego, la elaboración de consignas de espontánea adhesión, que desconoce la importancia de la historia como factor determinante de la transformación de las actuales condiciones de desigualdad.

A estos elementos propios de la estrategia comunicativa regresiva deberíamos poder oponer otros que posibiliten la deconstrucción de la misma, tomando como punto de partida la reconfiguración del sentido común, en el marco de un proyecto discursivo no centrado únicamente en los cánones de la exposición académica propiamente dicha. Este intento nos compele a la acción y al cuestionamiento de nuestras propias prácticas. No podemos continuar elaborando lenguajes privados de intelectuales si efectivamente tenemos la intención de transformar las actuales condiciones de existencia. En este sentido, me parece imperante comprender que el mundo académico se rige a partir de una serie de reglas que normalizan nuestra práctica produciendo un sentido común que es necesario cuestionar con el objeto de que nuestro lenguaje se extienda a sectores cada vez más amplios de la sociedad civil. Si el discurso hegemónico produce un sentido común que espontáneamente adhiere a consignas retrógradas, la producción de un discurso contra hegemónico no puede progresar sino es sobre la base de poner en cuestión la propia formulación de teorías, paradigmas o marcos teóricos, esto es, la crítica de "nuestro" propio sentido común. La idea que el intelectual comprende y la masa debe ser instruida es propia de un momento ilustrado de la civilización occidental que, probablemente, se haya puesto de manifiesto en el psicoanálisis freudiano, que a pesar de realizar un diagnóstico negativo respecto de las instituciones culturales, adhería aún al paradigma positivista que en la ciencia encontraba los criterios necesarios y suficientes para superar los resabios religiosos de la civilización.

En los albores del siglo XXI, y a pesar de los aspectos aún relevantes de la teoría psicoanalítica para comprender los orígenes y las causas del malestar social, creemos importante cuestionar la pretensión de una ciencia aséptica que rige los destinos de los hombres conforme al principio de realidad. En este sentido, la crítica de Climacus en *Postscriptum*, quien plantea un desfasaje entre el progreso científico y el conocimiento ético-religioso, es útil para describir la actual desproporción entre la revolución tecnológica de la que somos atónitos espectadores y el grado cada vez más alarmante de desigualdad, que se expresa en un desprecio absoluto por la realidad del otro y en una falta total de solidaridad. En este marco, sería deseable desarticular la lógica que concibe al otro como enemigo y redescubrir modos de relación social capaces de reconstituir el tejido social. Nuestras realidades latinoamericanas nos están exigiendo un reposicionamiento respecto a las prácticas que cómodamente hemos aceptado como habituales con el objeto de poder injerir de alguna manera en la construcción de sociedades más justas e igualitarias.

Referencias

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud. La filosofía y los filósofos*, trad. Bixio, 1. ed., Buenos Aires, Paidós, 1982.

DAHMER, Helmut. *Líbido y sociedad, estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, trad. de Félix Blanco, México D.F., Siglo XXI, 1983.

DIP, Patricia. "De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar", *UniversitasPhilosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Año 34, Número 68, enero-junio 2017, p. 115-142.

DRIVET, Leandro. "Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud, en Civilizar 15 (29): 197-214, julio-diciembre de 2015.

FREUD, Sigmund. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", en *Obras Completas*, volumen IX, trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. "El porvenir de una ilusión", "El malestar en la cultura", en *Obras Completas*, Tomo 8 (1925-1933), trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

FREUD, Sigmund. "Esquema del psicoanálisis", "Autobiografía", "Las resistencias contra el psicoanálisis", en *Obras Completas*, volumen 15, Buenos Aires, Hyspamerica, 1988.

FREUD, Sigmund. "Introducción al narcisismo", en *Obras Completas*, volumen XIV, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicológica, y otras obras (1914-1916), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Schriften* (12 vols.), Viena, Intenationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.

FREUD, Sigmund. Moisés y la religión monoteísta, en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1970.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, XIII, Tótem y tabú y otras obras (1913-1914), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1980.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas,* XIX, El yo y el ello y otras obras (1923-1925), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, XVIII, Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1022), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual, en Obras Completas*, VII , trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

GELLNER, Ernest. *Razón y cultura*, trad. Carmen Ors Marqués, Madrid, Síntesis, 1992.

GONZÁLEZ, Mariano Rodriguez. "Freud como filósofo", *Ágora. Papeles de Filosofía*, (2012), vol. 31, n. 1: 7-23.

GROM, Bernhard. *Psicología de la Religión*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1994.

HERRERA, Alfonso. "Freud y la filosofía: una relación, dos tiempos", en Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, URI: http://hdl.handle.net/10391/719.

KIERKEGAARD, Søren. *El concepto de la angustia*, trad. D.G.Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, trad. D.G. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984.

KIERKEGAARD, Søren. *Mi punto de vista de mi obra como autor*, trad. José Miguel Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1951.

KIERKEGAARD, Søren. *O lo uno o lo otro I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid, Trotta, 2006; *O lo uno o lo otro II*, trad. Dario González, Madrid, Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard Skrifter* (55 vols.), N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon & F. H. Mortensen (Eds.), Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag, 1997-2009.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor y temblor*, trad. V.S. Merchan, Barcelona, Altaya, 1994.

LAZCANO, Silvia Lévy. "Freud y Nietzsche: crónica de un desencuentro", en Revista Historia Autónoma, 3 (2013), p. 63-76.

LÓPEZ, Harold Valencia. "El pensamiento de Freud en el contexto de la filosofía moderna", *Revista de Filosofía Conceptos*, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas, vol. 1, número 2, 2002, p. 29-46.

MORITZ, María Cristina. "Algunas ideas de Freud acerca de la religión", en *Revista Pilquen*, Sección Psicopedagogía, Año XIV, n. 8, 2012.

RODRIGUEZ, Pablo Uriel. "El concepto de pudor en Kierkegaard: análisis de la determinación sexual en *El concepto de angustia*", en *Universitas Philosophica*, 36 (72), 2019, p. 251-277.

SÁENZ, Alberto Hernández. "La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad", en ¿El fin de la razón?: I jornada de Filosofía SOFIRA. Logroño: Universidad de La Rioja, 2014, p. 69-106.

TAUBER, Alfred. *Freud, el filósofo reticente*, trad. José Luis Bustamante, España, Avarigani, 2014.

TAUBES, Jacob. "La religión y el futuro del psicoanálisis", en *Del culto a la cultura: elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz, 2007.

A religião entre a crítica e a comunicação indireta em Søren Kierkegaard

Renato Kirchner •
Presley H. Martins ••

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a religião no pensamento de Kierkegaard a partir da crítica e da comunicação indireta. Ele criticou veementemente a Igreja Luterana da Dinamarca – uma igreja de Estado – e, ao mesmo tempo, Kierkegaard escreve diversas obras sobre os conceitos fundamentais do cristianismo. Contudo, tanto nas obras heteronômicas quanto nas veronímicas, Kierkegaard valeu-se da comunicação indireta: suas obras não comunicam o que é o cristianismo de forma objetiva, antes buscam comunicar-se com a existência pela subjetividade. Assim, pretende-se argumentar que, entre a crítica e a comunicação indireta, a religião, para Kierkegaard, não é um sistema ou dado objetivo a ser imposto ao indivíduo pela autoridade – o que justifica o método de comunicação indireta utilizado pelo autor. Despindo-se da sua autoridade enquanto autor, Kierkegaard propõe ao indivíduo uma opção que deve ser decidida na subjetividade. Essa opção trata-se daquilo que, justamente, consiste a religião. O fato de a religião não poder ser comunicada objetivamente concerne ao modo peculiar como Kierkegaard compreende a especificidade da religião; uma vez que a objetividade não responde às questões cruciais da existência, a religião se comunica subjetivamente com elas. Desse modo, para alcançarmos nosso propósito, no intuito de contextualizar o pensamento de Kierkegaard, o texto parte de uma introdução com uma

• Doutor em Filosofia pela UFRJ, professor e pesquisador da Faculdade de Filosofia e do Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

•• Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Ciências da Religião e licenciado em Filosofia, ambos pela PUC-Campinas. E-mail: presley.hmartins@gmail.com.

breve exposição biográfica do autor, para demarcar suas influências e intenções. A partir dessa contextualização, trataremos das críticas à igreja, realizadas por Kierkegaard. Isso feito, abordaremos a relação entre religião e comunicação indireta, assim como, demonstraremos como essa relação é necessária para os propósitos da religião enquanto paradigma à existência.

Palavras-chave

Kierkegaard; religião; crítica; comunicação indireta; cristianismo.

Abstract

The aim of this article is to analyze religion in Kierkegaard's thinking from criticism and indirect communication. He vehemently criticized the Lutheran Church of Denmark – a state church – and at the same time, Kierkegaard acquired several works on the fundamental concepts of Christianity. However, both in heteronomic and veronical works, Kierkegaard used indirect communication: his works do not communicate what Christianity is objectively, but seek to communicate with existence through subjectivity. Thus, it is intended to argue that, between criticism and indirect communication, a religion, for Kierkegaard, is not a system or objective data to be imposed on the individual by the authority – which justifies the indirect communication method used by the author. Stripping off his authority as an author, Kierkegaard proposes to the individual an option that must be decided on subjectivity. This option is about what, precisely, a religion consists of. The fact that religion cannot be communicated objectively concerning the peculiar way in which Kierkegaard understands the specificity of religion; since objectivity does not answer the crucial questions of existence, a religion subjectively communicates with them. Thus, in order to achieve our purpose, in order to contextualize Kierkegaard's thinking, the text starts from an introduction with a brief biographical exposition of the author, to outline his influences and intentions. From this contextualization, we will deal with the criticisms of the church, carried out by Kierkegaard. That done, we will approach the relationship between religion and indirect communication, as well as demonstrate how this relationship is necessary for the purposes of religion as a paradigm for existence.

Keywords

Kierkegaard; religion; criticism; indirect communication; christianity.

Introdução

Nosso objetivo neste texto é pensar a religião entre crítica e a comunicação indireta no pensamento de Kierkegaard. Pensar a religião nesses dois âmbitos, como veremos, significa fazer uma distinção entre a ilusão e o essencial; significa enfatizar aquilo que é fundamental ao indivíduo em sua busca por sentido. Kierkegaard fez de sua tarefa como autor o sentido de sua existência. Assim, criticou a religião oficial da Dinamarca, denunciou os abusos e as frivolidades de um cristianismo que mais se preocupava com as quantidades de membros contribuintes do que com uma transformação existencial que pudesse curar o indivíduo de seu sofrimento, e perscrutou o sentido das categorias fundamentais do cristianismo. Por essas e outras razões, pensar a religião entre a crítica e a comunicação indireta no pensamento de Kierkegaard, é pensar a atualidade da religião em nosso contexto e tornar-se mais atento.

As obras de Kierkegaard têm sido estudadas em vários campos do conhecimento como, por exemplo, na filosofia, na teologia, na teoria literária e nas ciências da religião. No entanto, nenhuma área parece ser a mais adequada ou esgota todas as possibilidades de estudo sobre a obra de Kierkegaard. Além de atrair pesquisadores de diversas áreas, Kierkegaard desperta o interesse de pessoas que discordam entre si e que defendem pontos de vista extremamente opostos, tanto conservadores quanto progressistas, essencialistas e existencialistas, paradoxalmente parecem se fundamentar no pensamento de Kierkegaard . Para Jon Stewart, essa recepção indica que "existe algo de indeterminado ou aberto nos escritos de Kierkegaard[1]".

Por conseguinte, é esse indeterminado que permite que suas obras se comuniquem ainda hoje com os nossos problemas mais íntimos e, ao mesmo tempo, proporcionem uma percepção especial de nossas próprias vidas e condições[2]. No intuito de iluminar algumas questões do pensamento de Kierkegaard sobre a religião, partiremos de uma breve exposição sobre suas influências e contexto. Desse modo, poderemos compreender suas severas críticas à Igreja, assim como a utilização da comunicação indireta e dos heterônomos para publicação de grande parte da sua obra. Deste modo, Kierkegaard proporciona uma perspectiva mais abrangente da religião, uma vez que sua

1 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 16.
2 *Ibid.,* p. 16.

argumentação crítica não perde de vista o significado e o sentido que a religião ainda tem para existência do indivíduo. Portanto, o modo como pensaremos a religião no pensamento de Kierkegaard, trata-se também de lidar com o problema e discutir seu papel em um mundo "secularizado".

Além das fronteiras sistemáticas, dos territórios e das prescrições metafísicas, o interesse e a influência[3] de Kierkegaard correspondem à emergência de um pensamento que se volta para o concreto, para os problemas singulares e insolúveis da existência do indivíduo. É desse modo que seu pensamento se mostrou, e ainda se mostra, como um campo inesgotável de riqueza para o pensamento contemporâneo. Nesse sentido, pretendemos pensar a religião entre a crítica e a comunicação indireta.

1. Kierkegaard: a religião entre a culpa e a graça

Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838), pai de Søren Aabye Kierkegaard, nasceu em uma fazenda próxima à igreja, na aldeia de Sædding, na Jutlândia. O sobrenome "Kierkegaard" é oriundo dessas fazendas localizadas aos arredores da igreja[4] e foi adotado como sobrenome pelo pai de Michael, Peder Christensen Kierkegaard (1712-1799), para enfatizar o local de onde ele e a sua família eram[5]. Michael, seguindo os passos do pai, trabalhava como camponês e vivia em condições precárias e em extrema pobreza. Devido a essas condições, ainda muito jovem, "solenemente amaldiçoou Deus, e por toda a vida foi perseguido pelo sentimento de culpa devido a este incidente[6]".

Após esse episódio, quando Michael tinha 12 anos, mudou-se da Jutlândia para Copenhague. Niels Seding, tio materno de Michael, convidou-o para juntar-se a ele no

3 Sua obra influenciou diretamente os pensadores do século XX em diversas áreas, para citar alguns: na Teologia, Paul Tillich e Dietrich Bonhoeffer, na Psicologia, Freud e Lacan, na Filosofia, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hannah Arendt e Jean-Paul Sartre.

4 Em dinamarquês "Kirkegaard" significa "cemitério", de acordo Joakim Garff: "No linguajar comum as duas fazendas foram chamadas de 'cemitérios' por causa de suas proximidades com a Igreja [...] No começo a grafia normal era simplesmente 'Kirkegaard', mas depois de um tempo evoluiu para 'Kierkegaard', e esta grafia talvez contenha um eco leve de como o nome soava no dialeto da Jutlândia". Na edição consultada: "In common parlance the two farms were termed 'hurchyards' because of their close proximity to the church [...] In the beginning the normal spelling was simply 'Kirkegaard', but after a time it evolved into 'Kierkegaard', and this spelling perhaps contains a faint echo of how the name sounded in the dialect of Jutland." Joakim Garff, *Søren Kierkegaard a Biography [livro eletrônico]*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 3.

5 Joakim Garff, *Søren Kierkegaard a Biography [livro eletrônico]*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 3.

6 Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 25.

comércio de lã, em Copenhague. Michael foi treinado por seu tio nos negócios e tornou-se seu herdeiro[7]. Depois de algum tempo conseguiu abrir seu próprio negócio e ficou rico como comerciante[8]. Michael era pietista e frequentou, em Copenhague, a congregação da Irmandade Morávia, sendo leal à Igreja de Estado e a J. P. Mynster, que foi seu pastor na época. Michael era meditativo, melancólico, carregava a culpa de ter se revoltado contra Deus e esperava que fosse castigado. Sobre isso, Kierkegaard comenta:

> Que pavoroso para o homem que, como menino cuidando de carneiros nas campinas de Jylland, sofrendo dores, faminto e exausto, certa vez pôs-se sobre uma colina e amaldiçoou Deus – e o homem era incapaz de esquecer isto quando já tinha oitenta e dois anos[9].

O primeiro casamento de Michael foi com Kirstine Røyen, ela morreu em 1796 e não deixou filhos. Michael casou-se novamente com Anne Sørensdatter Lund, com quem teve sete filhos, o mais novo foi Søren Aabye Kierkegaard, nascido em 5 de maio de 1813[10]. Michael era um homem religioso e educou seus filhos na tradição do cristianismo luterano. Além da educação religiosa, quando criança, Kierkegaard frequentou a Escola da Virtude Cívica, onde estudou os clássicos e aprendeu grego e latim. Após concluir seus estudos, foi admitido na Universidade de Copenhague, onde escreveu sua tese *O conceito de ironia*, defendida em 1841. Acredita-se que os filhos de Michael herdaram os traços de sua personalidade depressiva, resultado da sua obsessão com os próprios pecados[11].

> Influenciado pela religiosidade de seu pai, Kierkegaard percebe a radicalidade da precariedade do ser humano, seu pecado, sua angústia e seu desespero, bem como a radicalidade do juízo de Deus para com o ser humano pecador. Essa percepção nunca será abandonada por ele.

---

7 Cf. *ibid.*, p. 26.

8 Um fato histórico importante corroborou para que Michael Kierkegaard fizesse fortuna, segundo Gouvêa: "O pai de Kierkegaard era um comerciante astuto. Ele havia feito investimentos seguros antes dos dias da bancarrota do Estado dinamarquês de 1813 – apenas dois meses antes do nascimento de Kierkegaard – que trouxe a ruína financeira à maioria das famílias abastadas da Dinamarca. A crise econômica foi uma consequência da guerra com a Inglaterra e o bombardeio de Copenhague em 1807. A guerra entre a Inglaterra e Copenhague foi uma consequência do apoio dinamarquês a Napoleão. [...] O pai de Kierkegaard saiu-se disso como um homem muito rico. A fortuna de seu pai permitiu ao jovem Kierkegaard viver sem um trabalho regular e dedicar a vida a sua obra". *Ibid.*, p. 28.

9 *Ibid.*, p. 26.

10 Cf. *ibid.*, p. 26.

11 Cf. Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 24-26.

> No entanto, esse entendimento será contrastado com o Deus do amor, do perdão e da graça[12].

Michael acreditava que, em decorrência dos seus pecados, toda sua família estava sob uma maldição[13]. Sua crença era assinalada pela realidade; Kierkegaard, quando tinha apenas 6 anos, em 1819, perde o quinto irmão, Søren Michael. Após três anos, a irmã mais velha Maren Kristine morre, em 1822, aos 25 anos. Em 1832, morre outra irmã, Nicoline, com 33 anos. A partir desse momento, o luto não cessou na família de Kierkegaard. Em 1833, Niels Andreas, morre aos 24 anos. Um ano após, no dia 30 de julho de 1834, Kierkegaard perde sua mãe, e ainda no mesmo ano, em 29 de dezembro, falece sua irmã predileta, Pétrea. Portanto, Michael viu duas esposas e cinco de seus filhos morrerem, o que acentuou ainda mais sua crença que uma maldição pairava sobre a família, como resultado de seus pecados da juventude. Michael esperava ver todos seus filhos morrerem, chegou a aconselhar Kierkegaard a preparar-se para morrer cedo[14].

Kierkegaard perdeu 5 dos 6 irmãos, além de seu pai e mãe. Sobre seu pai, Kierkegaard escreveu várias passagens em seus diários e dedicou grande parte dos *Discursos edificantes* à memória do pai. Em seus diários podemos ler:

> Meu pai morreu na quarta-feira (8), às duas da madrugada. Eu queria profundamente que ele vivesse ainda dois anos e vejo em sua morte o último sacrifício que seu amor fez por mim, porque não morreu para mim, mas por mim, para que eu possa, se ainda for possível, fazer qualquer coisa. De tudo o que me deixou, sua lembrança, sua imagem transfigurada, não pela minha fantasia (esta não é necessária para isso), mas por tantos traços particulares dos quais tenho conhecimento – é, para mim, a coisa mais preciosa, a que devo esconder do mundo com o maior cuidado: porque sinto claramente que neste momento só existe um (Emil Boesen) a quem posso falar sinceramente de meu pai, como de um "amigo fiel" que ele foi[15].

12 Jonas Roos, *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard.* 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2007, p. 14.
13 Cf. Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 33.
14 Cf. *ibid.*, p. 26-33.
15 Ernani Reichmann, Soeren Kierkegaard: Textos selecionados por Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 1971, p. 17.

Embora durante um tempo de sua vida Kierkegaard tenha se afastado do pai[16], podemos ler na passagem citada que Kierkegaard sempre o considerou como um amigo fiel[17]. Já sobre a mãe de Kierkegaard, Anne, sabe-se muito pouco. No entanto, Martensen, que chegou a ser professor de Kierkegaard, fez um relato no qual é possível notar que, embora tenha-se pouco conhecimento sobre a relação de Kierkegaard com a mãe, uma profunda ligação existia entre ambos, a qual pôde ser vista na profunda tristeza que a mãe de Martensen percebeu em Kierkegaard ao perder sua mãe:

> Minha mãe me contou que, enquanto eu estava no exterior, ele costumava procurá-la para saber notícias sobre mim. Além disso, ela relatou algo que não deixarei de mencionar aqui, que de vez em quando ele ficava e sentava com ela por um tempo e que ela sentia muito prazer em sua conversa. Certa vez, ele entrou em profunda tristeza e disse a ela que sua mãe havia morrido. Minha mãe confirmou repetidamente que nunca em sua vida (e ela não tinha pouca experiência) tinha visto um ser humano tão profundamente angustiado como S. Kierkegaard estava com a morte de sua mãe. Disto ela sentiu que poderia concluir que ele devia ter uma sensibilidade extraordinariamente profunda[18].

A vida o fizera crescer nessa atmosfera de morte iminente, o que parece ter aguçado ainda mais sua sensibilidade e o deixado mais próximo da vida – embora possamos dizer isso somente enquanto conjectura. Segundo Stewart: "A morte precoce de seus irmãos fez com que uma sombra de melancolia pairasse sobre o lar de sua família[19]". Mesmo tendo sido influenciado pela religiosidade do pai, Kierkegaard, em

16 Kierkegaard, durante sua vida universitária, levou uma vida oposta da educação religiosa que recebera. Segundo Gouvêa: "Kierkegaard tornou-se uma figura popular nas ruas e cafés [...] viveu prodigamente e acumulou altas dívidas nos cafés, nas lojas, com seu alfaiate, e nas livrarias de Copenhagen". Essas atitudes deixaram Michael preocupado, "A vala entre Kierkegaard e seu pai estava ficando muito larga, e ele saiu da casa paterna". Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 31.

17 Segundo Gouvêa: "O profundo amor e admiração de Kierkegaard a seu pai é evidente não apenas nos diários, mas também em sua obra, particularmente nas dedicatórias". *Ibid.*, p. 35.

18 Na tradução consultada: "My mother has told me that while I was abroad, he quite often came to her for news of me. In addition, she related something I will not fail to mention here, that from time to time he stayed and sat with her a while and that she took great pleasure in his conversation. Once he came in deep sorrow and told her that his mother had died. My mother has repeatedly confirmed that she never in her life (and she had had no little experience) had seen a human being so deeply distressed as S. Kierkegaard was by the death of his mother. From this she felt she could conclude that he must have an unusually profound sensibility. Martensen. In: Bruce Kirmmse (ed.), *Encounters with Kierkegaard.* Princeton University Press, 1996, p. 588.

19 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 26.

algumas ocasiões, como aponta Garff, tentou desconstruir essa ideia de um Deus vingativo:

> Nós podemos assumir que o jovem Søren Aabye conhecia aspectos do passado de seu pai e que ele tinha ouvido falar sobre sua maldição ao Senhor na charneca. Nesse caso ele certamente teria feito o que pudesse para assegurar ao velho que as mortes na família foram atribuídas a causas naturais: que Søren Michael morreu de hemorragia cerebral, Maren Kirstine de convulsões, Nicoline Christine e Petrea Severine de complicações de parto, Niels Andreas de tuberculose; que sua primeira esposa morreu de pneumonia, sua segunda de tifo. O estudante de teologia teria sido capaz de citar tudo isso como evidências de por que as mortes não foram obra de um Deus vingativo que exigiu pagamento por uma transgressão da infância de muito, muito tempo atrás[20].

Contudo, o pai de Kierkegaard não se deixou convencer. De acordo com Gouvêa "Era um choque para Kierkegaard que seu pai vivesse em tal inquietação e falta de paz interior apesar de toda a sua religiosidade[21]". Nos diários, em janeiro de 1836, Kierkegaard relata: "Na verdade, é muitas vezes triste e deprimente quando se quer realizar algo nesta vida por meios de palavras, e ainda no final vê que não conseguiu nada e que a pessoa em questão se atenha obstinadamente aos seus pontos de vista"[22]. Gouvêa acentua que durante o período em que Kierkegaard havia deixado a casa do pai, aquele mesmo tempo em que deixou-se levar pelos prazeres, Kierkegaard escreveu nos diários sobre o cristianismo e sobre os cristãos com distanciamento crítico e indiferença. As entradas no diário também indicavam "frequentes bebedeiras, possivelmente uma visita

20 Na tradução consultada: "We may assume that young Søren Aabye knew aspects of his father's past and that he had heard about his cursing the Lord out on the heath. In that case he would surely have done what he could to reassure the old man that the deaths in the family were attributable to natural causes: that Søren Michael had died of a brain hemorrhage, Maren Kirstine of convulsions, Nicoline Christine and Petrea Severine of complications from childbirth, Niels Andreas of tuberculosis; that his first wife had died of pneumonia, his second of typhus. The theological student would have been able to cite all this as evidence for why the deaths were not the work of a vengeful God who demanded repayment for a childhood transgression of so long, long ago." Joakim Garff, *Søren Kierkegaard a Biography [livro eletrônico]*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 346.

21 Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 33.

22 Na tradução consultada: "Truly, it is often sad and depressing when one wants to accomplish something in this life by means of words, and yet in the end sees that one has accomplished nothing and that the person concerned stubbornly sticks to his views." Joakim Garff, *Søren Kierkegaard a Biography [livro eletrônico]*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 346.

a um bordel, e pensamentos sobre suicídio[23]". No entanto, Gouvêa ressalta que não há relatos claros sobre qualquer excesso da parte de Kierkegaard e que o possível incidente sexual nunca tenha ocorrido[24]. A relação entre Kierkegaard e a religião é complexa e envolve sua educação, seu contexto cultural, suas experiências e sua busca pessoal. Acredita-se que, em 1838, Kierkegaard, aos vinte e cinco anos, teria tido uma experiência religiosa. No diário, no dia 9 de maio de 1838 às 10h30, Kierkegaard escreve:

> Há uma alegria indescritível que arde através de nós tão inexplicavelmente quanto a exclamação do apóstolo salta sem razão aparente: "Exultai, e novamente digo, Exultai. " – não uma alegria por isto ou aquilo, mas o brado da alma inteira "com a língua e a boca e do fundo do coração": "Eu exulto pela minha alegria, por, em, com, sobre, para e com minha alegria […][25]".

Gouvêa diz que a entrada pode ser significativa porque Kierkegaard indica a hora, pois nisto também a entrada é única[26]. Embora não seja fácil compreender o que ocorria com Kierkegaard naquela época, há outras passagens que indicam o interesse de Kierkegaard em retornar ao cristianismo de um modo mais íntimo: "Vou agir em direção a uma relação muito mais íntima com o cristianismo, pois até agora tenho estado completamente fora dele[27]". Nesse mesmo período Kierkegaard se reconciliou com o pai, que veio a falecer em 9 de agosto de 1938. Portanto, se por um lado há passagens que acentuam certa aversão ao cristianismo e aos cristãos, também há, em seus diários, passagens que indicam a aproximação de Kierkegaard com o cristianismo. Essa relação continuará em sua vida como autor: Kierkegaard criticará aspectos da Igreja estatal e ressaltará a relação entre o indivíduo e o cristianismo. Essa busca pela verdade subjetiva,

---

23 Ricardo Quadros Gouvêa*, Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 32.
24 Esse período foi também para Kierkegaard um momento de conhecimento: "[...] em vão procurei uma âncora no mar sem limites do prazer assim como nas profundezas do conhecimento; eu senti a força quase irresistível com que um prazer estende a mão ao seguinte; eu senti o entusiasmo falso que ele é capaz de produzir; eu também senti o tédio, o despedaçamento que segue em seus calcanhares. Eu provei dos frutos da árvore do conhecimento e várias vezes me deleitei em seu sabor. Mas esta alegria foi apenas no momento do conhecimento e não deixou marcas profundas em mim". *Ibid.*, p. 31. É importante ressaltar que o entusiasmo de Kierkegaard pela literatura, pela música e pela ópera e o teatro, foram interesses que ele jamais criticou e abandonou.
25 *Ibid.*, p. 34.
26 *Ibid.*, p. 34.
27 *Ibid.,* p. 35.

da relação pessoal com o cristianismo, foi despertada em Kierkegaard ainda quando jovem.

Em seus diários há o registro de uma carta de 1° de agosto de 1835, possivelmente nunca enviada ao cunhado de sua irmã Petrea Severine, que expressa a fundamental importância para Kierkegaard de descobrir a própria verdade, a verdade de sua interioridade. O cunhado de sua irmã era cientista e estava vivendo no Brasil. Naquele ano, Kierkegaard passou o verão no litoral de Gilleleje, ao norte de Sjaeland[28], e ficara impressionado com os relatos do cunhado de sua irmã sobre o Brasil. Esses relatos o tocaram profundamente, gerando interesse em buscar algo pelo qual viver: "como eu estava interessado em sua descrição sobre sua estadia no Brasil […] Algo assim sempre toca a qualquer homem com calor e sentimento… aos jovens, que por enquanto só sonham com o seu destino"[29]. Sobre esse acontecimento, Gouvêa comenta: "[…] de certa forma, o ambiente brasileiro é parcialmente responsável por criar em Kierkegaard a seriedade, a voluptuosidade, e o maravilhamento que caracterizaria sua relação com sua própria tarefa como autor cristão[30]" .

Desde cedo, a questão para Kierkegaard sobre o sentido pelo qual sua vida deveria se orientar, levou-o a rejeitar as verdades objetivas e exteriores, assim como parte do cristianismo que ele havia conhecido até então. Na carta, podemos ler:

> O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que eu vou fazer, não sobre o que devo fazer. É uma questão de entender meu destino, e ver o que a Divindade realmente quer que eu faça; o importante é encontrar uma verdade que seja uma verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer [...]. Que propósito haveria nesse caso se eu descobrisse uma assim chamada verdade objetiva ou se eu me dedicasse a explorar os sistemas dos filósofos? E que propósito haveria nesse caso em conceber uma teoria do Estado ... na qual eu mesmo não habito, mas meramente exibo para outros verem? [...]. Que propósito haveria em ser capaz de expor o sentido do cristianismo, de explicar muitos fatos isolados, se isso não tiver qualquer sentido mais profundo para mim e para minha vida?[31]

28 *Ibid.*, p. 33.
29 *Ibid.*, p. 33.
30 *Ibid.,* p. 33-34.
31 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 52.

Stewart enfatiza que nessa passagem Kierkegaard já reconhece que o cristianismo não pode ser visto como algo voltado para fora, como algo externo que possui mais uma verdade objetiva como as outras. Kierkegaard sugere que de nada vale descobrir o sentido do cristianismo se esse sentido não tiver um sentido mais profundo para sua vida[32]. Portanto, Kierkegaard percebe que se o cristianismo tem um sentido para vida, esse sentido tem que fazer sentido para mim, tem que se comunicar com a existência. Mas esse sentido não pode ser explicado objetivamente, tal como quando explica-se um conceito.

O contraste entre a verdade objetiva e subjetiva e sua relação com o cristianismo, podemos ler como resultado de sua influência paterna e cultural e o descobrimento de uma verdade mais fundamental do cristianismo. Kierkegaard relata que, em sua infância, a religião fora para ele uma loucura e que teve uma severa educação cristã. Em *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, diz: "Criança, recebi uma educação cristã rigorosa e austera que foi, para perspectivas humanas uma loucura[33]". Mesmo tendo recebido uma instrução religiosa austera, Kierkegaard diz:

> Que há de espantoso se, em certas épocas, o cristianismo me tenha parecido a mais inumana crueldade, se bem que nunca, mesmo quando dele mais afastado estive, o tenha deixado de respeitar, firmemente resolvido, sobretudo se não optasse por tomar-me cristão, a nunca iniciar alguém nas dificuldades que conheci e que jamais encontrei nas minhas leituras, nem ouvi tratar. Mas nunca cortei com o cristianismo e nunca o reneguei; nunca pensei em atacá-lo; não, desde o tempo em que pude pensar com o uso das minhas forças, resolvera firmemente tudo fazer para o defender ou, em todo caso, para o apresentar sob a sua forma verdadeira[34].

Portanto, Kierkegaard encontrou uma verdade mais profunda no cristianismo. É esse cristianismo, diferente daquele que conhecera em sua infância, que Kierkegaard buscou pensar e expor em suas obras; no entanto, com todo cuidado para não deturpar a "verdadeira forma do cristianismo", uma vez que sua exposição, de um modo coerente, não foi objetiva e direta. A partir dessa breve exposição de sua vida, o que é importante

32 *Ibid.*, p. 52-53.
33 Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 72.
34 *Ibid.*, p. 73.

salientar é sua relação com a religião a partir de suas experiências pessoais e sua coerência como pensador comprometido existencialmente com as consequências de seu pensar.

Otto Friederich Bollnow, na obra *Filosofia existencial*, faz a distinção entre duas formas de pensar: o pensador abstrato e o pensador existencial. O pensador abstrato é o pensador ou filósofo que se move em uma zona de pensar puro, ou seja, não atende às particularidades, às necessidades e aos pressupostos do existir. O pensador existencial, pelo contrário, se volta para os problemas das dificuldades da particularidade. Nesse sentido, o pensamento se encontra a serviço da existência. Essa concepção de existência que está na base da Filosofia Existencialista se refere à particularidade de uma vivência que se distingue de todas as outras[35]. Nesse sentido, Kierkegaard foi um pensador existencial[36], uma vez que não apenas se preocupou com os conceitos, mas também com a pertinência que esses conceitos têm à existência.

> Exatamente pelas suas dores de alma, Kierkegaard leva esta "autoscopia" a proporções absolutamente alarmantes. Confessa que seus dias e noites compunham uma única e compacta reflexão. Seu viver se constituía em "escutar o murmúrio de seus pensamentos, coincidir com o ritmo de sua vida interior. " Daí a afeição pela vida solitária, até gostando de se encontrar abandonado de amigos. O

35 Cf. Otto F. Bollnow, *Filosofia existencial*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1946, p. 13-17.

36 É comum Kierkegaard ser rotulado como o pai do existencialismo. Gouvêa discorda dessa paternidade. Para argumentar contra a alegação de paternidade, Gouvêa aponta as diversas diferenças essenciais entre os pensadores do existencialismo e o pensamento de Kierkegaard, para citar alguns exemplos: "Por existencial, Kierkegaard se referia ao pensamento que não esquece jamais que aquele que pensa é um ser humano existente, contrariamente a um idealismo abstrato e especulativo. Ele queria dizer, com o termo 'existencial', viver e pensar subjetivamente contra a mera observação objetiva da realidade (que pode ser boa para as ciências naturais, mas não para as humanidades, a ética e a religião) [...] a importante ênfase de Kierkegaard sobre a existência pode não ter sido proposta com a intenção de diminuir a essência, como os existencialistas por vezes alegam. Mais provavelmente Kierkegaard queria manter a tensão dialética entre existência e essência". Além disso, Gouvêa também argumenta que não faria sentido identificar o pensamento de Kierkegaard com o existencialismo, uma vez que Kierkegaard nunca quis dar início a uma escola filosófica ou propor um sistema. Mesmo assim, Gouvêa acentua que há temas cruciais para Kierkegaard que também os são aos existencialistas, por exemplo: a ênfase dada ao indivíduo, as escolhas e a responsabilidade pelas próprias ações. Cf. Ricardo Quadros Gouvêa*, Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 70-76). Todavia, o que Kierkegaard faz com essas ideias é bem diferente do que Sartre faz com elas. Argumentar sobre se Kierkegaard pode ou não ser considerado pai do existencialismo vai além dos propósitos deste texto. No entanto, assim como podemos identificar Descartes e Leibniz com o racionalismo, por compartilharem e enfatizarem certos aspectos em suas respectivas filosofias, também podemos dizer que, mesmo o pensamento de Kierkegaard diferenciando-se dos pensadores existencialistas, de uma forma ou de outra, Kierkegaard fora importante a esses pensadores e os influenciou de alguma maneira; seja pela ênfase dada à existência ou o próprio compromisso de Kierkegaard com a sua própria vida (enquanto busca de propósito como vimos na carta de 1835). O pensador dinamarquês pode ter acentuado o que depois viera a ser cunhado de existencialismo, mesmo não tendo tido essa pretensão e seu pensamento se diferenciar de seus posteriores.

> silêncio, diz, "é-me benéfico, porque me ensina a fixar o olhar em meu eu, estimula-me a captar esse eu que é meu, a manter-me fixo no meio da mutação infinita da vida, a trazer até mim o espelho côncavo em que antes buscava aprisionar a vida de fora de mim". Isso porque a exigência Kierkegaardiana era terrível. Não a comum e tácita aspiração a dias alegres, mas a necessidade quase mórbida de ir até o final de si mesmo, transcendendo-se[37].

Kierkegaard, "Psicólogo, ele escreve com sangue e com a melancolia[38] que caracteriza os homens de gênio[39]". Escreveu com o próprio sangue e também com entusiasmo e alegria, pois, como se sabe, "Søren Kierkegaard costumava sair à rua todos os dias para mergulhar no mundo dos humanos[40]". É a sua alegria e dor, sendo no fundo um só sentimento, que caracteriza a unidade de sua escrita distinta, de seu pensamento arguto, que tinha como fundamento uma percepção profunda sobre a existência humana e a religião. A tarefa terrível é ser transparente o suficiente para perscrutar a dor e levá-la às últimas consequências, ir até o final de si mesmo no sofrimento, encontrar a si mesmo na verdade, pois "o conhecimento de coisas externas é irrelevante sem o conhecimento de si mesmo como sujeito[41]".

Portanto, o pensar existencial está atrelado à experiência própria da particularidade, e o seu pensar é engendrado por essa vivência, cujo pensamento só pode ser encontrado mediante a interioridade. Deste modo, o pensamento está comprometido com a existência e todo seu interesse encontra-se nela. Toda preocupação do pensador existencial está voltada para um modo de existir, e esse modo de existir é intransferível.

---

37 Regis Morais, O terrível e o sublime. In: KIERKEGAARD, Søren. *Das profundezas: preces*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 13-14.

38 Segundo Alvaro Valls, em dinamarquês melancolia chama-se "*Tungsind*, ou seja, espírito (ânimo) pesado, enquanto há também *Letsind*, ânimo leve, ligeiro, leviano: maníaco" (VALLS, 2013, p. 20). Valls afirma que os dois conceitos (*Tungsind e Letsind*) são complementares e apresentam-se na mesma pessoa. Como na primeira parte de *Ou-Ou: um fragmento de vida*, nos aforismas do esteta. "De fato, depressão melancólica e entusiasmo maníaco revezam-se dinamicamente nos textos, em variados gêneros, do pseudônimo A, descrito como *um jovem esteta* [...] A melancolia imobiliza, como a um peão de xadrez, não dá vontade de fazer nada, produz uma lassidão, uma preguiça tão grande como a de Macunaíma e qualquer coisa que se faça acaba em arrependimento [...] O melancólico não vê sentindo nenhum em sua vida, tornada amarga" (VALLS, 2013, p. 20-23). Portanto, melancolia é um termo utilizado por Kierkegaard para demonstrar um estado de espírito e é diferente de outros conceitos do autor como *angústia* e *desespero*.

39 Jorge Miranda de Almeida; Álvaro Luiz M. Valls, *Kierkegaard* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 9.

40 Álvaro Luiz Montenegro Valls. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 8.

41 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 53.

O pensamento especulativo não acompanha a singularidade dessa existência, pois somente aquele que faz a experiência, encontra nessa mesma experiência o seu próprio pensar. Como observamos, o que foi fundamental para Kierkegaard, o que o guiou em sua existência, foi encontrar a verdade pela qual pôde viver e morrer, e essa verdade relaciona-se com o cristianismo.

Por sua obra possuir essa singularidade, por estar atrelada a uma experiência singular e intransferível, escreveu em seus diários:

> Após a minha morte, ninguém encontrará em meus papéis (este é o meu consolo) um só esclarecimento sobre o que propriamente ocupou a minha vida. Não se encontrará em meu íntimo o texto que tudo explica. Muitas vezes, aquilo que o mundo consideraria como bagatela apresentava uma importância considerável para mim, o que, por sua vez, considero uma futilidade, desde que se extraia a nota secreta que é a chave de tudo[42].

A existência não se explica com um conceito. E é nesse limite que lemos as obras de Kierkegaard. Encontrar o que tudo explica é impossível e talvez aqui esteja algo de valor para nosso tempo. Ao se opor aos sistemas metafísicos e às teorias que submetem a vida particular do indivíduo a conceitos abstratos, os quais pretendem fornecer uma resposta última à existência, Kierkegaard é um pensador de limite e é nesse limite que ele quebra com o primado da razão, como fundamento de respostas aos problemas mais fundamentais e frágeis da vida. Por conseguinte, é no cristianismo, como pensado por Kierkegaard, que essas questões fundamentais da existência poderão encontrar a possibilidade de sentido, uma vez que é no cristianismo que a verdade ganha corpo. Segundo Stewart: "A questão da relação pessoal, interior, subjetiva com o cristianismo é, para Kierkegaard, uma verdade muito mais profunda e importante do que todas as verdades externas, objetivas que possam ser estabelecidas[43]". Nesse sentido, antes que essa relação com a verdade possa ocorrer, o indivíduo deve preparar-se:

> Kierkegaard afirma que o sujeito deve primeiramente começar com ceticismo ou "ironia" para percorrê-lo, e escreve: "O verdadeiro saber

42 Ernani Reichmann, Soeren Kierkegaard: Textos selecionados por Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 1971, p. 17.
43 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 54.

> começa com um não saber (Sócrates) ". Depois que a crença de um indivíduo foi abalada pelo método socrático, ele está apto a identificar suas próprias verdades subjetivas. O sujeito deve começar a partir daquilo que Kierkegaard chama de "não saber", para que seja liberto das crenças tradicionais nas quais ele foi criado e com as quais viveu por toda a vida[44].

Por isso Kierkegaard, amparado pela ironia socrática, não deixou de fazer suas críticas à Igreja de seu contexto. Portanto, antes de relacionar-se com a verdade, o indivíduo precisa saber que está na "não verdade", no "não saber". Tendo a consciência de sua condição, então o indivíduo poderá relacionar-se subjetivamente com a verdade.

Kierkegaard criticou à cristandade, já que notava que a Igreja impossibilitava o cristianismo e, nesse sentido, dificultava a relação pessoal com o cristianismo e a possibilidade de transformação existencial. Doravante, passamos à análise da relação de Kierkegaard com a Igreja, a fim de clarificar este ponto.

2. Crítica à cristandade

No século XIX, na Dinamarca, Kierkegaard dirigiu severas críticas à cristandade[45]; ao modo como o cristianismo era compreendido e vivenciado pela sociedade dinamarquesa, na Igreja Luterana de Estado. Contudo, essas críticas nem sempre aparecem em suas obras de forma direta, como acontece, por exemplo, em sua última obra *O instante*, em que o ataque é explícito. Isso porque, inspirando-se em Sócrates[46], sua

44 *Ibid.*, p. 53.

45 É importante apontar que cristandade e cristianismo não são sinônimos. Por isso, quando Kierkegaard faz críticas à cristandade, ele não está se opondo ao cristianismo. A cristandade refere-se à igreja oficial do Estado. Nas palavras de Kierkegaard: "Toda a pessoa dotada de um pouco de discernimento que considere com seriedade o que se chama a cristandade, ou o estado de um país dito cristão, deve, certamente, bem depressa cair numa grande perplexidade". Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 37. Portanto, o país que se diz cristão cai na perplexidade de viver na ilusão de ser cristão, pois o cristianismo da cristandade não corresponde ao cristianismo do Novo Testamento; o cristianismo da cristandade seria a deturpação do cristianismo pelo Estado e a Igreja. Talvez caberia aqui, aludindo a Platão, dizer que o cristianismo da cristandade era, na verdade, a caverna que acorrentava os cristãos à ilusão de serem cristãos.

46 Em setembro de 1841, Kierkegaard defendeu sua dissertação de mestrado *O conceito de ironia*, na Universidade de Copenhague. A ironia de Sócrates, que levava seus interlocutores à aporia, representava para Kierkegaard à posição negativa frente ao conhecimento daqueles que eram exortados por Sócrates, alegavam deter. Segundo Jon Stewart: "Kierkegaard chegou à conclusão de que sua própria época precisava de um novo Sócrates. Com isso ele pensava não em alguém que surgisse com uma nova filosofia ou uma nova doutrina, mas alguém que provocasse as pessoas, e que as sacudisse de suas autocomplacências. Esse era o objetivo que ele decidiu estabelecer para si. Ele se tornaria o novo Sócrates – o Sócrates de Copenhague". Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 40.

atividade como autor não tinha o objetivo de propor diretamente um sistema em que o leitor devesse acreditar[47], é justamente a essa forma positiva de proposta que Kierkegaard se opõe. Sócrates dizia que nada sabia e exortava as pessoas que acreditavam conhecer determinado assunto, conduzindo-as à aporia; a intenção de Sócrates era provocar essas pessoas e fazê-las refletirem sobre suas crenças, fazendo com que elas mesmas pudessem chegar à verdade.

Assim como Sócrates que perambulava por Atenas, exortando seus cidadãos, Kierkegaard caminhava pelas ruas de Copenhague puxando conversa com qualquer pessoa. Independentemente da idade e da classe social, envolvia-se com pessoas cuja vida e interesse eram totalmente diferentes da sua, segurava, gentilmente, esses estranhos pelos braços e caminhava, conversando, o tempo todo. Atencioso e perscrutador, dizia-se capaz de relatar o que cada pessoa falava, assim como as emoções daqueles que as comentavam[48]. Suas atividades peripatéticas, assim como sua atenção aos transeuntes de Copenhague, já nos comunica a preocupação que seu pensamento tem com o indivíduo, com as vivências singulares, assim como, inversamente, todo o seu desprezo pelo sistema[49] fechado em si mesmo, que é mórbido e vaidoso; mórbido por não deixar que a existência o sobreponha com suas incoerências e paradoxos, e vaidoso por estar seguro das verdades das quais pode dominar, sem o crivo da própria vida. Da mesma forma, Kierkegaard, além dos limites de seu tempo e contexto, continua a nos exortar para reavaliarmos nossas crenças. Jon Stewart acentua que Kierkegaard "insistia que o cristianismo se refere totalmente a uma relação interior de cada indivíduo, e seu objetivo, então, era ajudar as pessoas a encontrarem essa relação em si mesmas[50]". Desse modo,

47 Kierkegaard não pretendia impor e dizer de forma objetiva o que era a verdade, ele próprio definiu seu papel como corretivo, segundo Gouvêa: "Kierkegaard preferiu definir seu papel desde o início como de um 'corretivo', e ele realmente detestava os métodos dos 'zelosos' reformadores de seu tempo, incluindo Grundtvig, com sua fé segura e sem paixão e seus compromissos com a igreja estatal". Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 100.
48 Stephen Backhouse, *Kierkegaard: uma vida extraordinária*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019, p. 105.
49 Segundo Jon Stewart: "Kierkegaard reconheceu, na Dinamarca do século XIX, problemas análogos aos confrontados pelos gregos no século V a.C. Sendo a natureza humana o que é, ele reconheceu muitos de seus contemporâneos nas figuras retratadas nos diálogos de Platão. Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 40.
50 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 38.

seus escritos buscaram analisar o significado de categorias fundamentais do cristianismo e, ao mesmo tempo, indispensáveis à existência do indivíduo.

Nascer em um Estado cuja religião oficial é o cristianismo, não implica em ser cristão. E esta é uma questão fundamental para Kierkegaard. No primeiro volume do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard diz com ironia:

> Se fosse casado, sua esposa diria a ele: "Marido, de onde te veio esta ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro de Geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? [...]. Não cuidas do teu trabalho no escritório como um bom funcionário público? Não és um bom súdito numa nação Cristã, num Estado cristão-luterano? Então é claro que tu és cristão. " Vejam só, nós nos tornamos tão objetivos, que até a esposa de um funcionário público argumenta a partir da totalidade, do Estado, da ideia de comunidade, da cientificidade geográfica, para chegar ao indivíduo. Conclui-se com tanta obviedade que o indivíduo é cristão, tem fé, etc[51].

Para Kierkegaard, ser cristão não se resume à geografia, tampouco dizer ser cristão por pertencer a uma denominação cristã significa compreender e viver o cristianismo. O que há de fundamental em Kierkegaard é a percepção da estreita relação entre cristianismo e indivíduo. Nesse sentido, a Igreja no contexto de Kierkegaard, voltava suas preocupações para uma questão quantitativa e não qualitativa. Assim, o problema não está nos dogmas[52] cristãos, mas no Estado que transformou o cristianismo em um dado objetivo, alterando a mensagem cristã.

---

51 Søren Kierkegaard, *Pós-escrito às migalhas filosóficas. Vol. I.* Petrópolis: Vozes, 2013, p. 55-56.

52 Segundo Gouvêa, "Na verdade, Kierkegaard nunca pretendeu contradizer ou rejeitar os dogmas cristãos essencialmente recebidos dos primeiros pais da Igreja e dos reformadores protestantes". Ricardo Quadros Gouvêa*, Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 99. Paul Tillich, na obra *História do pensamento cristão,* explica que a palavra dogma vem do vocábulo grego *doken,* que significa pensar, imaginar, ter opinião. Nesse sentido, até mesmo as escolas gregas anteriores ao cristianismo tinham suas *dogmata*, que eram doutrinas específicas de cada escola, assim a *dogmata* diferenciava uma escola da outra. Da mesma forma, os dogmas cristãos também foram compreendidos como *dogmata*, que distinguia as escolas cristãs uma das outras. Tillich argumenta que os dogmas "foram formulados negativamente, para combater interpretações errôneas dentro da própria igreja". Os dogmas, portanto, eram doutrinas protetoras da substância cristã. Embora a base fixa fosse a confissão de Jesus como Cristo, tudo mais era mutável, a substância era fluída: "Quando surgiam novas doutrinas que pareciam ameaçar a confissão fundamental, as doutrinas protetoras eram-lhes acrescentadas. Foi assim que os dogmas se desenvolveram. Lutero também reconhecia esse fato: os dogmas não resultaram de interesses teóricos, mas da necessidade de se proteger a mensagem da substância cristã". Nesse sentido, podemos entender que Kierkegaard, em seu tempo, retorna ao dogma para proteger, da interpretação da cristandade, a substância da mensagem cristã. Paul Tillich, *História do pensamento cristão.* 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000, p. 20-21.

Em sua última obra, *O instante*, de 1855, Kierkegaard diz: "pois, a situação de fato no país é realmente tal que o cristianismo do Novo Testamento, não somente não existe, mas até ficou, na medida do possível, impossibilitado[53]". A igreja que tornou o cristianismo impossível consiste no fato de a cristandade ter tornado o cristianismo algo fácil, pois o Estado empregava 1000 funcionários, os quais, portanto, tinham interesses pecuniários, assim, quanto mais pessoas denominavam-se cristãs – quanto mais ovelhas –, tanto melhor. Assim sendo, os pastores, funcionários do Estado, eram movidos por instinto de conservação, pois eram funcionários da mais alta categoria e faziam carreira na cristandade, estavam mundanizados por completo e servindo ao Estado. Portanto, não seria coerente, dentro dessa lógica, dizer à comunidade o que é o cristianismo, pois seria o mesmo que renunciar aos seus cargos. Kierkegaard diz: "No Novo Testamento, o Salvador do mundo, nosso Senhor Jesus Cristo, apresenta a questão da seguinte maneira: O caminho que leva à vida é apertado; a porta, estreita, e poucos são os que a encontram[54]". O cristianismo a serviço do Estado, teria, então, alargado o caminho ao formar a ilusão de que todos são cristãos[55]. Portanto, isso leva Kierkegaard a afirmar que o cristianismo, vivenciado e transmitido dessa forma, faz com que o Novo Testamento já não seja verdade. Isso porque a verdadeira mensagem estava desvanecendo-se na ilusão. Ao constatar os mecanismos internos do funcionamento da igreja e denunciar a forma como o cristianismo é transformado pelo Estado, Kierkegaard não apenas nos diz o que o cristianismo não é, como também nos provoca a pensar sobre o que é o verdadeiro cristianismo, assim como, o que de essencialmente cristão estava sendo ofuscado.

Em *Ponto explicativo da minha obra como Escritor*, Kierkegaard enfatiza que toda sua obra se relaciona com o cristianismo e com o problema do tornar-se cristão:

---

53 Søren Kierkegaard, *O instante*. São Paulo: Editora LiberArs, 2020, p. 23.
54 *Ibid.*, p. 45.
55 Para Gouvêa, "a preocupação básica de Kierkegaard era corrigir vidas cristãs por meio de uma investigação de cunho existencial, a saber, tentar descobrir o que se deve fazer para tornar-se cristão, uma questão que parecia ter quase desaparecido de vista na Europa do século 19". Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 101. Nesse sentido, a ênfase recai em como o cristianismo pode ser "reduplicado" na existência. Sobre o tema tornar-se cristão, ver a tese de doutorado de Jonas Roos: ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão*: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2007.

> 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[56].

Portanto, Kierkegaard, sem deixar de ser um autor religioso ao seu modo, critica a religião que escraviza o indivíduo na culpa e no castigo, que o manipula pela erudição dos sermões, criando uma ilusão de que, tanto aqueles que o pregam como aqueles que os ouvem, são cristãos.

É importante sublinhar que Kierkegaard, após dizer que toda sua obra se relaciona com o cristianismo, acrescenta o problema do tornar-se cristão. Nesse sentido, o "tornar-se", refere-se à temporalidade, ao devir, que implica na transformação existencial do indivíduo, ou melhor, na transformação do ser humano em indivíduo[57]. Daí a crítica que Kierkegaard faz à Igreja oficial da Dinamarca, pois todos dinamarqueses eram considerados cristãos apenas pelo fato de nascerem no país; essa condição impossibilitava uma relação mais pessoal e de transformação existencial que o cristianismo poderia proporcionar ao indivíduo. Kierkegaard "acreditava que o cristianismo só tinha sentido se o próprio crente tivesse uma experiência[58]".

Se a mensagem não cristã é transmitida através de uma instituição que se diz cristã – o lobo guiando as ovelhas –, então, aqueles que são receptores da mensagem, estão na ilusão de possuírem a verdadeira mensagem cristã. Nesse sentido, estarão fechados para qualquer outra mensagem. Kierkegaard enfrentou esse problema:

> Que é, pois, "enganar"? É começar por tomar como dinheiro a pronto a ilusão do outro, e não começar diretamente pelo que se lhe quer

56 Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 22.

57 Indivíduo é um conceito muito específico no *corpus* da obra de Kierkegaard e, portanto, não deve ser compreendido como entendemos habitualmente; segundo Jonas Roos, ao se referir ao conceito de angústia, "O ser humano é espírito em potência, ou, na linguagem de O Conceito de Angústia, espírito como que sonhando. O espírito será o si-mesmo apenas quando corretamente efetivado e, para Kierkegaard, o espírito corretamente efetivado equivale ao conceito de indivíduo". Jonas Roos, *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*. Brasília: Revista Brasileira de Filosofia da Religião, v. 6, p. 10-29, 2019, p. 13. Indivíduo é um conceito específico na obra de Kierkegaard, embora seja geralmente usado para se referir a uma pessoa em particular.

58 Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 38.

> inculcar .... Para me ater ao objecto principal de toda obra, não se deve, pois, começar por dizer: sou cristão e tu não o és, mas por dizer: tu és cristão, o que não sou[59].

Kierkegaard não dirá diretamente o que é ser cristão, sua preocupação é em relação ao problema do tornar-se cristão, no entanto, também não dirá diretamente como tornar-se cristão; ele apresenta os argumentos de tal forma que cabe ao indivíduo refletir. Essa reflexão corresponde ao sentido da própria existência.

A compreensão de cristianismo que podemos obter das obras de Kierkegaard não é dada de forma objetiva; Kierkegaard cria personagens e experiências para atingir à subjetividade. Desse modo, podemos nos colocar no interior da obra, deixando-nos ser existencialmente implicados pelas categorias, sejam elas a repetição, a angústia, o desespero, a fé ou o amor; todas dizem respeito ao processo do tornar-se si-mesmo, tornar-se cristão. Segundo Roos, "o Cristianismo é pensado por Kierkegaard fundamentalmente como um processo de tornar-se que acontece na temporalidade; para a descrição desses processos é fundamental, e de modo algum ocasional, a personificação de conceitos[60]". Desse modo, Kierkegaard não apenas nos proporciona reflexões críticas ao nosso contexto, mas também abre caminho para pensarmos questões essenciais à existência. Portanto, a importância de compreender o significado do cristianismo, tomando-se por base a filosofia da religião de Kierkegaard, relaciona-se à compreensão do si-mesmo enquanto síntese e ao sentido da própria existência.

O próprio Kierkegaard diz que não é sua tarefa impor alguma convicção ou crença, mas fazer com que sejamos atentos:

> Um homem pode ter a sorte de fazer muito por outro, a de o conduzir até onde deseja levá-lo; para nos atermos ao nosso tema principal e constante, pode ter a felicidade de o ajudar a tornar-se cristão. Mas esta possibilidade não está em meu poder; depende de uma multidão de circunstâncias e, sobretudo, da vontade do outro. Nunca posso de modo algum impor a alguém uma opinião, uma convicção, uma crença; mas posso uma coisa, num sentido a primeira (porque ela condiciona a seguinte: a aceitação da opinião, da convicção, da crença), e, num outro,

59 Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 46.
60 Jonas Roos, *Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus*. Brasília: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, v. 2, p. 1, 2014, p. 51.

> a última, se não quer a continuação: posso obrigá-lo a tornar-se atento[61].

Posição crítica é tornar-se atento à realidade na qual estamos inseridos, trata-se de observar com cuidado, de buscar com paixão e profundidade a si-mesmo, não deixando-se iludir pelas aparências de discursos que se dizem cristãos. Segundo Gouvêa:

> Para Kierkegaard, a religião que a Igreja Estatal da Dinamarca de seu tempo sustentava e pregava não era o cristianismo do Novo Testamento, e as pessoas em geral não pareciam percebê-lo e continuavam a considerar-se cristãs. Cristãos nominais ainda fazem o mesmo hoje em dia por todo o mundo. Muitos "cristãos" de todas as denominações não têm ideia do que seja cristianismo, pois a verdadeira resolução e transformação interna raramente é reconhecida. Estes precisam ouvir Kierkegaard[62].

"Cristãos nominais", como aponta Gouvêa, não é um problema que se restringe à época de Kierkegaard. Uma compreensão mais aprofundada sobre os conceitos que fundamentam o cristianismo, pode nos proporcionar uma autocrítica e uma base para não nos deixarmos levar por discursos atuais que se dizem cristãos. Apesar de ter sido educado pelos valores cristãos, Kierkegaard, além de ser um autor religioso, foi um crítico de seu tempo, assumiu o descrédito social por sua verdade, mas não devemos o compreender como um relativista, e sim como um Sócrates de seu tempo, irônico, que denunciou as aparências e as ilusões das verdades irrefutáveis, desertou e buscou, na sua oposição à cristandade, seu próprio caminho; apropriando-se da filosofia e do cristianismo em seu contexto, buscou pela verdade que encontrou em sua existência.

Deste modo, assim como sua trajetória, o cristianismo é inseparável de sua obra. Trata-se, porém, de um cristianismo diferente, não faz parte da experiência daqueles que o professam, daqueles que, persistentemente, dizem-se cristãos. Isso porque o conteúdo do cristianismo é existencial e de transformação da própria existência. O tornar-se cristão na ilusão da cristandade, significa, antes de tudo, destituir-se do conforto proporcionado pela própria ilusão. A dissolução da ilusão faz irromper o sofrimento. É pelo caminho

61 Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 45.
62 Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 98.

traçado por esse sofrimento que poderá haver a relação entre o indivíduo e a transcendência, na qual há o enfrentamento com a realidade exterior, ao mesmo tempo em que se apresenta a possibilidade de sentido.

Nas obras *A Repetição* (1843), *Temor e Tremor* (1843) e *Migalhas Filosóficas* (1844), encontramos as categorias da repetição, da fé, do instante e do amor, respectivamente, que, através do ponto de vista religioso, vão além da mera racionalidade, são as categorias que estão no limite e na fratura da existência, pois elas correspondem a uma exigência da própria existência que requer decisão. Essas categorias são existenciais, pensadas na perspectiva da experiência. Deste modo, elas se opõem ao sistema. Por isso, elas transcendem e só podem ser comunicadas de forma subjetiva. Portanto, o problema do tornar-se cristão só pode ser pensado a partir das categorias que colocam o indivíduo em condição de ser pensado existencialmente, ao mesmo tempo em que essas categorias permitem a transcendência e uma transformação existência. Desse modo, a religião, em Kierkegaard, é pensada concomitantemente com a existência, de tal modo que existência e religião são indissociáveis.

Se o tornar-se cristão se contrapõe à cristandade, então a última não pode ser parâmetro para o tornar-se cristão, uma vez que o tornar-se somente cabe ao indivíduo. Isso significa que mesmo sem todos os parâmetros, sem uma certeza indubitável, o indivíduo terá que decidir. Desse modo, a religião acentua a existência, uma vez que a religião enfatiza que diante da impossibilidade de um conhecimento absoluto, a verdade acontece quando a vida está em jogo nas decisões que precisamos tomar; decisões às quais são fundamentais e não temos a certeza objetiva. Nesse sentido, o tornar-se cristão não se reduz em repetir determinada ação que corresponda aos valores cristãos. Não que esses não sejam importantes, pelo contrário, são essenciais. No entanto, de nada adiantaria, por exemplo, dizer que se ama o próximo, se esse amor não é apropriado pela interioridade. Portanto, como transmitir ao indivíduo aquilo que Kierkegaard compreendeu como a verdade do cristianismo, sem tornar-se aquele a quem ele critica? Uma comunicação direta, dizer o que o cristianismo é, seria cair em uma contradição.

> Uma comunicação direta transmite conhecimentos, prima pela objetividade. O cristianismo, no entanto, mais do que conhecimento de algo, mais do que doutrina, deve se relacionar com a subjetividade, com a paixão, com a interioridade, que é o lugar da decisão; é uma

> comunicação de vida. Ciente das dificuldades implicadas neste processo de comunicação, da dificuldade em atingir a subjetividade de seus leitores, Kierkegaard se empenha nesta comunicação que quer pegar seu leitor pelas costas e colocá-lo em uma relação existencial para com o cristianismo[63].

Portanto, Kierkegaard adotará o método de comunicação indireta, no intuito de não tornar objetivo o que deve ser apreendido subjetivamente. Não impossibilitando, desse modo, uma relação existencial com o cristianismo.

3. Os heterônomos[64] e Kierkegaard: um caminho para se pensar a religião

Embora não possamos esgotar todos os problemas presentes no que tange as interpretações já realizadas das obras de Kierkegaard, as quais, em que grande parte, foram publicadas por heterônomos, precisamos discorrer brevemente sobre essas dificuldades e indicar, entre as possibilidades, o que é de extrema importância para pensarmos a religião na contemporaneidade.

Kierkegaard divide suas obras em duas categorias: comunicação indireta e a comunicação direta; a primeira, refere-se à produção estética, obras publicadas através de heterônomos; a segunda categoria, refere-se aos discursos religiosos, publicados através do próprio nome. Segundo Kierkegaard: "O primeiro grupo de escritos constitui a produção estética; o último, a produção exclusivamente religiosa: *o Post-Scriptum definitivo e não científico* encontra-se entre os dois formando *o ponto crítico*[65]". Segundo Gouvêa, "Toda a obra heteronímica de Kierkegaard é comunicação indireta, pois a atenção é

63 Jonas Roos, *Tornar-se Cristão*: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2007, p. 88.

64 Optamos pela palavra heterônomo para distinguir de pseudônimo, que era uma prática comum na cidade de Copenhague. Sendo na época uma cidade bem pequena, era comum seus cidadãos publicarem em jornais através de pseudônimos. Era cultural os jornais da época mediarem conversas intelectuais, portanto, quase todos publicavam sob pseudônimos, pois permitia que as pessoas expressassem seus pontos de vista sem a necessidade de enfrentarem seus adversários no dia seguinte na rua. Alguns autores construíam seus pseudônimos deixando explícito qual era o verdadeiro nome por trás, Backhouse diz que era um segredo aberto, embora muitos soubessem quem era o verdadeiro responsável pelo pseudônimo, por regra não era permitido que se identificasse ou revelasse o nome verdadeiro autor, tratava-se de uma brincadeira. Cf. Stephen Backhouse, *Kierkegaard: uma vida extraordinária*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019, p. 107. Com a palavra heterônomo, entretanto, queremos significar que essa abordagem é um elemento essencial para o projeto de Kierkegaard, e indicar a importância que o próprio Kierkegaard dava para os heterônomos, que, por sua vez, representavam um ponto de vista próprio e diferente, sendo, assim, um outro dele mesmo.

65 Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 29.

incitar o leitor a escolha[66]". Desse modo, a comunicação indireta retira a autoridade autoral para dar espaço para o contato direto do leitor com o texto. Embora o próprio Kierkegaard tenha dito que toda sua obra estética está a serviço do cristianismo[67], em nenhum momento sua comunicação torna-se uma autoridade. Portanto, mesmo os escritos religiosos de comunicação direta, não têm o objetivo de exercer qualquer autoridade. Roos argumenta que a filosofia da religião em Kierkegaard não pode ser concebida em tratados:

> Por razões análogas será importante para o entendimento que proponho nesse texto, que a filosofia da religião de Kierkegaard não seja concebida em tratados, mas na elaboração de discursos: discursos edificantes; discursos cristãos; discursos em situações imaginárias; discursos edificantes em vários espíritos etc. Note-se que, já na primeira frase da primeira coleção de discursos que publicou, Kierkegaard (1990) afirma que, enquanto autor dos discursos, não tem autoridade. Os discursos não dizem respeito a uma construção de sentido externa ao indivíduo à qual deva fazer um esforço moral e intelectual para compreender. São, antes, uma proposta de construção de sentido, uma proposta de edificação que lança a autoridade para o leitor. O leitor deve decidir se a elaboração dos conceitos que ali se encontram são ou não uma proposta coerente de construção de sentido no horizonte do Cristianismo[68]

Por conseguinte, ao conceber as obras como discursos que proporcionam possibilidade de construção de sentido no horizonte do cristianismo; ao inserir a subjetividade do leitor, para que ele decida, e desfazendo de qualquer autoridade enquanto autor, Kierkegaard é coerente com suas críticas à cristandade, uma vez que apresenta o cristianismo de forma indireta e, ao tratar a existência e a religião simultaneamente, coloca o leitor no processo de decisão, enfatizando a existência em suas questões mais íntimas. No artigo supracitado, Roos argumenta que, assim como Vattimo, resguardando as diferenças entre os autores, Kierkegaard pensa o Cristianismo de modo

66 Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 193.

67 "Ao considerar a minha obra total, é-me naturalmente indiferente saber em que medida um público de supostos estetas encontrou ou poderia encontrar prazer em ler toda ou parte da produção estética, que é o incógnito e o embuste ao serviço do cristianismo; sou, com efeito, um autor religioso." Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 22.

68 Jonas Roos, *Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus.* Brasília: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, v. 2, p. 1, 2014, p. 51.

não-metafísico. Esta observação é extremamente importante para pensarmos a religião em nosso tempo.

Sobre a relação entre as obras estéticas e religiosas, Gouvêa argumenta que os contrastes entre as obras estéticas e os *Discursos edificantes* constituem – enquanto produção de um mesmo autor – uma forma de comunicação indireta ainda mais sutil e crucial. Sendo assim, os Discursos caem parcialmente sob a rubrica da comunicação indireta[69]. Este método de comunicação está na contramão do pensamento sistemático que pressupõe ter a verdade absoluta. Portanto, Kierkegaard deixa a liberdade e a decisão do indivíduo resguardados em sua escrita, que se comunica por seus fragmentos, não tendo a pretensão de abarcar a totalidade. Nesse ponto, podemos compreender a epígrafe que Kierkegaard, sob o heterônomo Johannes Climacus, colocou no início da obra *Migalhas Filosóficas:* "Melhor bem enforcado do que mal casado"[70]. A transformação do cristianismo em um sistema de conforto pequeno burguês, de certezas absolutas e inabaláveis, impositivo e rígido, era o mal casamento da religião que Kierkegaard criticou.

Na comunicação indireta, Kierkegaard pôde explorar uma multiplicidade de pontos de vista, posições filosóficas, sem se comprometer com qualquer doutrina. Ademais, isso permitiu que o autor pudesse explorar as consequências à existência que cada ponto de vista poderia proporcionar. Assim, o que Kierkegaard apresenta ao seu leitor é possibilidade.

Mantendo esse método de publicação diante dos desafios de sua época – sejam eles o Cristianismo da Cristandade e os sistemas filosóficos abstratos que pretendiam explicar a existência, mas sem se comunicar com ela – a ênfase na existência, a partir dos heterônomos, denuncia a impotência especulativa diante da realidade concreta[71]. Mesmo Kierkegaard declarando-se como um autor religioso de tal modo que o religioso estava desde sempre presente no estético e o estético no religioso[72], não dissipou o caráter polissêmico de sua obra. Gouvêa realiza com esmero, em seu livro *Paixão pelo Paradoxo:*

---

69 Ricardo Quadros Gouvêa*, Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 193.

70 Trata-se de uma citação que Kierkegaard retirou da peça de Shakespeare: *Noite de Reis ou como lhe queiram chamar*, Ato I, cena 5. Søren Kierkegaard, *Migalhas filosóficas*. Lisboa: Relógio d'Água, 2012, p. 34-35.

71 Jorge Miranda de Almeida; Álvaro Luiz M. Valls, *Kierkegaard* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 28.

72 "O religioso está presente desde o princípio. Inversamente, o estético está ainda presente no último momento". Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 28.

Uma introdução à Kierkegaard, uma investigação sobre as mais variadas interpretações sobre o dinamarquês e suas alegações de paternidade[73]. Destacamos a interpretação de um Kierkegaard conspirador que era "aliado aos ateístas e tinha a missão de solapar a religião apresentando a fé cristã como um paradoxo, algo oposto à razão[74]". Esta acusação teria se repetido tantas vezes que se tornou padrão para os intérpretes pós-modernistas:

> Kierkegaard, dizem eles, nunca foi um cristão crente. Foi tudo ironia do início ao fim. Se às vezes ele escreveu como autor cristão, foi apenas porque isto era vantajoso a sua verdadeira missão de implodir o cristianismo por dentro e desconstruir a fé cristã apontando suas antinomias teóricas e suas impossibilidades práticas[75].

Gouvêa defende a tese contrária, na qual Kierkegaard era um pensador "cristão ortodoxo em concordância com todos os dogmas centrais cristológicos e soteriológicos..."[76] e que todos os seus livros deveriam ser compreendidos à luz da totalidade de sua obra, privilegiando os livros mais tardios que expressam seu pensamento mais maduro, de forma mais direta e aberta do que antes[77]. No entanto, isso nos faz pensar que, por exemplo, Kierkegaard, em 1843, já houvesse totalizado sua obra e que, portanto, os livros publicados naquela época atenderiam aos propósitos das obras tardias e, desse modo, o pensamento continuasse sendo o mesmo sem que sofresse com as metamorfoses no decorrer do tempo. Se procedêssemos assim, estaríamos perdendo, talvez, a singularidade dos heterônomos e o problema colocado naquele momento específico. Seria como se olhássemos para a vida em sua abstração atemporal sem as interferências das contingências e das contradições da existência.

Jon Stewart fala sobre algo semelhante quando em sua obra *Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a Crise da Modernidade*, antecipa uma possível crítica sobre privilegiar a obra *O conceito de ironia* às custas das obras mais maduras de Kierkegaard, mas, segundo

---

73 *As Alegações de Paternidade,* corresponde ao título do quinto capítulo da obra citada. Gouvêa nos oferece uma visão abrangente sobre as diversas formas que Kierkegaard fora interpretado

74 A origem dessa acusação foi de um artigo publicado no calor da *Kierkekamp* (1855). Ricardo Quadros Gouvêa*, Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 77). *Kierkekamp,* é uma expressão que remete à polêmica e o embate entre Kierkegaard e a Igreja Luterana do Estado, "foi um conflito longo e acalorado no qual Kierkegaard não poupou nenhum de seus poderes irônicos e dialéticos para demonstrar seus pontos em alto e bom som". *Ibid.*, p. 42.

75 *Ibid.*, p. 78.

76 *Ibid.*, p. 15.

77 *Ibid.*, p. 89.

Stewart, "isto é uma *petitio principii,* já que pressupõe antes do tempo quais são os aspectos centrais do pensamento de Kierkegaard e presume que *O conceito de ironia* é simplesmente uma peça da juventude que pode ser rapidamente deixada de lado[78]". Este é o problema perene da interpretação, a escolha e a decisão sempre levará para as mais variadas conclusões: Kierkegaard como um ateu disfarçado, Kierkegaard como cristão ortodoxo, Kierkegaard como um grande irônico[79] que nos deixou no labirinto de suas obras e "ria nos bastidores enquanto nós levamos seus livros a sério"[80]. Argumentamos que este é o ponto: no fundo sempre caberá ao indivíduo decidir, sem abandonar o rigor e a seriedade presente na escolha, e é sobre isso que se trata a religião. No limite, a polissemia, a diversidade de interpretações, de pontos de vista, trata-se do respeito à subjetividade do indivíduo em sua possibilidade e decisão.

As obras heterônimas mantêm uma singularidade e independência, tanto em relação aos próprios heterônomos, quanto às obras assinadas pelo próprio nome e, ao mesmo tempo, se complementam no conjunto da produção. Essa singularidade e independência ocorre porque temos que nos relacionar com o ponto de vista do heterônomo e com as consequências daquela perspectiva. Também podemos chegar a uma compreensão diferente se olhássemos para o conjunto da obra, o que seria uma compreensão, válida assim como a anterior. Os estados afetivos através de um autor que não nos descreve um sentido fixo, mas sempre nos coloca diante da liberdade, da dúvida, das incertezas e das possibilidades, Kierkegaard parece ser inalcançável. As leituras e as interpretações diante desse enigma são muitas, mas assumimos Kierkegaard como um pensador da existência, que fora, sim, um autor religioso, como ele mesmo disse ser, mas que enquanto autor religioso, antes precisou ser outro[81]; para tornar-se cristão é antes necessário não o ser. Vemos Kierkegaard como um autor que se repete em suas obras,

78 Jon Stewart, Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 13.

79 Esse seria o objetivo de Kierkegaard segundo a leitura de Thompson: "não é levar o leitor a fazer algum impossível 'movimento existencial', mas demonstrar que todos estes movimentos por direção própria fracassarão". Ricardo Quadros Gouvêa*, Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 81.

80 Esta citação não expressa a opinião de Gouvêa, mas é um comentário de Gouvêa sobre a interpretação de Thompson. *Ibid.*, p. 81.

81 Ser outro aqui significa ser poeta. Em *Ponto de Vista Explicativo da minha Obra de Escritor,* Kierkegaard diz: "Tornei-me poeta; mas, com os meus antecedentes religiosos […]". Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor.* Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 87.

um autor que para manter sua unidade foi necessário ser sempre a cada vez diferente para ser o mesmo[82].

Para Kierkegaard, o Cristianismo possibilita um paradigma de sentido ao indivíduo. Segundo Stewart, "Kierkegaard preocupou-se com o problema da falta de sentido da vida, que ele considerava um importante fenômeno moderno que deve ser levado a sério[83]". Ao transpor a limitação do tempo, Kierkegaard continua a tornar-nos atentos através de suas obras. A questão é o que realizamos com ela. Acreditamos que a continuidade de estudos no pensamento de Kierkegaard, além da relevância intelectual para os estudos de religião, tanto na perspectiva filosófica, teológica e das ciências da religião, também resguarda a possibilidade de transformação existencial a partir de uma compreensão mais profunda do cristianismo. Kierkegaard teve o comprometimento de recuperar o que estava na essência da mensagem cristã, Kierkegaard diante da cristandade é análoga a Davi frente a Golias: um indivíduo contra uma estrutura. Kierkegaard alude essa situação com o próprio cristianismo ao começar no mundo que lutou contra um fracasso certo:

> É impossível duvidar de que aqui deve reinar uma enorme confusão, uma terrível ilusão. Mas vão lá, pois, bulir nisto! Conheço perfeitamente a objecção. Porque mais de uma pessoa que me ouve, dir-me-ia, batendo-me, com bonomia no ombro: "Caro amigo, ainda és jovem para te lançares em semelhante empreendimento que, para ter um êxito relativo, exigiria, pelos menos, uma dezena de missionários bem disciplinados, e que não tende, nem mais nem menos, senão a reintroduzir o cristianismo... na cristandade". Não, caro amigo, sejamos homens; semelhante projecto está acima das tuas forças e das minhas. É tão loucamente grandioso como pretender reformar "a multidão" com a qual nenhum homem razoável se mistura e que a considera como tal. Embarcar assim é naufrágio certo. Talvez, mas se o fracasso é ou foi curto, é igualmente certo que esta objecção não nos veio do cristianismo; porque, quando apareceu no mundo, o empreendimento estava garantido de uma maneira ainda mais categórica contra um fracasso certo e, apesar de tudo, foi começado; também é certo que não se recebeu esta objecção de Sócrates, porque ele misturou-se com "a multidão" e quis reformá-la[84].

82 Kierkegaard se tornou poeta com os seus antecedentes religiosos, mas, tornar-se poeta foi ao mesmo tempo seu despertar religioso e concebeu sua vida na esfera do religioso. Cf. *ibid.*, p. 87.
83 Jon Stewart, Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 98.
84 Søren Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 38.

O que é fundamental, para Kierkegaard, não é a preocupação de sucesso ou fracasso em relação à sua tarefa como autor, pois isso seria equivalente a deixar seu "eu" à mercê das circunstâncias. O importante é começar, dar continuidade ao que está sendo perdido, reformar o que está sendo alterado na ilusão. Recuperar o que está sendo ofuscado e mal compreendido é um exercício constante. Kierkegaard buscou cuidar da semente plantada pelo Cristianismo; mesmo a cristandade sendo a distorção, Kierkegaard não culpou a semente pela árvore, mas conservou a possibilidade de a semente vir a dar bons frutos.

Conclusão

Neste artigo, procuramos mostrar como o contexto cultural e familiar de Kierkegaard o influenciou em sua vida como escritor e na sua relação com a religião. Kierkegaard não apenas criticou a igreja, mas teve como propósito de vida buscar o essencial do cristianismo. A pertinência do estudo da religião no pensamento de Kierkegaard, refere-se à atualidade de sua crítica, sem perder o ponto decisivo e crucial da religião. Como autor cristão, Kierkegaard percebeu, em seu contexto, que o cristianismo do Novo Testamento estava sendo deturpado pela cristandade. Entretanto, em sua obra, além das críticas à igreja estatal, Kierkegaard analisou categorias cristãs de fundamental importância para compreensão do significado do cristianismo. Deve-se ter em mente que Kierkegaard não pretendeu exercer autoridade através da sua compreensão. Esta percepção, assim como a postura de Kierkegaard como autor, é muito valiosa para a contemporaneidade, na qual vemos emergir e proliferar com força o fundamentalismo religioso[85] e teologias que pretendem se impor aos indivíduos, colocando barreiras à liberdade religiosa e ao diálogo.

Kierkegaard compreendeu que a religião e a existência caminham juntas, que ambas, no limite, lidam com os mesmos problemas. Entender esses problemas significa

85 Segundo Guimarães, do ponto de vista conceitual, o termo "fundamentalismo" é diversificado, podendo ser aplicado às diversas esferas sociais. No campo religioso, o Fundamentalismo encontra uma notável receptividade e surge quando o ritmo da modernidade ameaça os arranjos da religião, e a solução se apresenta como um retorno ao absolutismo das Escrituras. Contra o caos da secularização, se coloca o peso da certeza, da inerrância e da autoridade divina. Trata-se, nesse sentido, não de uma doutrina, mas de uma maneira de interpretar e viver a doutrina, que irrompe em intolerância e violências. Valtemir Ramos Guimarães, *Fundamentalismo bíblico protestante: abordagem histórica e implicações sociorreligiosa*. Recife: PUC-PE, 2014, 87 p.

pensar o sentido da própria existência. A religião, no pensamento de Kierkegaard, não pode ser vista como uma função ou aspecto, mas podemos pensá-la como o próprio fundamento da existência. Na vida, somos acometidos por perdas irreparáveis; quando pensamos no sofrimento humano, tal como Kierkegaard experimentara ao perder seus familiares, a grande questão é como produzir sentido na vida diante da contingência, da perda e do sofrimento. A religião, portanto, lida com essas questões cruciais da existência; questões que também são de ordem religiosa. Nenhuma ciência positiva pode responder a esses problemas da existência, uma vez que não pode torná-la seu objeto. Nenhuma ciência pode controlar a vida na sua aleatoriedade. Portanto, além das necessárias críticas à religião em nosso tempo, e diante das questões mais fundamentais da existência, a religião pode proporcionar sentido. E essa é uma tarefa cada vez mais urgente: não deixar que o essencial da religião seja perdido nas imposturas de inúmeros púlpitos perversos.

Referências

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz M. *Kierkegaard* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BACKHOUSE, Stephen. *Kierkegaard: uma vida extraordinária.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

BOLLNOW, Otto F. *Filosofia existencial.* Porto: Imprensa Portuguesa, 1946.

GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard a Biography* [livro eletrônico]. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.* 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000.

GUIMARÃES, Valtemir Ramos. *Fundamentalismo bíblico protestante: abordagem histórica e implicações sociorreligiosa.* Recife: PUC-PE, 2014, 87 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco, 2014.

KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor.* Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Migalhas filosóficas.* Lisboa: Relógio d'Água, 2012.

_____. *Pós-escrito às migalhas filosóficas.* Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *O instante.* São Paulo: Editora LiberArs, 2020.

KIRMMSE, Bruce (ed.). *Encounters with Kierkegaard.* Princeton University Press. 1996.

MARTENSEN. In: KIRMMSE, Bruce (ed.). *Encounters with Kierkegaard.* Princeton University Press, 1996.

MORAIS, Regis. O terrível e o sublime. In: KIERKEGAARD, Søren. *Das profundezas: preces.* São Paulo: Paulinas, 1990.

REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard: Textos selecionados por Ernani Reichmann.* Curitiba: UFPR, 1971.

ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard.* 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2007.

_____. Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus. Brasília: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 2, p. 1, 2014.

_____. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. Brasília: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 6, p. 10-29, 2019.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered.* New York: Cambridge University Press, 2003b (versão eletrônica).

_____. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade.* Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche.* São Paulo: Loyola, 2013.

A confrontação crítico-fenomenológica de Martin Heidegger com a "filosofia da religião" de Ernest Troeltsch na preleção "Introdução à Fenomenologia da Religião" (WS 1920/1921)

Bento Silva Santos •

Resumo

O objetivo do artigo consiste na apresentação da gênese do pensamento de Ernest Troeltsch e da estrutura de sua filosofia da religião, tal como se encontra na prelação acadêmica intitulada "Introdução à Fenomenologia da Religião", ministrada por Martin Heidegger no semestre de inverno (WS) de 1920-1921 na Universidade de Freiburg na qualidade de assistente de Edmund Husserl. A essência ou a Ideia fundamental homogênea da vida religiosa é declinada em quatro momentos que, enquanto expressam uma grandeza dotada de mobilidade viva e interior, exibem fins e valores de vida desenvolvidos dialeticamente ao longo da história universal: 1º) os gêneros de sua definição formal (a essência *psicológica* da religião); 2º) o *a priori* da razão religiosa (a essência *epistemológica* da religião); 3º) a religião como tipologia geral enquanto realização dos momentos psicológico e epistemológico na história das religiões; 4º) o religioso como princípio de todo *a priori* (posição da religião no complexo total da razão) (a essência *metafísica* da religião) (*Gesamtausgabe* [= GA] 60, págs. 26-27). Acompanhando o resumo do texto heideggeriano, explicitamos também as problemáticas tratadas com digressões e complementos teóricos nas notas de rodapé. Nas considerações finais Heidegger se posiciona criticamente enfatizando a diferença *principial* entre filosofia e ciência, uma vez que Troeltsch converte a religião em objetualidade de seu conhecimento à maneira da própria ciência: "as disciplinas da filosofia religião não surgem da religião enquanto religião. Considera-se

• Professor titular no Departamento de Filosofia, ex-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado/Doutorado) da UFES por dois mandatos consecutivos (2017-2021) e bolsista de Produtividade em Pesquisa, Nível 02, do CNPq. Teve apoio financeiro da FAPES com o recebimento da Taxa de Pesquisa (2019-2021). E-mail: benedictus1983@yahoo.com.br; jaugusto.santos@yahoo.com.br.

previamente e se classifica o religioso como objetualidade (Objekt)" (GA 60, p. 27). Portanto, contrariamente à proposta teórica de Troeltsch, Heidegger examinará na segunda parte da preleçãoa religiosidade cristã nas epístolas de Paulo em sua realidade fática com base na história do si-mesmo, ou seja, conceberá a história no sentido da autocompreensão da vida religiosa individual desde seu mundo, que é também morada de Deus.

Palavras-chave

Filosofia; religião; cristianismo; fenomenologia; história; fé; razão.

Abstract

The aim of the article is to present the genesis of Ernest Troeltsch's thought and the structure of his philosophy of religion, as found in the academic prelate "Introduction to the Phenomenology of Religion", given by Martin Heidegger in the winter semester (WS) of 1920-1921 at the University of Freiburg as an assistant to Edmund Husserl. The homogeneous essence or the fundamental idea of religious life is declined in four moments that, while expressing a greatness endowed with living and interior mobility, exhibit ends and values of life developed dialectically throughout universal history: 1) the genres of their formal definition (the psychological essence of religion); 2) the *a priori* of religious reason (the epistemological essence of religion); 3) the religion as a general typology as the realization of psychological and epistemological moments in the history of religions; 4) the religious as the principle of all *a priori* (position of religion in the total complex of reason) (the metaphysical essence of religion) (*Gesamtausgabe* [= GA] 60, pgs. 26-27).Following the summary of the Heideggerian text, we also explain the problems dealt with digressions and theoretical supplements in the footnotes. In the final remarks Heidegger critically positions himself by emphasizing the main difference between philosophy and science, since Troeltsch converts religion into the objectivity of his knowledge in the manner of science itself: "the disciplines of religion philosophy do not arise from religion as religion. The religious is previously considered and classified as objectivity (Objekt)" (GA 60, p. 27). Therefore, contrary to Troeltsch's theoretical proposal, Heidegger will examine in the second part of the lecture Christian religiosity in Paul's epistles in their factual reality based on the history of the self, that is, he will conceive the history in the sense of self-understanding of individual religious life from his world, which is also the home of God.

Keywords

Philosophy; religion; christianity; phenomenology; history; Faith; reason

Introdução

A confrontação crítico-fenomenológica de Martin Heidegger com a filosofia da religião de Ernest Troeltsch (1865-1923) é realizada no capítulo 2 da primeira parte, §§ 5-6 ("Tendências da filosofia da religião na atualidade"), da preleção acadêmica "Introdução à Fenomenologia da Religião" (HEIDEGGER, 1995, p. 19-30)[1]. Nela Heidegger dedica estrategicamente uma análise à filosofia da religião de Troeltsch, precisamente porque nele se cruzam diversas influências que permitem esboçar o prisma das interpretações sobre a essência da religião: esta provém da teologia ou da filosofia da religião? O debate concentrado de Heidegger é instaurado sob certa tensão, considerando as competências teológicas e filosóficas de Troeltsch. Este não somente era um competente teólogo como docente em Heidelberg – onde também ministrava curso de filosofia a partir de 1909 após o falecimento de Kuno Ficher (1824-1907) –, mas também era titular de uma cátedra de filosofia desde 1915 na Universidade de Berlin, deslocada à sua intenção da faculdade de teologia para a faculdade de filosofia a fim de remediar a oposição dos teólogos conservadores ligados a Reinhold Seeberg (1859-1935). Enquanto teólogo sistemático, Troeltsch compreendia a teologia como uma ciência histórica e ética cuja tarefa era abordar o cristianismo com os métodos das ciências históricas da cultura, e esta definição da teologia como uma *ciência histórica da cultura* faz eco à distinção neokantiana entre ciências da natureza e ciências da cultura de Heinrich Rickert (ver TÉTAZ, 2001). Eis, portanto, a tensão de que falávamos há pouco:de um lado, a sua atração pelos trabalhos exegéticos da Escola da História das Religiões (*Religionsgeschichtliche Schule*), da qual Troeltsch era o depositário sistemático em sua vertente mais "dogmática"[2]; de outro lado, a recusa

---

[1] Há uma tradução brasileira do volume 60 da *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger: *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin & Renato Kirchner. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2010 ([2]2014). No presente artigo, optei por seguir a edição alemã de 1995.

[2] A julgar pela nota "Piedade – Fé. Em relação com os salmos da confiança (*Frömmigkeit – Glaube. Vgl. Vertrauens psalmen*)" (início de 1919) de sua preleção abortada "Fundamentos filosóficos da mística medieval", Heidegger (HEIDEGGER, 1995, p. 329-330) cita provavelmente uma passagem de Is 30,15, faz uma referência ao artigo "Glaube" da primeira edição da *Religion in Geschichte und Gegenwart* e remete ao artigo do exegeta Hermann Gunkel (do *Realenzyklopädie der Protantischen Tehologie*). Embora Heidegger pretendesse ler os Salmos da fé confiante e compará-los com os Salmos das lamentações, não há, porém, qualquer menção dos Salmos das lamentações Nesta *nota* transparece a influência inequívoca dos trabalhos exegéticos Gunkel sobre o profetismo, que utilizava criticamente o texto bíblico para chegar à *vida*: a pesquisa do *Sitz im Leben* dos textos bíblicos visava encontrar a *situação vital* na qual as *Sagen* (narrações literárias) eram contadas e implicava, ao mesmo tempo, o interesse pelos mundos fundamentalmente religiosos. Trata-se do *Umwelt*, isto é, o mundo do entorno, à medida que se apresentava como um "motivo" da autenticidade da vida religiosa. Gunkel reiterou um princípio segundo o qual a *Escola da*

categórica de algumas de suas posições dogmáticas assaz liberais para favorecer as de outro teólogo, discípulo de Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889) (ver CHALAMET, 2012; 2016), a saber: o luterano Wilhelm Herrmann (1846-1922), patrono da "teologia dialética" (ver sobretudo CHALAMET, 2005; 2016)[3]. Além disso, Heidegger faz um resumo dessa confrontação complexa que implica a explicitação do debate em questão. É o que procuraremos realizar no presente artigo com algumas digressões e complementos.

Embora considere outros textos do teólogo Troeltsch, a fonte de Martin Heidegger para detalhar os quatro caminhos complementares da filosofia da religião em sua preleção é o texto de 1906, intitulado "Essência da Religião e da ciência da religião" (*Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*) (TROELTSCH, 1922, p. 452-499). Antes de comentar a proposta de Troeltsch, Heidegger coloca a seguinte questão: "Quais *metas* Troeltsch fixa à filosofia da religião? Sua meta é a elaboração de uma determinação cientificamente válida da essência da religião" (HEIDEGGER, 1995, p. 20). Qual seria a resposta para determinar a essência da religião em Troeltsch? Na obra deste último a determinação da essência da religião provém da filosofia da religião e não da teologia como pensava Adolf Von Harnack em sua obra "A essência do Cristianismo" (1900). Adotando uma concepção heterogênea para determinar a essência, Troeltsch julga que a essência deva ser pensada como um conceito ideal à maneira da concepção epistemológica de Kant, ou seja, enquanto um reino

---

História das Religiões deve priorizar mais uma história *da* religião do que a história *das* religiões, de tal modo que a teologia seja compreendida como história da religião da *piedade*. Portanto, o ponto de partida para compreender o sentido da Escritura não está nos textos escritos, mas no âmbito da história da oralidade, onde ideias religiosas nascem e se desenvolvem, e os gêneros literários utilizados nos textos escritos são o fruto de uma lenta gestação. *Atrás* dos Salmos, há *vida vivida*, irredutível ao discurso teórico. Cf. CAMILLERI, 2008, p. 469-509; aqui, p. 498, 507-508.

[3]A expressão "teologia dialética" surgiu com base no artigo de Friedrich Gogarten (1887-1967), no qual o autor apresentava a Deus como crise absoluta para todo homem. Wilhelm Herrmann foi um teólogo luterano que tinha afinidades com a teologia de Albrecht Ritschl à medida que este insistia na independência da religião em relação à ciência natural e à filosofia. Suas publicações programáticas são: *Die Religion in der Theologie* (1876) e *Die Religion im Verhältnis zum Werterkennen und zur Sittlichkeit*, (*A Religião em relação ao valor do conhecimento e da moralidade*, 1879). Ensinou a na Universidade de Marburg desde 1879, onde, no final de sua carreira docente, estudaram Karl Barth e Rudolf Bultmann: estes absorveram um conjunto de compromissos básicos concernentes à tarefa da teologia, incluindo (1) *a independência* da teologia como disciplina, com sua própria fonte e métodos adequados ao seu objeto; (2) uma *concentração cristológica*, ou seja, na crença de que o conhecimento de Deus procede da vida de Jesus, uma vida de total submissão à vontade divina; (3) a *rejeição da teologia natural*, juntamente com o estudo científico da religião para recuperar, desse modo, o verdadeiro conceito luterano de fé; e, por fim, (4) uma *oposição à apologética* como um erro categorial, uma vez que se busca uma explicação histórico-racional para uma realidade supramundana e suprahistórica (a revelação de Deus). A obra de Herrmann traz precisamente a marca da tensão e do paradoxo que caracteriza a teologia dialética: Lei e Evangelho, ocultação e revelação de Deus, transcendência e imanência. Sobre a teologia da experiência religiosa em Wilhelm Herrmann, Cf. também McCORMICK, 1997, p. 49-67; aqui, 51-52.

de ideias cientificamente válidas, e seguramente à luz do princípio hegeliano do desenvolvimento (*Entwicklung*) que alimenta o movimento histórico. Esta aliança com Hegel aparece inequivocamente na caracterização do conceito de "essência" em seu texto "Was heisst 'Wesen des Christentums'? (1903) como: (1) uma abstração da unidade de manifestações, (2) uma crítica e um ato, e (3) um ideal que incorpora um princípio normativo (a ser formado através de subsunções do futuro). Se o primeiro aspecto é perfeitamente compreensível, as duas últimas categorias designam a dinâmica histórico-temporal que torna o conceito de "essência" realmente um conceito de desenvolvimento para o pensamento histórico de Troeltsch desde 1900. Ao compreender a "essência" do Cristianismo como ato, Troeltsch não só enfatiza a premissa do desenvolvimento dos fenômenos históricos, mas ao mesmo tempo acredita que tal movimento histórico não deve ser abarcado, de modo algum, por uma racionalidade inadulterável (cf. RICCI, 2001, p. 50-51).

Com base nessa formulação geral da essência de natureza teórica, a posição de Troeltsch se distancia certamente de uma visão fenomenológica geral (por exemplo, a de Edmund Husserl) que concebe a essência como estrutura formal ou material da coisa mesma, isto é, como seu *a priori* concreto, bem como da interpretação de Heidegger na prelação "Introdução à Fenomenologia da Religião": aqui, discutindo a relação entre fenomenologia hermenêutica e história da religião para extrair a meta e o objeto da filosofia da religião, Heidegger mostra "que todos os motivos da compreensão histórica devem ser suscitados pela experiência fática da vida". Só com a "destruição" das "pressuposições" da compreensão filosófica da religião é possível exibir fenomenologicamente as tendências que motivam o projeto mesmo do historiador das religiões (HEIDEGGER, 1995, p. 78). Para Troeltsch a filosofia da religião só pode realizar sua tarefa – isto é, determinar a "essência" da religião – através de quatro âmbitos especiais de investigação. No primeiro âmbito (*Psicologia*da religião) investigara essência da religião significa esforçar-se por apreender as propriedades essenciais e características de uma manifestação *psicológica*. Em seguida, no segundo âmbito (*Teoria do conhecimento* da religião) é o caso de reconduzir precisamente o fenômeno religioso ao conjunto de processos psíquicos dados (antes de tudo ao fenômeno central que é a crença) em seu conteúdo de verdade normativa ou de validade (determinação do *a prori* religioso) e não limitar-se ao simples reflexo da consciência. Esta verificação conduz, por sua vez, ao estudo das formas históricas nas quais

esta validade é realizada, ou seja, como a verdade da essência se desenvolve em um *movimento imanente* que atravessa diversas formações histórico-religiosas. Trata-se do terceiro âmbito identificado com a *história da religião* (no corpo do texto de Heidegger: *Religionsgeschichte*). Por fim, no quarto e último âmbito (*Metafísica* da religião), tal movimento é inserido na reflexão concernente à questão *metafísica* da relação de Deus com a filosofia, onde a ideia de Deus é afirmada nessas formas históricas enquanto objeto existente (enquanto estado-de-coisa, *Sachverhalt*)[4].

1. Psicologia

Heidegger inicia sua análise com a primeira meta da psicologia de Troeltsch: "*descrever* os fenômenos religiosos: os fenômenos em si mesmos, imediatamente e independentemente de toda teoria" (HEIDEGGER, 1995, p. 20). Embora seja uma descrição dos fenômenos religiosos livre de teorias, não se atribui qualquer função crítica à luta contras os próprios pressupostos dessa psicologia da religião, uma vez que a compreensão de Troeltsch certamente se fundamenta em materiais provenientes da história das religiões. Verdade é que a abordagem de Troeltsch afasta um certo "positivismo" da psicologia, à semelhança de Max Weber que o expulsou da sociologia cujo âmbito incide sobre problemas de fato e de causalidade sendo, portanto, axiologicamente neutra[5]. Assim procedendo, Troeltsch recupera no conjunto de sua obra outra forma para tratar cientificamente da religião à medida que se localizam elementos constantes nos fenômenos religiosos para, sem seguida, depreender certas leis gerais. Tal é o pensamento norteador da *psicologia científica* do século XIX: a busca de um nexo de fenômenos psíquicos regulado por leis regulares e necessárias.

---

[4] Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 20-26. Para a versão original da obra de Troeltsch e um comentário crítico-analítico de seu pensamento sobre a filosofia da religião, cf. sobretudo CAMILLERI, 2017, p. 71-131.

[5] Troeltsch e Heidegger (ver nota seguinte) receberam influxo do pensamento de Max Weber, como constamos seja na obra do primeiro (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* de 1912), seja nas preleções do segundo durante a sua primeira fase de docência em Freiburg (1919-1923). No caso de Troeltsch, a influência da sociologia de Weber teria minado paulatinamente a tentativa teórica de encontrar uma nova visão ou um sistema de valores que pudesse conter o fluxo da constante individualização dos agentes sociais. Daí o desafio de Troeltsch: partindo do estudo da própria história, como encontrar uma validade normativa para a fé do Cristianismo diante da "ciência" histórica moderna que evidencia a relatividade dos valores em geral? Sobras as relações entre Troeltsch et Weber, ver GRAF, 2005, p. 257-280.

Trata-se aqui do uso do conceito de "tipo-ideal" tomado de empréstimo do método da sociologia compreensiva de Max Weber com objetivo de elaborar uma tipologia das formas religiosas como indicadores das forças dinâmicas da história interagindo com as condições sociais de uma época. Este conceito sociológico de Weber não é uma *exposição* do real, mas intenciona evidenciar *meios de expressão* unívocos dos agentes sociais na medida em que as ações humanas estão em uma relação subjetiva com o comportamento de outrem[6]. Mas a ideia de objetivar o "processo psíquico", isto é, apresentá-lo em sua pureza, com base no *tipo de ver* privilegiado, ou seja, precisamente a partir do modelo tradicional que norteia o olhar colocado nos fenômenos religiosos – como, por exemplo, "orações, cultos, liturgias, grandes personalidades religiosas, pregadores, reformadores, etc." (HEIDEGGER, 1995, p. 20) –, implica esvaziá-lo de toda referência viva ao si-mesmo em sua dimensão pré-teórica própria e constitutiva. Em outras palavras: em vez de partir de uma concepção teórica com base em conceitos prévios para classificar ou ordenar os fenômenos religiosos, busca-se o efeito global das intencionalidades; o efeito destas inviabiliza o princípio de razão para compreender as coisas que acontecem verdadeiramente na existência humana: a cada vez deparamos com o *aguçamento* da vida do si-mesmo em suas multiplicas direções de sentido.

Em seguida, Heidegger apresenta dois caminhos metodológicos para a psicologia interpretar os fenômenos religiosos: uma "psicologia individual", cujo representante é William James, e uma "psicologia dos povos", cujo porta-voz é Wilhelm Wundt. Sem excluir nenhum deles, Troeltsch sempre se inclinou mais para a psicologia individual do que a psicologia dos povos. Ao lado do pragmatismo de William James, Heidegger

[6] Não é possível aqui aprofundar o pensamento de Max Weber, tampouco explicitar as críticas de Heidegger nesse período. Esta influência é destacada por SLAMA, 2018, p. 200-222. Heidegger critica o método de Weber por ter traído o ponto de partida fático inicial. Deixando de lado a facticidade interativa dos atos sociais, Weber teria associado o si-mesmo a uma estrutura de conceitos prontos, éticos e políticos. O comportamento não é observado em seu *aguçamento* (*Zugespitzheit*) da vida do si-mesmo (por exemplo, ir à igreja para rezar), mas através da classificação ou ordenação (*pertencer* a uma Igreja). Com base em uma concepção causal da sociedade, Weber retiraria da ação social seu *sentido de realização* individual e/ou coletivo: o sentido social não seria mais partilhado, mas somente "próximo" de todos os indivíduos que a ele se referem. A normatividade social não consiste em um ideal explícito norteador (como pensava Weber na perspectiva de uma concepção causal da sociedade), mas, para Heidegger, ela resultaria de usos à medida que são partilhados e não ordenados. Enfim, o *logos* social *mostra* as relações em jogo e, nesse sentido, o *logos* não é o lugar de um contrato, ainda que implícito. A palavra é sempre vivificada pelo diálogo que une, autenticamente ou não, a multiplicidade das experiências vividas. Cf. também HEIDEGGER, 1993, p. 89-196.

menciona a "psicologia descritiva" de Dilthey na psicologia troeltschiana da religião[7]. Não há dúvida quanto a esta dependência para com Dilthey, uma vez que Troeltsch julga que os fatos da psicologia, em sua configuração empírica, são fatos da consciência de natureza bem mais complexa, e a psicologia procede precisamente assim: caminhando a partir dos fatos de consciência simplesmente dados aos fatos complexos com o objetivo de reconduzir os conteúdos espirituais a esses elementos mais simples. Uma vez descobertos os fatos – a realidade religiosa em seu conjunto –, e, tendo-os *descritos* fora de toda observação exclusivamente teórica e a partir da neutralidade axiológica (por exemplo, a importância dada aos sermões, às meditações, aos livros de devoção dos grandes mestres espirituais), a psicologia depara com uma "complexidade" de tal natureza que se impõe imediatamente a "questão da verdade e um juízo de valor". Daí a necessidade de uma *epistemologia* da religião.

2. Teoria do conhecimento

Como as coisas se colocam com base na problemática de um *sentido* a ser conferido a todo esse material específico sobre a realidade religiosa em sua totalidade? Ora, uma coisa é separar as grandes manifestações religiosas que a história das religiões nos apresenta, outra coisa é encontrar o "*momento de validade contido nos processos psíquicos*", afirma Heidegger citando a obra de Troeltsch, *Psicologia e teoria do conhecimento na ciência da religião* (TROELTSCH, 1905). Em termos precisos do pensamento de Troeltsch isso significa afirmar precisamente que a investigação epistemológica tem por meta extrair o valor de validade e de verdade dos processos psíquicos que caracterizam a consciência mística. É preciso então ultrapassar o estágio da psicologia meramente descritiva para buscar uma "racionalidade" ou "logicidade" enquanto *âmago originário* das manifestações religiosas mais típicas. Encoberto pelas múltiplas manifestações religiosas, esse *âmago originário* é entendido por Troeltsch em termos de "juízo de validade" no contexto da filosofia transcendental

[7] Sem poder aprofundar aqui a importância da hermenêutica de Dilthey e o pragmatismo de James em matéria de experiência religiosa, particularmente significativo é o conceito diferenciado da experiência religiosa desenvolvido por Matthias Jung: trata-se de um conceito susceptível de premunir a reflexão filosófica sobre a religião contra um duplo impasse metodológico: a adoção não-crítica da autointerpretação dos sujeitos e o desconhecimento da dimensão referencial da experiência religiosa. As implicações dessa questão são abordadas à luz da confrontação com Dilthey e James para *articular*, com base na estrutura do conceito hermenêutico de experiência, a questão da referência transfenomenal do discurso religioso e suas pretensões à verdade trans-subjetiva: cf. JUNG, 1999.

dos neokantianos de Baden, Windelband (cf. "Das Heilige", de 1902) e Rickert. Só com base em uma teoria geral do conhecimento é possível remontar aquém do fato (psicológico-fático) para chegar à "legalidade essencial conforme à razão que preside à formação das ideias religiosas" (HEIDEGGER, 1995, p. 21). Portanto, não está mais em jogo testemunhar a realidade de fenômenos religiosos, mas em provar a *necessidade racional* que preside inicialmente a formação das ideias religiosas. Portanto, estamos diante de uma abordagem que privilegia a dimensão teorética da religião na esteira do neokantismo.

Ora, segundo Immanuel Kant, a necessidade racional em questão deve revelar-se sob sua forma *a priori* para que seu caráter transcendental-originário seja garantido. A lei *a priori* da formação das ideias religiosas está conectada com o *a priori* da razão mais geral. Este é, portanto, o fundamento da teoria troeltschiana do *a priori* religioso que, em um primeiro momento, entendia *racional* no sentido teórico-racionalista (como validez geral ou racionalmente necessário), mas que, posteriormente no próprio *corpus* troeltschiano em filosofia da religião, segundo Heidegger, o concebeu não como racional mas como um *a priori* religioso com conteúdo irracional: "mostrar este a priori religioso supõe fixar a 'verdade' religiosa em geral, o elemento *racional* do religioso", separando-o assim do psicológico-fático (HEIDEGGER, 1995, p. 21). Há, portanto, um problema na abordagem de Troeltsch acerca do conceito de autonomia seja do ponto de da revelação cristã, seja do ponto de vista da filosofia transcendental kantiana: de um lado, a religião é a relação do espírito com uma realidade transcendental e irredutível à consciência, realidade que ele mesmo reconhece ser condicionante neste sentido de relação (*autonomia* no sentido de provir do dom da Revelação); de outro lato, no âmbito da filosofia transcendental neokantiana, a consciência religiosa possui fundamentalmente a forma da espontaneidade: enquanto consciência de validade, ela tem a propriedade de ser um "poder produtivo de afirmação" (*autonomia* no sentido de singularizar a religião no que diz respeito às outras esferas da cultura).

Mas tal problemática já se encontrava na questão norteadora da filosofia transcendental do próprio Kant: como definir as condições de possibilidade de toda experiência? No âmbito de uma experiência *determinada* como algo de imprevisível e surpreendente – mas ao mesmo tempo capaz de nos ensinar –, como conceber um Deus definido como "ideal transcendental"? Este Deus poderia ser adorado ou, inversamente,

ele não bloquearia o caminho para todo conhecimento intelectual de Deus?[8] Mas, em relação à doutrina de Kant sobre isso, seria realmente legítimo identificar o ideal transcendental com o Deus da consciência religiosa, pergunta com razão Jean Greisch? (GREISCH, 2002, p. 313).Seja como for, como encontrar o equilíbrio em uma crítica que permita ao homem conscientizar-se de sua contribuição ativa no que diz respeito à forma fenomenal do sagrado e do divino, sem ser obrigado a descortinar nisso somente uma projeção de seus desejos infantis? Seguramente foi uma tentativa insipiente de Troeltsch em determinada fase de seu pensamento, mas que só foi realizada com a filosofia da religião *in nuce* de Richard Schaeffler em sua análise da experiência religiosa. Em sua obra monumental Schaeffler reivindica uma nova interpretação autolegisladora da razão kantiana, ou seja, pleiteia outra maneira de postular a necessidade de uma crença teórica nas capacidades da razão, que deixa de ser uma evidência nas situações nas quais ela é ameaçada dissolver-se diante de toda forma de experiência religiosa compreendida como parte da história de nossos encontros com o sagrado, aberta sobre o futuro, sempre surpreendente e, igualmente, coerente.[9]

Mas, retornando ao texto da preleção de Heidegger, como entender mais concretamente a teoria do *apriori* religioso de Troeltsch? Ou, no vocabulário de Heidegger, não utilizado por Troeltsch em nenhum lugar, o que significa a expressão "*a priori* irracional"? Antes de tudo, o *a priori* religioso "exerce uma dupla função: ele é ao mesmo tempo a expressão da autonomia da religião e de sua universalidade trans-psicológica" (GREISCH, 2002a, p. 407). No primeiro caso, trata-se da fundação da dualidade inultrapassável do universal necessário e das doações empíricas; no segundo, ele constitui a base de uma teoria dos valores culturais. É justamente na esfera de"um ato cultural *orgânico*" (= um ato histórico orgânico), enquanto abarca o sentido originário da atitude

[8] A questão de Deus constitui uma das questões que ultrapassam os poderes da nossa razão, ainda que, de modo paradoxal, elas nos sejam *impostas* pela natureza mesma da razão, afirma Kant no Prefácio à *Crítica da Razão Pura* (edição A de 1781). Esta questão certamente preocupou Kant desde início e reverbera até o fim de seu itinerário intelectual. Eis o texto de Kant no qual descreve a situação dramática, ou até paradoxal, da razão humana frente ao seu destino singular: "Em certo gênero de seus conhecimentos, a razão humana tem um destino singular: sente-se importunada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são impostas [*aufgegeben*] pela própria natureza da razão; mas também não podem resolvê-las, pois ultrapassam toda a capacidade da razão humana" (Ak IV,7). Sobre os interesses da razão e a questão de Deus em Kant sob a perspectiva *crítica*, ver GREISCH, 2012, p. 191-250.

[9] O autor elabora uma nova lógica da experiência transcendental, na qual a experiência é compreendida como diálogo com a realidade: cf. SCHAEFFLER, 1995.

religiosa, que Heidegger denuncia que o problema do *a priori* religioso égeralmente falsificado e fundamentado precariamente na psicologia moderna da religião: esse problema não existe fora de uma filosofia transcendental e, além disso, restringindo-se à terminologia kantiana, deparamos com outro problema: o transcendental e o *a priori* são termos que significam a mesma coisa: "independência da experiência". Ora, se na nota "O a priori religioso" [1917] (HEIDEGGER, 1995, p. 312-315; cf. CAMILLERI, 2008, p. 273-301) de Heidegger está em atoa descrição da*experiência mística e religiosa*, arraigada na situação de si-mesmo ou do eu histórico que existe interpretando seu mundo, que é também a morada de Deus, surge a questão de como compreender adequadamente a especificidade da filosofia da religião de Troeltsch comparado com o pensamento kantiano.

Esta especificidade do pensamento de Troeltsch se aproximaria da concepção do jovem Heidegger que procurava também compreender o "hiatus irrationalis, já entrevisto por Fichte, entre o empírico e o apriórico, entre o individual e o universal, entre a intuição e o conceito, entre o factual e o lógico" (GREISCH, 2000, p. 138). Se o conceito de *apriori* religioso de Troeltsch oferece, portanto, as melhoras garantias de um justo equilíbrio entre o empirismo e o idealismo, sobre a qual repousa toda sua filosofia da religião, permanece, porém, não elucidado, em sua concepção do *a priori* religioso, *a experiência religiosa originária*, tal como Heidegger a compreende, por exemplo, nas notas de uma preleção abortada intitulada "Os fundamentos filosóficos da mística medieval" (1918-1919) (HEIDEGGER, 1995, p. 303-337): a ideia de uma racionalismo imanente à experiência que preside o encontro da consciência e do mundo no âmbito da vida religiosa é inaceitável para a fenomenologia da vida fática (CAMILLERI, 2008, p. 288). Quanto à expressão "a priori irracional" utilizada por Heidegger para expressar a dificuldade da filosofia de Troeltsch, não se trata da modificação da forma do *a priori*, que permanece sempre racional. Houve na verdade uma modificação da apreciação do conteúdo racional do *a priori* em razão de duas fases de pensamento de Troeltsch, aproximadamente de 1904 a 1906: com base em uma mudança de paradigma racional, na definição de *a priori religioso* jaz um condicionamento recíproco da consciência religiosa e da consciência de validade. Troeltsch

teria assim "identificado aprioricidade e racionalidade formal; por conseguinte, é um modelo *a-teorético* que teria ocupado o primeiro plano"[10].

Uma vez apresentada a teoria do conhecimento de Troeltsch, Heidegger trata brevemente da situação teológica de sua época destacando a importância da "teologia protestante" na investigação das filosofias da religião estritamente filosóficas. É o caso, por exemplo, do teólogo protestante alemão Albrecht Ritschl (1822-1889) e de sua Escola, que colocaram grande vigor na vida científica e apreenderam o desenvolvimento do processo religioso nos aspectos concretos da religiosidade cristã. O reconhecimento do protestantismo em matéria de filosofia da religião concerne à teologia marcada profundamente pela *Aufklärung*, e a elaboração de uma filosofia da religião em Troeltsch não se identifica simplesmente com uma história da religião, mas implica a conquista de conhecimentos normativos a partir da própria história da religião e com base em uma filosofia idealista da história. A questão fundamental colocada pela abordagem filosófica da religião de Troeltsch concerne, portanto, à validade normativa do cristianismo na linha dos pressupostos neokantianos. Na esfera da teologia católica de seu tempo, Heidegger reconhece que a luta contra a modernidade no pensamento neoescolástico da filosofia católica, ainda que combatida na Alemanha e na França, é uma realidade que, entre outros fatores, configurará o chamado "sistema do catolicismo", que Heidegger julgará inaceitável e que o levará a ruptura formal em 1919. Em seus cursos reunidos no volume 60 da *Gesamtausgabe* (*Fenomenologia da vida religiosa*) de 1920-1921, Heidegger declina toda a sua paixão pela mística medieval, pelo cristianismo das origens e por Agostinho na medida em que procura exibir uma *experiência religiosa originária* enquanto "lugar experiencial" absoluto, onde a doação de sentido especificamente religiosa já está contida na vivência mesma. Daí a crítica de Heidegger à teologia católica neoescolástica de sua época "Não se pode dispor livre e arbitrariamente de tais vivências, respeitando simplesmente as prescrições da lei eclesiástica" (HEIDEGGER, 1995, p. 334).

Por fim, ao comentar a abordagem do problema da filosofia da religião com base na própria filosofia, Heidegger entrevê uma renovação da especulação filosófico-teológica com a aproximação a Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[10] Trata-se de uma análise desenvolvida por Rudolf Köhler em 1920 extraída *apud* CAMILLERI, 2017, p. 85-86.

(1770-1831). Esse dois filósofos, juntamente com Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), são os principais protagonistas do Idealismo alemão. O período deste movimento foi o século de ouro das *filosofias do Absoluto* com suas flagrantes diferenças do ponto de vista filosófico: Fichte partiu do *eu absoluto*, Schelling descobriu o absoluto *na indiferença absoluta* e, em Hegel, o absoluto só pode ser entendido como *espírito absoluto* (cf. GREISCH, 2012, p. 251-309: *Le 'Seigneur de l'être' et l'historicité de l'Absolu*). A observação de Heidegger explicita uma tendência do próprio pensamento de Troeltsch, que foi influenciado pelas filosofias de Fichte e Hegel. Ora, nos inícios de 1900 o "retorno a Kant" da Escola neokantiana de Baden é igualmente um retorno ao Idealismo alemão, particularmente com base em Fichte e Hegel, mas este último retorno foi bastante *seletivo*. No tópico seguinte veremos como, para Troeltsch, do ponto de vista da filosofia da história de cunho hegeliano, será impossível provar a construção dialética e lógica segundo a qual o cristianismo é a religião absoluta quando se parte do modo de pensar a história de acordo com a ciência histórica. Esta só conhece fenômenos concretos, individuais. A Ideia do cristianismo só vive nas formações históricas inteiramente individuais. De um lado, se no pensamento de Troeltsch deparamos com a dimensão objetiva na constituição da experiência religiosa e de seus modos de conhecimento, Heidegger, de outro lado, está em busca de uma fenomenologia da religião que priorize o viver religioso a partir de uma certeza pessoal *absoluta* à luz da teologia dialética de Wilhelm Hermann, mas sem enveredar uma concepção excessivamente psicologizante[11]. Verdade é que aqui a apropriação fenomenológica heideggeriana está em construção, mas sua preferência metodológica pela teológica dialética está patente na preleção acadêmica. Em outras palavras: a preferência de Heidegger diz respeito à seguinte crítica: diferentemente de Troeltsch que julgava que a essência da religião remeteria a um reino de ideias cientificamente válidas, Wilhelm

[11] O autor citado por Heidegger na preleção é Friedrich Überweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*), § 22 (e não o § 43, segundo a reconstrução de CAMILLERI, 2017) que se refere à *influência de Kant sobre a teologia e a ciência naturais*: cf. HEIDEGGER, 1995, p. 23, nota. O que interesse aqui são as implicações sistemáticas desta influência para a especulação teológica. Em sua discussão Überweg visa não somente a teologia moderna de Ritschl e sua Escola, mas também cita nesse contexto a obra de W. Herrmann (*Die Metaphysik in der Theologie*). Entre outras aproximações, Herrmann compreende a revelação como um processo que nos coloca "diante de Deus", mas exatamente diante da realidade de Deus [*Wirklichkeit Gottes*]. Heidegger considera o *coram Deo* como uma categoria constitutiva do ser-religioso. Além disso, segundo as palavras de Rudolf Bultmann, Heidegger conhecia muito bem o pensamento de Herrmann, pai da teologia dialética. Para uma fundamentação da influência de Herrmann sobre o jovem Heidegger, ver CAMILLERI, 2008,p. 359-361.

Herrmann afirma que tal atitude implicaria a incapacidade de apreender o saber segundo a qual a religião é, antes de tudo, um viver, uma experiência vivida.

3. Filosofia da história

Uma vez consideradas as vertentes da psicologia e da epistemologia, a filosofia da história constitui a terceira etapa da filosofia da religião de Troeltsch, cujas raízes remontam à questão da possibilidade de uma teologia histórica. Em outras palavras: se provermos um fundamento histórico-crítico para a teologia, inevitavelmente abandonaremos as afirmações dogmáticas que nortearam as investigações dentro da história do Cristianismo primitivo levada a cabo pela Escola ritschliana. No caso da versão do cristianismo de Ritschl, objeto de crítica era, portanto, o núcleo da mensagem enquanto justiça moral presente na pregação de Jesus sobre o Reino de Deus. Mas Heidegger não se detém aqui no desafio pela pergunta histórica como questão central quando surge a Escola da História das Religiões com a obra de Troeltsch, embora a concepção da historicidade viva esteja no centro de suas preocupações na mesma preleção acadêmica.

Com base em seu texto de 1906, Troeltsch aborda os momentos principais desta terceira etapa. Primeiramente, explica que o critério de validade descoberto pelo e no *a priori* religioso possibilita considerar a realidade psicológico-genética da religião sob um novo prisma. Em segundo lugar, não se trata mais de aprofundar o discernimento dos gêneros de experiência ou de precisar a concepção do elemento transcendental na religião, mas doravante será preciso mostrar como um *conteúdo de verdade religiosa válido* se diferencia no âmbito das formas psicológicas. Em terceiro lugar, para atingir esta meta, é preciso então considerar a realidade e a pluralidade histórico-psicológicas da vida religiosa, tais como elas se manifestam nas formações particulares concretas ou positivo-histórica se descobrir assim como todas procedem de uma *unidade interior* que deve ser apreendida enquanto *objetivo normativo*. Este algo de comum e de universalmente válido que lhes é imanente não é o conceito universal abstrato. O objetivo normativo das direções convergentes permite julgar a força ou fraqueza de uma realização, que jamais será absoluta. Em termos mais decisivos, a questão é a seguinte para Troeltsch: o modo de pensar histórico inclui, em sentido positivo, o reconhecimento do cristianismo como a expressão mais elevada do universo religioso, quando comparado com as outras religiões? Trata-se fundamentalmente de uma *convicção pessoal*, responde Troeltsch, mas não faltariam razões

de ordem geral capazes de subtrair esta decisão do puro arbítrio. Embora considere o cristianismo não somente como ponto culminante, mas também como ponto de convergência de todas as direções nas quais se desenvolveu a religião na história, Troeltsch julga que tal juízo não equivale à realização do conceito universal de religião construído pela abstração. Portanto, a posição apologética evolucionista segundo a qual cristianismo tenha se tornado "religião absoluta" no sentido forte do termo, isto é, a religião do conceito esgotando a essência da religião é derrubada pela força da verdadeira ciência histórica, afirma ainda Troeltsch[12]. Esta convicção de Troeltsch pressupõe naturalmente a aceitação da principal tese historicismo, segundo a qual o estudo da história, longe de constituir a chave para aquisição da cultura, revelou paulatinamente a relatividade e, por extensão, invalidou os valores e crenças da cultura ocidentais.

Mas retornemos às considerações de Heidegger sobre a filosofia da história em Troeltsch. Para manifestar a necessidade *histórica* no religioso, é preciso proceder a uma "separação do psicológico e do apriórico", pois "a história das religiões considera a realização do a priori religioso no curso fático da história espiritual – não os meros *facta*, mas as *leis* segundo as quais a religião se desenvolve historicamente" (HEIDEGGER, 1995, p. 23). Ora, na abordagem mesma de Troeltsch o conceito de religião é norteado por uma *concepção prévia* de filosofia da história: o teólogo concebe a religião como revelação natural universal de Deus à alma humana, que se inicia nas origens da história, se dispersa através da história em diversas correntes para concentrar-se e manifestar-se com um clarão singular nos profetas hebreus e na pessoa de Jesus. Um princípio proveniente de sua filosofia da história, filosoficamente discutível, é o que postula a "impensabilidade da consciência do Absoluto com um ponto singular e contingente da história"[13]. Embora Heidegger não apresente esta concepção de religião em Troeltsch, seguramente o destino de uma comunidade *espiritual* específica na obra do teólogo precede a reflexão e tende a uma filosofia da história à medida que esta se configura como uma orientação histórico-

[12] Cf. BRITO, 2010, p. 999-1017, especialmente, p. 1002-1003.1009. Emilio Brito comenta a obra de Troeltsch, *História das religiões e o destino da teologia*, de 1902.

[13] BRITO, 2010, p. 1017. Com base nesta concepção prévia, é a própria filosofia da religião que fala dela mesma, de sua autotoconcepção da Ideia religiosa. O pressuposto filosófico de Troeltsch não poderia impedir ao crente de reconhecer, naquilo que aconteceu ao corpo de Jesus, um evento de revelação do Absoluto na carne do mundo. O Absoluto e o contingente não são grandezas incompatíveis, precisamente pelo fato de que são incomensuráveis. Elas se penetram, mas sem imiscuir-se. Cf. MOINGT, 2000, p. 185-197.

espiritual para uma geração em crise profunda. Seguir uma necessidade *histórica* no religioso, tal como Heidegger destaca no texto, significa delegar à filosofia da história a missão de aprofundar o sentido da filosofia da religião. Esta conduz, em última análise, à questão do princípio teleológico e da participação dos indivíduos nessa finalidade última, ou seja, às questões que não encontram respostas sem a idéia de um *além* da história humana (CAMILLERI, 2017, p. 96). Mas Heidegger aqui utiliza o termo "história da religião" em vez de "filosofia da história" como o faz Troeltsch. Seja como for, Troeltsch jamais pensou a história sistemática da religião sem a filosofia da história da religião.

Esta filosofia da história da religião examina "a realização do priori religioso no curso fático da história espiritual – não os meros *facta*, mas as *leis* segundo as quais a religião se desenvolve historicamente" (HEIDEGGER, 1995, p. 23). O *a priori* religioso de Troeltsch, diferentemente do *a priori* lógico que concerne ao sujeito epistemológico e à sua razão, é destinado a exteriorizar-se em termos de uma execução *mediata* através da "história do espírito" (*Geistesgeschichte*). Concretamente isso significa que as forças espirituais para Troeltsch são criativas e moldadas pelo *a priori* da experiência religiosa e, nesse sentido, enquanto encarnadas dinamicamente em uma comunidade espiritual, não conduzem a uma solidão intelectual, mas apontam para uma direção de crescimento da própria comunidade, não obstante o império do movimento histórico que tende a relativizar um ideal universal necessário de existência pautado pelo sistema da Ética. Por trás da moralidade da consciência e da ética da cultura há um indivíduo concreto que decide com base na motivação que brota do mais profundo nível espiritual de sua essência, inacessível ao sujeito epistêmico no sentido kantiano.

Esta história espiritual ou história das ideias não é entendida pelo jovem Heidegger no sentido de sequência cronológica ou a partir de uma concepção hegeliana absolutamente teleológica, mas com base em uma trama hermenêutica que se revela através de uma experiência ontológica e não lógica ou metafísica, ou seja, em termos de uma "história do espírito fundamentalmente kairológica, na qual a experiência vivida do ser [*Seinserlebnis*] e o instante [*Augenblick*] se condicionam mutuamente" (HEIDEGGER, 1995, p. 328; CAMILLERI, 2008, p. 436).Mas tal interpretação evidentemente não éa de Troeltsch, pois, ainda que pense além da simples factualidade, sua concepção não descortina absolutamente a esfera da facticidade. A realização do *a priori* religioso de Troeltsch se concentra no plano das leis históricas com base na apropriação do conceito hegeliano de "desenvolvimento"

(*Entwicklung*): foi "Hegel quem entreviu este objetivo", afirma Heidegger, mas precisando na sequência que, para Troeltsch, "seu método construtivo" deve ser rejeitado (HEIDEGGER, 1995, p. 23). Portanto, Troeltsch realiza uma apropriação crítica do conceito hegeliano destacando, por exemplo, em *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*(1902), a sua idéia de coerência na medida em que possibilita abarcar em uma unidade interior a imensa pluralidade das formações religiosas positivas. Quanto à rejeição do construtivismo hegeliano por parte de Troeltsch, nada permite, portanto, compreender a história como o desenvolvimento de um Conceito geral. Para Troeltsch, tal negação não implica rejeitar a metafísica, mas modificar o paradigma passando de uma metafísica construtiva que parte do Absoluto em Hegel para uma "metafísica 'indutiva'". Nesse sentido, a filosofia da história precisa de uma metafísica específica, isto é, de uma *metafísica histórica*, e esta depende metodologicamente das conquistas das análises psicológicas e epistemológicas. Mas tal metafísica em Troeltsch inclui uma *ideal* desabsolutizado e relativizado no curso da história ou na corrente da experiência histórica. Além disso, a metafísica de Troeltsch deve proceder tendo como base a investigação empírica, uma vez que ela não é pressuposição da história, mas seu resultado (cf. CAMILLERI, 2017, p. 98-99).

Por fim, na última parte de seu texto, Heidegger comenta o destino da filosofia da religião de Troeltsch à luz da articulação entre filosofia, teologia e história das religiões:

> A filosofia da história da religião tem igualmente o dever de compreendero presente e determinar previamente o desenvolvimento futuro da religião; ela deve decidir se virá uma religião universal da razão, surgida de forma sincretista com base nas religiões universais atuais (um *catolicismo evangélico*, segundo Söderblom), ou se no futuro reinará uma só das religiões positivas (cristianismo, budismo, islã) (HEIDEGGER, 1995, p. 23).

Diferentemente do texto original de 1906 que utiliza a expressão "ciência da religião", Heidegger acrescenta a tese de um *catolicismo evangélico* desenvolvido por Nathan Söderblom e cita três exemplos entre as religiões positivas não explicitadas na obra em questão. Além disso, Troeltsch menciona o cristianismo no contexto de discutir o lugar e a importância das principais religiões atuais no desenvolvimento religioso e, com base em sua *superioridade*, a última questão consistirá em debater a significação e o futuro do

cristianismo, bem como sua relação com as religiões orientais. Mas Heidegger não restitui na reflexão final do parágrafo da obra de Troeltsch esta *superioridade* do cristianismo. Ora, no caso da problemática específica de Troeltsch a questão é a seguinte: como sustentar conjuntamente a pretensão da religião cristã ao absoluto *e* a relatividade da esfera cultural na qual esta religião nasceu, se desenvolveu e continua a evoluir? Troeltsch resolve o problema com base em uma metodologia histórica moderna. Desde o nascimento do cristianismo, o *conceito* de religião era inexistente, e somente a noção de revelação era vigente. Se a conquista de conhecimentos normativos em matéria de história da religião está na base da metodologia histórica, então é fundamental a comparação com outras religiões para fornecer critérios de valor. Desde o início, e especialmente com base na apologética, o cristianismo possuía uma confiança ingênua em sua verdade normativa. Nesse sentido, a absolutidade do cristianismo está arraigada originariamente na revelação e não no conceito de religião. Para Troeltsch, o cristianismo deve sua superioridade ao domínio ético, esfera da idéia cristã mais elevada de religião no contexto da comparação com a história das religiões não civilizadas. Tal validade normativa do cristianismo é obtida, não partir da abordagem apologética com seus postulados dogmáticos incondicionados, mas com base na ciência história moderna seguindo uma análise *comparativa* com outras religiões. Consideramos assim "a história da humanidade como um todo no interior do qual a ideia de verdade religiosa se realiza por degraus e chega a um ponto preciso – justamente no fenômeno histórico do cristianismo – à sua realização absoluta" (BRITO, 2010, p. 1000-1001). Em outras palavras: comparado com as outras religiões na história, o cristianismo é compreendido como a realização completa do *conceito* de religião, a realização-de-si de Deus na consciência humana, como a recapitulação central e abertura para uma vida totalmente nova. Todavia, em nome da mesma ciência histórica moderna, é necessário renunciar à tese de que o cristianismo seja *a* verdade absoluta, imutável e acabada, pois, para Troeltsch, a simples validade normativa não é a mesma coisa que a realização *absoluta* do conceito da religião.

No texto de Heidegger não há esse desenvolvimento da questão central abordada por Troeltsch sobre a *superioridade* do cristianismo ao nível do conceito mais elevado de religião a partir da articulação recíproca das suas forças motrizes (Deus, o mundo, a alma, e a vida sobrenatural). Mas cabe perguntar se Troeltsch responde à questão inicial sobre a aparição de uma religião universal da razão a-histórica, a adoção de uma amálgama de

diferentes tradições religiosas (com a presença de *elementos de verdade*) ou a dominação de *uma* religião positiva existente. Seja como for, o propósito de Troeltsch é uma solução unificada com a fusão das problemáticas relativas à *religião da razão* e àquela da soma *sincretista* de todos os elementos de verdade contidos em todas as religiões. Trata-se da preferência pela filosofia kantiana da religião ao nível de sua argumentação epistemológica, e, para Troeltsch, a religião universal da razão subsiste unicamente como ideal regulador à medida que fornece um cânon crítico para a apreciação e a retificação da religião positiva e permita assim chegar à coincidência entre a religião da razão e a religião revelada. Tal é o interesse de Troeltsch pela significação da doutrina kantiana da religião para a ciência das religiões de sua época quando publicou em 1905 a obra *Psycologie und Erkenntnis theorie in der Religionswissenschaft*. Quanto à hipótese mencionada por Heidegger de um *catolicismo evangélico*, não há respaldo no texto de Troeltsch. Este não propõe uma dissolução das diferenças confessionais, como o faz Söderblom para que aflore o que há de comum nas religiosidades cristãs, mas acolhe justamente essas *diferenças* que estão na especificidade do protestantismo na história. Para Troeltsch, ao nível do espírito do cristianismo, deve prevalecer uma comunhão na esfera da interioridade, uma vez que no fenômeno primordial de todas as religiões reside uma *mística* que, enquanto "vivência da unidade com Deus" (HEIDEGGER, 1995, p. 24), constitui de algum modo a chave da religiosidade passada, presente e futura.

4. Metafísica

Com o exame das três esferas de investigação da filosofia da religião de Troeltsch – passando pela psicologia, pela epistemologia e pela filosofia da história – Heidegger reitera que esses âmbitos constituem a *ciência da religião*, mas, para Troeltsch, atingir autenticamente o *enigma* da religião, é preciso mergulhar na *metafísica* na medida em que inclui o mistério fundamental da vida articulado ao mesmo tempo ao particular, ao universal, ao irracional e ao racional, e que traz a marca de uma unidade irredutível à compreensão humana. É assim que Heidegger apresenta resumidamente o texto de Troeltsch associando-o a um *debate* com Kant sobre a metafísica:

> Trata-se de uma metafísica das idéias de Deus fundada em todas as nossas experiências do mundo. Uma epistemologia crítica (Kant, etc.)

> pode converter-se em uma tal metafísica. Pois, partindo da coesão teleológica da consciência (transcendental), chega-se a um sentido último, que exige a existência de Deus (HEIDEGGER, 1995, p. 24).

Acerca da possibilidade de chegar à metafísica através de uma epistemologia crítica kantiana, Heidegger não explicita a posição de Troeltsch sobre o modo de acesso à ideia metafísica de Deus mediante a experiência religiosa, se compararmos este resumo com o original. Nesse sentido, o modo autêntico para explicitar *religiosamente* a convicção de Troeltsch de uma "vivência de unidade com Deus" não se reduz simplesmente ao esquema teórico da conexão entre epistemologia e metafísica no sentido kantiano (o "conhecimento" de Deus, o Sumo Bem, objeto necessário da razão)[14], mas está em ato o acesso à ideia de Deus *como tal* mediante a crença religiosa. Verdade é que esta concepção se restringe ainda à fé como elemento cognitivo da piedade, ou seja, à fé como *ato de abandono confiante* a uma realidade compreendida em ideias. A experiência mesma da crença da ideia de Deus não implica aprioricidade com o pensamento. Talvez esta omissão se deva, em parte, à impressão de que, para Heidegger, parte da metafísica da religião de Troeltsch não compartilha integralmente a derrocada da problemática da metafísica clássica (Deus, mundo e a alma) após a *desconstrução* realizada pela epistemologia crítica na Dialética Transcendental com base nas pretensões científicas das disciplinas tradicionais correspondentes a cada desses objetos: teologia transcendental (Deus), cosmologia racional (mundo) e psicologia racional e empírica (alma)[15].

Compreende-se a razão pela qual Heidegger tenha enfatizado a referência kantiana da argumentação quando fala da metafísica de Troeltsch: um itinerário que conduz da "coesão teleológica da consciência (transcendental)"[16] a um "sentido último" que exige a

---

[14] Sobre esta problemática, ver especialmente L. ROHDEN & V. V. DE JESUS, 2016, p. 440-455.

[15] I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Segunda Divisão (Dialética Transcendental), capítulo III: *O Ideal de Razão Pura*. A estratégia de refutação do argumento "ontológico" na Dialética transcendental de Kant tem por missão "denunciar os abusos da razão pura, que se dariam justamente quando essa atreve-se a buscar o conhecimento de objetos para além dos limites de uma experiência possível. Por outras palavras, mais enfáticas e diretas, como todos sabemos, a Dialética Transcendental pretenderia pôr um fim à metafísica dogmática entendida como ciência, expondo as diferentes falácias em que a razão se enredaria ao tomar os seus princípios de unificação sistemática do conhecimento como sendo objetivos ou constitutivos da realidade. Nesse sentido, a Dialética visa inviabilizar o conhecimento de qualquer absoluto, seja ele o mundo, a alma ou Deus": A. L. B. FAGGION, *Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática*, in: KLEIN, 2012, p. 592.

[16] O termo "transcendental" em Kant caracteriza o conhecimento adquirido através de uma crítica da razão pura, ou seja, não um conhecimento de objetos, mas um conhecimento do "nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*" (*KrV*, B 25).

"existência de Deus". Ora, para o pensamento crítico de Kant o conhecimento na *Crítica da Razão Pura* fica restrito aos fenômenos, ou seja, aos objetos na medida em que nos aparecem, pois na dedução transcendental os conceitos puros do entendimento têm como esfera apenas o campo da nossa sensibilidade[17]. A esse conceito de fenômeno opõe-se conceito de *noumenon*, que indica os objetos na medida em que não aparecem para nós[18], isto é, os objetos como são independentemente da sua relação com a nossa sensibilidade (KLEIN, 2010, p. 33). Desse modo, torna-se impossível formular uma *prova* da existência de Deus, tal como o fizera, por exemplo, Anselmo de Aosta (1033-1190) na Idade Média com seu tratado *Proslogium*, se, no caso de Kant, entendemos por "existência" como *existência das coisas* fora de nós, como *existência da natureza*, uma vez que a compreensão do

[17] Segundo KANT, o objeto da investigação não consiste mais na "natureza das coisas que é inesgotável, mas no entendimento, que julga sobre a natureza das coisas, e tal entendimento também, por sua vez, só no tocante ao seu conhecimento *a priori*" (*KrV*, B 26).

[18] Na investigação fenomenológica da intencionalidade de Edmund Husserl, dentro da qual se move a fenomenologia hermenêutica do jovem Heidegger, esta teoria (neo)kantiana foi transformada profundamente a partir de 1900-1901 (com a publicação das *Investigações lógicas* de Husserl) seja com a ampliação dos conceitos de "objeto" e de "realidade", seja, corretativamente, com a mudança radical do conceito de tradicional de "consciência" e a sua terminologia. A intuição (*Anschauung*) não define mais a apreensão imediata, distinta da consciência mediata, discursiva; mas, compreendida em sentido fenomenológico e não mais restrita simplesmente à intuição sensivel, ela caracteriza a percepção direta da coisa, o ato cognoscitivo que coloca em presença da coisa *leibhaft*, em "carne e osso". O retorno *às coisas mesmas* não pode ser identificado ou confundido com a exigência de fundamentação de todo o conhecimento pela *experiência* sensível de objetos, afirma Husserl em *Ideias I* (§§19-20, HUSSERL, 2006). Com base na modalidade específica o *Sich-richten-auf*..., do *dirigir-se a*..., enquanto caráter de ato de toda vivência (*Erlebnis*), seja esta sensação ou percepção, sentimento, desejo, ou conhecimento, a fenomenologia para Heidegger (ao revisitar criticamente a "descoberta" husserliana da intencionalidade em 1925) se norteia pela *relação* que contém juntos "sujeito" e "objeto", mantendo-os *juntos e em si* (*intentio* e *intentum*), bem como suas determinações típicas. Por exemplo, uma coisa é nosso ser-sujeito quando, vendo, *nos direcionamos a* uma cadeira, a uma casa, ou a uma paisagem; outra, quando, sempre no ver, *nos direcionamosà* cor de uma cadeira, *à* forma de uma casa, ou *à* extensão de uma paisagem. Os "objetos" - "cadeira", "casa" e "paisagem", de um lado; "cor', "forma", "extensão", de outro lado (= termos de referência da consciência) – são diversos, mas, como cadeira, casa e paisagem não são parte da nossa consciência, assim também cor, forma e extensão. Portanto, a análise fenomenológica da intencionalidade explora o mesmo terreno da consciência (o consciencialismo), do sujeito (o subjetivismo), da *psychē* (psicologismo), da ideia (o idealismo), sem confundir-se com as problemáticas inerentes às essas tradicionais distinções "metafísicas". No caso da crítica de Heidegger à intencionalidade husserliana, o caráter de *ter sido percebido* de um ente subsistente pertence ao comportamento intencional do *Dasein* (isto é, à existência como tal: portanto, do ponto de vista da constituição fundamental do próprio *Dasein*, a compreensão mesma do ente subsistente ou presente à vista [*Vorhandenheit*] pertence à intencionalidade da percepção) e, nesse, sentido, não é nem subjetivo e nem tampouco objetivo. Esta apropriação crítica da intencionalidade conduzirá Heidegger a uma perspectiva histórico-existencial da fenomenologia com a prioridade dada ao compreender hermenêutico. Cf. HEIDEGGER, 1975. Ver, por exemplo, o exemplo percepção da janela, onde, buscando o *ter sido percebido daquilo que é percebido*, Heidegger afirma: "reside no sentido da apreensão perceptiva mesma precisamente descobrir o percebido de acordo com o modo como ele se mostra em si". Descobrimos o ser do ente intramundano a partir do trato pragmático ou circumvisivo com os utensílios: a janela, enquanto uma coisa de uso determinado, "serve para a proteção e para a iluminação do auditório": HEIDEGGER, 2012, p. 104-107.

conceito kantiano de *realidade* depende da compreensão da tese "ser não é nenhum predicado real"[19]. Além disso, na *Crítica da Razão Prática*, o "primado da razão prática", estabelecido sem dependência dos postulados da razão teórica, fracassa igualmente na tentativa de *demonstrar* a ideia de Deus. Portanto, a refutação kantiana do "argumento ontológico" repercutiu na teologia, especialmente escolástica. Seja como for, a posição de Troeltsch não é declinada aqui ainda em toda a especificidade, e tampouco ela se identifica pura e simplesmente com a tese (neo)kantiana. Talvez quem tenha expressado muito bem o sentido genuíno da *mística* em Troeltsch[20], enquanto *imanência da existência* divina na experiência religiosa, foi Adolf Reinach quando atacou os neokantianos[21]e as tentativas de refutar a prova ontológica de Deus: "Nunca é de tal maneira que nós, ao pensar em Deus, estivéssemos seguros de sua existência. Mas que, no momento mesmo em que jorra a vivência religiosa, Deus é colocado simultaneamente como existente, conforme o sentido do conteúdo da vivência"[22].

Na sequência de sua preleção Heidegger mostra a tentativa troeltschiana de partir da teologia em direção à filosofia da religião na qual ele teria encontrado uma problemática da conexão entre história da religião e sistemática da religião. Em outras palavras: Troeltsch teria tentado "uma reelaboração e uma crítica racional do material histórico-religioso baseando-se" na noção do neokantiano Henrich Rickert de "consciência em geral

---

[19] Na *Crítica da Razão Pura*, Kant utiliza os termos *Existenz* (existência) e *Wirklichkeit* (realidade efetiva). Realidade para Kant é a *coisidade* enquanto determinação da coisa. São conteúdos quiditativos das coisas possíveis em geral. Real é o que pertence à *res*, e *omnitudo realitas* aponta para a totalidade das determinações possíveis da coisa. Nesse sentido, ser em geral não é nenhum predicado de coisa alguma. Por exemplo, atendo-se ao conceito de "realidade" para Kant, "cem vales reais possíveis" e "cem vales efetivamente reais" não se diferenciam quando consideramos o conteúdo quiditativo de ambos os conceitos. Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 49-57 ("A tese de Kant: ser não é nenhum predicado real").

[20] O conceito de "mística" em Troeltsch deve ser entendido como uma forma de piedade e de teologia individualista tipicamente moderna: cf. MOLENDIJK, 2019.

[21] A necessidade *a priori* pertence à esfera do *estado-de-coisa* (*Sachverhalts*) e não à esfera do pensamento. Sobre esta questão essencial de que "o que é a priori" pertence ao domínio do "estados-de-coisas", eis a tese ontológica fundamental de Reinach: "As conexões aprióricas consistem [bestehen], que todos os homens, ou um grande número dentre eles, ou absolutamente nenhum, ou ainda outros sujeitos as reconhecem ou não [...] Devemos rejeitar total e absolutamente o conceito de necessidade de pensamento enquanto traço distintivo essencial do a priori [...] A necessidade exerce uma função no a priori – só que, não é uma necessidade do pensamento, mais uma necessidade do Ser" (REINACH, 2012, [*Sur la Phénoménologie*], p. 52-53). Ver meu artigo: SILVA SANTOS, 2017.

[22] REINACH, 2015, p. 55-56. Na vivência religiosa *se dá* conhecimento, mesmo se tal conhecimento não seja procurado explicitamente. Não é um conhecimento nem *a priori*, nem empírico, mas um conhecimento peculiar que está na ordem do pré-teórico. Daí a distinção de Reinach entre um conhecimento explícito e um conhecimento imanente à vivência e, dentro desse, se é imediato ou mediato. A existência de Deus é um conhecimento mediato imanente da vivência religiosa.

(*Bewusstsein überhaupt*)". Esta retomada de índole *metacrítica* de Troeltsch visa ultrapassar o neokantismo que insere o *a priori* na esfera da natureza e, desse modo, negligencia o *a priori* religioso veiculado pela filosofia da religião. Assim procedendo, ele pretende chegar a uma "metafísica do caráter noumenal" com base na unidade do homem, de sua razão e de suas atividades racionais. Esta metafísica crítica deixa clara a concentração de seu amplo trabalho de investigação em dois âmbitos principais: a relação entre Cristianismo e história, entre Cristianismo e modernidade, e a questão do historicismo, onde jaz a tensão entre pesquisa de princípios e valores universalmente válidos e o respeito da individualidade e mutabilidade da experiência histórica. O propósito de Troeltsch inclui assim necessariamente uma "doutrina da ciência" ou "ontologia" que se desenvolve em duas etapas: primeiramente, uma explicação da *estrutura* da consciência em geral; em segundo lugar, uma análise da relação entre consciência em geral e consciência empírica.

Este projeto só se tornará compreensível a partir da exposição teórica de Rickert acerca da busca pelo objeto do conhecimento com base na via subjetiva, pela qual é possível descortinar as três noções do que poderia ser os tipos de objeto do conhecimento seja o "mundo espacial externo", seja o "objeto transcendente", seja, por fim, o "objeto imanente". Às essas três concepções corresponderiam assim três tipos de sujeito do conhecimento. É aí que Rickert apresenta sua posição de uma "consciência em geral" interpretada axiologicamente, ou seja, em sua epistemologia, "conceitos e proposições não são representações ou traduções do mundo, mas se fundam em atos práticos de tomada de posição" (RESENDE, 2013, p. 40). A tripla co-determinação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento já aparece na primeira edição de sua obra "O objeto do conhecimento" de 1892[23]. O verdadeiro sujeito do conhecimento não é concebido de modo psicofísico onde o objeto do conhecimento é entendido como o mundo espacial externo, nem tampouco de modo psicológico ("meu eu anímico com suas representações, impressões, sentimentos, volições") no sentido de que o objeto do conhecimento seria "tudo o que é diferente da imanência da consciência" ou "não depende das atividades imanentes da consciência para subsistir" ("toda realidade [*Wirklichkeit*] que

[23] H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*: *ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Tübingen: J.C. Mohr (Paul Siebeck), [6]1928. Esta obra teve seis edições, cada qual com um texto independente (1982, 1904, 1915, 1921/1921 e 1928). Sobre o pensamento de Rickert, ver especialmente RESENDE, 2013, p. 29-55; 70-110.

existe *em si*"). Para Rickert, o sujeito do conhecimento, esvaziado de todo conteúdo, é concebido como "aquilo que *representa* as representações, que *percebe* as impressões, *sente* os sentimentos, *quer* as volições" (grifo nosso), etc. Esse sujeito epistêmico é simplesmente contraparte lógica desses objetos imanentes. É assim que Rickert designa esse sujeito de "consciência em geral" (*Bewusstsein überhaupt*). Com base no termo *Bewusstheit*, termo utilizado na terceira edição de 1915, trata-se de uma *consciencialidade* à medida que expressa uma forma pura eliminada de qualquer conteúdo[24]. Em sua relação com a objetualidade externa ("o objeto transcendente"), o sujeito para Rickert possui o caráter prioritário na operação do nosso conhecimento que, *transforma* os conteúdos da consciência em objetos, distinguindo-os da pura consciência, sendo indiferente o material que a experiência nos oferece: este assume forma somente através da apreensão categorial, e esta é examinada apenas com base no sujeito epistemológico.

Para Troeltsch, mesmo julgando que a expressão de Rickert de "consciência em geral" seja indispensável para salvaguardar a descoberta do *situs a priori* de todas as normas, não é possível erradicar a função central do eu individual quanto à diferenciação entre o sujeito psicológico e o sujeito epistemológico. O eu psicológico, com seus sentimentos e desejos, não pode ser desqualificado em detrimento do sujeito da teoria do conhecimento, precisamente porque a psicologia abre o acesso privilegiado ao individual, polo essencial para captar a dimensão de sentido *principial*, anterior ao ato de conhecimento. Ora, questionamentos *principiais* cabem também à ontologia e não se restringem unicamente à epistemologia, uma vez que valores históricos resultam da "consciência" de nossa vivência da realidade mundana e, com base nessa mesma consciência, nos conhecemos enquanto indivíduos singulares. A partir da possível relação (mística) entre a dimensão do eu psicológico e o objeto do conhecimento *religioso*, o retorno à ontologia como condição da metafísica em Troeltsch está associado certamente à crença religiosa. A forma do objeto do conhecimento *religioso*, meta da investigação de Troeltsch, é inseparável de seu conteúdo, ou seja, da matéria daquilo que é objeto do conhecimento religioso. Ora, o problema do conhecimento do objeto para Rickert só pode ser um problema formal, pois sua transcendentalidade concerne unicamente à universalidade e à necessidade e, portanto, sem qualquer vinculação com alguma realidade para além da experiência possível. Nessa

[24] As referências à obra de Rickert *apud* RESENDE, 2013, p. 42-44.

concepção de conhecimento enquanto pensamento lógico, dependente essencialmente do comportamento judicativo, o termo "consciência em geral", tal como Rickert a entende no caso do "objeto imanente", será inconciliável com a possibilidade de uma metafísica religiosa em Troeltsch. Nesse sentido, Heidegger enfatiza o "fracasso da tentativa" de retomada do conceito de "consciência em geral" de Rickert em razão da incompatibilidade entre este conceito e o "material histórico-religioso" desde que se restrinja a uma pura epistemologia (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 24. Cf. também CAMILLERI, 2017, p. 104-105).

É assim que Troeltsch fundamenta sua nova filosofia da religião moderna em uma "'fenomenologia preliminar', ou seja, em uma doutrina preliminar dos tipos de religiões históricas. A esta descrição a chama psicologia da religião" (HEIDEGGER, 1995, p. 24). Se a expressão "fenomenologia preliminar" aqui se refere à psicologia da religião, Troeltsch evoca certamente a contribuição da obra "As variedades da experiência religiosa" (1902) de William James[25] para sua filosofia da religião apriórico-transcendental de inspiração kantiana e schleiermacheriana. Por quê? Porque James descreve a natureza da experiência religiosa enquanto algo que se experiencia e se vive pessoalmente com base na vivência da realidade *do* mundo que nos circunda, bem como os traços principais da consciência religiosa (a oração, as conversões, os estados místicos, a crença do homem religioso, etc.) e o valor da experiência da experiência religiosa do ponto de vista pragmático. Embora a experiência religiosa, tal como James a descreve pragmaticamente, se misture com a fé ou crença em Deus, a experiência religiosa não cessaria de ser *experiência*. O fenômeno religioso pertence à classe dos fenômenos que modificam a personalidade do sujeito experienciador. O estudo sobre os sujeitos nos quais os fenômenos religiosos se produziram com grande intensidade, tais como as neuroses, evidencia como pertence à natura humana em geral as características que constituem o pano de fundo onde se desenvolve a consciência religiosa. Particularmente importante é o fenômeno das alucinações: em alguns casos, elas cessam em determinado estágio onde o sujeito tem o sentimento de presença e de realidade, sem que nenhuma imagem definida lha apareça. Esta presença nua produz a fé, e esta fé determina atos. Algo semelhante ocorre com os místicos: um objeto concebido como sendo o ser divino, mas do qual eles não possuem nenhuma representação, lhes é dado

[25] Sobre a concepção da religião elaborada por James, cf. JUNG, 1999, p. 134-259.

como tal, age em seu coração e em sua vontade. Ora, "este sentimento de presença, na ausência de todo objeto dado pelos sentidos, não foi jamais convenientemente explicado pelo racionalismo" (BRITO, 2010, p. 850). Enfim, para James, a ideia mesma de objetividade, característica da experiência sensível e da experiência científica, encerra já uma parte de crença irredutível. A fé está no coração de toda experiência.

A psicologia da religião de James matizará, portanto, o caráter absoluto da epistemologia de Rickert e abrirá um caminho para a metafísica. Como? Enfatizando a análise na consciência religiosa e impedindo que todo sujeito seja considerado exclusivamente como sujeito epistemológico, isto é, como sujeito que lida *somente* com formação de conceitos e de proposições objetivamente válidas "no" mundo e não acerca da reflexão "da" nossa vivência da realidade do mundo. A psicologia fenomenológica da religião examinará assim uma atividade espontânea da consciência, da qual esboçará uma doutrina para identificar a especificidade do fenômeno religioso para, a partir da análise da categoria "revelação" como categoria universal da consciência religiosa, estabelecer a irredutibilidade psicológica do fenômeno religioso. Nesta doutrina caberá à epistemologia um papel importante, pois "por toda parte em que a religião se atualiza espiritualmente, fundamentos a priori são necessários" (HEIDEGGER, 1995, p. 24). A metafísica religiosa proposta unificará justamente os resultados da psicologia e da epistemologia.

Para pensar a unidade absoluta e misteriosa no coração desta metafísica religiosa, Troeltsch a pensa como um *ideal* a partir do qual a vivência religiosa pode ser captada: "Segundo este ideal medimos o que a vida religiosa da humanidade gera, e na força deste ideal trabalhamos na busca da configuração de nossa vida religiosa atual"[26]. O conceito de "ideal" é utilizado em função da pesquisa de princípios e valores universalmente válidos, âmbito próprio do conhecimento teórico, mas valorizando ao mesmo tempo o mundo concreto da vivência religiosa, onde não somente apreendemos a Deus, mas também somos transportados por Ele. No mundo da vida religiosa esta unidade interior – isto é, a correlatividade entre o eu individual e o fenômeno do Absoluto –deve acontecer na vivência mesma individual da história ou da vida histórica. Se a categoria da "revelação" é pensada efetivamente na doutrina de Troeltsch, uma consequência não explicitada pode ser descortinada aqui: um pensamento da revelação implica *ipso facto* certa distância da

[26] E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnis theorie* [1905], 52, *apud* CAMILLERI, 2017, p. 108.

racionalidade, que é precisamente nesse ato subvertida ou completada sem que, ao mesmo tempo, seja difamada. A unidade da metafísica religiosa de Troeltsch, arraigada na vida histórica, liberta-se dos requisitos kantianos do conhecer através da articulação entre o *factum* da Revelação e o poder das leis da razão.

Depois de mencionar a metafísica como autêntica filosofia da religião, bem como a transformação que Troeltsch realizou nos fundamentos da filosofia da história, Heidegger toca na questão das *fases do pensamento* de Troeltsch em relação ao problema da história, mas sem desenvolvê-la em sua preleção acadêmica: "No início [Troeltsch] concebia a história teleologicamente como um desenvolvimento ascendente. Mas doravante sustenta que cada época da história das religiões tem seu sentido próprio, pois já não pode mais ser considerada como simples transição" (HEIDEGGER, 1995, p. 25). Ora, este retorno a Hegel com a retomada da lógica do movimento histórico (mas rejeitando sua concepção identitária da dialética) através da crítica concomitante ao pensamento de Rickert – que concebeu a história a partir de "um esquema lógico do desenvolvimento" –, compreende-se com base nas etapas anteriores do processo de pensamento intelectual de Troeltsch, vai de 1883 até 1921. Em 1902 com a publicação da obra "A Absolutidade do Cristianismo e a História da Religião", o Cristianismo não era qualquer religião até esse momento, mas uma religião absoluta, em conformidade com a terminologia de Hegel. Mas doravante Troeltsch abandonará paulatinamente a crença no Cristianismo como o mais elevado ponto de desenvolvimento do conceito de religião. O Cristianismo não é mais *a* verdade absoluta em termos de validade normativa, mas *contêm* a verdade. Não é mais o cumprimento de um ideal, mas expressão de um ideal que era capaz de ser encontrado em vários degraus em todas as outras religiões. Outras possíveis concretizações subsequentes desses ideais acontecerão na história do fenômeno religioso. Esta concepção é o resultado da intensificação da influência do historicismo no pensamento de Troeltsch desde 1883 onde surgiam questionamentos sobre a absolutidade e relatividade dos valores. Além disso, por volta de 1907, sob forte influxo de Max Weber, Troeltsch se convenceu da relatividade do cristianismo e dos valores em geral, e tal posicionamento se deve à compreensão do condicionamento das crenças e dos valores produzido pela localização natural e sociológica dos sujeitos. É durante essa época que Troeltsch escreverá sua obra "As doutrinas sociais das Igrejas e grupos cristãos", publicada em 1912.

Aproximadamente no início da primeira guerra mundial (1914-1918), Troeltsch deixa de lado o pensamento de um ideal de desenvolvimento, e a produção mais significativa dessa época será a obra "Der Historismus und seine Probleme", sendo originalmente uma coleção de artigos escritos ao longo de um período considerável de tempo e publicados somente em 1922. A julgar pela carta de Troeltsch endereçada Heidegger aos 23 de fevereiro de 1918, o texto de 1919 "Sobre o conceito de uma dialética histórica", cuja primeira parte é consagrada justamente a Windelband, Richert e Hegel, era de conhecimento do próprio Heidegger antes de sua publicação. No livro em questão, Troeltsch se esforçou vigorosamente por examinar as implicações de seu direcionamento teorético e do colapso de sua terra natal após a guerra. Doravante está voltado para uma perspectiva, segundo a qual toda religião, toda cultura e tempo é uma verdade individual em si. Durante a primeira guerra mundial todas as tomadas de posição de Troeltsch (por exemplo, em "Fé alemã e moral alemã em nossa grande guerra", de 1914: a guerra como um meio de "desenvolvimento futuro [*Fortentwicklung*]") são norteadas pela sua concepção de trabalho histórico, marcada fundamentalmente por várias tensões: *tensão temporal* entre o passado determinando o presente e o futuro a ser determinado a partir do presente; *tensão epistemológica* entre a pesquisa empírica das forças efetivas e a construção mais ou menos especulativa de conceitos gerais; *tensão metodológica* entre a construção do passado a partir do presente e a determinação do presente a partir do passado. Essas tensões constituem a forma especificamente histórica do círculo hermenêutico. Diante desta contingência radical face ao horror da guerra, o indivíduo depara com uma dimensão metafísica da história: experimentar a "necessidade humana de crer", ou seja, de encontrar fontes de sentido que se subtraem ao abalo ao qual a contingência radical submete os modelos culturais assegurando coerência da experiência e a orientação racional da ação. Daí a função diagnóstica (compreender o presente) e prognóstica (determinar o "horizonte de espera" dos futuros possíveis) da hermenêutica da história assumida por Troeltsch em vista da orientação política e cultural dos grupos aos quais ela se endereça (TÉTAZ, 2014, p. 232-235).

Na fase final de seu pensamento (1921) Troeltsch não acreditava mais em coerência cultural porque o sistema da ética – isto é, a *fábrica* da consciência moral (de um lado, a moralidade da personalidade e da consciência; de outro lado, a ética dos valores culturais) – não tinha mais poder de domínio face ao relativismo do movimento histórico e julgava

que a pessoa individual é uma verdade em si mesma. No entanto, em vez de enfatizar a total historicidade da existência humana com suas implicações, Troeltsch opta por salvar a "crise do historicismo" chegando a uma síntese dos valores do Ocidente através do estudo histórico da cultura ocidental[27]. Troeltsch afirma assim que a resposta ao problema da coerência entre essas verdades individuais podem ser encontradas na teoria das mônadas de Leibniz. Sem coerência cultural as pessoas possuem somente uma base de ordem entre a formação das culturas individuais, isto é, o fundamento divino. Ao desenvolvimento espiritual universal do sistema da ética sucede o fundo metafísico e religioso da vida através da decisão pessoal, e, a partir de então, a meta e o sentido da história se encontram justamente na realização dos indivíduos. A necessidade de um espírito ideal universal não é mais encontrada na realidade objetiva, doravante não-necessária e não-racional, mas está nas decisões individuais. Nesta última fase de pensamento Troeltsch, o individual histórico não é mais cultura, isto é, formação cultural, mas pessoais individuais. Pessoas individuais são agora as "ideias divinas". Ambos – Troeltsch e Leibniz – consideram suas respectivas mônadas como ramificações do divino em vários níveis: de um lado, na monadologia de Leibniz, há uma harmonia estabelecida previamente entre as mônadas individuais, mas, em virtude da natureza do autodesenvolvimento das mônadas, Deus estabeleceu harmonia desde início de tal forma que estados e mudanças de uma mônada sem janela fossem adaptadas e não interferissem com a mesma situação de outras mônadas; de outro lado, a versão de Troeltsch para esta idéia é a comunicação do amor, entendida aqui como matéria de coerência e harmonia entre o autodesenvolvimeto dos indivíduos culturais. Do ponto de vista teleológico, o objetivo da história é desse modo a inspiração de cada ato individual em direção à meta de conter a corrente do movimento histórico, mas que nunca será totalmente realizado.

Portanto, na obra publicada postumamente no ano de1924, Troeltsch trata de uma "superação" da corrente histórica, mas julga que só existem superações temporárias e relativas ao lugar, de modo que a corrente histórica terá a vitória final. Mas, considerando que esta mesma história concerne ao homem concreto, ele triunfará momentaneamente

[27] Cf. Em razão de seu falecimento repentino em 1923, Troeltsch não pôde ministrar uma série de conferências na Inglaterra que mostram inequivocamente a inclinação pelo pensamento de Leibniz: TROELTSCH, 1924.

sobre ela unicamente em razão de seu enraizamento no fundo [*Grund*] divino da vida (TROELTSCH, 1924, p. 83 *et passim*).

Uma vez realizada esta digressão histórica e retornando agora ao texto da preleção acadêmica de Heidegger, precisemos concretamente a *virada* do pensamento de Troeltsch. Reforçando a coesão vital e primordial entre filosofia de história e filosofia da religião, afirma Heidegger:

> As religiões surgem de momentos racionais e de poderes espontâneos da vida; possuem seu próprio sentido, que se torna independente e assim se transforma em motor de uma evolução. Não se pode estabelecer nenhuma conexão lógico-dialética; um esquema lógico do desenvolvimento é uma violação (HEIDEGGER, 1995, p. 26).

Na sequência deparamos com o projeto de Troeltsch: afastando-se da filosofia da história de Rickert e pleiteando uma "dialética histórica" com base no artigo de 1919, ele se volta para a concepção da história de Dilthey, e aqui Heidegger traz os conceitos fundamentais utilizados por Troeltsch: "totalidade individual" (*individuelle Totalität*) e "continuidade de vir-a-ser" (*Werdekontinuität*), sendo que este último substituiria o conceito hegeliano de "desenvolvimento" (*Entwicklung*) e se associaria ao de "conexão de efeitos" (*Wirkungszusammenhang*) da obra de Dilthey.

Em relação ao influxo da concepção de história de Dilthey no pensamento de Troeltsch, Heidegger cita somente a obra "Projeto de continuação da edificação do mundo histórico nas ciências do espírito". Esta se compõe de textos provenientes de 1910, inseridos no contexto da inflexão da fundação das ciências do espírito em sua vertente hermenêutica no início do século XX. Aí Dilthey desenvolve, por analogia com a "psicologia concreta", uma "lógica concreta" (*reale Kategorien*) elaborando suas próprias "categorias concretas", cuja principal dificuldade consiste em chegar à dissociação da base psicológica, mas sem eliminar a relação com a vida que lhe confere legitimidade. Não se trata mais da origem das categorias, mas de sua validade com base na categoria da experiência vivida (*Erlebnis*). As "categorias concretas" nascem da própria vivência em sua dimensão temporal com base em operações formais fundadas na unidade da consciência. Daí a categoria mais fundamental da vida para Dilthey: a noção de *Zusammenhang*, isto é, *conexão* (coerência, relação, continuidade, contato, nexo, coesão, são categorias afins). Nesta *Zusammenhang*, "estrutura" na qual se dá originariamente a vida e onde toda experiência da

vida se insere, deparamos com a *totalidade* de nossa consciência imediata. Enquanto experiência vivida que fundamenta uma ordem de conhecimento distinto de toda ciência da natureza, nesta "conexão" estão representações, sentimentos, paixões, tendências a valores, decisões sobre fins, etc. Enfim, na medida em que é o único ponto de ancoragem que permite chegar à compreensão da vida, *Zusammenhang* determina um "comportamento categorial" capaz de sustentar o conjunto das "categorias do mundo espiritual": *Zusammenhang*, interação (em oposição à causalidade), tempo, relação entre todo e partes, significação e significatividade, desenvolvimento, formação (*Gestaltung*), valor, fim, ideal, estrutura. Dessas categorias, a significatividade possui uma função central, uma vez que, com base na inflexão da hermenêutica e da aprioricidade dada doravante ao problema da validade, ela é totalizante enquanto apreende a experiência vivida em uma coesão estrutural que persiste ao longo de toda a vida, no seio de todas as modificações inerentes à temporalidade da vida (DILTHEY, 2014, p. 31, 22, 64, 18).

Uma vez feita esta síntese do pensamento de Dilthey, retornemos ao texto da preleção de Heidegger. Quanto à categoria formal da história como "totalidade individual", encontramos o seu fundamento em "*Der Historismus und seine Probleme*" de 1922 com base na categoria da individualidade e nos conceitos de originariedade (*Ursprunglichkeit*) e unicidade (*Einmaligkeit*), que se tornam tão importantes quanto à noção de desenvolvimento universal (RICCI, 2001, p. 61-54). A partir da categoria central de Dilthey, para Troeltsch trata-se da "conexão de efeitos" (*Wirkunsgszusammenhag*) entre o indivíduo particular e as entidades simbólicas da individualidade-coletiva (a humanidade, a esfera da cultura Ocidental, povos, estados, classes, religiões e Igrejas, comunidade intelectuais livres ou escolas de pensamento), denominadas de multiplicidade de *Gemeingeist* (*espírito comunitário*). O denominador comum dessas entidades é a pessoa individual, isto é, uma consciência, que se forma seja a partir de seu próprio interior e de seus juízos reflexivos, seja igualmente naquilo que procede do exterior, realizando assim a execução da história com a apropriação mútua entre sua imanência e sua própria transcendência. Todos os espíritos comuns, enquanto encarnados em individualidades, são vetores de sentido de valores, dizem respeito à reorganização de círculos culturais concentricamente. Uma vez enraizados em uma decisão pessoal, individual, motivada religiosa e metafisicamente, eles absorvem a possibilidade de decisão ou de resolução intrínseca do homem em geral e do homem religioso em particular. Portanto, cada espírito comum crescerá a partir da semente

de uma decisão individual (TROELTSCH, 1924, p. 56-58). No caso do conceito troeltschiano de *Werdekontinuität*, porém, a apreensão desta *conexão*, de sua continuidade e de sua unidade remete para um ato de intuição e de empatia quase divinatório da parte do historiador (CAMILLERI, 2017, p. 112-113).

Troeltsch certamente está preocupado com o problema da hermenêutica na esteira do pensamento de Dilthey: como a filosofia da história de Hegel é uma corrida à frente dos fatos, sua abordagem ignoraria justamente as limitações de forças culturais que circundam o expectador histórico em uma "conexão de efeitos" (*Wirkungszusammenhang*). Na medida em que pressupormos uma evolução de ideal universal, não necessitaremos perguntar como podemos conhecer o passado, uma vez que o espírito em nós trabalhou para fornecer nossos ideais, valores e normas para ação futura. Acontece, porém, que tal crença desapareceu, considerando que o passado não é mais um fator determinante para nosso conhecimento atual, mas é nosso conhecimento do passado que se enraíza na situação presente. A fixação e a análise dos objetos históricos revelam-se como abstração daquilo que na realidade é um fluxo ininterrupto. Daí a surge o problema de um padrão (*Massstab*) para o exame do passado. A resposta de Troeltsch a essa questão depende do expectador (*Betrachter*) do passado, se é um historiador ou uma pessoa ordinária que se esforça por viver moralmente. Troeltsch busca assim uma base metafísica para assegurar coerência entre os indivíduos criativos enquanto encarnam o poder interior de um povo, de tal modo que deve existir uma relação metafísica entre sujeito e objeto, ou, em outras palavras, o entrelaçamento entre o objeto e seu método, ou seja, é preciso tomar o universal como continuidade interior ou princípio de vida, ou ainda como unidade de movimento. Nesse sentido, a consciência não é secretamente suprahistórica que construiria o desenvolvimento de um ideal, logicamente necessário, com base no passado, com suas categorias teórico-axiológicas do valor, mas deve ser igualmente compreendida no processo de seu vir-a-ser histórico à medida que novas totalidades individuais podem surgir a todo momento. Nesta esfera jazem, ao contrário, a liberdade e a criatividade, que têm sua origem no presente histórico à medida que se apresenta como criação espontânea (TROELTSCH, 1922, p. 167).

Por fim, um último aspecto sobre as consequências na conceitualidade do *a priori* em Troeltsch em razão da sua virada para o âmbito da metafísica: "Troeltsch não desenvolveu ainda a modificação daí resultante de seus conceitos do a priori. É duvidoso

que ainda hoje (cf. sua recensão do livro de Otto, *Das Heilege*, em *Kantstudien*de 1917) mantenha o conceito de a priori religioso no sentido de Rickert (cf. Simmel)" (HEIDEGGER, 1995, p. 26).Troeltsch passou a filosofia da história de Rickert para a concepção de historicidade de Dilthey que se recusou a explicar a totalidade do ser a partir de um princípio absoluto, como o faziam os sistemas do Idealismo alemão. Na resenha realizada em 1918 Troeltsch compara Rudolf Otto e W. Windelband no que diz respeito ao conceito do *a priori* religioso: ao primeiro, atribuiu uma posição psicológico-antropológica a partir da ênfase dada à categoria do "irracional" na experiência do numinoso; ao segundo, uma teorético-gnosiológica onde o *a priori* é dependente das categorias kantianas, mas sem mais a distinção neokantiana entre o ser e o valor e com o reconhecimento da coabitação constitutiva do racional e do irracional na consciência religiosa. Quanto à compreensão do *a priori* emTroeltsch, doravante se inclina pela concepção que se origina diretamente *mais* na experiência do que na reflexão sobre suas condições de possibilidade, mas verdade é que tal apreciação não aparece declinada no texto da preleção de Heidegger. Troeltsch colocará sua preferência no *a priori* religioso declinado na obra "O Sagrado" de Windelband: o sentido que nasce sob os traços de uma norma antinômica que assombra toda a vida religiosa, ou seja, "o que é transcendente (misterioso), resiste às coações da representação" (GREISCH, 2002b, p. 76). Consequentemente, a religião é religião somente enquanto deixar subsistir "a consciência da inacessibilidade intelectual do sagrado" (CAMILLERI, 2008, p. 570). Seja como for, a questão das fontes da evolução da teoria de Troeltsch sobre o *a priori* religioso não é esclarecida mesmo com a menção de Georg Simmel; porém, muito mais do que antes, doravante se abre certamente para Troeltsch uma correlação entre o *a priori* lógico-histórico e o *a priori* religioso. Este último é o *locus* de uma relação viva e experienciada no âmago do sentimento religioso com o Absoluto.

5. Observações críticas: a posição fundamental de Ernest Troeltsch

Na discussão anterior, Heidegger expôs a abordagem teórica de Troeltsch sobre a filosofia da religião a partir de um esquema heterogêneo de inspiração sobretudo kantiana e hegeliana. Ora, tal concepção é incompatível com o conhecimento da experiência cristã originária no contexto do projeto de uma fenomenologia da religião a partir sobretudo do paradigma da fenomenologia husserliana. Em sua exposição crítica Heidegger não somente

prioriza o paradigma husserliano para pensar o Cristianismo originário, mas também acolhe criticamente as contribuições das pesquisas exegéticas da *Escola da história das religiões* à medida que oferecem o material para uma "destruição" fenomenológica, a saber: a interpretação de uma objetualidade científica, as concepções prévias que norteiam tal interpretação (HEIDEGGER, 1995, p. 76-78). Portanto, em virtude do material assim "contaminado" teoricamente, é impossível acessar a religiosidade cristã originária, que é justamente *o* problema fundamental de uma fenomenologia da religião na análise heideggeriana das epístolas de Paulo. No exame da filosofia da religião de Troeltsch, Heidegger deparou com uma abordagem cognitiva da religião, onde a fé e o objeto da fé, isto é, Deus, são considerados sob a espécie da realidade platônica, que recusa encontrar no *histórico* a única realidade e prefere conceber um mundo de ideias no qual pululam "substâncias, valores, formas, e princípios cognitivos" (HEIDEGGER, 1995, p. 39-40). Na segunda parte do curso (HEIDEGGER, 1995, p. 67-156) é abordada explicitamente uma fenomenologia da religiosidade cristã que parte da convicção de que o sentido autêntico da temporalidade deve ser extraído precisamente do cristianismo das origens: a partir do horizonte temporal da dimensão realizadora da facticidade cristã, orientada para um futuro não cronológico mas "kairológico", a fé cristã das origens preenche "o conjunto das características da indicação formal em vista da realização autêntica do sentido da existência cristã: abertura em seu conteúdo, mas dirigida para uma realização vivida do sentido de modo concreto e renovada" (ARRIEN, 2011, p. 161; SILVA SANTOS, 2019).

Referências

ARRIEN, S.-J. *Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921)*, in: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011.

ARRIEN, S.-J. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014.

BRITO, E. *Philosophie moderne et christianisme*. Leuven: University Press – Peeters, 2010.

CAMILLERI, S. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer, 2008;

_____. *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Dordrecht: Springer, 2017.

CHALAMET, Christoph, *Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann.*Zürich: Theologischer Verlag, 2005.

_____. *Ernst Troeltsch's Break from Ritschl and his School*, *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschriftfürneuere Theologiegeschichte* 19 (2012)34-71.

_____. *Théologie protestante moderne et critique de la métaphysique. La pensée de Wilhelm Herrmann (1846-1922) et d'Albrecht Ritschl (1822-1889)*, in: RIAUDEL, Olivier (éd.). *La théologie et les itinéraires vers Dieu*. Conférences de l'Écoledoctorale en théologie (2009- 2012), *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain* 4/43 (Leuven-Paris-Bristol [CT], Peeters), 2016, p. 135-159.

DEWALQUE, A. *La critique heideggérienne de la philosophie de la religion: Windelband, Rickert, Troeltsch*, *Horizons philosophiques*, *14* (2) 2004, 105-127.

DILTHEY, W. *La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de L'édification du monde historique dans les sciences del'esprit* (trad. fr. Chr. Berner et J.-C. Gens). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2014.

GRAF, F.W. *Wertkonflikt oder Kultursynthese?*, in: SCHLUCHTER,Wolfgang & GRAF, Friedrich Wilhelm (ed.), *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005, p. 257-280.

GREISCH, J. *L'idéal transcendantal et le Souverain Bien (Kant)*, in *Du 'non autre' au 'tout autre'. Dieu et l'absolu dans les theologies philosophiques de la modernité*. Paris: PUF, 2012.

_____. *Le buisson ardent et les lumières de la raison* 1: *Héritages et héritiersduXX*^{e}. Paris: Cerf, 2002a.

_____. *Le buisson ardent et les lumières de la raison* 2: *Les aproches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf, 2002b.

_____. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Lesracinesphénoménologiques de l'herméneutiqueheideggerienne (1919-1923)*. Paris: Cerf, 2000.

HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [WS 1920/1921]. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*GA* 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (^{2}2011), p. 1-156.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20] (*GA* 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, (^{2}2010).

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24). Preleção do semestre de verão de 1927 ministrada na Universidade de Marburg). Petrópolis: Vozes, 2012

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Livro Primeiro*. Aparecida [SP]: Ideias & Letras, 2006.

JUNG, M. *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg: K. Alber, 1999.

KLEIN, J.T. (org.), *Comentários à obra de Kant* [*Crítica da Razão Pura*]. Florianópolis: *Nefip*online, 2012.

_____. *Análise dos Fundamentos da Distinção Kantiana entre Noumenon e Fenômeno*, *Argumentos*, 2/3 (2010) 25-35.

McCORMICK, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialetical Theology: It's Genesis and Development. 1909-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MOINGT, J. *E. Troeltsch. Science des religions outhéologie?*,*Recherches de Science religieuse* 88 (2000) 185-197.

MOLENDIJK, A.L. *Ernst Troeltsch and Mysticism*, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2019) 8-32.

REINACH, A. *Sur la Phénoménologie*, in: *Phénoménologieréaliste*. Trad. sob a direção de Dominique Pradelle. Paris: J. Vrin, 2012.

_____. *L'Assoluto. Appunti filosofico-religiosi (1916-1917). Edizione critica. Traduzione con texto a fronte* (a cura di Pierfrancesco Stagi). Roma: Ufficio Grafico Stamen, 2015.

ROHDEN, L. & DE JESUS, V.V. *A (im)possibilidade do "conhecimento" de Deus em Kant: o Sumo Bem, objeto necessário da razão*, *Veritas. Revista de Filosofia*, 61/3 (2016) 440-455.

SLAMA, P. *L'intentionalité sociale chez lejeune Heidegger et Max Weber*, in: S. CAMILLERI; G. FAGNIEZ & CH. GAUVRY (éds.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018.

RESENDE, J. *Em busca de uma teoria do sentido. Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2013.

RICCI, G.R. *Ernst Troeltsch's Critique of Hegel: Normative Thought and History*, *Humanitas* XIV/1 (2001) 47-67.

SCHAEFFLER,R. *Erfahrungals Dialog mit der Wirklichkeit. Eine UntersuchungzurLogik der Erfahrung*. Freiburg: K. Alber, 1995.

SILVA SANTOS, B. *Martin Heidegger e o "Absoluto". A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach*, *O que nos faz pensar* (Rio de Janeiro) 26/40 (2017) 355-382.

_____. *Heidegger e Paulo. Contração da temporalidade e religiosidade "escatológica" na situação do hos me paulino (1 Cor 7, 29-31)*, in *Veritas. Revista de Filosofia*, 64/3 (2019) 1-40.

TÉTAZ, J.-M. *La logique de l'historicisme entre épistémologie transcendantale et philosophie de l'histoire (Heinrich Rickert)*, *Divinatio*13 (2001) 123-150.

_____. *Nationalisme et christianisme: deux Évangiles? L'interprétation de la Grande Guerre par Ernst Troeltsch (1914-1915)*, *Études théologiques et religieuses* 2/89 (2014) 225-263.

TROELTSCH, E. *Psychologie und Erkentnistheorie in der Religionswissenschaft*. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.

_____. *Der Historismus und seine Probleme* (GesammelteSchriften, vol. III. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1922.

_____. *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, retomadoemGesammelteSchriften, vol. II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

_____. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

A experiência fática da vida e seu caráter de significância na *Fenomenologia da vida religiosa* de Heidegger

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens •
Marcelo Ribeiro da Silva ••

Resumo

A experiência fática da vida é uma modalidade de acesso a dinâmica do viver. Não ascende à vida de modo imediato, mas em sua manifestação. Na experiência recolhe-se a tensão intencional da dinâmica da vida. Fático abarca a dimensão histórica do viver. E o caráter de significância da experiência fática indica que tudo o que se toma da vida se articula num entorno significativo que o reveste de significado.

Palavras-chave

Experiência fática da vida; vida fática; significância; Martin Heidegger.

Abstract

The factual experience of life is a modality of access to the dynamics of living. It does not come to life immediately, but in its manifestation. In experience, we receive an intentional tension on life capacity. The factual includes the historical dimension of living. And the significance of the factual experience indicates that everything that is taken from life is articulated in a meaningful environment that gives it meaning.

Keywords

Factual experience of life; factual life; Meaningfulness; Martin Heidegger.

• Doutor em Filosofia, professor efetivo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste; professor colaborador permanente do Mestrado da UEM. Líder do *Grupo de Pesquisa Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* da Unioeste. E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com.

•• Mestre em Filosofia pela Unioeste, membro pesquisador do *Grupo de Pesquisa Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica* da Unioeste. E-mail: pemarcelo@outlook.com.

Introdução

A compreensão da experiência fática da vida como o ponto de partida e meta do caminho filosófico é um dos frutos do exercício fenomenológico que o jovem Heidegger desenvolveu na preleção de 1920/21: *Introdução à fenomenologia da religião.*[1] O trabalho do pensador se orientou para a afirmação da experiência fática como o *lócus* filosófico mais primigênio de uma ciência originária da vida.

Importa a estre trabalho, primeiramente, trazer à cena a compreensão do comparecimento da experiência fática da vida no horizonte filosófico e enquanto sua questão fundamental. Isso significa, dar visibilidade a situação do jovem Heidegger e aos problemas filosóficos que favoreceram a problematização da vida fática.

A formação intelectual do jovem Heidegger foi marcada por vários momentos de inflexão. Ele recebeu da Igreja Católica uma educação cristã neoescolástica e antimodernista, seus estudos no seminário providenciaram a ele um vasto contato com as obras de Aristóteles e também, por interesse pessoal, ali fez suas primeiras leituras das *Investigações Lógicas* (1900) de Husserl. A primeira inflexão na educação de Heidegger foi sua decisão de deixar a formação sacerdotal para dedicar-se aos estudos filosóficos. Com isso, abriu-se um período no qual a educação católica-dogmática desse jovem colidiu com os problemas filosóficos contemporâneos. No caso, foi importante nesse período o círculo dos neokantianos, nele Heidegger encontrou orientação para empreender um percurso de estudos que não se submetesse a filosofia dominante na época, marcada pela hostilidade à metafísica e sujeita a uma compreensão factual do ser humano.[2]

A segunda inflexão na formação do pensador iniciou-se em 1916, quando ele passou à condição de discípulo de Husserl. Começava para Heidegger um momento de reorientação de suas convicções filosóficas e religiosas. Esse foi tempo de introdução no exercício fenomenológico, de iniciação na dinâmica da intencionalidade, mas também de descoberta do espírito histórico.[3] Dessa época destaca-se, sobretudo, que a interpretação

---

[1] HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa.* Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano), p. 15.

[2] Cf. LÓPEZ, Francisco de Lara. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. *Acta fenomenológica latino-americana.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009. v. 3. p. 377-392.

[3] Cf. ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000, p. 123.

heideggeriana da fenomenologia foi codeterminada por uma preocupação com a historicidade humana, a qual, por sua vez, recobrava sua formação religiosa e filósofos influentes nesse período, como Kierkegaard e Dilthey. [4]

Nesse contexto, a apresentação da experiência fática da vida como a questão primordial da filosofia significou, em boa parte, a consolidação do exercício fenomenológico no caminho filosófico de Heidegger, mas também o descolamento do projeto husserliano, o qual, na visão do discípulo, declinou da experiência filosófica originária para mais uma concepção de mundo.[5]

O que Heidegger viu na experiência fática da vida que lhe deu condições de se distanciar da concepção husserliana da fenomenologia? Ele viu que a vida excede a objetivação teórica, viu, ademais, como a facticidade da vida se oculta nos sistemas metafísicos. E, ainda, como arguiu Hebeche, viu que "(...) a vida nasce do subterrâneo e não da clara ideia filosófica",[6] e quando tomada em termos especulativos a experiência da vida se esfacela e perde seu caráter fático.[7]

Dado este breve aceno sobre o horizonte no qual irrompe a questão da vida como âmbito originário do perguntar filosófico, cabe passar à caracterização do fenômeno da vida fática e de sua experiência, isso se dará em especial pela interpretação do § 3 de *Introdução à fenomenologia da religião*, de outros textos coetâneos do filósofo e com a ajuda de seus comentadores.

1. A distinção entre vida fática e experiência fática da vida

O percurso a ser perfeito parte da distinção entre o domínio da experiência fática e o terreno da vida propriamente dita. Em primeiro plano está a abertura originária da vida, o âmbito que reluz no irromper dos fenômenos. Com efeito, esse mistério em si e para si chamado vida, não pode ser acessado em sua imediaticidade e não pode ser

[4] GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. [Tradução: Marco Antônio Casanova]. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 43.
[5] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*
[6] HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo:* ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 48.
[7] Cf. ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. *Op. cit.*, p. 215.

desvelado em seu próprio movimento,[8] precisa ser experimentado de modo fático enquanto *vida.*[9]

Dada essa indicação inicial, deve-se indagar: Mas o que é, propriamente, questão para a fenomenologia? Como estariam ligadas a fenomenologia e as noções de vida e de sua experiência fática? Respondendo de modo sucinto: fenomenologia, tal como pensada por Heidegger (entre os anos de 1919-21), tem a enfática tarefa de *acessar a vida*. Conquanto, aquilo que a vida é, não se deixa tomar em sua essência, ela se oculta em uma imediaticidade intransponível. A isso, interpretou John D. Caputo nos seguintes termos: "A filosofia escolheu para si própria um alvo em movimento, algo cujo ser é o próprio movimento".[10] Em outras palavras, a vida guarda uma dimensão indeterminável, que é impossível de ser abarcada pelo saber fenomenológico. *Acessar a vida é acompanhar seu movimento que constitui mundo,* e buscar determinar propriedades da vida significa romper seu fluxo existencial, que implicaria desvitalizá-la. Carbone também aponta a isso, quando afirma que a fenomenologia heideggeriana está: "(...) perante à principal e mais grave dificuldade, aquela de uma inextrincável vizinhança da vida a si mesma".[11]

O que foi dito põe em relevo o seguinte: ainda que a fenomenologia não acenda imediatamente à dinâmica originária da vida, se estabelece com ela um laço designado *experiência fática da vida*. Desse modo, é no domínio da experiência fática que se faz fenomenologia, pois ela é um fenômeno particular que, "(...) embora rompa o andamento natural da vida"[12] e, portanto, não diga da vida desde a imediaticidade de seu "fenomenar", fala da vida, contudo, interpretando o "'como' [*Wie*] da vida fática, seu modo de manifestação e de expressão".[13] Isso é indicativo do modo desde o qual a filosofia exprime o fenômeno da vida e o da experiência com caráter fático; bem como, do fato de a filosofia surgir nesse âmbito da experiência fática da vida. Uma indicação

---

[8] Cf. CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 77.
[9] FERNANDES, Marcos Aurélio. Fenomenologia da facticidade da vida religiosa cristã desde o Novo Testamento: mundo, si-mesmo, temporalidade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, dez. 2015, p. 16.
[10] CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger. Op. cit.*, p. 76.
[11] CARBONE, Guelfo. *Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*. 2014/2015. Tese (Doutorado em Filosofia e História da Filosofia) – Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma, Roma, 2014/2015, p. 133.
[12] *Ibid.*, p. 140.
[13] *Ibid.*

nesse sentido é o que se tem com Heidegger, quando este assevera que a experiência fática "(...) torna possível nela mesma o caminho para a filosofia"[14]

2. A compreensão heideggeriana de experiência fática da vida

O contexto anteriormente apresentado demanda trazer à questão o significado do que se viu chamado de "experiência fática da vida" (*Erfahrung des faktische Leben*). Uma tal questão é colocada pelo jovem Heidegger no § 3 de *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/21), questionamento que ele responde nos seguintes termos:

> (...) "Experiência" designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. Nós, porém, determinamos com este propósito a palavra em seu duplo significado, porque ela exprime justamente o essencial da experiência fática da vida, uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra. 'Experimentar' não significa 'tomar conhecimento', mas o 'confrontar-se com' [*Sich-Auseinander-Setzen mit*] o que é experimentado, o 'afirmar-se' [*Sich-Behaupten*] das formas experimentadas. Isso possui um significado tanto positivo quanto negativo. 'Fático' não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito de 'fático' não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de 'histórico'".[15]

A citação inicia-se com a denominação de experiência. Com esta se estabelece, primeiramente, dois momentos estruturais em unidade indissociável, a saber: o *experimentar* e o *experimentado*. A unidade da referida experiência caracteriza-se por uma tensão constitutiva entre o "confrontar-se com" do experimentar e "o afirmar-se" do experimentado. Essa tensão recolhe a dinâmica do fenômeno da experiência, sob o qual Heidegger trabalha almejando a elucidação. Vale, assim, destacar em alguns textos do filósofo o itinerário que ele empreendeu para alcançar esse intuito.

Destarte, observa-se em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919), a questão da experiência gesta-se no contexto da vivência do mundo circundante e da

[14] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 15
[15] *Ibid.*, p. 14.

compreensão da "ação de mundear" (*es Weltet*). O filósofo assinala com insistência a coligação entre "eu-mundo"[16], como se percebe na citação: "Onde quer e sempre que algo mundeie para mim, *eu* participo de alguma maneira desse mundear"[17] O acento heideggeriano sobre a "ação de mundear" é devedor da compreensão husserliana de vivência intencional, é isso que elucida Escudero[18] ao mostrar que subjaz à noção de vivência do mundo o esquema intencional de Husserl, desse modo, o "eu-mundo" remete à estrutura correlativa *nóese-nóema* nesse filósofo.

Para Heidegger é, sem dúvida relevante, o dinamismo da própria intencionalidade, que ultrapassa os polos intencionais e que permite perceber "(...) um jogo correlativo de mútua apropriação".[19] Partindo da estrutura intencional de Husserl, a filosofia heideggeriana buscará penetrar esse dinamismo, que ele precisa como "(...) viver dirigindo-se até algo".[20] A ênfase nessa potencialidade da vida demandará o aprimoramento da noção de vivência e, por sua vez, culminará no descerramento da experiência como forma mais adequada de arguir a vida.

Na preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, que se toma majoritariamente como base, nota-se com que relevância o tema da experiência favorece a inflexão heideggeriana da fenomenologia de Husserl. Pela caracterização da experiência em seus momentos estruturantes, Heidegger ressignifica o dinamismo da intencionalidade, no caso, a experiência é apreciada como um modo mais originário de considerar a intencionalidade.[21]

Por esse plano, faz sentido que o texto conjugue o "experimentar" e o "experimentado", e, depois, demarque as especificidades desses dois momentos. No questionamento da experiência enquanto *experienciar*, caracteriza-se "(...) o jeito e a

---

[16] O uso do pronome "eu" não satisfaz a intenção do emprego que Heidegger faz do termo *Selbst*. Por *Selbst*, Heidegger procura intensificar o mundo do si-próprio, enquanto o âmbito da experiência da vida. É uma fenomenologia não do "*eu*", mas do "*si*" ou, talvez, do "*mim*". Com efeito, falta o recurso linguístico mais apropriado na língua portuguesa para indicar essa realidade.

[17] HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005, p. 89.

[18] Cf. ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. *Op. cit.*, p. 179.

[19] FERRER, Garcés Rócio. *El desasosiego de la vida fáctica*. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923). 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València. Valencia, 2014, p. 149.

[20] Cf. HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Op. cit.*, p. 89.

[21] Cf. FERRER, Garcés Rócio. *El desasosiego de la vida fáctica*. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923). *Op. cit.*

maneira, ou seja, o *como* [*Wie*] do experimentar de cada mundo".[22] Nesse caso, a atenção recai sobre o modo da experiência. Já na explicitação do *experimentado* através da experiência, tem-se a afirmação do *conteúdo* da experiência; nesse caso, a atenção está sobre *aquilo que* se experimenta, que, por sua vez, não é um objeto, mas o próprio mundo.[23]

O que se alcança com isso é o refinamento do conceito de experiência. A consideração fenomenológica da experiência evidencia o dinamismo experiencial, o qual é capaz de incorporar o movimento intencional sem sofrer com isso deslize em uma atitude teorética. O experienciar fático sobressai como uma modalidade mais próxima do próprio movimento da vida, enquanto o conhecer degenera-se em uma forma de coexperimentar. Isso pode ser considerado na forma como Heidegger distingue o experimentar da experiência fática do coexperimentar da tomada de conhecimento:

> Em primeiro lugar, é mister compreender o sentido da tomada de conhecimento a partir da motivação do próprio experimentar. O caráter peculiar da experiência fática da vida é o 'como eu me coloca diante das coisas', o jeito e a maneira de experimentar, *não* é coexperimentar. Antes de qualquer decreto de que a filosofia seja conhecimento, deve tornar evidente fenomenologicamente, pela experiência fática da vida, o que pertence ao sentido do conhecer.[24]

Observa-se o pensamento do filósofo sobre a noção de experiência em mais dois textos, seriam eles: *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-22) e *A caminho da linguagem* (1959), os quais corroboram com o argumento de que o pensador compreende o dinamismo experiencial como a modalidade pela qual o fenômeno comparece no horizonte da existência ou, por assim dizer, na vida fática.

Em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, o tema da experiência sobressai em meio a busca heideggeriana pelos traços fundamentais da vida fática.[25] O assunto em pauta ali é a dimensão do cuidar: "(...) vida, segundo seu *sentido relacional*, deve ser interpretada como *cuidar;* cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo".[26] Nesse meio, a experiência irrompe alinhavada com a noção de encontro, que, no que lhe

---

[22] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 16.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 16-17.
[25] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles:* Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.
[26] *Ibid.*, p. 103.

concerne, dá conta da articulação entre o que "(...) está e é encontrado no caminho da cura"[27] e o "como-fundamental da relação da vida: cuidar".[28] Experiência, nesse contexto, qualifica-se como o modo em que se realiza o encontrar, isso quer dizer que: primeiro, encontro é o modo fundamental em que se articula mundo; segundo, *esse encontro caracterizado em seu modo de realização chama-se experiência* .[29]

O outro texto de Heidegger que tem um trato esclarecedor com a noção de experiência é *A caminho da linguagem*, o salto para a década de 50 acompanha a argumentação de Fernandes, que destacou nesse texto uma "(...) caracterização mais refinada do que seja *fazer experiência de algo"*.[30] Tal avaliação encontra respaldo nas palavras do próprio Heidegger quando este diz:

> Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer a experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção.[31]

A menção aqui ao "caminho" retoma o tema do dinamismo da experiência. A indicação que o texto assume é de que a experiência é "(...) um ser e estar a caminho",[32] no qual se vive a tensão entre o buscar e o ser alcançado por algo, tensão que já foi descrita em *Introdução à fenomenologia da religião* como o *confrontar-se com* do experienciar e o *afirmar-se das formas* experimentadas.[33] Destaca-se assim que "(...) fazer uma experiência com algo"[34] se traduz em termos de andamento no caminho, isso serve, em especial, para distinguir o "fazer" uma experiência do adquirir conhecimentos. Como reforça Heidegger: "'Fazer' não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência",[35] diz isso, de modo a deixar explícito que não há modo

---

[27] *Ibid.*, p. 104.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] FERNANDES, Marcos Aurélio. Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo. *Reflexão*, Campinas, v.41, n.1, p. 95-111, jan./jun., 2016, p. 98.
[31] HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem.* Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 137.
[32] *Ibid.*
[33] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 14.
[34] HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem. Op. cit.*, p. 14.
[35] *Ibid.*, p. 121.

de se apoderar do experimentado em sua afirmação, cabe apenas a dinâmica experiencial articular um encontro, no qual o experienciar move-se para receber, se entregar e se harmonizar com o que lhe vem ao encontro, e, do outro lado, vem ao encontro, comparece no horizonte experiencial "(...) esse algo que se faz, que se envia, que se articula".[36]

3. A dimensão fática da experiência da vida

Cabe neste momento se voltar novamente ao §3 de *Introdução à fenomenologia da religião*, para continuar o percurso de compreensão da resposta de Heidegger à pergunta: "o que significa a experiência fática da vida?". A segunda parte do argumento posiciona o filósofo quanto ao aspecto fático da experiência. Assim, vale recobrar sua exposição: "O conceito 'fático' não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de histórico".[37] Salta aos olhos o intuito do argumento em libertar o conceito fático do domínio epistemológico e, em último caso, da tradição metafísica. Para tanto, Heidegger precisa pôr em evidência a necessidade de se compreender a dimensão fática da experiência desde a caracterização do conceito de histórico, isso significa, sobretudo, uma nova posição do exercício fenomenológico, que para "ir as coisas mesmas" como intencionava Husserl, deverá compreender a historicidade viva desde a qual se articula a eclosão do fenômeno.

O ponto de partida para compreensão da dimensão fática da experiência da vida será uma pergunta e uma afirmação inscritas em textos que comungam de um mesmo contexto filosófico. Em outro texto de juventude, *Notas sobre "a psicologia das visões de mundo" de Karl Jaspers,* um escrito pouco conhecido do grande público, mas seminal, Heidegger se pergunta: "Como é, afinal, que a 'vida' está aí? E aquilo que está aí até o presente, como é conquistado".[38] Igualmente relevante é a afirmação do filósofo ao mesmo respeito em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*: "A vivência tem um agora, está aí".[39]

---

[36] *Ibid.*
[37] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 14.
[38] HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofia y el problema de la concepción del mundo. Op. cit.*, p. 49.
[39] *Ibid.*, p. 84.

Nas duas passagens acima, ressalta-se uma determinação fundamental da experiência da vida, ela está, "está aí". Na tradição filosófica, uma orientação objetiva exterior prevaleceu na interpretação dessa questão, o *aí* seria o factual, que "(...) tem a propriedade de ocorrer no tempo, de transformar-se".[40] Em *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger delimita o campo conceitual: "O conceito fático (...) deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de 'histórico'",[41] e, depois, expõe seu sentido fenomenológico: "O histórico é vitalidade imediata num sentido mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico (...)".[42]

O que se põe em relevo no caráter fático da experiência da vida é que nele se implica que a vida seja "(...) vivenciada *hic et nunc*, e realizada nessa situação histórico-espiritual"[43] Assim sendo, a dimensão fática remete a imediaticidade do fenômeno da vida. Ao desconsiderar sua densidade fática, lida-se com a vida desprovendo-a de sua vitalidade, de modo que, quanto mais distante de sua condição *hic et nunc*, quer dizer, da sua manifestação no aqui e agora de uma situação histórica espiritual, menos se vê o fenômeno da experiência fática da vida.

De que maneira é possível aprender e tornar visível o fenômeno da experiência fática da vida? A resposta que Heidegger tem para isso em seu texto de comentário a Jaspers é: a vida fática "(...) descortina-se apenas para uma realização histórica da experiência".[44] O que se quer guardar dessa argumentação é a ascensão do elemento fático à condição de questão filosófica, que, no caso, significa reconduzir o fenômeno da vida ao seu enraizamento histórico,[45] do qual foi arrancado para servir a uma filosofia que estabeleceu a vida como uma região totalizante que abarca uma multiplicidade de fenômenos.[46]

Disso conclui-se que, o caráter fático da experiência da vida indica o modo histórico desde o qual, na dinâmica da experiência, se acessa a vida, o que, por sua vez, denota que o histórico é uma condição originária e não só um objeto da experiência. No

---

[40] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 83.
[41] *Ibid.*, p. 14.
[42] *Ibid.*, p. 33.
[43] HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem. Op. cit.*, p. 43.
[44] *Ibid.*
[45] Cf. KIRCHNER, Renato. A Problemática do tempo na conferência heideggeriana "Der Begriff der Zeit". *Aoristo* – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Toledo – PR, 2017, v.1, n.1, p. 105-123.
[46] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 50.

horizonte de manifestação dos fenômenos, o histórico não é experimentado "(...) como um esquema temporal para uma ordenação objetiva das coisas",[47] mas seu nexo de sentido "(...) está prefigurado na preocupação mesma",[48] ou seja, deixado de lado os encobrimentos do histórico nas teorias, deve ele ser pensado desde o fenômeno da preocupação, desde a inquietude e mobilidade da realidade da vida.[49]

4. O caráter de significância da experiência fática da vida

Cabe esclarecer mais, depois de ter feito o movimento de exposição até aqui, a respeito da compreensão que Heidegger tem sobre a significância, como o caráter fundamental da experiência fática da vida. Isso é o que se dá já em *Introdução à fenomenologia da religião*, quando o conceito se faz presente em um movimento expositivo e demarcatório da distinção entre a experiência do conhecimento e a experiência fática da vida. A importância dessa diferenciação reverbera por toda a apresentação, para o qual o caráter de significância desponta como uma resposta que não coaduna com as interpretações que advogam por uma leitura da experiência com teor gnosiológico, "(...) nem no sentido de realismo nem no sentido de idealismo".[50] Nesse contexto, a questão desde a qual faz sentido se perguntar pelo caráter peculiar da experiência fática é o da dúvida quanto ser o experimentar uma modalidade decorrente da atitude teórica.

Embora o caminho expositivo até o momento tenha se articulado de modo a sustentar uma relação pré-teórica da experiência fática com a vida, e tenha demarcado com a interpretação da experiência a distinção entre o conteúdo (*que*) e os modos (*como*) da manifestação dos fenômenos, ainda assim, não é de todo evidente a incompatibilidade entre a atitude teórica e a experiência fática. Já é claro que a dinâmica existencial da vida, quando considerada pelo conhecimento teórico, se esvazia e se desvitaliza, conquanto, o que garante que o olhar fenomenológico da experiência não esteja também contaminado pelo comportamento teorético? Como Heidegger supera uma fenomenologia reflexiva sobre a vivência?[51]

---

[47] *Ibid.*, p. 43.
[48] *Ibid.*, p. 48.
[49] *Ibid.*, p. 48-49.
[50] *Ibid.*, p. 17.
[51] CARBONE, Guelfo. *Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger. Op. cit.*, p. 98.

A resposta de Heidegger para isso é que "[...] tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega caráter de significância [*Bedeutsamkeit*]".[52] O filósofo ainda complementa ao afirmar: "No modo de ser da significância, que determina o caráter do experimentar mesmo, eu experimento todas as minhas situações fáticas da vida".[53] Na citação, o que que vem à tona é a determinação do caráter da experiência enquanto significância, ela opera em uma modalidade fora do enquadramento teórico e isso precisa ser distinguido.

Na configuração do conhecer teórico supõe-se algum tipo de apreensão correlativa que conforma seu correlato em uma coisa objetiva, uma coisa capaz de ser abstraída num processo de conhecimento, um processo que tem por atitude fundamental a observação teórica.[54]

No experimentar fático, aquilo que é experienciado carece de caráter objetivo, pois se articula em uma certa significância,[55] isso quer dizer que, aquilo que vêm ao encontro na experiência participa de um contexto significativo que o possibilita enquanto tal. Além disso, que experimentar algo só é possível em sua significatividade, o que demanda ver o entorno significativo que o reveste de significado.[56] Neste caso, a atitude fundamental que promove a experiência não é a observação, mas a interpretação, pois se vê como parte de uma articulação compreensiva, um fazer-se mundo, e não mero contrapor-se a um objeto.

Nesse contexto, faz sentido falar de experimentar *como significância*[57] e experimentar *na significância*,[58] porque aquilo que se dá em manifestação não é um "'estado de coisas' (*Sacheverhalt*), própria da lógica formal, [mas um] (...) 'nexo de significatividade', peculiar da hermenêutica".[59] Em outras palavras, o que se explicita no experimentar fático comparece articulado significativamente, não é que ele tenha um determinado conteúdo

---

[52] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 18.
[53] *Ibid.*, p. 17.
[54] *Ibid.*
[55] FERNANDES, Marcos Aurélio. O abismo invoca o abismo: uma meditação sobre o pensar e o ser. *Aoristo* – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. Toledo, v. 1, n.4, p. 41-64, 2019.
[56] Cf. ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. *Op. cit.*, p. 159.
[57] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa. Op. cit.*, p. 18.
[58] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Op. cit.*, p. 104.
[59] Cf. ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. *Op. cit.*, p. 156.

que se capta na experiência, mas a experiência é propriamente um momento significativo, um entrecruzamento de significados, no qual a orientação significante e o transfundo de um modo simbolicamente estruturado se conjugam em um sentido concreto.[60]

Dito isso, o que se elucida neste artigo é a realidade contrastante e inconciliável entre o caráter objetivo da teoria e o caráter de significância da experiência fática. Onde há teoria, ali se suprime o caráter de significatividade da experiência da vida; onde há experiência fática da vida, ali importa "(...) a conexão de significado em que vem a acontecer a experiência vivida".[61]

Considerações finais

A questão da experiência fática da vida e de seu caráter de significância foi abordada neste artigo com o interesse de trazer à luz a correlação intencional da experiência da vida, que não pode ser objetivada em um conhecimento, mas pode ser indicada na sua articulação de sentido.

A princípio, buscou-se reconstruir brevemente a situação e os contextos que favoreceram Heidegger pensar a experiência fática da vida como ponto de partida para o filosofar. Em boa medida, o exercício fenomenológico do filósofo foi temperado com a densidade histórica e dinâmica da experiência da vida, ou seja, na consideração da experiência fática o projeto de Heidegger se descolou na concepção husserliana da fenomenologia, em especial, porque a vida quando tomada na especulação teórica perde seu caráter significativo e fático.

Em seguida, distinguiu-se vida fática de experiência fática da vida. Viu-se assim, que da vida só se pode indicar sua abertura originária, que, contudo, guarda um mistério intransponível para toda forma de saber. Acessar a vida, portanto, não é definir sua essência, mas acompanhar seu fluxo existencial. A experiência fática já é interpretação da vida, porque em vez de tematizá-la indica seu "como", o seu modo de manifestação.

Na interpretação heideggeriana da experiência fática da vida destaca-se a estrutura da dinâmica experiencial. No experimentar cintila o *como da experiência*, no experimentado ressalta-se o *que* da experiência. Em síntese, experiência fática da vida diz respeito a dar

---

[60] Cf. ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. *Op. cit.*, p. 159-161.
[61] CARBONE, Guelfo. *Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger. Op. cit.*, p. 95.

visibilidade a mobilidade da vida, em sua articulação afirma-se um conteúdo significativo, enquanto no seu próprio movimento de comparecimento se oculta seu modo fático de se dar.

Os movimentos seguintes deste trabalho, nesse sentido, buscaram caracterizar a dimensão fática e o caráter de significância da experiência fática da vida. A dimensão fática da vida diz respeito a historicidade viva em que todo fenômeno se constitui e se elucida, é a condição *hic et nunc* de toda experiência, nada se dá fora da realização histórica da vida. No caráter de significância transparece a articulação de sentido do fenômeno, ou seja, aquilo que se dá na manifestação não é uma coisa, mas um nexo de significatividade, um entrecruzamento de significados a comparecer no horizonte experiencial da vida.

De tudo o que foi dito, reluz no caminho que se percorreu em direção ao sentido da experiência fática da vida duas descobertas: a primeira é a vida, que guarda uma dinâmica originária, cuja mobilidade fulcral não pode ser abarcada em um conhecimento; a segunda é a experiência fática como a modalidade mais apropriada para se interpretar o fenômeno da vida, pois a toma não como um objeto passível de uma definição ideal, mas acompanha sua articulação fática e significativa a comparecer no horizonte experiencial.

Referências

CAPELLE-DUMONT. *Filosofia y teologia en el pensamento de Martin Heidegger.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. 336p.

CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger.* Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. 300p. (Coleção Pensamento e Filosofia).

CARBONE, Guelfo. *Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger.* 2014/2015. Tese (Doutorado em Filosofia e História da Filosofia) – Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma, Roma, 2014/2015. 265p.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger.* [Tradução: Marco Antônio Casanova]. Petrópolis: Vozes, 2012, 608p.

HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo:* ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005. 432p.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa.* Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano). 339p.

_____. Phänomenologie des Religiönsen Lebens. In: Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 351p.

_____. *A caminho da linguagem.* Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, 229p.

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles:* Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011. 235p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. *La idea de la filosofia y el problema de la concepción del mundo.* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005, 165p.

ESCUDERO, Adrián Jesús. *El joven Heidegger:* un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000. 543p.

ESCUDERO, Adrián Jesús. El programa filosófico del joven Heidegger. Em torno a las lecciones de 1919. La ideia de la filosofia y el problema de la concepción del mundo. *Eidos:* Revista de Filosofia de la Universidad del Norte, Barranquilla, n. 7, p. 10-27, ago. 2007.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Fenomenologia da facticidade da vida religiosa cristã desde o Novo Testamento: mundo, si-mesmo, temporalidade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 14-34, dez. 2015.

_____. Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo. *Reflexão*, Campinas, v.41, n.1, p. 95-111, jan./jun., 2016.

_____. O abismo invoca o abismo: uma meditação sobre o pensar e o ser. *Aoristo* – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. Toledo, v. 1, n.4, p. 41-64, 2019.

FERRER, Garcés Rócio. *El desasosiego de la vida fáctica.* La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923). 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València. Valencia, 2014. 417p.

GRUPILLO, Arthur. Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger. *Numem:* revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 73-98, jul./dez. 2014.

JULIÃO, Claudiléia Cavalheiro; KIRCHNER, Renato. A fenomenologia da religião heideggeriana e a explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas. *Correlatio,* São Paulo, v. 15, n. 1, p.171-193, jun. 2016.

KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. *Numem:* revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, jul./dez. 2014.

_____. A Problemática do tempo na conferência heideggeriana "Der Begriff der Zeit". *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo – PR, 2017, v.1, n.1, p. 105-123.

KISIEL, Theodore. Heidegger on Becoming a Christian. In: KISIEL, T., VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger from the start.* Albany: State University Press of New York, 1994, p. 175-194.

LÓPEZ, Francisco de Lara. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. *Acta fenomenológica latino-americana.* Lima: Pontifícia Universidad Católica del Perú; Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009. v. 3. p. 377-392.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger.* [Tradução: Félix Duque Pajuelo]. Madrid: Alianza Editoral, 1986. 407p.

VINCI, Paolo. Prefazione. In: CARBONE, Guelfo. *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger.* Milão: Mimesis, 2017. 326p. (Coleção Le parole della filosofia).

In-habitar a verdade. Traços da essência humana a partir da noção de insistência

Daniel Rodrigues Ramos •

Temos que aceitar a nossa existência em toda a plenitude possível; tudo, inclusive o inaudito, deve ficar possível dentro dela. No fundo, só essa coragem nos é exigida: a de sermos corajosos em face do estranho, do maravilhoso e do inexplicável que se nos pode defrontar.
(R. M. Rilke, *Cartas a um jovem poeta*)

A saga de dizer do ser é *a indigência*[1]
(M. Heidegger, *Zum-Ereignis Denken*)

Resumo

No estilo meditativo, o artigo discute a noção insistência (*Inständigkeit*) no pensamento heideggeriano tardio. Parte-se da compreensão que esta noção nomeia a experiência fundamental para a fundação da existência histórica do homem que, pensada em base desta experiência, é por vezes indicada com o termo *Da-seyn*. Evidenciar o sentido da constituição histórica do tempo-espaço da existência humana enquanto *Da-seyn* é o objetivo principal. Tendo por fio condutor o pertencer do homem ao ser, porém, ressaltando a ressonância da recusa deste último na existência humana, procura-se individuar a experiência da insistência como salto no abismo do ser e decisão de abrir a existência desde a intimidade do acontecimento da verdade como clareamento da ocultação; o que, em síntese, designa-se como in-habitar a verdade. Para tanto, descreve-se o desdobramento da insistência em termos da implicância do existir no mistério do ser e, ao mesmo tempo, da abertura do

• Professor efetivo no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT), desenvolve pesquisas na área de fenomenologia, em especial, em Husserl, Scheler e Heidegger. E-mail: dr.ramos@outlook.com.br.

[1] *Die Sage vom Sein ist* die Not. M. Heidegger; *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 145, tradução minha.

mundo humano em dois momentos ou aspectos do in-habitar: a ek-sistência a partir da intensidade (*Innigkeit*) e, em seguida, desde a condição extrema da finitude (morte). Conclui-se, provisoriamente, que a unidade destes dois aspectos é passível de ser acenada com a ideia de nobreza da pobreza.

Palavras-chave

Da-seyn; insistência; intensidade; morte; pobreza; Heidegger.

Resumen[2]

En un estilo meditativo, el artículo discute la noción de insistencia (*Inständigkeit*) en el pensamiento heideggeriano tardío. Se parte de la comprensión de que esta noción designa la experiencia fundamental para la fundación de la existencia histórica del hombre, lo cual, pensado sobre la base de esta experiencia, a veces se indica con el término *Da-seyn*. Destacar el sentido de la constitución histórica del espacio-tiempo de la existencia humana como *Da-seyn* es el objetivo principal. Sin embargo, teniendo como hilo conductor el pertenecer del ser humano al ser, enfatizando la resonancia del rehuso de este último en la existencia humana, tratamos de individualizar la experiencia de la insistencia como un salto al abismo del ser y la decisión de abrirse a la existencia desde la intimidad del evento de la verdad como aclaramiento de la ocultación; lo que, en síntesis, se llama in-habitar la verdad. Con esta finalidad, se describe el desarrollo de la insistencia en términos de la implicación del existir en el misterio del ser y, al mismo tiempo, de la apertura del mundo humano en dos momentos o aspectos del in-habitar: la ex-sistencia a partir de la intensidad (*Innigkeit*) y luego de la extrema condición de finitud (la muerte). Se concluye, provisionalmente, que la unidad de estos dos aspectos puede señalarse con la idea de nobleza de la pobreza.

Palabras clave

Da-seyn; insistencia; intensidad; muerte; pobreza; Heidegger.

[2] Agradecemos ao professor Pablo Zunino pela revisão e correção do resumo em espanhol deste artigo.

Introdução: em busca da experiência fundamental

Este artigo, escrito na forma de uma meditação, nasce de uma perplexidade, atitude adequada a todo leitor atento da obra heideggeriana, apreciável em função das constantes rupturas e o fluxo abrupto de modificações nos significados de suas noções fundamentais que a caracterizam. Bem o exemplifica a alteração na grafia da palavra ser (antes, *Sein*; depois, *Seyn*), a qual remete para a radical reviravolta no pensamento de Heidegger. Esta reviravolta ou viragem (*Kehre*) o direciona a pensar e dizer, para usar a expressão da *Wahrheitsvortrag* de 1930, o que há de mais antigo ou arcaico e misterioso da verdade[3]. Mais tarde, a partir de 1936, este a ser pensado e dito passa ser expresso com os seguintes termos: a verdade da essencialização do ser (*Wesung des Seyns*). Em síntese, *Ereignis,* acontecimento apropriador. Algo semelhante ocorre, não menos, com aquela palavra que se poderia tomar por noção fundamental do pensamento fenomenológico deste pensador: *Dasein*. A partir da *Kehre*, é constantemente grafada como *Da-sein*. A ruptura na busca de compreender sentido do ser como tal – que nos *Beiträge Zur Philosophie* (1936-1938) se explicita de modo patente, marcando a diferença que o ente é, mas o ser essencia[4] – ressoa na compreensão do sentido do modo de ser deste ente que somos nós mesmos. Porém, logo nas palavras prévias de uma obra posterior aos *Beiträge* e pertencente ao mesmo ciclo de obras, Heidegger anuncia em *Das Ereignis* (1941-1942), entre outras afirmações, que nos *Beiträge*, a discussão da questão fundamental, por vezes, é apresentada de maneira doutrinal ou didática, bem como de modo por demais unilateral, isto é, privilegiadamente em vista do homem e não do ser. Por conseguinte, em relação ao *Da-sein*, sublinha que embora a essência humana ter sido pensada a partir do acontecimento apropriador, aquilo que se nomeia com esta palavra ainda não é pensado de modo suficientemente histórico[5]. E, nas meditações 213 e 224, propõe que o sentido da existência humana, ainda na sua referência essencial com o *Ereignis* (porém, de maneira ainda mais explícita na sua relação com a história do ser), deva ser indicada com a palavra *Da-seyn*. Assim, a palavra *Da-sein* já não responde mais ao que deve ser pensado acerca da essência humana? – perguntaria o leitor atencioso. E eis a pergunta

[3] Cf. M. Heidegger; *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 4-5.
[4] Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 30*: „Das Seiende ist. Das Seyn west"*.
[5] Cf. M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 4-5.

que, por certo, nasceria de sua perplexidade: é esta alteração gráfica o indício de outra ruptura, de uma tardia *Kehre* no itinerário do pensamento heideggeriano? Ou simplesmente a inscrição do modo de ser mais próprio do humano em uma dimensão mais primitiva e enigmática, porém, ainda situada no âmbito ontológico-fenomenal que se abriu, despois dos anos 30, com o pensamento tardio da história do ser?

A discussão destas perguntas e a defesa de uma possível resposta, no entanto, não é o objetivo deste artigo. Como uma meditação em torno da essência humana, preocupa-se em evidenciar o acento fático-histórico-experiencial subentendida na expressão *Da-seyn*. Busca-se, então, trazer à tona a experiência fundamental da constituição do humano, pensada a partir do acontecimento histórico-fático da essência humana, em base e em longo do qual se poderá inaugurar outro modo de ser humano, de perfazer-se como mortal e habitante da terra. Se isto ainda está por vir, porém, já estaria em curso o acontecimento propiciador desta transformação, justamente com a passagem da história do Ocidente para outro princípio, caso esta não seja mais determinada e interpretada por compreensões metafísicas. Sendo os destinos históricos da humanidade e do mundo incertos por natureza, em especial, hodiernamente, sabemos que outra configuração da existência humana é, por ora, ainda desconhecida, imprevisível a qualquer cálculo – de fato, na passagem ao outro princípio da história não estão em jogo as certezas matemáticas, nem as passageiras incertezas levantadas pela crítica e a ciência. No entanto, não dúvidas quanto ao ponto histórico de partida: aquilo que Heidegger acentua com sendo um ocaso e descreve como sendo o tempo de uma quase absoluta precariedade, por ser a indigência de uma falta de indigência (*Not der Notlosigkeit*). Trata-se da premência que constrange os homens e a época o atual, paradoxalmente, pela extrema falta do pressentimento do quanto vive-se e estabelecem-se estruturas e modos de convivência carentes do sentido originário do que significa existir e coexistir, habitar e coabitar *propriamente* humanos. Aquilo que é extremo também é decisório, pois impele a necessidade de transformação do existir e habitar humano. Cotidianamente, o derradeiro é experimentado somente como mera urgência de atualização, o que não deixa de ser também manifestação da (falta da) indigência, aquela que não nos constrange à radical adesão existencial à verdade de nossa época e humanidade. Porém, é partindo desta situação que se poderá saber a fundo a indigência, isto é, experimentar as raízes da condição humana atual e a possibilidade mais originária do futuro da humanidade.

Portanto, é imprescindível. Tal situação histórico-fática é o que ainda deve ressoar em nós e nos deslocar para o curso do acontecimento que nos transforma em *Da-seyn*.

Plurissignificativa é esta indigência. Designa, primeiramente, o acontecimento pelo qual o ser abandona os entes, entre eles, o homem. Por isto, é aquilo que por certo ainda nos falta experimentar e pensar, esquecidos que estamos dos mistérios do ser[6]. Ao mesmo tempo, nomeia o predomínio de um modelo técnico-científico da verdade ou um apelo omnipresente que se vende como inevitável, propagando a falsa evidência de que tudo só pode *ser* como acessível, operacional, factível, apenas encontrável como empiricamente dado ou como produto das operações e manobras humanas[7]. Na correspondência destes dois significados, pode-se dizer que indigência indica que um acontecer desapropriador (um *Enteignis*)[8] também se inclui no *Ereignis* mesmo, o qual, visto exclusivamente do camada fenomenal mais externa do evento histórico em curso, revela o quanto o ser humano perdeu a posse de sua própria essência e errou sobre a terra ao querer habitá-la a partir de uma compreensão de si como sujeito enquanto egoidade. Tal perda, porém, é a ocasião de perceber e saber a indigência *qua* indigência e, com isto, pôr em curso a experiência da urgência de uma transformação que faz do ser e da correspondência do humano ao seu acontecimento uma questão, a mais digna.

Assim, a inauguração do *Da-sein* depende de uma experiência fundamental. De antemão, ela pode ser indicada com o fato que o homem já ter sido encontrado pelo ser, precisamente, por meio de seu abandono, doando-lhe um dos dons mais nobres, o de ser ele mesmo. Porém, de modo tal que este ser ou tornar si-mesmo se faça como resposta agradecida, dispondo a existência humana como "lugar" em que a história se envia para outro principiar. Em todo caso, já que este dom do ser é dado por meio de uma retirada, do abandono que caracteriza os tempos atuais de derrocada do Ocidente, é preciso dizer que já estamos no seio da iluminação que traduz esta doação – a verdade enquanto a clareira em que o ser se oculta. Porém, nela ainda não teríamos saltado, sublinha o

---

[6] Cf. M. Heidegger; *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 181-184, 206-208.
[7] Cf. M. Heidegger; *Die metaphysischen Grundstellung des abendländischen Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 40.
[8] Cf. M. Heidegger; *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 183; M. Heidegger; *Zeit und Sein*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 27-28. A palavra *Enteignis* evoca a recusa do ser, o dar-se mesmo do ser que se desvela como subtração. Portanto, é um acontecimento "positivo" e, então, não deve ser entendida como mera falta. Aliás, do pensar e sofrer este abandono do ser que a essência humana ganha historicamente a sua configuração mais própria. E, nesta direção, também possui acento "positivo".

pensador[9]. Estamos na verdade, mas não a habitamos propriamente. O lançar-se neste salto é, tantas vezes, evocado com o termo insistência (*Inständigkeit*)[10]. A experiência fundamental de saltar na clareira para ali instalar-se e nela fundar o habitar humano, então, é o que precisa ser pensado para compreender o significa insistência. Antecipa-se que em questão está o insistir no *Seyn* mesmo, no mais oculto de sua verdade. Por isto, pensado a partir da experiência de favorecer outro princípio da história, apressando-o, o *Da-sein* vigora como existir que funda e sustenta o tempo-espacial da verdade do *Seyn*: então, *Da-seyn*. Em razão disto, a insistência diz aquilo que permite a passagem de nós mesmos e do nosso habitar para o interior da verdade. Evocar-se-á o núcleo desta experiência como in-habitar a verdade.

1. Insistência como in-habitar a verdade

Um dos esforços principais do pensamento da história do ser é pensar e dizer o ser desde o íntimo pertencimento do homem ao seu mistério, à revelação de sua ocultação como o caráter mais insigne da sua vigência ou de sua verdade. Na consumação deste pertencer, a existência humana se desdobra como a êxtase de uma abertura. Por ser acometida pela extrema privação em virtude do encobrimento do ser enquanto ocultação que se retrai, tal abertura precisa suportada desde o cerne da iluminação de um velamento abissal. Em virtude desta ocultação densa e essencial, a qual se faz sentir de extremado mais do que nunca na forma de um abandono e esquecimento do ser, o existir (sobretudo, do homem vindouro fundado no *Da-seyn*) é o habitar junto ao todo familiar, porém, a partir de uma intimidade com o insondável, inexplicável, inusitado. Aquilo que assim se mostra não é somente causa de fascínio, mas também de estranheza. Deste modo, existir é permanecer junto ao habitual, porém, insistindo destemidamente no misterioso que margeia e envolve cada coisa, porque todo o familiar é patente na e a partir da luz ou clarão do ser que, sem mais, é o mais velado. Se este velamento é intimo à abertura da existência humana, aquilo em torno do que aqui se medita é a coragem de ser face a face

[9] Cf. M. Heidegger; *Die metaphysischen Grundstellung des abendländischen Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 41.

[10] Aparentemente, tratar-se-ia de uma noção secundário dentro do contexto da elaboração da questão do ser na perspectiva do *Seynsgeschichtliches Denken*. No entanto, a partir dela é possível estabelecer o significado da(s) ruptura(s) interna(s) no pensamento heideggeriano, mas também em relação à tradição fenomenológica e, por fim, à posição fundamental das ditas filosofias existencialistas, como se faz W. Janke; *Existenzphilosophie*. Berlin / New York: de Gruyter, p. 172-178.

com este estranho e inaudito. Partindo desta íntima experiência, tentar-se-á caracterizar alguns traços da existência humana na perspectiva da compreensão histórico da essência humana, isto é, desde a sua vinculação com o acontecimento da verdade do ser: ek-sistir intensamente e permanecer junto aquilo que lhe é mais extremo.

Entretanto, pensar a existência desde a intimidade de sua abertura não é algo exclusivo do pensamento tardio de Heidegger. Desde *Sein und Zeit*, a essência da existência humana já é pensada como ek-sistência, o que significa ir para além de si e para junto do ente intramundano, um transcender que inaugura a clareira (*Lichtung*) iluminadora de tudo que é[11]. No fundamento desta transcendência, a existência é configuradora de mundo. Nesta direção da instauração do mundo, a existência é êxodo e passagem de si para si mesma – o que se acentua com o termo *ek*-sistencia; ela se perfaz como um vir para "fora" de si, porém para permanecer persistentemente em si. E isto desde a interioridade de ter que ser sempre junto a determinado mundo, da tarefa de constituí-lo. Mundo, então, é tão somente face mais externa da revelação da possibilidade mais própria do ser humano abrir-se e se singularizar-se como ser-no-mundo. De outro modo, a totalidade do mundano é o que nasce e se trama constantemente como teia de significados na perspectiva dada pelo núcleo da abertura mesma. Erige-se mundo, portanto, tal como descrito em *Sein und Zeit*, se o ser humano, enquanto *Dasein*, retorna à sua possibilidade mais própria de poder-ser si mesmo, para querê-la vigorosamente por mor de si (*Worumwillen*)[12] e, assim, compreender e projetar-se como uma presença única e singular, mesmo que tal possibilidade lhe seja, cotidianamente, oculta e estranha. Sem interioridade, portanto, é só o modo cotidiano e deficiente de concretização da existência singular que se perde na superfície do mundo circundante e comum, melhor, na ocupação com as coisas externas que estão dentro do mundo humano, na faina das urgências e das atualizações dos afazeres, dos conheceres e dos posicionamentos em voga no conviver cotidiano. Nisto tudo, a existência se aplaina na rasura de modo de ser mediano e público. Por conseguinte, abre-se como o mundo sem o matiz que revela a possibilidade de, cada

[11] Cf. M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 133.
[12] Cf. M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 143. A conferência 1929, *Wom Wesen des Grundes*, retoma esta determinação de fundamento ao explicitá-la com *Stiften*, isto é, como erigir ou instituir o horizonte do mundo às custas de um retorno às possibilidades próprias do *Dasein*. Transcender, neste caso, é *Entwurf des Umwillens*, instaurar do *Dasein* como lugar de ereção mundo por meio de si, em vista da projeção da sua possibilidade ser ele mesmo. Cf. M. Heidegger; *Wom Wesen des Grundes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 165-166.

vez, o ser humano ser a tarefa singular de concretização de si. Então, instaura-se mundo privo daquela tonalidade que só pode advir de "dentro", da possibilidade inigualável de realização de si mesma.

Contudo, na passagem para o tardio pensamento da história do ser, *Lichtung* não mais designa prioritariamente a abertura desvelante-ocultadora que o *Dasein*, ele mesmo é. Nas sendas deste pensamento tardio, a clareira é *do* ser, na qual o homem já se encontra e, ao mesmo tempo, tem que se pôr dentro. "O homem é e é homem, na medida em que é ek-sistente. Ele está postado na e a caminho da abertura do ser, abertura que é, como tal, o próprio ser", bem explicita a *Brief über den »Humanismus«*[13]. Deste modo, nesta frase, nomeia-se uma dimensão iluminante em que existência humana está previamente lançada e, ao mesmo tempo, o lance do existir em ir "fora" e "além", ao longo do qual o ser humano é constituído como abertura. Porém, este lance se dá somente na medida e na intensidade em que a abertura do "ek-" é o movimento da existência de voltar-se para "dentro" e para si mesma, vigorando em si desde o mais íntimo. Por conseguinte, o mundo constituinte da estrutura fundamental do *Dasein*, o ser-no-mundo, já não é o âmbito mais originário junto a qual o homem precisa aprender a habitar, estar intimamente ligado. Então, o seu "mundo" ou *ethos* (ἦθος) enquanto a paragem junto a qual o homem se (de)mora) mais arcaico e primordial é a verdade do ser; paradoxalmente, é o não familiar e o misterioso da verdade do ser que, tantas vezes, se acena com a noção "terra". Com efeito, mundo humano se eleva sobre a terra. No contexto aqui presente, terra diz "aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e, que, com efeito, [se volta aí a pôr a coberto] enquanto tal"[14]. Na terra, no solo oculto de sua existência, o homem tem que lançar as raízes mais profundas de sua existência para permanecer íntimo e interior (*Innestehen*) à sua abertura, situando a interioridade do homem não em si como sujeito, mas no acontecimento da retração da verdade do ser. De maneira neologismada, é preciso dizer que o homem deve in-habitar a terra, penetrar suas profundezas e experimentar sua seiva, para recriar sua potência criadora em feitos em obras históricas do espírito que definem a totalidade do familiar em cada época, então,

[13] M. Heidegger; *Brief über den »Humanismus«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 350; tr. por., *Carta sobre o humanismo*. Petrópolis: Vozes, p. 362.
[14] M. Heidegger; *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 28; tr. por. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Calouste Gulbekian, p. 39.

não só pisá-la, destruí-la e elevando sobre ela mundo desabituado com as forças telúricas. Somente neste modo in-sistente de ek-sistir, cravando o mundo no assento da terra, é possível que o *Da*, o aí o *Da-sein* se torne e mantenha-se como o aberto que ilumina todo do ente[15], aliás, no zelo para que cada coisa seja segundo a sua particular verdade. No (in)habitar, então, está em jogo o destino da essência humana.

Segundo a elaboração histórico-essencial da questão do ser, portanto, não só se opera uma viragem (*kehre*) de toda a questão e no modo imposta-la, mas também a ek-sistência revira em si mesma para, justamente com isto, manter e pensar com mais intensidade e profundidade aquilo que se afirma em *Sein und Zeit*: "'eu sou' diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar"[16]. Consonantemente, o verdadeiro *ethos* humano, cuja traço essencial e unidade desde *Sein um Zeit* já se dizia em termos de cuidar diligentemente, cultivar e fazer crescer por meio do abrir-se que engendra mundo, concretiza-se desde o cuidado e pertença a uma dimensão inframundana: a terra enquanto a clareira do ser. Nela e mediante ela, o ser humano pode deixar cada ente intramundano ser o que é; claro, em termos ontológico-existenciais, pois mundo é uma estrutura fenomenológico-estrutural da existência humana, precisamente, um existencial que possui o significado de ser o aberto e o livre que deixa ser o ente. Mas ela o é, nesta compreensão histórico-essencial, se projetada pela *Lichtung des Seyns*. Daí, sem mais, é o ser mesmo que propriamente liberta o ente que está no interior do aberto, não o mundo, mesmo que aquele tenha que se retirar e acontecer como o velamento de uma iluminação para que a transcendência do *Dasein* e sua ultrapassagem (na forma de mundo) em direção ao ente na sua totalidade se mostrem como fundamento do desvelamento e libertação do ente no seu ser. Deste modo, somente nesta dependência à dimensão inframundana ou ao solo em base do qual o *Dasein* ultrapassa, o mundo pode insurgir como autêntico horizonte ek-sistente de desvelamento do ente, isto é, acontecer como o aberto no qual

[15] Necessário aqui lembrar o que está explícito no opúsculo sobre o humanismo, a saber, aquilo que caracteriza essencialmente o aí (*Da*) é o ek-statico postar-se dentro da verdade do ser: "*das ekstatische Innestehens in der Wahrheit des Seins*" (M. Heidegger; *Brief über den »Humanismus«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 325, 330). Ek-sistir, na sua dimensão esotérica, por assim dizer, é a experiência de insistir na clareira do ser. Instituir e erigir mundo é a face exotérica da mesma e única experiência.
[16] M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 54.

a liberdade *do* ser (o deixar-ser, *Sein-lassen*) impera[17]. É, pois, o mundo enraizado na sua dimensão infraestrutural, a verdade do ser, que conserva a essência humana como ek-sistência. Não obstante esta dimensão infraestrutural figurada pela clareira do ser apontar para "algo" positivo e mais fundamental, para ela a temporalidade-espacialidade do *Da* deve dar-se como o suporte de seu ocultar-se: deve ser fundada na e pela existência, paradoxalmente, neste movimento de ek-sistir insistente, de ir em direção do "fora" em se voltando para o seu âmago e nele se inserir cada vez mais decididamente. Nisto, a *cura*, antes tomada como a unidade do ser-junto-ao-ente, ser-com-o-outro e ser-em-si (enquanto compreensão projetiva e projeção compreensiva da possibilidade ser (im)propriamente si mesmo), converte-se na busca questionadora (sobretudo, daquele questionar silencioso que se cumpre como decisão e apropriação da existência histórica) que guarda e vela a ocultação da verdade do ser[18].

Assim, a existência "perde", então, o caráter de transcendência por mor e em razão de si mesma, que *Sein und Zeit* alcançou ao pensar o fundamento da abertura do mundo no projeto das próprias possibilidades – o que é, porém, apenas a caracterização "negativa" da liberdade que acontece no mundo, não obstante seja tenha sido uma preparação necessária para o salto na verdade do ser. Tal perda, porém, é apenas do primado do horizonte ekstático-transcendental para o acontecimento da dimensão da clareira do ser, no que a transcendência ganha um fundamento abissal . E, deste modo, se se tratar de uma perda, ela é um ganho. Pois com ela, a liberdade do ser toma o humano, a sua verdade mesma envolve a existência, penetra suas estruturas existenciais, doando-lhe a possibilidade mais própria de referir-se a qualquer ente desde uma diretiva interna e radical: o abandono *do* ser. Em síntese, é nesta perda que a história é possibilitada junto com a transformação da essência humana. Concomitantemente, nesta aparente perda, o "morar junto a, ser familiar com..." se mostra na sua dimensão mais intensa, profunda e estranha. Dito de outro modo, o habitar é libertado para conquistar seu traço fundamental e sua amplitude que, na conferência *Bauen Wohnen Denken*, reside em resguardar cada coisa, devolvendo-a, de maneira própria, ao abrigo de sua essência[19]. Tal

[17] Cf. M. Heidegger; *Wom Wesen des Grundes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 163-164; *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 187-188, 189.
[18] Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 17-18.
[19] Cf. M. Heidegger; *Bauen Wohnen Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 143.

como o fenômeno da existência, o habitar se torna mais intenso, estranho e profundo e denuncia o seu lado mais positivo e interno, o que se tenta acenar com a desajeitada expressão "in-habitar a verdade". Nele, o abrir mundo ganha a originária liberdade; o ek-, sua misteriosa interioridade; o familiar se converte em estranho e não seguro. Em síntese, é pela insistência na proximidade e intimidade do outro, o misterioso do ser, que a essência humana passar a vigorar em si mesma, na sua mais radical ipseidade.

A seguir, brevemente e em linhas muito gerais, são descritos aspectos da apropriação dessa liberdade da verdade no modo do homem fazer demora junto tudo que é, resguardando cada ente em sua essência, desde uma atenção solícita ao mistério do ser. Tais aspectos são só alguns dos traços do in-habitar, entendendo-o como experiência fundamental do insistente ek-sistir humano. Para tanto, seguimos a seguinte indicação:

> Aquilo que deve ser pensado sob o nome de "existência", quando a palavra é usada no interior do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, de modo mais belo possível, pela palavra "in-sistência". Mas então devemos pensar juntos sobretudo o insistir na abertura do ser (cuidado) e a persistência no extremo (ser para a morte), pensando-os como a essência plena da existência[20].

2. Traços do in-habitar a verdade

2.1. Ek-sistir in-tenso

Se desprovido de interioridade, o ato de suportar, aguentar, já do ponto de vista psicológico, tão facilmente decai, no envolvimento existencial com certa situação extrema de plena falta de sentido, em perplexidade desaconselhada, na disposição afetiva de "não-saber-o-que-fazer" marcada pela total ou parcial falta de esperança que chega ao desespero. No extremo oposto, enrijece-se na disposição de completa indiferença que, tomando todo o ânimo do ser humano, profundamente o indispõe na melancolia ou na depressão. Intensidade, na contextura do silencioso acontecimento do sentido do existir humano, do seu abrir e expor-se ao ente e constituição do mundo histórico, há que ver com semelhante interioridade. Não obstante a íntima vinculação do fenômeno com as

[20] M. Heidegger; *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 331; tr. por., *Introdução a "o que é metafísica?"*. Petrópolis: Vozes, p. 386.

disposições afetivas, esta intensidade, porém, se encontra e "age" em direção radicalmente oposta à consideração psicológica dos sentimentos. É que as disposições afetivas, mais que estados psíquicos, são ressonâncias da escuta interior (que se põe "dentro" – *innestehendes Hören*) da voz do ser e, como tais, reverberações da transposição histórico-fática da existência humana para outro posto[21]. Neste sentido, são entonações do deslocamento ek-sistencial ou ainda, bem entendido, do tres-lo(u)camento da posição atual em meio ao ente, demasiadamente habituada com o esquecimento do ser e com as operações maquinais do conhecer, da técnica e do vivenciar, para o interior do fundamento da essência humana (o acontecimento da verdade do ser). Assim, as disposições não se encerram no interior do sujeito como dados intrapsíquicos, mas são como que abalos que atingem por inteiro o ser humano em sua existência, transladando-o para outra abertura ao ente, porém, desde a intimidade da relação com o ser ou, em termos de fundação da essência do homem vindouro, desde o abissal e misterioso que se doa precisamente no movimento de ausentar-se do fundamento (*Grund* como *Ab-grund*) mediante a hesitante retração do ser.

Deste deslocamento, as disposições afetivas revelam muitas nuances existenciais e/ou afinações com a totalidade do ente: podem mostrar-se como a alegria de entrar no abrigo da terra natal, como também a dor e o luto da despedida de perda da intimidade com esta terra, ambas experimentadas no questionar que entrega a existência a outro princípio da história do ser[22]; mas também pode ser um misto conflituoso e unitário de temor ou espanto e pudor frente ao abandono do ser, que gera a retenção (*Verhaltenheit*) diante de toda postura calculadora – a disposição fundamental para a passagem para outro princípio, segundo os *Beiträge*, nascida do pressentimento que em toda parte, onde só há o ente, está por vir algo desconhecido, pois também ali vigora o nada de modo originário como a voz silenciosa do ser[23]; como também a coragem de ânimo (*Mut des Gemüts*) em diversas formas, incluindo entre elas desde a ausência e a distorção do ânimo para fundação da verdade do ser, passando pela equanimidade serena, o peso do ânimo diante dos abismos do ser, até a magnamidade em doar a existência para o ocultar-se do ser[24].

---

[21] M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 219; *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 154, 160-161.
[22] Cf. M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 217, 219.
[23] Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 14-16, 21-22.
[24] Cf. M. Heidegger; *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 135.

Em todos estes matizes, porém, preserva-se algo de único: as disposições são acontecimentos que sobrevém ao ser humano e, assim, geram uma experiência que só podem ser levadas a cabo na insistência do pensar (*Denken*). De modo experiencial, porém, é que são pensadas como e ao longo da transformação da essência humana e, por isto, possuem o tom do agradecimento (*Danken*) ou de um pensar agradecido. Pois é no acolher dócil deste sobrevento que o *Da-sein* torna-se historicamente no que é: ser o tempo-espaço do retraimento do ser. "A insistência do acolhimento é agradecimento", em síntese[25]. De modo que é necessário dizer que o "*Da-sein* não é sem a insistência do homem"[26]. Porém, isto depende que o homem tome parte in-tensamente no acontecimento do ser enquanto uma doação que apropria o *Da-sein*.

Nisto se vê que ser intenso no abrir-se da própria existência não é uma vivência subjetivo-particular de um sujeito empenhado ou não na transformação de sua essência, nem a intensidade é um dado intrapsíquico da vida anímica ao modo de um sentimento, não obstante a palavra que a nomeia – *Innigkeit* – possa tudo isto sugerir e facilmente levar à conclusão de poder equipara-la com a noção de interioridade, no sentido usual e subjetivo – o que certamente melhor se nomearia com o termo *Innerlichkeit*. Ao contrário, *Innigkeit* expressa principalmente um estar-para-fora, porém, desde do seio da abertura. Com efeito, é a intensidade na insistência no aberto que o *Da-sein* ele mesmo é. Ao mesmo tempo, mostra-se como uma sorte de consonância ou resposta com o acontecimento, que não principia na abertura, que não surge em virtude dela mesma, mas que antes a ela advém na forma de um repentino e inesperado sobrevento. Se é intimidade, então, é com aquilo que precede o homem no passado e no futuro, adianta a transcendência do *Dasein*, de tal modo que ele só pode, ao cumpri-la, acolher na insistência, como forma de agradecimento, o dom ou possibilidade de ir além de si e surgir como si mesmo. Sem a origem, nada nasce. Adiantamo-lo, então, este "algo" é a pura "nascividade" do ser, a fonte de todo nascer das coisas, do poder-ser do ser humano e, portanto, trata-se da a intimidade com a origem.

Como, então, compreender a intensidade? Ela é uma palavra retirada do dito poético-pensante de Hölderlin. Como salienta Heidegger, é uma das principais palavras

---

[25] M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 222; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 221.
[26] M. Heidegger; *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 14.

deste poeta, senão a fundamental[27]. "Para Hölderlin, ela não significa a interioridade fechada de um 'sujeito', mas sim a não exterioridade de todas as coisas em relação a tudo"[28]. Como fala desta não exterioridade, da ligação de tudo com tudo, que é não a partir de uma mera relação *ad extra*, mas desde um princípio comum, é a intimidade de tudo na origem e, assim, primeiramente a esta pertence: a intensidade é *do* ser; é ele mesmo enquanto mistério[29] – dito a partir da experiência do poeta e com o nome dado por ele para o desvelamento do ser em sua ocultação, a intensidade é o sagrado[30]. Porém, de outro modo, ela também "designa uma elevadíssima força do ser-aí"[31], precisamente aquela da qual prova ser capaz em nada menos que no persistir insistente no interno das contraposições mais extremas do ser ou no litígio que a origem traz em seu âmago. Pois ela permite que tudo venha ser e, assim, solicita o diferenciar de tudo o que é, a exteriorização de cada coisa, exigindo a cisão, a separação. Do homem histórico, exige para tanto também a de-cisão. Mas ela o faz para que a origem e todo o ente dela nascido sejam recolhidos numa íntima unidade. Tal unidade, entretanto, não resulta da conjunção por justaposição de tudo que nasceu da origem, mas do dar-se ela mesma como origem. Portanto, a unidade originária "é aquela que unifica no fato de deixar nascer como tal e, ao mesmo tempo, mantém dividido aquilo que nasceu no antagonismo (...)"[32]. Deste modo, é a unidade que se coloca no seio da tensão do movimento antagônico de separação, não menos como fonte deste movimento. Como tal, é in-tensa por natureza. Porém, por se preservar indivisa neste interior, mantém primordialmente unido todo o nascido da origem. E nisto, então, consiste o paradoxo da intensidade: quanto mais se evidenciam os extremos, aquilo que se exterioriza pelo excesso da diferenciação, tanto mais é intensa a unidade.

---

[27] M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 117-129.
[28] F. Dastur; *Hölderlin, tragédia e modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 168.
[29] M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p .230-231.
[30] Cf. M. Heidegger; *»Wie wenn am Feiertage…«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 73; M. Heidegger; *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 157-158.
[31] M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 117; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p. 114.
[32] M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 249; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p. 234.

Neste sentido, a noção em questão não só traz em si uma ambiguidade inalienável, em especial, de referir-se tanto ao homem enquanto *Dasein* como ao ser em seu poder originário, mas também revela uma oposição fundamental e paradoxal entre ambos. Também se poderia dizer uma inimizade essencial entre a origem e o nascido, que detém ambos intimamente unidos na luta por vigorar cada qual segundo a sua própria essência. Esta oposição também deve ser estendida ao entre de cada coisa e sua origem e, em ternos da história do ser, ao interstício do acontecimento da verdade e o princípio da história que dele se inicia, desde ele se desdobra e se consuma. O importante, porém, é ressaltar que estes antagonismos só se resolvem em uma diferenciação que cinde o diferenciado da unidade primordial e, pouco a pouco, a oculta sempre mais. Ocultando-a, porém, preserva-a e a conserva em sua força (con)criadora. É o que está pressuposto na meditação 250, na obra *Das Ereignis*, na qual se pergunta pela unidade entre o acontecimento do ser e a o principiar da história: "Esta "unidade" é o a-bismo (*Ab-grund*) da diferença e a localidade da dor do pensamento da história do ser. Essa "unidade" é a inicialidade do ἕν. A partir dela, aprendemos pela primeira vez no futuro a pressentir a razão pela qual o ἕν era a indigência do pensamento do primeiro princípio"[33]. O um, o ἕν, que é a palavra fundamental de Heráclito, então, somente se revela, em todo seu mistério, precisamente quando, no fim da metafísica e ocaso do Ocidente, o predomínio do ente esconde a poderosa e harmoniosa unidade, a qual já no seu início se pressentia, dando-lhe o nome de ser.

Considerando a intensidade enquanto a nobre força da ek-sistência, o que significa, porém, tudo isto para o in-habitar a verdade? Uma indicação provisória poderia ser retirada do modo como os *Beträge zur Philosophie* definem as disposições afetivas, porém, tendo em mira a noção de insistência. Nesta definição, evidencia-se o jogo da contraposição, melhor, a resolução daquela luta impelida pelo voltar-se um contra o outro de dois movimentos tresloucadores: o confronto entre o encantamento ou fascínio (*Berückung*) e o êxtase ou arrebatamento (*Entrückung*)[34]. A unidade destas remoções é a essência das disposições afetivas. Por elas, o *Da-sein* é deslocado para um hiato, para um

[33] M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 227; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 224. Tradução ligeiramente modificada.
[34] Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 33. O papel destas duas remoções na fundação do tempo-espaço da ek-sistênica aparece claramente na meditação 242 desta obra, especialmente nas p. 384-385.

"entre", o qual, em sendo ele mesmo, deve suportar. Nele, combatem forças ou poderes antagônicos cujo embate o movem ou, melhor, institui a sua abertura a partir de um fascínio ao modo de uma captura da existência pela verdade, impelindo-o a projetar-se por meio de sua própria inscrição na clareira do ser. É, pois, em um movimento interno, de ir para dentro da clareira, que o *Da-sein* se extasia, no sentido que se exporta para e na abertura ek-sistencial e, consequentemente, se expõe ao ente. Então, a afinação de sua abertura com a clareira do ser é o antagonismo que o *Da-sein* regressa a si (e este "si" é abertura, não uma capsula e, sobretudo, é a vasta aberta do ser) e, ao mesmo tempo, sai de si tempo-espacialmente, fundando o hiato ao modo de um apoio ou repouso (*Umhalt*) em que se recolhe todo ente. Este hiato é fascinado e arrebatado, é um permanecer no fora, na abertura, que é dentro da clareira; conflituoso em si, porém, uno: é o único movimento de a-bismamento da abertura na verdade, de fundação da transcendência no fundamento abissal do ser. Deste modo, doando espaço e tempo para sustentar a recusa do ser, porém, repousa o *Da-sein* na unidade primordial que tudo gera e cria e remete de volta todo ente, em tempos de máxima objetivação, para o mistério do ser.

Na remoção da disposição afetiva fundamental, então, o ek-sistir, o abrir-se como o aí do ser, é instituir o tempo-espaço em que domina a in-tensidade do ser, regido pela força criadora do inaugural. Neste instituir que tem o significado de fundar o tempo-espaço da existência humana é que aparece um significado arcaico da *intesio*, da "atividade" do *intendere*, a saber, um voltar-se contra em direção ao antagônico, por exemplo, ao inimigo em uma guerra. Desta oposição, tal voltar-se-contra se mostra um movimento de tensão que estende, distende; por exemplo, é se fazendo tenso – no sentido de dirigir-se, erigir-se teso na sua presença e, assim, mostrar-se referido a algo, dando-se inteiramente firme e pronto para... – que alguém concentra atentamente todo seu esforço de compreensão daquilo para o qual protende seu entendimento. Também a tensão das extremidades opostas do arco é, pois, necessária, para sua distender-se no lance da flecha. Tensão, extensão e distensão pertencem mutuamente na unidade da intensidade. Paralelamente, acontece algo vagamente comparável na eksistência: só na intensidade com que se deixa ser captada e envolvida pela clareira do ser, pode a ek-sistência se abrir e elevar um mundo em que se inserem todas as coisas que rodeiam o homem. A extensão da abertura, a instauração de uma dimensão que tudo acolhe, chamada mundo, é também retorno que se antepõe ao abissalmente oculto. É que, na

condição do ente cujo modo de ser se designa *Da-sein* de estar sempre interpelado a decidir essencializar-se como o aí do ser, é constrangido por aquelas forças ou poderes primordiais da origem. E, mediante elas, o ser mesmo faz o ser humano necessitado ao se retirar na sua hesitante recusa – nesta recusa, pois, o homem está entregue ao que é e também não é, às suas próprias forças, mas também aos poderes que pertencem à origem. Nesta condição, estas últimas precisam ser experimentadas na luta de sua contraposição, necessitam ser cultivadas cuidadosamente, revirando-se para dentro da disputa criadora e diferenciadora, para que se dê a preservação e a sustentação delas desde seu acontecer inaugural. Cuidar desta principialidade, no sentido de buscar a origem e velar por deixa-la mostrar-se vigorosa em seu poder criador, é traduzir suas forças e envio em obras e feitos epocais; é elevar mundo. Deste modo, sustentar a unidade nesta contenda é o envio do *ser* homem quando sua essência se entende a partir da experiência da insistência – esta que agora se revela como o fruto da intensidade, não o contrário. É deste modo intenso que a ek-sistência é propriamente histórica.

O significado desta intensidade que o ser requer da experiência humana para se mostrar como insistência na verdade também se pode indicar com palavras da poesia de Hölderlin, na qual terra e céus, e mortais e divinos também são cantados em um jogo tenso de oposição ao serem inseridos no espaço sagrado do acontecimento da fuga dos deuses. Poder-se-ia pensar que a disposição fundamental desta poesia, em razão deste acontecimento histórico, fosse o desespero ou a indiferença, uma recusa definitiva do misterioso, que justificaria uma existência presa ao terreno, porém, na forma de habitar sobre a terra que se traduzisse na objetivação, domínio e exploração ilimitadas. Pelo contrário, o luto sagrado que sobrevém ao poeta em razão da fuga dos deuses é também aguardo do outro aceno instantâneo e inesperado dos divinos, pressupõe a abertura humana aos céus. A ida dos deuses, bem experimentada como uma essencial recusa do misterioso, é também um saber que os divinos são a epifania do que não pode ser de modo algum determinado e calculado de antemão; então, é abertura da existência plantada na terra que insiste se expor aos fulgores e raios dos céus, mesmo que estes sejam difíceis de suportar e possam acarretar perigos de destruição. Saber-se mortal, pertencente à terra pátria, é também ser dependente do saber da necessidade de uma decisão de abrir-se em favor dos céus, sem a qual a despedida dos deuses poderá se tornar uma desolação definitiva da terra. Os deuses, pois, precisam de homens que possam

acolhe-los no modo peculiar de sua divinização, pela qual todo advento já é recusa, é fuga e proteção no mistério. Porém, os mortais o podem em razão do movimento conflituoso e uno da disposição fundamental desta poesia, representada pelo luto sagrado. Ela é uma entrada para dentro da terra e, ao mesmo tempo, para fora, para junto dos deuses[35]. Ligar-se às profundezas da terra, estabelecer os liames com a paisagem que um povo habita, exige igualmente, um deslocamento para fora capaz de receber e conservar o misterioso, o repentino que vêm dos céus. Novamente, isto significa que a existência humana, pensada poeticamente como o habitar, que zela por cada coisa em sua essência, mostra-se como um hiato ou intervalo entre homens e os deuses[36], porém, porque nela se mantém em tensa união o jogo de oposição entre terra e céus.

Este modo de habitar, capaz de conservar esta unidade da tensão, é chamado de poético. No uso deste termo não há de nenhum modo alguma referência linguística, estilística, artístico-cultural, mas a indicação de um modo de ser. Este se caracteriza por uma abertura de mundo, regida pelo "poder que desloca para fora e para dentro e, desta forma, capaz de abrir, próprio da disposição fundamental é, assim, ao mesmo tempo *fundador*, ele coloca o ser-aí nos seus fundamentos e perante os seus abismos"[37]. Observa-se que, neste modo de ser, a existência é deslocada para o interior do luta extasiante-fascinante, no seio de unidade, e fundada no abismos do ser. Deste modo, poética é eksistência in-tensa, na medida em que se entende a intensidade como a necessidade premente e histórica que atinge a humanidade atual de reentrar no *Da-sein*, experimentar a existência como *Da-seyn*, seu estar sobre a terra como um in-habitar a verdade, assumindo a missão, inerente à essência humana, de depositar ou recolocar a vastidão do ente nas profundezas do abismo do ser. Para tanto, será necessário não só um gosto pelo misterioso, um aprender a dizer o mistério na linguagem enquanto o discurso da existência que desvela o oculto e assim o mantém, mas também um saber resolver as contradições da época presente, por exemplo, entre natureza e cultura, entre o humano e o divino, público e privado, atividade da ação e do dirigir a história (autonomia) e a passividade da recepção e do deixar ser conduzido (heteronomia), a partir de unidade

[35] M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 140; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p 134.
[36] M. Heidegger; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 47.
[37] M. Heidegger; *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 141; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, p 134.

esquecida e primordial. Portanto, a tarefa da insistência, que nasce do ek-sistir in-tenso, é não mais que de expandir a abertura própria ao ser-no-mundo, conquanto este mundo seja fruto da existência que se perfaz como abrigo, isto é, faz-se a medida mais ampla e vasta para a manifestação de todo o ente, porém também tensa para o fundo, abissalmente profunda. Só assim, pois, a existência é a abertura capaz de dar a medida em que homens e deuses, terra e céus se contrapõem num jogo de benevolência e mútua necessidade. Esta medida, na sua unidade entre vastidão amplíssima e profundeza abismal, é plena de mistério[38], é densa ou, simplesmente, poética (pois *Dichtung* diz, primeiramente, adensamento, favorecer que algo apareça em sua densidade). Como tal, porém, é a única medida que pode fazer novamente denso o mundo, que se tornou raso ao ser feito objeto com o fim da exploração ilimitada, desertificado pelo império da técnica. Pois, enquanto poética, é fundada no retraimento do mistério.

2.2. Ek-sistir no extremo

Com abismo (*Ab-grund*) e termos correlatos, o pensamento da história do ser evoca a noção de fundamento enquanto aquilo que se doa inesgotavelmente, porém, cuja doação se retira na mesma medida em que agracia o ente fundamentado, beneficiando-o com a dádiva de ser presente desde a profundidade e a densidade da (verdade) do ser. Em seu caráter abissal, o fundamento não é um constructo da razão ou um princípio da lógica, mas a essência mesma do fundamento, pensada a partir da vigência histórica do ser, de sua doação hesitante. Como tal, o fundamento não se mostra como algo subsistente ou efetividade subjacente, menos ainda enquanto algo raso e plano ou que possa ser feito raso pelos mecanismos de planificação do real. Antes, revela-se como a força e a atividade de fundar que se aprofunda sempre mais, como a vigência de um fundo que se encobre cada mais intensamente ou se recolhe no profundo e, assim, vigora como a datidade do misterioso, enigmático, descomunal e até estranho. E se no contexto do pensamento histórico-essencial o fundamento da essência humana é pensado em sua referência com a verdade do ser, abissal é a doação que, ao ausentar-se em seu movimento de ocultação, faz indigente e radicalmente necessitada a existência humana. Fundada no abismo, erigida como sustento da retração hesitante do ser, a ek-sistência in-tensa é

[38] Cf. M. Heidegger; *«..dichterisch wohnet der Mensch…»*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 193-194.

também a experiência de insistir no extremado enquanto é a experiência aguda de uma privação, da presença de ausência do essencial, que preme a abertura desde o seu íntimo. Desde esta experiência, o homem se apropria de sua essência em base de um genuíno saber do misterioso e estranho. Então, por mais paradoxal que possa parecer, poético é o habitar que se mede com uma extrema constrição, em virtude da qual se conserva o misterioso, o estranho, em síntese, o oculto. Dito de outro modo, o habitar poético é aquele fruto da existência que se mundaniza desde um (in)habitar a verdade, isto é, abre-se propriamente se toma assento no que há de mais extremo. A totalidade da familiaridade, que é o mundo humano, tem por terra o extremo daquilo que é inabitual, oculto e misterioso.

Ora, para o ser humano, o mais extremo é a morte, não porque seja o fim ou aniquilação da vida; bem como é o mais estranho, mas não porque nada se computa após a morte. E sim, considerada em referência ao ser, porque a morte é o vínculo da essência humana, do abrir-se temporal do existir com a oclusão do mistério, com o fechamento do ser. Morte, neste sentido, é a cotidiana experiência das despedidas e abandono do ser. Por conseguinte, o (per)fazer-se como abrigo – fundar o "entre" tempo-espacial que somos nós enquanto *Da-sein* – da essencialização da verdade tem a ver com necessidade de acolher a impossibilidade irremissível e irrevogável da existência, no entanto, transformando-a em única via da possível facticidade mais própria, como fora evidenciado em *Sein und Zeit*. Já no âmbito ontológico-fundamental desta obra, morte é a experiência da urgência diante da condição mais extrema para o existir humano: a possibilidade da impossibilidade absoluta de ser[39]. Urgência que, se assumida cotidianamente no projeto próprio do poder-ser, converte tal impossibilidade na possibilidade de ser *si mesmo*. Nesta direção da concreta experiência fática de se estar sempre face a face com o extremo, o não-poder-ser, toda possibilidade da inexistência deve ser compreendida como volta decidida e resoluta para o que cada vez e cada qual pode ser. Faticamente, a possibilidade da inexistência ressoa como in-existência: retorno, no horizonte da compreensão projetiva, ao modo de um saltar para dentro da (singular) referência com o ser enquanto possibilidade mais própria de ser si mesmo. É que o não-ser, enquanto porvir já presente em todo o instante do abrir-se da existência, clama, como

[39] Cf. M. Heidegger; *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 54.

que por contragolpe, à decisão de acolher e assumir o poder-ser como uma benevolência; um privilégio que não é menos imperioso e derradeiro, pois, clamando para esta decisão, aqui e agora, impõe-na como o que não se alija, não se posterga impropriamente como uma ocupação futura. No horizonte da existência histórica, essa urgência antepassa o projeto de uma existência singular e é levada a cabo como a necessidade imposta por uma indigência aguda, já que suscitada pelo insondável, o abissal. Se profunda e penetrante é a ausência do fundamento abissal, de igual modo é a necessitação e a premência por ela geradas.

Deste modo, o extremado da ek-sistência não possui o significado de algo que ceifa a vida humana ou o que, na modalidade do incomputável e escapadiço à previsibilidade dos controles e promoção do bem-estar do (con)viver humano, ultrapassaria a existência terrena do homem. Pelo contrário, o extremo é o que se inscreve no seio da abertura e acompanha o homem ao longo de sua inteira existência e na unidade de seu abrir e constituir mundo. Poder-se-ia dizer que se trata da instalação de um "totalmente outro do aí"[40] na abertura tempo-espacial da ek-sistência, o qual se apropria do homem e, ao mesmo tempo em que se alija na sua alteridade, instala no tempo-espaço (o aí, o *Da-*) um velamento essencial e uma fratura tênue em superfície, mas abissal em profundidade. Da parte do homem, se insiste na acolhida deste outro ou totalmente oculto da abertura de sua existência, decidindo ser a morada desta extrema e fugaz alteridade, passa a pertencer a este velamento ab-soluto. No entanto, a permanência nesta pertinência se faz às custas de "perder-se" de si mesmo, na decisão de vigorar no e a partir da condição de estar-ausente de si, mesmo que a isto consinta para poder ganhar-se. Pois o homem conquista sua essência se deixa que sua existência histórica e o seu habitar sobre a terra sejam destinados mediante a decisão de sustentá-los na riqueza inesgotável do fundamento abissal, certo, se experimentada a fundo aquela indigência. Deve-se observar que, por graças desta condição finita, "nós somos na maioria das vezes e em geral ainda no estar ausente, precisamente na 'proximidade da vida'"[41]. Contudo, o estar-ausente pertence, antes de tudo, ao ser, à medida que se vela, alija-se do homem e demais entes, afastando-se para preservar-se no seu mistério. O homem, porém, recebe

[40] Cf. M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 324.
[41] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 301; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 294.

esta condição de extrema indigência de estar ausente de si como possibilidade de ser si mesmo ao dar tempo e conceder espaço para o velamento. Neste sentido, estar-ausente é também condição humana; ela é o sítio, inaugurado pelo ser, em que o ser humano deve insistente e in-tensamente situar-se, fazer sua demora – o que significa tonar-se *Da-sein* ao longo do curso da experiência de ser o aí do *Seyn*, de abismar-se na própria abertura. Porém, nem sempre permite este abismamento por força do extremo alijamento. O homem habitual, pois, se perfaz em seu ser como negação do inabitual. Nesta direção, estar-ausente significa ter em vista apenas o fatual da constância efetiva do ente; arrebatar-se por ele e para o que está efetivamente dado. Desse modo, o tempo-espaço da existência passa a ser dominado pelo calcular e pelo maquinar, a constituir-se como o entre "onde" se instala a essência da técnica enquanto o apelo para tudo pôr, dispor arbitrariamente e expor no horizonte ilimitado da exploração, articulando tudo que é numa rede de interconexões dispositivas e funcionais[42]. Nesta situação, estar-ausente é apenas outro nome para impropriedade da existência. Entretanto, o homem é assolado initerruptamente pelo nada, pelas ausências e despedidas do ser que lhe privam e premem em extremo grau. A finitude, a condição de ser mortal, convoca-o a todo instante para a incontornável indigência de sua existência. Nisto, pode acontecer, por obra do ser mesmo, que seja apropriado por sua possibilidade mais própria de estar ausente. Então, o tempo-espaço da ek-sistência passa ser regido por estar apaixonado e perdido pelos mistérios do ser, o homem ausenta-se de si e move-se para junto do alijamento do ser ao fundá-lo como o abrigo do "totalmente outro" – o êxtase da abertura é, agora, fascinante, como se dizia acima com os deslocamentos da tonalidade afetiva do outro início. É neste recuo que religa o *Da-sein* à verdade do ser e mesura sua abertura com uma amplitude abissal que a morte se mostra como a possibilidade mais extrema de transformação da essência humana, favorecendo-a vigorar como o aí do clareamento da ocultação. Se experimentada de modo próprio esta condição de estar ausente de si, a morte, portanto, não tira nada do homem, mas doa-lhe a possibilidade de ganhar sua essência: ek-sistência como lugar do extremo, do essencialmente estranho, da experiência da verdade como o não dominável pelo cálculo e maquinações modernas. Em síntese, "pertence ao aí como o seu extremo aquele velamento em seu mais próprio aberto, o

[42] Cf. M. Heidegger; *Die Frage nach der Technik*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 20-21, 23-24.

ausente, ele tem como sua constante *possibilidade* o ser-*ausente;* o homem conhece isto nas diversas figuras da morte"[43].

Estremecido constantemente pela possibilidade extrema de ser aí, o homem, portanto, in-habita a verdade. Isto significa saber que estar-ausente é inerente à sua essência, que a sua morte não se essencia exclusivamente no último dia de sua existência sobre a terra. A cada instante o homem está imerso nas despedidas e ausência do ser e sua tarefa cotidiana é in-sistir na proximidade da clareira do ser. Quando o homem morre definitivamente a sua morte, consuma-se esta insistência. Deste modo, a cotidianidade da ek-sistência, pensada a partir de seu caráter extremo, é vivida, presentemente, como dia último, como uma parusia[44] – o que não significa viver a partir da mundividência "só viver o hoje, o agora, pois o futuro é incerto". Antes, diz-se que a abertura para o inabitual não se dá exclusivamente no momento em que o homem está morto. Contudo, neste sentido de ponto de partida para a íntima proximidade com a verdade do ser, a morte é rara, vela-se a todo momento no existir humano. Na maior parte das vezes, a ek-sistência é fechamento ao inabitual, ao misterioso. Saber morrer ou ek-sistir cotidianamente desde o extremo, então, é essencial para experiência poética da existência, como indicou a conferência *Bauen Wohnen Denken*: "os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso desta capacidade com vistas uma boa morte"[45].

---

[43] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 324; tr. por., *Contribuições à Filosofia.* Rio de Janeiro: Via Verita, p. 316.

[44] Não em sentido metafísico e cristão do termo, mas enquanto o acontecimento do ser em sua abertura inaugural que sustenta a manifestação de tudo que é, ao longo da história do desdobramento de sua verdade, tal como explica E. Carneiro Leão; O último Heidegger. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 37-38: "Ser se dá e acontece sempre na reunião originária de tempo e espaço em manifestações. Aqui todo o advento de eventos é sempre inaugural, desdobrando cada vez 'outra' manifestação de sua principialidade. É o que diz e significa a palavra grega παρουσια composta da proposição παρά com os sentidos de 'em direção', 'ao longo de' e 'junto com' em suas várias regências de genitivo, dativo e acusativo. Por isso tudo, é a melhor tradução em português para *Er-eignis*. No alemão medieval do substantivo *auge* formou-se o verbo *augen*, ao pé da letra, *olhar,* com o sentido transitivo de 'mostrar', 'manifestar', em latim *ostendere*, ostentar. Com o prefixo '*er*, *Er-eignis* fala da força e atividade de mostrar e demonstrar, como na articulação *augen* e *eigen* têm a mesma pronúncia, forma misturados aos poucos em seus significados diferentes de *er-eignen*, apropriar-se, acontecer e *er-äugen*. Em Heidegger *Er-eignis* é uma palavra chave que designa toda a gama de ostentação da História do Ser". Com esta possível tradução de *Ereignis* por parusia, resguardando o seu sentido primitivo de *Er-äugnis*, salienta-se, no contexto acima, que o homem, pela morte, experimenta-se alvo da mira apropriadora do ser, na medida que é lançado no "olho" da clareira de sua verdade.

[45] M. Heidegger; *Bauen Wohnen Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 145; tr. por. *Construir, habitar, pensar.* Petrópolis: Vozes, p. 130.

Mas o que significa este deixar a morte ser morte? Deixar ser é salvaguardar: zelar para que algo venha a ser o que é, libera-lo para que se mostre na sua verdade. E a morte tem sua verdade em ser "a testemunha mais elevada e mais extrema do ser"[46]. No entanto, é necessário recordar que este salvaguardar a morte, remetendo o próprio existir para a condição de estar face a face, olho a olho (no sentido primitivo de *Er-äugnis*[47]) com o extremo, provocada pela ausência abissal do ser, implica situar-se no centro da luta que, na conferência supracitada, é nomeada como a reunião de uma quadratura (*Geviert*). Trata-se de uma espécie de jogo de espelhamento e oposição entre céu e terra, mortais e os deuses. Considerando os dois últimos antagônicos, é permitido afirmar que saber cuidar da finitude (ser capaz morte como morte) é, ao mesmo tempo, salvaguardar os deuses na unidade do habitar em suas quatro faces do resguardo. Deste modo, o voltar-se para o cuidado da finitude possui sua face de abertura para os céus no aguardo do advento inesperado dos deuses. A experiência autêntica da mortalidade é, igualmente, dispor da própria abertura no modo justo que permite a essência dos deuses vigorarem historicamente na unidade entre fuga e advento; abrir-se tempo-espacialmente para o acontecimento da divinização dos deuses. Porém, a salvaguarda da mortalidade e da divinização não são como que duas coisas lado a lado, igual a duas experiências complementares. Antes, é a experiência única de perfazer-se ou de constituir a existência histórica como *Da-seyn*. Sendo o aí a localidade do mais estranho, da extremada ocultação do ser, cuja experiência tem o ponto de partida na morte em cada dia, o resguardado da finitude é, em si mesma, do divino. Isto quer dizer, no mínimo, duas coisas. Primeiramente, o aí, enquanto o entre ou o hiato que imerge entre os deuses e o ser, é o centro agônico destes dois antagônicos, das despedidas do ser e do(s) divino(s), de uma soltura pela qual ambos se desprendem e se recolhem na ocultação de seus respectivos mistérios. Com sua mortalidade, a existência do homem se faz como o abrigo que sustenta a íntima unidade desta tensão, pela qual os deuses e o ser vigoram em sua verdade a partir de uma cisão diferenciadora. Este é um traço fundamental do habitar que acontece pela decisão de in-habitar a verdade: deixar ser, insistentemente, o aí como o sítio que suporta a unidade entre os deuses e o ser, mantendo-os intimamente

[46] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 284; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 279.
[47] Cf. nota 43.

próximos, porém, na distância de seus afastamentos e despedidas, viragem e ocultamento. Neste sentido, a ek-sistência no extremo, enquanto modo de ser que abriga a morte, diz o mesmo do existir in-tenso. Em outros termos, a ek-sistência é a abertura em que se instala a contenda entre terra e mundo. Pois, na experiência extremada da indigência, o *Da* é conclamado a se perfazer o centro da unidade entre a remoção do fascínio para terra, em direção ao mais oculto, e o deslocamento do êxtase que abre o mundo, em uma envergadura tal que atinge a amplidão dos céus e, com isto, expõe-se à manifestação repentinas do divino.

Em segundo lugar, é preciso ressaltar que o tempo-espaço da existência é um sítio essencialmente privado dos deuses. E isto por uma única razão: por ser propriedade dos mortais e, principalmente, daqueles que permitem que sua existência finita seja este sítio do abrigo da morte como morte. Esta privação, porém, é ambígua. Pois quando o estar-ausente possui o significado de uma absorção pelo calcular, uma "vontade" insaciável de previsibilidade, da qual não escapa nem a divindade dos deuses (também ao representa-la como o imprevisível), portanto, quando a ek-sistênica está desenraizada da verdade do ser, faltam as condições e disposições necessárias para acolher o acontecimento da divindade dos deuses. É que, nesta condição, a ek-sistência é o sítio desabituado ao misterioso, a abertura que se fecha ao estranho e derradeiro. Insistindo neste modo de abrir-se, certo, o homem não deixa de ter os seus deuses (metafísicos), mas eles são explicações do real, por exemplo, na forma de uma causa primeira ou um fim último ou, ainda, como uma entidade cujo mistério é explicado como o inexplicável, pois, incomensurável e incompreensível pela razão humana[48]. Deste modo, a ek-sistência é uma medida que tudo dimensiona, porém, que mede o divino com a medidas da razão e não com a amplidão de uma abertura fundada e profundamente fendida por uma ocultação abissal. Portanto, em consonância a este modo de ser, a fuga dos deuses somente pode ser experimentada como um apartamento definitivo, uma ausência irrevogável, e não como a proximidade de um recolhimento; então, também não é possível saber da ausência como a o prenúncio da chegada dos deuses, a qual se pode dar, uma vez mais, repentinamente. Nesta direção, a privação do tempo-espaço indica a

[48] Cf. M. Heidegger; *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 239-240; tr. por. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, p. 199-200.

abertura do aí sustentada pelo o modo de ser do homem que é, por essência, um ser-sem-deus. Isto implica certo "a-teísmo", no sentido literal do termo, aquele que se abstrai de sua etimologia: privação do divino. Entretanto, este a-teísmo não deve ser entendido como "denegação e perda de deus, mas ausência de fundamento para a divindade dos deuses"[49], mas antes um teísmo que incapacita a existência humana expor-se e dispor-se à divinização do divino. Deste modo, a privação que caracteriza a essência humana como ser-sem-deus, o homem "ateu" que é por natureza o *animal metaphysicum*[50], concerne ao tempo-espaço, não tanto ao apartamento dos deuses, de tal modo que é nele mesmo que se inscreve uma essencial falta de Deus (*Gott-losigkeit*). Em síntese, esta falta nomeia a essência humana, predominante em toda metafísica, ao longo de cuja história o existir do homem se abriu esquecido de in-habitar a verdade do ser: inexperiente em morar junto à profundidade da terra e expor ao inesperado dos celestiais. Assim, não assentada no seu fundamento originário, trata-se de uma humanidade histórica que não é capaz de aperceber sua indigência e, consequentemente, a necessidade de refundar a sua existência por meio da insistência no oculto do ser – o que equivale a fundar a essência do homem, em outro princípio, no *Da-sein* ao modo e na experiência de tornar-se o *Da-seyn*.

Contudo, a atual figura histórica da humanidade, mesmo na desfiguração de sua essência pela pretensão de tudo calcular e instaurar uma exploração gigantesca tanto da terra como dos céus, traz consigo a constante *possibilidade* de ser-*ausente*. Ainda que no esquecimento, encontra-se, em tempos presentes e de modo deficiente e, algum dia, talvez mais plenamente, na condição de ter o seu poder-ser, temporal e espacialmente, determinado pelo abissalmente velado. Neste modo de ser, que o homem conhece de modo privilegiado por meio da própria morte, a privação possui o sentido de um clamor que solicita e permite a irrupção e a singularização do *Da-sein* a partir da indigência do abandono do ser. Para tanto, é necessário que este privilégio se faça sentir, precisamente na forma da extrema indigência, de uma ausência constringente, de acometimento deslocador – tudo isto como algo que assinala essencialmente a finitude dos homens e a transforma naquela testemunho mais elevado da verdade abissal do ser. De outro modo,

---

[49] M. Heidegger; *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 237-238; tr. por. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, p. 197.

[50] M. Heidegger; *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 367; tr. por., *Introdução a "o que é metafísica?"*. Petrópolis: Vozes, p. 379: "Enquanto o homem permanecer *animal rationale*, ele será um *animal metaphysicum*".

mister se faz que a reclusão do ser seja intensificada no seu mistério, extremando o seu ocultamento, porém, anunciando-a na espécie de uma convocação derradeira, última. Enquanto este anúncio, o extremar é a convocação dada ao homem para que conceda ao ser o tempo-espaço de existência, de forma que a sua ocultação não desapareça no mero vazio.

O ser carece do homem, precisamente, do tempo-espaço de sua existência histórica, mas também de algo que o exceda, afim de que o seu mistério se prenuncie com toda força de uma urgência incontornável e incomparável. Os *Beiträge* evocam esta excedência na figura do último deus, na passagem de uma divindade inefável, "o totalmente outro em relação aos [deuses] que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão"[51]. Derradeiro é este deus na sua divinação, por se mostrar como a autossuficiência insuperável da recusa[52] e, assim, ab-soluto enquanto o desprendimento que se cinde e se diferencia em uma alteridade que não se mede a partir de nenhuma equiparação ôntica nem se define em relação a uma identidade metafísica comum. Na sua passagem, ele mostra a sua alteridade e essência absoluta mediante a unidade da intimidade entre fuga e chegada. Como tal, esta unidade faz próximo o mais distante, torna presente um acontecimento que, no entanto, é total e imprevisivelmente por-vir. Para esta paradoxal revelação, também "o deus extremo carece do ser"[53]. Pois justamente nesta carência, a recusa do ser se converte na plenitude da concessão de seu mistério ao homem[54]; por meio dela o mistério se excede.

Em consonância a tudo isto, os homens porvindouros não são aqueles que lutam em torno do último deus, mas aqueles que insistentemente pelejam pela fundação do tempo-espaço da passagem deste deus e, assim, criam a existência como o suporte da proximidade do maximamente distante, da presença do que é porvir, permanente advento[55]. Esta luta, então, é combate para se inserir no "aí" como o sítio em que passa ao largo um deus e, nisto, acena a chegada do que se foi; espaço em que o acontecer da

---

[51] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 403; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 391.
[52] Cf. C. Sposito; Storia e fenomenologia del possibile. Bari: Levante, p. 330.
[53] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 405; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 395
[54] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 284; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 392
[55] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 412; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 399

divinização histórica do deus é aceno do "mistério da unidade da mais íntima aproximação no distanciamento mais extremo"[56]. Trata-se, porém, de um aceno que clama, por sua necessidade do ser, como a indigência mais extrema; então, para a transformação da essência humana, é o clamor do aceno extremo. Ora, ao homem, este clamor é sensível na forma daquela indigência convocadora para a apropriação de sua essência, a qual se faz no embate e na peleja de escutar e fazer-se pertinente ao velamento do ser. Em todo instante, o homem sabe desta indigência; em sua morte, em seu ser-ausente, porém, é que sabe por vias de fato estar presente nesta luta, justamente, no entre da contenda entre terra e mundo. Sabe-o de modo derradeiro, então, se experimenta de modo irremissível, inalienável e inadiável que o tempo e o espaço de seu existir é, essencialmente, privação, porém quando a ek-sistência necessita nela saltar, insistentemente nela se situa. Isto significa que in-habitar a verdade só é possível desde uma relação própria e decidida com a morte, acontecimento pelo qual homem combate com (e não contra) o extremado do mistério e da estranheza dos deuses, assim como do ser. Deste modo, saber abrigar a morte, ek-sistir no extremo, tem algo de divino. Melhor, morrer é a extrema experiência do divino que nos faz sapientes de que somos essencialmente privados de nós mesmos.

Para concluir, uma indicação: a insistência enquanto a nobreza de ser pobre

Como se poderia evocar a experiência fundamental da insistência do ser humano em (vir a) ser si mesmo, precisamente, enquanto ek-sistência in-tensa no extremo? Como dizer e pensar a essência da existência, na unidade entre in-tensidade e persistência no extremo, de modo mais pleno possível? Eis uma questão necessária, que as curtas considerações finais não podem expor suficientemente. No entanto, indica-se um nome para este modo do humano ser em sua propriedade. Ora, o mais pleno possível é o que nada exclui, de modo a ter tudo que for essencial ao existir humano. Inclusive, o inaudito, o estranho, o demasiadamente misterioso deve ser admitido e acolhido nesta plenitude. Isto significa ter a existência em sua riqueza. Necessária, então, é uma palavra que nomeie

[56] M. Heidegger; *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 408; tr. por., *Contribuições à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, p. 395.

a essência da existência humana em sua total riqueza. Tampouco aquela privação que nos é essencial deve ser rejeitada, já que mediante ela nos é dado um caminho em cujo trajeto se toma posse de toda esta riqueza da essência humana, isto é, por ela se faz a experiência de tornar-se próprio. Por certo, é este um caminho desconhecido e, antes de tudo, paradoxal, pois ele encaminha o homem em seu existir para um não carecer de nada, a não ser de ser de ser tomado por inteiro pela derradeira privação do ser; a não sofrer nenhuma falta, a não ser a de pertencer intensamente aos mistérios do ser. Esta riqueza que tudo possui, na sua verdade mais plena, é pobreza, já que originada da privação com que a existência humana é essencialmente assinalada.

Contudo, o critério que distingue a pobreza como a plenitude de ser si mesmo e a define enquanto nobreza da essência humana, de modo algum, não é o apoderamento; pobreza e riqueza, aqui, não são uma grandeza e dignidade que, no fim das contas, medem-se pelo (não) ter este e aquele ente com que se mede a riqueza e a pobreza na cotidianidade do existir do habitar do homem atual. Em vez disto, a pobreza em questão é a palavra em que vem existencialmente à fala o pertencimento do homem ao ser:

> A pobreza consiste não em que nós fiquemos presos nas carências e na dependência do necessário, mas sim que somos adjudicados ao acontecimento apropriador (*Ereignis*) e vigoramos na propriedade, ou seja, pertencemos como ser-aí (*Da-seyn*) ao ser (*Seyn*). (...) "Pobre" e "rico" não diz respeito mais ao "ter", mas ao ser (*Seyn*) enquanto ser-aí (*Da-seyn).* O ser-aí (*Da-seyn*) é a propriedade que guarda a verdade do ser (*Seyn*). Pobre enquanto ser (*Seyn*) é um "ter" que tudo tem, porque de nada prescinde – a não ser do não-necessário –, aquele não-prescindir é o ser (*Seyn*) da insistência.[57]

O homem vindouro, se quiser ser rico de sua essência e plenamente histórico, haverá de ser pobre (*Armseyn*), insistir na pobreza. Esta condição é "a tônica da essência ainda encoberta dos povos ocidentais e seu destino"[58], pensa Heidegger. Se é um evento por se dar, então, a humanidade atual ainda não aprendeu a ser pobre. O futuro do homem, de sua essência, dependerá do quanto aprenderá ou não a concentrar toda a sua existência no não-necessário, naquilo cujo parâmetro não é o ente e nem a utilidade com

[57] M. Heidegger; *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 710, 711.
[58] M. Heidegger; *Die Armut*, in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, p. 10; tr. por. A pobreza, in *Phainomenon*, Lisboa, p. 233.

que se valora os entes es a manobras de domínio do real. Ao contrário, a essência do não-necessário é a liberdade. De modo originário, esta pertente à aberta do ser, conquanto é ela que tudo suporta e, assim, libera cada ente para se mostrar e se realizar o que realmente é, nas conjunções e disjunções, nos envios e nas vicissitudes da história da verdade do ser. Então, em síntese, "ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, excepto do não-necessario – não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [*das Freie-Freiende*]"[59]. Por conseguinte, pobre será a existência dos homens que compreenderem que a única necessidade é aquela que liberta para ser si mesmo junto a tudo o mais; que constringe a apropriar de sua essência enquanto aquele que zela para que seu o mundo seja o abrigo de tudo que é.

Deste modo, a pobreza dispõe o habitar do homem, expondo-o ao que há sobre a terra e advém dos céus. Porém, esta disposição acontece se ele insiste em dar como apoio a abertura tempo-espacial de sua ek-sistência para oculto do ser, se perfaz-se como aquele que persistentemente in-habita a sua verdade. Assim, a pobreza é, em termos de experiência, a total e pronta disponibilidade para o acontecimento do ser, a nobreza de quem entrega tudo que é e não é, tem e não tem, devolve tudo que circunda o homem e a si mesmo para a força e atividade principiadoras da origem. Porém, em seu caráter abissal, esta já o entregou e o enviou gratuita e abundantemente para a existência mais própria. Para tanto, então, o existir do homem ainda precisa ser a coragem de ser não mais a medida do domínio planetário do real; precisa se tornar a intrepidez para a entrega de si ao gratuito. Neste sentido, a pobreza se mostra como a convocação para esta coragem (*Mut*) que, ao entonar o seu ser, confere ao homem o ânimo para o pensar(-se) enquanto ação que é senão doação de insistir na verdade do ser[60]. De lado negativo, esta coragem parece ser apenas a renúncia da arrogância (*Übermut*, a coragem excessiva, soberba) em tudo ter ou querer dominar por meio de uma objetivação gigantesca das coisas, dos homens, dos deuses e mediante a supervalorização do utilitário. Do lado positivo, porém, a renúncia insinua algo a mais e essencial na pobreza: a coragem de pôr em obra a essência humana como finitude agraciada, pois presenteada de modo abismal

[59] M. Heidegger; *Die Armut*, in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, p. 9; tr. por. A pobreza, in *Phainomenon*, Lisboa, p. 232.
[60] M. Heidegger; *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, p. 192; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 192-193.

com o favor (*Gunst*) de poder ser. Se assim o é, ensina a pobreza que a existência só pode ser realizada com propriedade se for a resposta ou a correspondência afinada por outras tonalidades da coragem para se dispor aos abismos da verdade: a afeição (*Anmut*) e a generosidade (*Großmut*). Daí, a pobreza ser a condição para a gratidão do pensar – ou a coragem de insistir na clareira do ser, o que é o mesmo.

Conduto, de partida, para nós, a pobreza iguala-se tão somente à falta, ao desfavorecimento, ao ser desgraciado, quando o não à vileza. Em busca de suprimir toda forma de privação, empenhamo-nos em projetar uma civilização do bem-estar, de uma satisfação plena, para qual a riqueza estabelecida por meio da produção ilimitada de bens é imprescindível. Com isto, também erramos sobre a terra, desvigoramos nosso habitar. Pois mediante a entrega de nossa existência histórica ao apelo desta riqueza, da opulência, o ciclo das estações é alterado; o ritmo da terra e dos céus, modificado; desastres ecológicos são provocados e as catástrofes, potencializadas; epidemias e pandemias surgem. Porém, a errância consiste, sobretudo, no profundo desconhecimento da indigência em que nos encontramos nos dias atuais. Às vítimas desde desconhecimento, na história dos milhares que perderam suas vidas por meio da COVID-19, dedico à presente meditação.

Referências

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *O último Heidegger*. Ereignis por Παρουσια.. Organização de Romulo Pizzolante. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

Costantino ESPOSITO; (2003) *Heidegger: storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante.

DASTUR, Françoise. *Hölderlin, tragédia e modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992; tr. por. *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. Die Armut, in *Heidegger Studien*, 10, Berlin, 1994, p. 5-11; tr. por. A pobreza, in *Phainomenon*, Lisboa, 2012, p. 227-234. Disponível em: http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/320. Acesso em: 18 maio 2020.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in HEIDEGGER, Martin, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996, p. 33-48; tr. por. Hölderlin e a essência da poesia, in HEIDEGGER, Martin, *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: UnB, 2013, p. 43-59.

HEIDEGGER, Martin. »Wie wenn am Feiertage…«, in HEIDEGGER, Martin, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996, p. 49-77; tr. por. "Assim como em dia santo...", in HEIDEGGER, Martin, *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: UnB, 2013, p. 61-91.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997; tr. por. *Meditação*. Petrópolis: Vozes. 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1999; tr. por. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes, in *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003, p. 1-74; tr. por. A origem da obra de arte, in *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 6-94.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003; tr. por. *Contribuições à Filosofia*: do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik?, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 103-122; tr. por. O que é metafísica?, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113-133.

HEIDEGGER, Martin. Wom Wesen des Grundes, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 123-175; tr. por. A essência do fundamento, in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004; tr. por. A essência da verdade, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189-214.

HEIDEGGER, Martin. Brief über den »Humanismus«, in HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 313-364; tr. por. Carta

sobre o humanismo, in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, in Martin HEIDEGGER; *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 365-383; tr. por. Introdução a "O que é metafísica?", in HEIDEGGER, Martin, *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 377-395.

HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik, in HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p. 9-40; tr. por. A questão da técnica, in HEIDEGGER, Martin, *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. *Bauen Wohnen Denken*, in HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004p. 139-156; tr. por. Construir, habitar, pensar, in HEIDEGGER, Martin, *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002, p. 125-141.

HEIDEGGER, Martin. «... dichterisch wohnet der Mensch…», in HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 181-198; tr. por. "... poeticamente o homem habita...", in HEIDEGGER, Martin, *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002, p. 165-181.

HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006; tr. por. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Zeit und Sein, in HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007, p. 3-30; tr. por. Tempo e ser, in HEIDEGGER, Martin, *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, p. 249-269. (Coleção os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Die metaphysischen Grundstellung des abendländischen Denkens*, in HEIDEGGER, Martin. *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009; tr. por. *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013.

JANKE, Wolfgang. *Existenzphilosophie*. Berlin / New York: de Gruyter, 1982.

RAMOS, Daniel R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. São Paulo: Globo, 2003.

Da experiência fática da vida como mística: esboço de uma redução fenomenológica ao mistério

Marcos Aurélio Fernandes •

Resumo

A proposta trazida por esta reflexão consiste em investigar a mística a radical experiência de viver. Primeiramente, se procura esboçar uma resposta à pergunta; o que é experiência fática da Vida? Depois, se tenta expor uma fenomenologia do vigor ontológico existencial da mística através de uma redução da dimensão da consciência e da vivência para a dimensão da existência e da verdade do Ser que se dá como liberdade criativa inesgotável da Vida. À verdade do Ser, porém, pertence o encobrimento enquanto mistério. A reflexão se empenha, então, por perscrutar a vigência desse encobrimento enquanto mistério que jaz no fundo abissal da existência (a dimensão do hermético). A mística é, pois, a força arcaica do mistério da Vida, que irrompe como o apelo do silêncio, que interpela e provoca o homem para o cuidado de tudo e a maturação do seu próprio ser.

Palavras-chave

Experiência; facticidade; vida; mistério; mística.

Abstract

The proposal brought by this reflection consists of investigating the mystique as the radical experience of living. First, it seeks to outline an answer to the question: what is facticial experience of life? Then, an attempt is made to expose a phenomenology of the existential ontological force of the mystique by reducing the dimension of consciousness and living

• Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: maffernandes69@gmail.com; framarcosaurelio@hotmail.com.

experience to the dimension of the existence and of the truth of the Being, that gives itself as the inexhaustible creative freedom of the Life. To the truth of Being, however, belongs concealment as mystery. This reflection strives, then, to examine the come to presence of this concealing and concealment as mystery that lies at the abyssal bottom of the existence (the dimension of the hermetic). Mystique is, therefore, the archaic force of the mystery of Life, which erupts as the call of the silence, which challenges and provokes man to take care of everything and to the maturation of his own being.

Keywords

Experience; facticity; life; mystery; mystique.

Esta reflexão se propõe a investigar fenomenologicamente a raiz ou matriz ontológica da religiosidade da religião. A religião é um fenômeno histórico, ôntico, positivo. A sua essência ou forma doadora de ser, a religiosidade, porém, é um fenômeno de fundo, ontológico. A religião é alguma coisa constituída na e pela consciência. A religiosidade, não. Ela irrompe como a vigência do nada do mistério na existência. Este nada não é privativo, nem negativo. É um nada criativo. Deste mesmo nada é que procedem também outras experiências ontológicas como que funda a arte, o mito e a filosofia. À vigência do nada do mistério na existência chamamos de mística. Nesta reflexão, queremos investigar esta vigência. Serve-nos de provocação para a meditação a seguinte indicação:

> Mística é força arcaica em todo homem, vigor livre de criação. Não é necessário pertencer à religião e, muito menos, a uma determinada religião, para ser místico, embora, ao longo da história, as religiões tenham produzido as mais conhecidas experiências e construído as mais antológicas metáforas da mística. É que a mística não constitui uma entre muitas possibilidades da condição humana. Mística é toda a condição humana, em todos os homens. Sem ela, não se dá religiosidade de raiz e, sem religiosidade de matriz ontológica, não pode haver este fenômeno histórico, chamado religião[1].

[1] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 249.

A proposta de pensamento presente nesta reflexão consiste em compreender a experiência fática da vida como mística. O que propomos, agora, na brevidade deste discurso, se perfila e se esboça como uma espécie de itinerário da mente ao mistério. É uma redução fenomenológica, no sentido de um movimento de retorno à dimensão originária da abertura e da oclusão do mistério do Ser (Vida). Em vista desta redução, duas perguntas serão postas: o que significa "experiência fática da vida"? O que quer dizer "mística"?

1. Da experiência fática da vida

O que significa "experiência fática da vida"?

Quando falamos de "*experiência*" intencionamos dizer tanto o experienciar quanto o experienciado. Na experiência, o si-mesmo que experiencia e o experienciado não estão um para o outro como duas coisas separadas, mas são um, na unidade da intencionalidade. Experiência não diz, aqui, experimento ou experimentação no sentido de uma tomada de conhecimento em sentido teorético. Diz, antes, o acontecer e o modo de realização da vida prática. Neste sentido, experienciar é algo assim como um confrontar-se-com... como um implicar-se e complicar-se e explicar-se com aquilo que nos vem ao encontro, que nos sobrevém e nos advém. No corpo-a-corpo da experiência é que se firmam e se afirmam as formas do experienciado[2].

Experiência tem um sentido tanto *passivo* quanto *ativo*. Experienciar diz, antes de tudo, em sentido *passivo*, um topar com, um esbarrar em, um dar-se contra algo – o experienciado[3]. É um modo privilegiado de encontro. O experienciado é algo que nos golpeia, que nos vem de encontro e nos atinge. Essa passividade é constitutiva do ser humano. Pertence à sua finitude. Toda experiência é finita. Finitude é a estrutura essencial da experiência humana[4]. Como tal, não diz, em primeiro lugar, deficiência, fracasso, frustração. O homem não é deficiente por ser finito. Pelo contrário, por ser finito é que pode ser também deficiente. Tanto na paz como nos conflitos consigo mesmo ou com o outro, tanto nos encontros como nos desencontros com sua identidade, tanto no ser

[2] Heidegger, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2008, p. 14.
[3] Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA Band 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 159-166.
[4] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 67.

bem-sucedido como no fracasso do projeto de sua humanidade, o homem é radicalmente finito. É finito, não por encerrar-se em limites. É finito, antes, por não se bastar a si mesmo. Em virtude de uma pobreza ontológica essencial, o homem sempre necessita de algo, que ele mesmo não é. Carece de outro para ser si mesmo.

A *finitude* pode ser entendida em duplo sentido: tanto num sentido de *imanência ôntica*, quanto num sentido de *transcendência ontológica*[5].

Quanto ao sentido de *imanência ôntica*, há que se ver que, para existir, o homem não pode prescindir da comunhão com os entes, precisa ser-junto a eles, ocupando-se e preocupando-se com eles, precisa imergir nas tramas dos relacionamentos com eles, precisa entregar-se ao cuidado deles, envolver-se e engajar-se no trabalho com eles, enfim, precisa se encarnar, incrustar-se, a cada vez, numa paisagem ôntica, em regiões do real. Por ser finito, exposto ao ente, é que o homem é sensível. A sensibilidade constitui o homem na medida em que o homem, para existir, precisa ser afetado pelos entes e receber sua manifestação e doação.

Finitude diz, porém, mais do que tal imanência ôntica. Diz também uma *transcendência ontológica*. Os entes que aparecem e se dão ao homem manifestam-se em seu ser. É na clareira do ser, isto é, na sua abertura livre e leve, à sua luz e em sua claridade, que o homem experiencia e percebe os entes enquanto entes, ou seja, o ente no seu ser (entidade). A palavra "ser" aqui, portanto, ora designa a entidade do ente, ora designa o fundamento da possibilidade do ser do ente, da sua entidade. Quando falamos de "clareira do ser", a palavra "ser" designa este fundamento de possibilidade da entidade do ente. A partir de agora vamos escrever, para marcar esta diferença, quando usarmos a palavra neste sentido primordial, vamos usar a inicial maiúscula (Ser). É na clareira do Ser, assim dizíamos, que o homem capta tal ou tal ente tendo em mira o seu ser (entidade). Sendo, o homem se relaciona com os entes sempre captando-os enquanto entes, isto é, sob a ótica do ser. O ente e o ser são aquilo que o intelecto, por primeiro, capta, em todo o relacionamento[6].

Nesta captação, digamos, operativa, não temática, o homem não somente distingue os diversos modos de ser e os respectivos graus de entidade dos entes, como

---

[5] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 110.
[6] Cf. Avicena, Metafísica I, 6, 72b, A. Apud Tomás de Aquino. *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 13.

também divisa a divergência entre o ente e o seu ser (essência). Assim como a petreidade da pedra não é pedra, a arboridade da árvore não é árvore, a instrumentalidade do instrumento não é instrumento, a animalidade do animal não é animal, a humanidade do homem não é homem, assim também a entidade do ente não é ente. Ente e ser (entidade) divergem, isto é, se cindem, se distanciam, se portam um para fora do outro, se di-ferem. A distinção pré-ontológica se mostra, depois, numa meditação temática, explícita, filosófica, como diferença ontológica[7]. A diferença não é um ente de razão[8]. Não é algo meramente pensado. Não é produto da distinção. Antes, é o que possibilita a distinção. Esta di-ferença é irredutível. E, no entanto, um se reporta ao outro. Eles se re-ferem, necessariamente. O fundamento da possibilidade desta diferença referente ou desta referência diferencial é o Ser. A *verdade do Ser* é o abrir-se e clarear-se da diferença referente entre ente e ser (entidade). À luz da verdade do Ser é que podemos divisar a diferença entre o ente (isto que é) e o seu ser (entidade), entendendo "ser", agora, tanto no sentido do seu ato e fato de ser (que o ente é: o ser de existência) quanto no sentido de seu modo de ser (o que o ente é e aquilo pelo que o ente é o que ele é: ser de essência).

É na *clareira do ser* que o homem, pois, experimenta o ente. Embora, de início e na maior parte das vezes o homem permaneça inexperiente para com o ser, vez ou outra, ele é também tocado, atingido, pelo apelo do ser. O atingimento de um tal apelo pode acontecer com o homem, por exemplo, na simples e originária admiração com o simples fato de que há ser (de que ser se dá). Pode sobrevir ao homem num desespero, quando as coisas perdem o seu peso e o seu sentido de ser obscurece. Pode advir ao homem no júbilo, quando as coisas se nos mostram transfiguradas, brilhando numa nova luz, raiando no frescor de uma aparição matutina, tinindo no sopro de uma música jovial, como se estivessem aí e se nos apresentassem pela primeira vez. Pode avassalar o homem, ainda, no tédio profundo, como o vazio que se estende sobre a banalidade e a monotonia do ente, quando somos indiferentes se há ser ou se não há[9].

Assim, de quando em vez, numa captação que se dá na reflexão mas não como reflexão, que acontece, antes, como um ad-vento do ser numa dis-posição originária da sua própria pre-sença, o homem colhe o atingimento e o apelo do ser. Acostumado a dar

---

[7] Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998, p. 186.
[8] Heidegger, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.
[9] Heidegger, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 33.

atenção aos entes, acaba que o ser, na estranheza de sua diferença, é tomado como Nada. "Nada" é, pois, neste sentido, o ser mesmo, experimentado, contudo, a partir do ente[10]. Na essencialização, isto é, na vigência do ser, dá-se, pois, o "não". Dá-se o não entre o ente e o ser como diferença ontológica. Dá-se o ser mesmo como o "não" para o ente. Mas este Nada há de ser tomado não como privação nem como um nada negativo. Trata-se, antes, de um nada que possibilita toda a posição, quanto toda a negação e toda a privação no domínio do ente.

No sentido da *transcendência ontológica*, a finitude da experiência humana consiste em o homem precisar do ser (da sua abertura, da sua dimensão livre e leve) para ser o que ele é[11], em ter que se tornar desperto sempre de novo e de maneira nova para a sua simplicidade e riqueza[12], para sua unicidade e abissalidade[13].

O ser é o mais confiável. Se nem sempre o homem confia no ente, por este lhe trazer tantas inseguranças e incertezas, do ser, porém, ele se fia. Este lhe parece um fundamento não problemático, seguro, no cotidiano. Por isso, o homem nutre muitas dúvidas sobre estes ou aqueles entes, mas não põe em dúvida o ser. E, no entanto, o ser não é fundamento que dá chão. Ele vige, de fato, como fundamento ou fundo-abismo. Mas raramente o homem está desperto para essa abissalidade do ser[14].

O ser é o que há de mais comum, uma vez que se encontra igualmente em todo o ente. No reino do ente há diversos níveis e graus (o inanimado, o animado, o humano em sua liberdade, o divino...). E, no entanto, todo o ente é igual ao outro, a saber, nisso, no ser-ente, na entidade. Se o ente é sempre um algo que tem outro igual a si mesmo enquanto ente, o ser não tem nunca um outro, nem, por conseguinte, um igual. O ser não é um algum quê, não é um algo (*aliquid*), por não ser um entre outros, por não ser um outro quê (*aliud quid*). Sua unidade é unicidade. Ele é único. Diversos são os modos de ser. Mas o ser é único. É incomparável[15].

---

[10] Heidegger, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.
[11] Heidegger, Martin. *Seminários de Zollikon* (ed. por Medard Boss). Petrópolis / São Paulo: Vozes / EDUC, 2001, p. 201.
[12] Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978, p. 198.
[13] Heidegger, Martin. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 84.
[14] Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 62-63.
[15] Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 50-55.

O ser não é apenas único. Ele é também simples, isto é, uno, inteiriço. O ente é um todo articulado, complexo. O ser vige como um todo sem articulações, simples. Exclui toda composição. Por isso, não é tocado por nenhuma decomposição. O ser vige como o todo simples. Por isso, o pensamento que calcula, que analisa e sintetiza, não tem sensor para o ser, mas apenas para o ente. O ser passa-lhe ignorado, esquecido, velado. O simples é, pois, o mais difícil. É difícil perceber o simples, isto é, ver o seu brilho, auscultar o seu apelo, farejar a sua fragrância, entrar em contato com ele e alcançar a sapiência (o saber que é sabor) dele. O pensamento que medita, este sim, ausculta o apelo silencioso deste todo simples, deste todo vazio. Mas este vazio (de ente) é plenitude (de ser)[16].

O ser se dá. O dom do ser vige como superabundância gratuita e riqueza fontal. O ser se dá como o supérfluo, isto é, como superabundância que superflui. O ente se dá na plenitude da multiplicidade de coisas dispersas. O ser se dá na plenitude do um, do único, do simples, do mesmo[17]. Riqueza não é mera posse. Nem é a mera consequência da posse. É, antes, o fundamento da posse. Riqueza é, com efeito, o que garante a posse do próprio ser. É o que abre, isto é, libera, franqueia, o caminho para a apropriação do ser. A riqueza do ser inesgotavelmente se dá como o apelo que vige na incumbência que nos provoca e convoca, sim, que nos manda tornarmo-nos maduros para o próprio. Porém, a superfluidade do ser, isto é, sua superabundância, nunca é o resto que resta de uma saturação. A superabundância do ser vige como o supérfluo autêntico, isto é, como o superfluir que a si mesmo se superflui e que sempre de novo e de modo novo se supera. A superabundância fontal nunca se satisfaz consigo mesma, uma vez que, por ser fonte, já sempre se superou, e, para ser fonte, sempre tem que se superar. Este nunca se satisfazer consigo mesmo, em se superando, em seu excedendo na generosidade gratuita, é a origem. A riqueza do ser é, pois, fonte, em cuja cercania o próprio amadurece, se torna propriedade. A fonte é, pois, o desdobramento do uno, dando-se na inesgotância de sua unidade. O uno retraído no pudor de seu mistério, porém, é o simples, o sem-dobras. Somente os pobres de espírito é que sabem dessa riqueza. Dela eles recebem a

[16] Leão, Emmanuel Carneiro. "O pensamento a serviço do silêncio". In: Schuback, Marcia S. C. *Ensaios de filosofia: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 241-252.
[17] Heidegger, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981, p. 132-133.

propriedade do ser. Pobreza de espírito é pobreza essencial, que sabe, isto é, saboreia, a riqueza da gratuidade superabundante do ser. Tanto o não ter como o ter são exercidos na obediência à incumbência da maturação do ser.

Em *sentido ativo*, a experiência diz um ir ao encontro de, um abrir caminho, um querer ter acesso a, um buscar, um perseguir, um observar, examinar, sondar, um perguntar e um investigar[18]. Todo este empenho ativo, porém, constitui um modo de dispor-se a receber. Não exclui, antes inclui, a dinâmica elementar da passividade. Mesmo nas possibilidades mais elevadas do seu querer e do seu entender, o homem permanece um ser sensível, isto é, receptivo.

Tanto a passividade quanto a atividade do homem, porém, pertencem à dinâmica *medial* da experiência[19]. Nós sofremos e fazemos e refletimos a experiência. Mas este nosso sofrer e fazer e refletir não é o originário da experiência. É fundado, não fundante. É possibilitado, não possibilitador. O originário da experiência é medial. Isto quer dizer: a experiência se faz a si mesma, isto é, ela se envia, se articula, se estrutura[20]. Ela é meio, não no sentido de ponto equidistante entre dois extremos, nem como centro, nem como algo entre o início e o fim. Ela é meio, antes, como situação de permeio, mais ainda, como ambiência, atmosfera, tonância (*Stimmung*), ou, melhor ainda, como dinâmica do per-fazer da vida. Assim tomado, o meio é, pois, ponto de salto, origem, princípio, fonte, raiz.

A experiência acontece. Isto quer dizer: ela se faz, se per-faz. Ela se envia. Abre caminho. Experiência é, pois, a viagem em que o homem se viabiliza em sua existência e vem a ser o que ele é (homem humano). Em toda experiência está em jogo o cuidado com o humano no homem. Em toda experiência, a cada vez de modo novo, mas sempre com o frescor e a originalidade de uma primeira vez, vigora o apelo que interpela o homem a esse cuidado, que o solicita para o esforço de ser humano. Experiência é o atingimento, a sonância e a ressonância, a percussão e a repercussão deste apelo de ser e para ser.

---

[18] Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA Band 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 159-166.
[19] Harada, Hermógenes. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / EDUSF / São Boaventura, 2009, p. 221-229.
[20] Heidegger, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: 2003, p. 120.

Experiência é contato pleno. Encontro, encontrão, que transforma o homem na viagem do caminho do ser. Toda a experiência acontece ao homem por ele ser e para ele ser. Acontece também, porém, por ele não ser e para ele não ser. A viagem da experiência pode ser tomada também como a viagem no caminho do nada. Assim, o apelo que toda a experiência traz ao homem, é, ao mesmo tempo, apelo de ser e de não ser. A questão, pois, que subjaz em toda a experiência não é ser *ou* não ser, mas sim ser *e* não ser. Finito, o homem, para vir a ser o que ele é, precisa, sempre de novo, experienciar tanto o ímpeto alado para o ser, quanto a angústia do abismo do não-ser[21]. Por isso, toda a experiência é algo como a maturação da identidade humana. Nesta maturação, o homem deixa de querer ser algo, para, no nada de si, deixar ser o ser e o nada de tudo. É o que a mística chama de serenidade.

Chamamos de *fática* a experiência. Faticidade, aqui, não se confunde com a fatualidade no sentido do ser de fato, do ser atual ou real, das coisas ocorrentes na natureza. Não se trata da fatualidade no sentido da efetividade do que é causalmente determinado. *Fatualidade*, aqui, é o caráter de ser fato das coisas. *Faticidade* do ente que somos se distingue, aqui, da fatualidade (do caráter de ser-de-fato e de ser-fato) dos entes que não somos, das coisas que ocorrem em nosso mundo. A fatualidade é de algo. A faticidade, de alguém. A fatualidade concerne ao "que é" (fato de ser) de um "quê". A faticidade, ao "que é" (fato de ser), de um "quem"[22].

Esta distinção entre fatualidade e faticidade deriva, porém, da distinção entre sentido de ser como ocorrência das coisas, isto é, como ser simplesmente dado, prejacente, diante dos olhos e antes do uso, de entes intramundanos, por um lado, e, por outro, o sentido de ser do ente que nós mesmos somos, que aqui chamamos de existência. Com esta palavra, porém, "existência", não intencionamos o ser fora de sua causa, de uma coisa (seu ser-em-ato, sua efetividade, seu fato bruto, sua mera presença diante dos olhos, sua prejacência substancial). Com esta palavra, intencionamos, antes, o ser-aberto para a verdade do Ser. Faticidade é essa abertura[23]. "Faticidade" diz o abrir-se e o clarear-se da clareira do Ser.

---

[21] Heidegger, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 139.
[22] Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis / Bragança Paulista: 2012, p. 194.
[23] Harada, Hermógenes. "Da Pobreza". In: *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, n. 4, 1977, p. 318.

Ser homem é ter que medir-se com o ser e se responsabilizar pelo sentido do Ser. O homem é abertura de decisão, em que se exerce a determinação do sentido do ser dos entes na sua totalidade. Faticidade é a abertura da existencialidade, que, por sua vez, se dá como o movimento de transcendência da responsabilidade de ser. Na existencialidade se dão *dois sentidos de transcendência: um sentido ôntico e um sentido ontológico*.

A transcendência *ôntica* da existência é a razão de ser da intencionalidade da consciência. E, vice-versa, a intencionalidade da consciência é a razão de conhecer da transcendência ôntica[24]. A consciência só pode tender para e dirigir-se a e orientar-se para e por algo, porque é constitutiva da existencialidade da existência humana a transcendência ôntica, que consiste em já-ser e demorar junto ao ente no todo (um traço do ser-no-mundo)[25]. Existência, diz, pois, um ser-fora-de-si neste sentido do já-ser e demorar junto ao ente no todo – diz uma abertura extática.

Em sentido *ontológico*, transcendência diz a ultrapassagem do ente no relacionamento com a verdade do Ser. O que é transcendido nesta transcendência (ultrapassagem) é o ente mesmo. Em virtude desta transcendência, o homem transcende inclusive o ente que ele mesmo é, transcende a si mesmo[26]. Ser homem é já estar lançado num movimento de ultrapassagem do ente que ele mesmo não é e do ente que é, na direção da verdade (revelação) e do mistério (velamento) do Ser. Essa transcendência ontológica da existência, porém, se funda na transcendência do próprio Ser, isto é, no exceder e ultrapassar do Ser por sobre o ente[27].

Faticidade diz a origem, o ponto de salto, o abrir-se da existência em sua existencialidade, isto é, em seu movimento de transcendência. Origem não diz, aqui, nem causa, nem princípio. Origem diz fonte, ou melhor, o salto da fonte, desde a fonte, o jorrar. Ser graças à fonte do ser, é a finitude da existência.

O ser é o mais gasto. Recorremos ao ser em todo o lugar e em todo o momento, em que fazemos experiência do ente. Usamos e abusamos do ser no nosso relacionamento com o ente. No entanto, o ser nunca se esgota. Mesmo no maior

---

[24] Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997, p. 91.
[25] Heidegger, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 74-78.
[26] Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978, p. 233-234.
[27] Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 427.

desgosto com o ente que ele mesmo é, ou seja, quando o homem deseja que *seja* o nada, para livrar-se do ente que ele é, ainda aí ele carece do ser. Mesmo no extremo desejo de aniquilamento do ente, deve aparecer o ser. Do ser jorra todo o ente. Do ser também surge a possibilidade de um aniquilamento do ente. O ser deixa ser o ente enquanto tal: ele o deixa jorrar livremente, para ser, a cada vez, um ente, este ente. O ser é origem[28].

A experiência fática, até aqui descrita por nós, é experiência fática da *vida*. A palavra "vida", porém, aqui, soa ambígua. Esta ambivalência é marcada na língua grega com as palavras "*zoê*" e "*bíos*".

Tomemos o primeiro sentido. Ouvindo a palavra "vida" neste primeiro sentido (de "*zoê*), vida diz o mesmo que "*Ser*". Quando usarmos a palavra "vida" neste sentido de "Ser" vamos adotar a inicial maiúscula (grafando assim: Vida). Vida diz, aqui, o fontal jorrar, a generosa e gratuita irradiação, a pura elevação, a originária irrupção e a vigorosa explosão do ser. Faticidade diz, aqui, a radical experiência de viver, no sentido da experiência da "*phýsis*", isto é, do abrir-se e surgir, emergir e desabrochar (*phýein*), bem como do crescer, expandir-se, irradiar-se, vigorar e chegar a, por si mesmo, pôr-se de pé, e estabilizar-se, ganhando uma consistência própria (*ousía*).

Num segundo sentido, "vida" diz o mesmo que "vida humana", isto é, "*existência*" (*bíos*). Experiência fática da vida quer dizer, agora, a experiência radical de que o ser nos está entregue como dádiva e como tarefa de responsabilização, de que o ser que somos precisa ser assumido e posto por nós a cada vez, em cada situação, deste ou daquele modo, de que o ser que somos precisa se realizar, precisa amadurecer, precisa se consumar, desde um empenho de responsabilização pelo sentido.

Experiência fática da vida é sentir o viver como um projeto por se realizar, como obra por consumar, como tarefa de libertação. Experiência fática da vida diz, aqui, também a experiência de que ser homem é habitar a terra instalando mundo (criando cultura). Ser-homem é ter que se autodeterminar, é ter que dar-se a si mesmo o destino do próprio ser, configurando-o num processo historial livremente responsabilizado.

Tal autodeterminação acontece num exercício de busca de autocompreensão e de auto-interpretação. A *interpretação* é o que nos ilumina e nos orienta previamente em todo o nosso viver, em toda a nossa operacionalidade, em todos os nossos usos e costumes.

[28] Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 60-62.

Ser-homem é interpretar. A vida, enquanto existência humana, é hermenêutica, na medida em que esta interpretação procura ler o invisível no visível, o não-dito no dito, captar o silêncio como fundo e fundamento de todo o discurso. A existência humana só caminha, vinga e se sai bem, na medida em que, em cada pro-gresso, o homem re-gride, re-torna, ao fundo-abismo, à origem, à fonte de seu próprio existir: a Vida em seu jorrar, nascer, crescer, maturar-se, consumar-se, e morrer.

O surgir da existência se dá como dinâmica de *liberdade*. A dinâmica de liberdade, porém, só é como caminho de libertação. É o empenho por tornar viável e bem-sucedido a realização do projeto de ser-homem. A abertura da existência é liberdade. Por ser um ente da existência, o homem é um ente que pertence à liberdade. Não é a liberdade uma propriedade do homem. Antes, é o homem uma propriedade da liberdade. Realização humana é, pois, o dar-se do encaminhamento que torna viável e bem-sucedida a dinâmica de liberdade e libertação no movimento de transcendência da existência (essencialização do homem, hominização e humanização, individuação e universalização). Vida, enquanto existência, é história. É a essencialização livre do ser humano na totalidade de seu ser.

2. Do vigor ontológico da mística na existência humana e do mistério

O fenômeno histórico da religião se enraíza no vigor da religiosidade. A religiosidade, por sua vez, tem sua matriz ontológica na mística.

O que quer dizer, porém, "mística"?

Numa primeira aproximação, somos levados a compreender a mística na dimensão da *consciência*, isto é, *da vivência e do vivido*. Assim, ora entendemos a mística como (1) uma vivência em seu sentido de realização, ora como (2) a condução vivencial da vivência, que inclui as formas e configurações da condução prática e as técnicas da sua realização teleológica (ascese), ora como (3) a teoria, quer do vivenciado (3a), quer da própria vivência (3b)[29].

Consciência diz uma região de ser, a saber, a esfera global das conexões de vivências – a região fenomenal das vivências[30]. Estas nos são acessíveis através de um

[29] Heidegger, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2008, p. 290.
[30] Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 55.

íntimo dar-se conta, de uma percepção imanente ou de uma apercepção. Entre as vivências que nos são assim acessíveis encontram-se as vivências intencionais. Intencionais são as vivências que se caracterizam por um dirigir-se-a da consciência (enquanto consciência-de-alguma-coisa). Intenção, portanto, quer dizer tanto o intencionar (o dirigir-se-a) quanto o intencionado (o a-que do direcionamento). Cada vivência intencional é caracterizada por ser *consciência-de-alguma-coisa*. A região do ser consciência abrange vivências intencionais atuais e potenciais. Muitas das vivências intencionais permanecem como o *fundo vivencial* da consciência (vivências de fundo). Aquelas vivências intencionais, que são trazidas atualmente à luz da consciência, ou seja, que são atuadas de modo reflexo num *ego-cogito* explícito são denominadas de *atos*.

O *lógos* (sentido de ser) do fenômeno, nesta dimensão, só se dá fundado na mediação da consciência intencional. A compreensão fenomenológica se realiza como análise intencional. Através do fio condutor da análise intencional se pode entrever tanto a redução quanto a constituição do fenômeno. A redução é tríplice: fenomenológica, eidética e transcendental. É fenomenológica, em tematizando o surgimento do fenômeno enquanto fenômeno para a consciência e na consciência. É eidética, na medida em que deixa ver a forma essencial, invariante, o caráter típico, a estrutura estruturante do fenômeno. É transcendental, na medida em que se traz à luz o processo gerador das estruturações de sentido. A compreensão fenomenológica, nesta dimensão, procura, então, tematizar a gênese do todo, mostrando tanto o constituinte dos processos de relacionamento vivencial em seus diversos níveis quanto o constituído dos conteúdos vivenciados.

Seguindo nesta dimensão de investigação e de compreensão fenomenológica, a *mística* aparece *como fenômeno da consciência*. Ela é enfocada como vivência da unidade com a realidade realíssima, a realidade verdadeira (ou verdade real), a realidade derradeira, quer ela seja interpelada como o mistério, quer como o sagrado, quer como o infinito, o transcendente (no sentido do não contingente ou do ente necessário), o absoluto, etc., quer esta vivência se dê impregnada de um sentido impessoal, quer se dê impregnada de um sentido pessoal, como realização de encontro, de diálogo, enfim, de amor, em que a relação é do humano tomado como um si-mesmo com um Deus pessoal (uno, no judaísmo e islamismo; uno e trino, no cristianismo).

Esta vivência é testemunhada nas religiões, muitas vezes, como um contato pleno, assim também como uma contemplação, que tem o caráter de uma visão, de uma intuição, isto é, de uma apreensão direta e imediata do que nela está em questão (a "coisa" mesma que está em causa), e, muitas vezes, como uma imersão da alma em seu fundo e fundamento-abismo. A visão mística, neste sentido, é vivenciada como uma dádiva, como algo gratuito, que advém e sobrevém, não como um produto ou recompensa pelo emprego de técnicas, de meios e de recursos, que estão ao alcance do e na competência do homem. Ela é o dom de uma conquista. Por ser de uma conquista, ela não se alcança sem ascese. Mas, por outro lado, por ser dom, não se alcança por causa da ascese. Toda ascese é apenas preparação para receber a dádiva inesperada e gratuita. É espera do inesperado. Uma estória talvez possa clarear o teor disso que estamos dizendo, aqui:

> De certa feita, um jovem entrou para um mosteiro a fim de alcançar a libertação pelos rigores do claustro e pela disciplina da meditação. O mestre saiu para o pátio, apanhou um caco de telha e se pôs a esfregá-lo numa pedra de esmeril. Passou dias inteiros concentrado no esforço de esmerilar a argila. O recém-chegado se aproximou e indagou o que o monge pretendia com todo aquele trabalho. O monge respondeu que, raspando com todo o cuidado, ia transformar o caco de telha num espelho. O noviço retrucou: então, pode desistir. Caco de telha, por mais que se raspe, não vira espelho. O monge comentou apenas: pensei que você não sabia. Como não, disse o jovem. Todo mundo sabe que espelho é metal e não barro. O monge concluiu: libertação não é esforço de meditação[31].

A mística é uma questão de ser na espera do inesperado. É necessário dispor-se a manter-se vigilante na ascese, bem como no exercício da meditação. É indispensável muita persistência e pouca impaciência. É pela paciência que o homem chega à libertação e maturação do próprio. E, no entanto, o tempo da mística, o instante, não está no poder, no controle, na competência do homem. É sempre dádiva do inesperado. E este instante é "*rara hora et pauca mora*", raro e pouco demorado, fugidio, furtivo. É como estar no pico de uma montanha. Não se pode viver ali. É preciso descer para o vale da cotidianidade.

Contudo, nessa vivência, o homem vivencia o vigor da liberdade em sua plenitude. Essa vivência, com efeito, é impregnada do sentido e do sentimento de

[31] Leão, Emmanuel Carneiro. "Introdução". In: Santo Agostinho. *A Cidade de Deus (Contra os pagãos) Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 21.

libertação de uma libertação humana, ou melhor, mais-que-humana, divina, extraordinária. No acontecer da libertação, o homem sente abrir-se e desabrochar-se no seu ser, sente que deslancha o projeto de sua existência, que sua essência tem livre êxito, capta a vida na sua claridade, transparência, plenitude. É o acontecer da beatitude.

As religiões estão repletas de testemunhos dessa vivência dando-se em mil e mil variantes, em diferentes configurações historiais e culturais. Não nos é possível, aqui, entrar na problemática de uma tipologia das realizações da vivência mística. Nela pulsa o coração da religião. Nela, quiçá, se pode encontrar uma chave para um diálogo de mundos religiosos.

Entretanto, nosso empenho de compreensão fenomenológica do fenômeno da mística pode dar um passo a mais. É um passo para trás, de retorno. Trata-se de uma redução da *consciência* e *vivência* no âmbito da *religião* à matriz ontológica desta na dimensão de raiz da *religiosidade*, uma redução que só se cumpre deixando aparecer a dimensão de todas as dimensões: a *existência.*

Na dimensão da existência, o *lógos* do fenômeno se mostra de modo ainda mais originário, radical (de raiz). Na dimensão da consciência, o fenômeno se torna fenomenologia (clareia-se em seu *lógos*, em seu sentido, em seu *verbum internum*), na mediação da consciência intencional. Na dimensão da existência, porém, todo o fenômeno já é *per se* fenomenologia (exibição do *lógos,* do sentido de ser que lhe é próprio). O que isto quer dizer?

O fenômeno – isto que se mostra em si mesmo a partir de si mesmo – já traz consigo sempre um "*lógos*": uma dinâmica de reunião (*légein*, em grego, quer dizer colher, recolher, ajuntar, reunir). E o que é reunido em todo fenômeno? Presença e ausência, identidade e diversidade, diferenças e referências. E, tudo isso, numa passagem, num passar. É como numa composição musical: toda a nota recolhe em si não só o todo daquela música, mas, nele, o todo da música, a musicalidade enquanto tal. Cada som só é som no todo da melodia. A melodia só é, por sua vez, à medida que cada som não somente soa e passa, mas também, nisso, reúne em si o todo[32]. Em cada som se dá presença, mas também se recolhe a vigência da ausência (tanto do som que passou quanto

[32] Rombach, Heinrich. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft.* Band I. Freiburg / München: Karl Alber, 1981, p. 234.

do som que está porvir). Cada som se refere a si mesmo e, ao mesmo tempo, se refere ao todo da melodia, diferindo dos outros sons. O soar do som não é mero ruído. O soar do som está referido com o que soa antes e depois. Na passagem e como passagem, dá-se o ainda-não e o não-mais. Há a vigência de presença (o que atualmente soa) e de ausência (o que não mais soa e o que ainda não soa). Recolhe-se, assim, nesta passagem, presença e ausência, som e silêncio, identidade e diferença, unidade e multiplicidade. Na melodia e com a melodia se dá, a cada vez, o vigor da música, a vigência da musicalidade. Assim como cada som e cada melodia são música e musicalidade, do mesmo modo cada ente recolhe o ser numa determinada concreção e, enfim, cada fenômeno é fenomeno-logia[33].

Neste sentido, a compreensão fenomenológica consiste em deixar-ser e aparecer, no discurso, a fenomenologia do próprio fenômeno (a reunião, a concentração, o recolhimento do sentido de ser). Isto quer dizer: com-preender a vigência do Todo no momento a cada vez singular, captar a dinâmica de sentido e de significação que o fenômeno mostra desde si mesmo na sua pertença cada vez singular ao Todo, isto é, ao Ser, à Vida (tomada na primeira acepção acima indicada, como *zoê*).

O que está em questão, para a compreensão que se pretende fenomenológica, agora, é estar próximo, na cercania da fonte primordial do Ser. Aqui, em primeiro plano, não atua a consciência e a vivência, mas a Vida mesma, como Ser (*zoê*) e como existência (*bíos*). É na clareira do Ser que o fenômeno se dá em sua fenomenologia. Com outras palavras, é na abertura da existência (cujo abrir-se radical, originário, chamamos de faticidade) que o fenômeno se dá como fenômeno, isto é, como um vir à luz, um clarear, um brilhar e mostrar-se, e como fenomenologia, isto é, como exibição de sentido e de significação para o humano.

Aliás, o fenômeno originário, o arqui-fenômeno, é a própria clareira do Ser. É no seu *medium* que se "fenomenaliza" todo o fenômeno. É nessa abertura que acontece toda descoberta do que não somos e todo destrancar do que somos. A clareira do Ser é o espaço de jogo tanto do encobrimento quanto do desencobrimento. O desencobrimento pode se dar como descoberta (do ente que o homem não é) e como descerramento (do ente que o homem é). Pode se dar também como desvelamento do Ser mesmo. O desvelamento do Ser é a condição de possibilidade da descoberta do ente que não somos

[33] Harada, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2009, p. 383.

como também do descerramento do ente que somos. O encobrimento, por sua vez, pode se dar como errância[34]. A errância é o espaço de jogo em que se dá o erro. O homem não é errante por errar, ao contrário, ele erra por ser errante. A errância fundamental consiste no esquecimento do Ser, isto é, no perder-se da própria existência e existencialidade, no alienar-se da própria dinâmica da vida, na dissimulação da faticidade em fatualidade. Na errância, nada se abre e se clareia para o homem em autêntica libertação, o ser-homem mesmo não vem ao à liberdade e à leveza do Ser, e, assim, ele não encontra morada, não se resguarda na plenitude de vigor do viver, não deixa o mundo acontecer como mundo (antes, o mundo se torna i-mundo). A errância é o domínio da distorção, da per-versão, da de-cadência, da impropriedade. O domínio da errância é tão forte na existência do homem, que todo desencobrimento (desvelamento do Ser, descoberta do ente que não somos e descerramento do ente que somos) só acontece como um contra-movimento de libertação feito a duras penas. O homem precisa roubar e arrancar o desencobrimento do domínio do encobrimento próprio da errância. É um sentido do "alfa privativo" na palavra grega *a-létheia* (verdade).

De outra espécie é o *encobrimento* (*lantháno, léthe*) como *mistério*. É um não-des-encobrimento todo próprio, originário. Não se trata de um encobrimento derivado, decorrente do conhecimento fragmentário do ente. Este mais próprio não-des-encobrimento é uma força arcaica na existência. É mais antigo do que toda manifestação deste ou daquele ente. O deixar-ser da existência humana, que, abrindo o círculo para a patência do ente enquanto ente, permanece ele mesmo encoberto, ocluso, de início e na maior parte das vezes, pressupõe esse encobrimento arcaico e está originariamente re-ferido a ele. Esta re-ferência preserva o encobrimento no sentido da ocultação do Ser. Não se trata de *um* mistério entre outros, mas *do* mistério, isto é, do *um* mistério que é simples, uno, único. É tão originário que vige como ocultação da ocultação. Este encobrimento reduplicativo (ocultação da ocultação) vigora na existência humana de ponta a ponta[35].

O Ser é o mais compreensível. É que toda a nossa compreensão do ente enquanto isto ou aquilo se dá no domínio da nossa compreensão do ente enquanto ente, isto é, do

[34] Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 208-210.
[35] Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p.205-206.

ente na perspectiva do ser (entidade). Em todo o dizer "é" nós já compreendemos o ser. E, no entanto, se nós nos perguntamos a respeito do sentido do ser, nos vemos em aporia. É que o sentido do ser enquanto ser (acenado com a evocação da diferença ontológica, do nada não negativo), ou seja, a verdade do Ser, não nos é acessível diretamente. Só nos é acessível obliquamente. O Ser só se nos dá numa doação furtiva, em retraindo-se. Ele se subtrai a toda a nossa tentativa de elucidá-lo e explicá-lo a partir do ente. Retirado do domínio do aberto, do que é determinável e manifestável, o Ser se oculta a si mesmo. Melhor: o Ser é, em si mesmo, ocultação[36].

Assim, uma hermenêutica digna desse nome, não consiste nem numa técnica nem numa teoria nem mesmo num exercício de explicar, traduzir, comentar, expressar. Não consiste em puxar para a dimensão do des-encobrimento do ente. Pelo contrário, consiste em se deixar atrair pelo retraimento do Nada do mistério e em habitar na sua cercania na nesciência que concede serenidade e jovialidade. Hermenêutica deixa de ser a leitura do sentido de uma estrutura significante, de um texto, a partir do pretexto, isto é, da sua intenção significativa e do contexto, seja ele o contexto imediato, seja ele a situação histórica no mundo da vida de uma comunidade linguística. Hermenêutica é o acontecer da linguagem do Mistério dando-se e retraindo-se na estrutura de uma língua. Uma interpretação, neste sentido, não é hermenêutica quando aplica regras de explicação do sentido. É hermenêutica quando deixa aparecer o vigor da linguagem na linguagem do mistério[37].

Uma interpretação é hermenêutica quando vai à raiz da própria condição do interpretar, isto é, a verdade do Ser e, aí, deixa aparecer o mistério. A verdade do Ser é abertura, que possibilita o desencobrimento do ente como tal e no todo. Mas é, ao mesmo tempo, o cerrado, a ocultação originária, o hermético. O ocluso, o cerrado, a ocultação, também pertence à abertura. A abertura do mistério é justamente a manifestação de sua oclusão. A verdade do Ser, como as rosáceas das catedrais góticas, é, assim, abertura, desabrochar, rosa, e, ao mesmo tempo, oclusão, concentração, botão. É tanto o espetáculo da luz e da luminosidade, quanto da sombra e da caligem.

---

[36] Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 59-60.
[37] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 204-206.

A ocultação do mistério do Ser é o reino, o domínio do *hermético*. No discurso corrente, chamamos de hermético o que está inteiramente fechado. Mas, também na língua cotidiana, falamos de "fechar" para dizer também o concluir, o levar a cabo, o consumar, o perfazer. Estar fechado com alguém pode significar também estar inteiramente de acordo. Hermético é, pois, a consumação de um acordo... Com o quê? Com Hermes! Mas, o que se evoca, com o nome deste deus grego? Hermes, entre os gregos, é o deus do oculto, o deus oculto. O divino, na experiência grega, é experiência da altura, da excelência e da cintilação do Ser. Pensado desde a verdade do Ser, o divino é a claridade cintilante e a plena afinação da ressonância do mistério. Que experiência, porém, do Ser o divino doa na figura de Hermes? Ele é o deus vindouro. Não no sentido de ser um deus que vem, que virá, mas sim no sentido de ser a figura divina do puro vir, do repentino advir, do instantâneo sobrevir, da súbita iluminação, que irrompe com a visita do inesperado, e que anuncia a mensagem do mistério[38]. Ele vige no imprevisível.

A hermética é a dimensão da profundidade abissal do Ser. É a dimensão do abismo. Esta é pressentida na angústia em face do nada[39]. É a dimensão da noite cósmica originária[40]. É o domínio do retraimento do sentido do Ser, melhor, do retraimento do retraimento[41]. É no chão do hermético que se enraíza o hermenêutico. É no hermético que vige a religiosidade. As religiões são, originariamente, um fenômeno hermético[42]. Mas também outras experiências de densidade ontológicas, como a poesia e arte, o pensamento e a filosofia, haurem o seu viço do hermético.

O encobrimento enquanto mistério se dá como aquilo que precede e protege o desencobrimento no seu mais próprio, na sua propriedade. O encobrimento enquanto mistério é o que salvaguarda a verdade no sentido do desencobrimento (descoberta do ente que não somos; descerramento do ente que somos; desvelamento do Ser). O fechamento do mistério é algo como um pudor. É continência que se dá como firme

---

[38] Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht.* Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 7-11.
[39] Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht.* Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 18.
[40] Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht.* Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 29.
[41] Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht.* Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 37.
[42] Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht.* Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 39-40.

concentração protetora. Pela ocultação o mistério permanece poupado do uso e do abuso humano. A ocultação é a dimensão do livre, isto é, do salvo, do preservado, do intacto. O mistério liberta, na medida em que é o livre. Liberta, resguardando. Libertar é, assim, resguardar. Mas resguardar não é somente algo negativo (defender de ameaça ou dano). Resguardar tem sobretudo um sentido positivo: significa devolver alguma coisa ao vigor próprio de sua essência. Na morada do mistério as coisas, uma vez resguardadas no próprio do seu ser, se recolhem na paz. O mistério é *ethos*, isto é, morada, abrigo protetor que deixa e faz habitar em paz[43]. A ocultação do mistério vigia, cuida. O homem só é devolvido à sua essência, isto é, à existência enquanto um ser-de-cuidado, à medida que encontra a confiabilidade no e do mistério.

Ek-sistência é o modo de ser do ser-homem. É a estrutura estruturante do humano no homem. Ela é a dinâmica da liberdade humana (negativa – autodeterminação; e positiva - compromisso) acontecendo como a libertação para a liberdade criativa do mistério do Ser. É o relacionamento da liberdade humana com o abismo das possibilidades de ser, isto é, com o inesgotável da fonte da Vida. A força de abertura para a presentificação de ser e não ser, de presença e ausência, mais, para a liberdade criativa da verdade do Ser, é o modo constitutivo da existência do homem, isto é, da humanização do homem em tudo o que ele é e vem a ser. Existir não é só questão de um confronto do homem com o que está constituído, dado, alcançado. É questão, ainda mais, de um encontro e confronto com a liberdade criativa da verdade do Ser[44].

Ek-sistência é experiência de libertação desde a e para a liberdade. É abrir-se para, fiar-se e confiar-se na, entregar-se a e envolver-se com a abertura do mistério do Ser, a liberdade criativa da Vida. Trata-se da experiência originária do nascedouro de tudo, do olho d'água, por assim dizer, de todas as possibilidades de ser. É a experiência da nascividade, isto é, do frescor, do viço, do vigor, da vivacidade, da nitidez, da limpidez, da luminosidade, de tudo. É a dinâmica de um movimento de gênese do todo, revelador e vivificador[45].

---

[43] Heidegger, Martin. *Ensaios e conferências*. Petrópolis / Bragança Paulista: 2001, p. 129.
[44] Leão, Emmanuel Carneiro. "Apresentação". In: *Fernandes, Marcos Aurélio. À clareira do ser: da fenomenologia da intencionalidade à abertura da existência*. Teresópolis: Daimon Editora, 2011, p. 16.
[45] Harada, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2009, p. 252.

Em sentido pleno e próprio, pregnante, ek-sistir, para o homem, é entrar em co-sintonia com este movimento de abertura do mistério do Ser, de liberdade criativa da Vida, que em se doando, se retrai, se oculta (*Phýsis*). É pulsar ao seu ritmo, na cadência de sua palpitação, em expansão e concentração, morando junto de sua cordialidade. É deixar-se embalar pela pulsação da nascividade libertadora e da liberdade nasciva da Vida (a verdade do Ser). É morar na leveza e na claridade desta abertura, pressentindo, ao mesmo tempo, sua densidade e sua caligem. É dispor-se a esta liberdade criativa. Pertencer a ela.

Nesta co-sintonia com a vida fontal é que se dá a mais radical experiência humana de verdade e de liberdade. Tal experiência é, antes de tudo, um *páthos*. É o advento de uma disposição fundamental, originária, no homem, em que o todo do ente em seu caráter de ser manifesto se ilumina numa nova luminosidade. É o advento de uma sintonia que se dá como co-sintonia, como co-afinação, com a verdade do Ser, com a liberdade criativa da Vida. Tal experiência presenteia ao homem a intuição do extraordinário no ordinário. Tal intuição, pode se dar, em certa medida, na reflexão. Mas não é a reflexão o mais importante. O mais importante é o acontecimento, o evento que faz aparecer a dinâmica de identidade e diferença dos entes em sua nitidez, e que provoca o homem para a maturação do seu ser próprio, para o seu ser-humano. Tal intuição, se se dá na reflexão, nunca se dá como reflexão. Ela é o evento de percussão e de uma iluminação súbita, que apenas repercute e reluz na reflexão. Trata-se de uma experiência, cuja evidência é ontológica, de cunho pré-reflexivo. Desta experiência radical de viver é que surge o criar e a arte, a religiosidade e a religião, o mito e a mitologia, o pensamento investigador da verdade do Ser e a filosofia. O eu que reflete, aí, nunca é raiz, é apenas tronco, que deixa passar a seiva da vitalidade da experiência, que se deixa florescer e frutificar em obras. O eu nunca é fonte. É apenas passagem.

Chamamos de mística a esta experiência radical de viver, à experiência originária da Vida, da liberdade criativa do Ser. Mas, por que "mística"? Resposta: porque concerne ao mistério. À essencialização da verdade do Ser (do seu desvelamento) pertence também a sua não-verdade, ou seja, a sua ocultação. À Vida pertence o seu insondável retraimento. Mística é a experiência radical de viver, a existência em seu fundo mesmo, por ter no mistério a sua morada, por recolher-se junto ao mistério como em o seu lar (*Heim*) e em seu torrão natal (*Heimat*), por se recolher no mistério como em seu em-casa (*Geheimnis*).

O que é, porém, o mistério? Não podemos dizer diretamente. Nossa fala, que parte do mistério mesmo, só pode deixar-ser o mistério, acenando para ele, antes de tudo, através da negação. É que o mistério não é isto ou aquilo, não é nenhum algo, embora se dê em todo o isto e em todo o aquilo e vija em todo o algo. O mistério não é nenhum objeto: nem é algum objeto objetivo, nem é algum objeto subjetivo. Nem é algo que apreendemos fora de nós, pela observação, nem é algo que apreendemos dentro de nós, pela reflexão, como um ato e uma vivência nossa. O pensar que só tem olhos para o objetivo nunca pode captar o mistério enquanto mistério, na sua diferença. No máximo, pode captar problemas que se impõem como enigmas. Mas enigmas pertencem ao reino dos problemas, isto é, ao reino do que é complexo e objetivo. O mistério não é nenhum enigma, por não ser nenhum problema e por não ser complexo. O mistério não aparece tanto quando queremos conhecer o desconhecido. O mistério aparece mais quando nos propomos a pensar o conhecido, o já sabido, o óbvio. Um problema enigmático é desafiador pela sua complexidade. O mistério é desafiador pela sua simplicidade.

O mistério também não é nenhum instrumento, utensílio, coisa de uso. Muito menos é um dispositivo. Não é nenhuma coisa ordenada a um fim. Não tem nenhuma serventia. É o desútil. Todo o útil só ganha sua utilidade em vista de um bem que não é nenhum meio, mas que é fim em si mesmo. O útil só é útil quando presta e se presta para o bem viver, para a bem-aventurança da vida. Já a Vida é pura e originária gratuidade. O mistério, que é a própria vida fontal, em sua originariedade, não tem por quê nem para quê. É a pura gratuidade. Vive por e para viver, desde nada e para nada. Por isso, é sempre uma afronta considerar a Vida um valor. É que valor entra em jogo em sua valência segundo a dinâmica de um jogo de interesses. A Vida é o incalculável. Um valor só é valor para a Vida. Sua importância é tanta quanta é sua contribuição para a vida. Mas a Vida não tem valor, ela tem, antes, dignidade, a dignidade do que se basta a si mesmo, do que é o mais elevado.

O mistério não é nada de humano, embora o homem só se essencializa como homem humano, no seu relacionamento com o mistério do Ser. O mistério não se coordena com uma parte ou potência do homem. Ele se coordena com o homem todo[46].

[46] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 202.

É o princípio de estruturação do homem todo. É o que dá unidade a todas as potências humanas. É constitutivo do homem o ser-referido, o ser-reconduzido, ao mistério. Ser-homem é ser uma ponte de passagem para o mistério[47].

O mistério não é nenhum ente que não somos, nem nenhum ente que somos, embora, como vigor oculto do Ser, como força de seu retraimento, permeie e perpasse a essencialização de tudo o que está sendo, de todo o ente que pode ser, que é e vem a ser e deixa de ser. É que todo o ente, naquilo que ele é na sua essencialização mais própria, só é e é o que é tomando parte no todo simples do mistério do Ser. Por não ser nada de ente, o mistério deixa-se evocar com a palavra "Nada". Com esta palavra "Nada" intencionamos dizer, aqui, o não-ser ente do Ser, seu caráter de diferença. Ao falarmos de "mistério", estamos acenando para o retraimento do Ser enquanto o não-ente, enquanto "Nada". Não se trata, porém, de um *nihil negativum* (nada negativo), aniquilador. Pelo contrário. É um "Nada" que deixa ser tudo, cada coisa, na sua plena consumação, per-feição, no seu próprio.

Para um pensamento que se exerce ao modo de conhecimento ôntico e do discurso objetivo (do enunciado, portanto), o mistério é o desconhecido. E o desconhecido, para um tal pensamento, não é o meramente não conhecido. É o que perturba a pretensão do conhecer e o sonho de onipotência de que ele muitas vezes vem acompanhado. Mistério é o que se reconhece ser e estar fora da possibilidade de conhecer; é o que se diz ser e estar fora da possibilidade de dizer. Mas toda a tentativa de se relacionar com o mistério desde a perspectiva e na perspectiva da razão e do discurso, se frustra, só pode saber o seu não saber. Somente entrando na caligem da nesciência e querendo o não querer é que o homem se dispõe para o mistério.

Para um pensamento que se exerce, porém, ao modo de uma meditação onto-lógica, isto é, de uma ausculta do sentido do Ser, o mistério é o seu próprio elemento, seu "*medium*", seu chão, seu fundo. Este pensamento é do mistério não por ter o mistério como seu objeto. É do mistério por nascer da própria experiência radical do mistério e por habitar na abertura de sua revelação. Assim, nesta co-pertença, pensamento e

[47] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 203.

mistério não estão um fora do outro, mas sim um dentro do outro[48]. O pensamento está dentro do mistério, pois este, em sua transcendência, o perpassa, o permeia e o ultrapassa, como seu elemento, como sua atmosfera, como seu *medium*. O mistério está "dentro" do pensamento, por aquele lhe ser mais íntimo, do que este a si mesmo. O relacionamento, assim, deste pensamento com o mistério, é como o relacionamento de um peixe com o abismo oceânico, no qual e do qual ele vive.

Mística é a liberdade criativa do Ser rompendo e irrompendo gratuitamente nos empenhos de libertação do homem. O mistério vige como a Vida no seu insondável retraimento. Mística é a própria experiência abissal de viver e de morrer. Nesta profundidade abissal a mística se doa com uma vigência universal. Todo o homem é místico, queira ou não queira, goste ou não goste, saiba ou não saiba. Todo o homem tem que radicar-se no chão do mistério para florir e frutificar no éter da liberdade[49]. Sabemos e não sabemos o que é viver. O mistério da vida se dá e se retrai, a cada momento, em cada nascer e crescer e morrer. Dá-se no fato de termos nascido um dia e, por isso, termos de re-nascer a cada dia. Dá-se no fato de termos de morrer um dia e, por isso, de termos de saber (experimentar e saborear) a morte a cada dia. Dá-se como o gosto e a dor de viver, em mil e mil sabores e dissabores, viabilizações e inviabilizações, sucessos e fracassos, nas venturas de todas as bem-aventuranças e desventuras.

A revelação do mistério não se dá como pronunciamento de enunciados. Não se dá como discurso. O mistério não é uma propriedade do discurso. Mistério não é discurso que excede a discursividade da razão humana (pensamento objetivo, representativo, demonstrativo). Pensar o mistério a partir da referência do discurso é não deixar o mistério aparecer como mistério, em sua diferença. Não se pode falar sobre o mistério (como que estando acima e de fora dele). Só se pode falar a partir do mistério, na afeição que ele desperta com o seu atingimento, sendo tomado por ele de algum modo (é o que move esta nossa fala aqui e agora). Desde o ponto de vista do discurso objetivo, toma-se o mistério pelo indizível e inominável. E se pára por aí. Melhor é calar, assim se diz. Onde termina o conhecimento objetivo e o pensamento discursivo que lhe compete, ali é que

---

[48] Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 196.

[49] "Nós somos plantas, - queiramos ou não de boa mente o admitir -; devemos da terra nos erguer pelas raízes, para poder florir nos céus e trazer frutos" (Hebel). Apud: Harada, Hermógenes. *Coisas, novas e velhas: à margem da espiritualidade franciscana.* Bragança Paulista: EDUSF, 2006, p. 178.

começa o pensamento meditativo e o seu discurso, que nasce do calar e da ausculta do mistério. O pensamento ontológico fala por e para corresponder ao apelo mistério do Ser. Não é a linguagem que está a serviço do pensamento, como expressão. É o pensamento que está a serviço da linguagem do mistério do Ser, do seu apelo silencioso, do seu silêncio que interpela[50]. A linguagem do mistério do Ser é, decerto, inexprimível. Nenhum discurso humano a restitui, a rediz plenamente. Mas há, sim, uma dizibilidade do mistério do Ser[51]. Aliás, o dizer do Ser, sua saga, seu *"mythos"*, seu *"epos"*, seu *"lógos"*, é o fenômeno originário da linguagem. O homem só pensa por e para responder e corresponder a ela.

Nós não compreendemos o mistério, embora ele nos compreenda, isto é, nos abranja e abrace. O incompreensível, porém, não é incognoscível. Quer dizer: o mistério, embora incompreensível, não é incognoscível. Compreender algo, falando em sentido estrito, quer dizer abrangê-lo, conhecê-lo de termo a termo. Ora, o mistério é in-terminável, in-finito. Querer compreender o mistério é como querer recolher em uma colher as águas do oceano. Mas, pode-se conhecer o incompreensível. Pode-se medir-se com o in-finito. O pensamento objetivo pode reclamar da indistinção do mistério. Mas o pensamento que medita o sentido do Ser, sabe que a indistinção do infinito não é em virtude de uma carência dele. É por graça de sua superabundância que ele é indistinto. É o *sfumato* em que a paisagem do céu e da terra aparecem. Ora, o mistério se revela como mistério. Ele se dá, isto é, se anuncia e se dá a conhecer como o que se retrai, como o que se vela. É o hermético. Uma comunicação que fala do mistério só pode acontecer na medida em que o próprio mistério já tenha se comunicado, revelando-se num jogo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velamento e desvelamento. A comunicação humana, no caso, é apenas a retomada e a explicitação da doação, do anúncio, do mistério ao homem.

A linguagem do mistério é o silêncio. O apelo e a interpelação do mistério nos alcança como silêncio. O homem precisa calar no recolhimento de seu ser e escutar este apelo. Só calando e escutando o apelo do mistério que vige como silêncio, é que o falar humano deixa de ser um falatório para ser um dizer, isto é, um mostrar que acena para o

---

[50] Heidegger, Martin. *O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 40.
[51] Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 19.

jogo de lume e sombra do mistério. O silêncio da noite clara do mistério é o *medium* que contém todas as coisas em seu bojo. Vige como a profunda quietude, que se esconde, discreto, por entre as tempestades ruidosas do viver humano.

Esse silêncio é o ponto de salto da transcendência da existência (do ser-no-mundo). O apelo do mistério atravessa a noite humana como um raio, como uma iluminação súbita, repentina. Mas esta iluminação só alcança quem, nessa noite, vigia. Quem espera o inesperado. A linguagem do Ser é o silêncio. Sua ocultação é o mistério. A revelação do mistério, doação furtiva, iluminação repentina, faz aparecer o ente no todo, como quando um raio cruza o céu e o trovão reboa. A experiência do mistério é como a percussão e a repercussão do raio-trovão. De repente, tudo se ilumina, e, subitamente, tudo se afunda no silêncio do abismo "sem fundo" de uma "caligine" inominável. O homem fala não só para dizer, mostrar, o ente na clareza de suas diferenças, mas também, e sobretudo, para calar, e, nesse calar, deixar ser a identidade do mistério na quietude de seu silêncio, e a seu apelo corresponder.

Terminemos, pois, esta reflexão, invocando o silêncio, através de um poema pensante de Chuang Tzu, para podermos, no recolhimento da sua escuta, nos calar.

> Quando a natureza magnânima suspira, escutamos o assobio dos ventos, que, em silêncio, desperta viva música nos seres, soprando neles. Já lhes escutastes o ressoar profundo?
> Lá está a floresta no alto da montanha, velhas árvores com fendas e rachaduras, focinhos abertos, goelas profundas, orelhas em pé.
> Ocos nos troncos, crateras nas pedras, veios na madeira. Todos os buracos cheios d'água. Ouve-se tanto o mugir rouco das profundezas, como o estrondo claro do trovão. Assovios finos e gritos de comando, lamentações tristes e flautas plangentes e afinadas. Ventos suaves cantam timidez, tempestades violentas rompem obstáculos e de repente toda vibração cede. Os últimos sons reboam em suspiros. Já notastes como tudo treme e se apaga?
> Yu e Wu responderam: Vibração perpassa em silêncio todas as coisas. Surgem, então, os sons crescendo e esmaecendo. Que vibração é esta? Mistério de ser e não ser, música criadora![52]

Referências

CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989.

[52] Versão poética recriada por Emmanuel Carneiro Leão. Conferir: Merton, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 65-66.

CARNEIRO LEÃO, E. Introdução. In: S. Agostinho. *A cidade de Deus (Contra os pagãos) Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 17-21.

CARNEIRO LEÃO, E. O pensamento a serviço do silêncio. In: M. S. Schuback, *Ensaios de filosofia*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 241-252.

CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008.

CARNEIRO LEÃO, E. Apresentação. In: FERNANDES, Marcos Aurélio. *À clareira do ser: da fenomenologia da existência à abertura da existência*. Teresópolis: Daimon, 2011, p. 15-16.

HARADA, H. Da Pobreza. *Revista de Cultura Vozes*, 1977, p. 311-322.

HARADA, H. *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: EDUSF, 2006.

HARADA, H. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Edusf / IFAN / Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2009.

HARADA, H. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis: Daimon, 2009.

HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. (). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998.

HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2001.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. São Paulo / Petrópolis: EDUC / Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2003.

HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis / Bragança Paulista : Vozes / Edusf, 2012.

MERTON, T. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Band I. Freiburg / München: Karl Alber, 1981.

ROMBACH, H. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 1991.

TOMÁS, D. A. *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes, 2011.

A filosofia da religião de Michel Henry como uma "Fenomenologia radical da religião"

Tommy Akira Goto •
Bruno dos Santos Queiroz ••

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar o pensamento do filósofo Michel Henry, tomando como fio condutor a discussão sobre a presença de uma "fenomenologia radical da religião" em sua filosofia do cristianismo. A partir disso, será considerada a relação entre o Cristianismo e a Fenomenologia na filosofia da religião de Henry. Para uma melhor compreensão de sua "fenomenologia radical da religião", serão apresentadas algumas de suas ideias a partir de algumas de suas principais obras: *Encarnação: uma filosofia da carne* (2000/2014), *Eu Sou a Verdade: por uma filosofia do cristianismo* (1996/2015), *Palavras de Cristo* (2002/2014) e *A Barbárie* (1987/2012). Tomando esses escritos por base, foi possível construir o entendimento do autor em relação à Fenomenologia, o lugar que a religião ocupa em sua filosofia fenomenológica e, principalmente, a sua compreensão do Cristianismo. Conclui-se que a filosofia da religião presente na "fenomenologia da vida", como Henry denominou sua filosofia, pode se caracterizar como uma "fenomenologia radical da religião".

Palavras-chave

Michel Henry; fenomenologia radical da religião; cristianismo.

• Professor-pesquisador Associado I da pós-graduação em Filosofia e da graduação e Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: tommy@ufu.br; prof-tommy@hotmail.com.

•• Mestrando da pós-graduação em Filosofia e graduado em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia.

Abstract

The purpose of this article is to present the thinking of the philosopher Michel Henry, taking as a guiding thread the discussion about the presence of a radical phenomenology of religion in his philosophy of Christianity. From this, the relationship between Christianity and Phenomenology will be considered in Henry's philosophy of religion. For a better understanding of his radical phenomenology of religion, some of his ideas will be presented from some of his main works: *Incarnation: A Philosophy of Flesh* (2000/2014), *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity* (1996/2015), *Words of Christ* (2002/2014) and *Barbarism* (1987/2012). Taking these writings as a base, it was possible to build the author's understanding in relation to Phenomenology, the place that religion occupies in his phenomenological philosophy and, mainly, his understanding of Christianity. It is concluded that the philosophy of religion present in the "phenomenology of life", as Henry called his philosophy, can be characterized as a "radical phenomenology of religion".

Keywords

Michel Henry; radical phenomenology of religion; christianity.

Introdução

O objetivo deste artigo é compreender se a "filosofia da religião" de Michel Henry, fundamentada em sua "fenomenologia da vida", possibilitou também uma "fenomenologia religiosa". Em outros termos, o que se pretende investigar aqui é se é possível encontrar em Michel Henry a realização de uma "fenomenologia da religião". Nesse sentido, o caminho escolhido para a solução dessa questão foi apresentar o sentido que a fenomenologia tem na filosofia de Henry, levando em consideração seus conceitos, aspectos metodológicos e ideias, para, em seguida, evidenciar alguns pressupostos de sua filosofia da religião. Além disso, houve também a necessidade de abordar o sentido da religião e o lugar que ele ocupa em sua filosofia, especialmente no que diz respeito ao Cristianismo.

Michel Henry (1922-2002), filósofo vietnamita, mas que viveu na França, está vinculado à escola filosófica da Fenomenologia, inaugurada por Edmund Husserl (1859-

1938), a qual, em síntese, constitui-se em uma filosofia como ciência rigorosa, cuja tarefa está em analisar os fenômenos tal como se mostram a partir de si mesmos. Assim, mantendo sua vinculação com a tradição fenomenológica, Henry denominou sua filosofia usando expressões como "fenomenologia da vida" e "fenomenologia radical".

Michel Henry nasceu no dia 10 de janeiro de 1922, na cidade de Haiphog, na então Indochina Francesa. Perdeu o pai na infância, em 1929, e após isso, sua família mudou-se para Paris. O jovem Henry, morando em Paris, ingressou na *La Résistance*, movimento de luta contra os regimes nazifascistas durante a Segunda Guerra Mundial. Estudou na instituição de ensino secundário e superior *Lycée Henri IV*, sendo um prestigiado aluno. Em 1945, finalizou seus estudos filosóficos, apresentando um estudo sobre a felicidade em Spinoza, sob a orientação do filósofo Jean Grenier. Sua tese foi, então, publicada na *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* em 1946 (Seyler, 2016).

Em seguida, Henry trabalhou como pesquisador no *Centre national de la recherche scientifique e na Fondation Thiers*. Em 1963, publicou sua tese de doutorado sobre a "Essência da Manifestação" (*L'essence de la Manifestation*), sob a orientação dos filósofos Jean André Wahl e Jean Hyppolite. Henry tornou-se professor titular da cadeira de Filosofia da Universidade *Paul Valéry, Montpellier III* em Montpellier, onde permaneceu professor até sua aposentadoria, em 1982. Faleceu em 3 de julho de 2002, aos 80 anos, e toda sua carreira filosófica foi dedicada ao desenvolvimento de uma "fenomenologia da vida" (Seyler, 2016).

Em suas últimas preocupações filosóficas, Michel Henry, principalmente na relação com a Fenomenologia, desenvolveu assuntos relacionados à religião e à filosofia cristã, especialmente no que diz respeito à Cristologia, isto é, à Pessoa, obra e ofícios de Cristo. Dois escritos são resultados dessas preocupações e possuem uma especial consideração no desenvolvimento de tal temática. São eles: *Palavras de Cristo* (2002/2014), em que o filósofo trata da questão da união hipostática de Cristo, isto é, da unidade dual na pessoa de Cristo de sua divindade e humanidade e *Eu Sou a Verdade*: *por uma Filosofia do Cristianismo* (1996/2015), obra em que o autor passa a discutir sobre a questão da Verdade e da Vida no Cristianismo.

Como se sabe, a Fenomenologia, então desenvolvida por Husserl (1913/2006), é uma filosofia/ciência dos fenômenos puros, ou seja, está relacionada ao dar-se em si

mesmo dos fenômenos tal como aparecem, em uma nova orientação (atitude) em que os fenômenos são considerados a partir de voltar ao absoluto. Ao se tratar dos "fenômenos religiosos", tem-se como finalidade descrever o "fenômeno religioso", suspendendo a questão da existência e das realidades (efetivas) às quais eles se referem. Edmund Husserl não desenvolveu uma "fenomenologia do religioso" propriamente dita, mas abordou o tema da religião, e mais especificamente, a questão de Deus como um problema da filosofia e da fenomenologia (Ales Bello, 1998). Em diversos escritos, Husserl destacou o problema de Deus, como no parágrafo § 58 do primeiro volume de suas *Ideias para uma fenomenologia pura de uma filosofia fenomenológica* (A Transcendência de Deus colocada fora de circuito), no qual comenta:

> O que nos importa aqui, depois de mera indicação de diferentes grupos de tais fundamentos racionais para a existência de um ser "divino" extramundo, é que este não seria transcendente apenas em relação ao mundo, mas manifestamente também em relação à consciência "absoluta". Ele seria, portanto, um "absoluto" num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo.[1]

Até mesmo em seus últimos escritos reunidos e publicados na obra *A Crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1954/2012), na qual Husserl apresenta um conjunto de preocupações filosófico-éticas ao diagnosticar a crise da humanidade europeia, ou seja, a crise de sentido causada por uma crise na razão e das ciências; encontramos uma preocupação com a questão da religião. De acordo com o teor da obra, o projeto ético não se daria apenas no plano filosófico-metafísico, mas sim teleológico, por isso, para Husserl: "O problema de Deus contém manifestamente o problema da razão absoluta enquanto fonte teleológica de toda a razão no mundo, do sentido do mundo"[2]. Nesses escritos, essa ideia está conectada também à famosa afirmação ética de Husserl de que a "função" do filósofo está no seu filosofar, ou seja, que está dirigido pelo *telos*, por isso: "Somos, então, no nosso filosofar – funcionários da humanidade"[3].

---

[1] Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.* São Paulo: Ideias e Letras, p. 134.
[2] Husserl, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 06.
[3] Husserl, E. *op. cit.*, p. 12.

Todavia, como afirmou-se, mesmo Husserl não desenvolvendo uma fenomenologia ou filosofia da religião propriamente dita, é possível encontrar no desenvolvimento da Fenomenologia como método na filosofia e a sua ampliação para as ciências humanas (ciências sociais, psicologia, história), muitas disciplinas cujo objeto de estudo tem sido a religião e a experiência religiosa e que encontraram ali uma nova perspectiva metodológica para a análise da dimensão do religioso/sagrado. Apesar do termo "Fenomenologia da Religião" ter sido usado pela primeira vez pelo estudioso de História das Religiões Chantepie de la Saussaye (1848-1920), em 1878, na obra "Manual da História das Religiões" (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*), sua compreensão tinha como base a ideia de "fenomenologia" de Georg W. F. Hegel. Em seu entendimento, o objetivo dessa "fenomenologia da religião" está em preparar os elementos históricos para análise filosófica, por meio de um agrupamento de manifestações religiosas (Filoramo & Prandi, 1999).

Diferentemente, o próprio Husserl fez referência a uma "fenomenologia da religião" ao ler a obra *O Sagrado* (*Das Heilige*) do teólogo Rudolf Otto e, em numa carta, disse que "Otto faz uma aplicação magistral do método fenomenológico ao religioso"[4] (Birck, 1993, p. 9), e afirma "um começo para uma fenomenologia do religioso" (Husserl, 1919 *apud* Thomas Sheehan). Dessa maneira, foi constituída uma nova "ciência de fenômenos" de se compreender o religioso: a "fenomenologia da religião".

Pode-se identificar que a disciplina "fenomenologia da religião" teve como primeiro representante o filósofo Gerardus van der Leeuw (1890-1950), com a obra *Fenomenologia da Religião* (*Phänomenologie der Religion, 1933)*, tendo outros seguintes, tais como: Brede Kristensen, Geo Widengren, C.J. Bleeker, H. Duméry e, posteriormente, o grande historiador das religiões – Mircea Eliade (1907-1986) –, com muitas obras sobre a experiência religiosa e a história das religiões comparadas (Goto, 2015).

Em termos gerais, a "fenomenologia da religião" pode ser entendida, conforme sintetiza Piazza (1976), como "o estudo sistemático do fenômeno religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, como comportamento humano, com a finalidade de apreender o seu significado profundo"[5]. Ainda, como afirmou o próprio

[4] Birck, B. O. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 09.
[5] Piazza, W. O. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, p. 18.

Husserl ao se referir à fenomenologia religiosa: trata-se de um "estudo dos fenômenos e de suas análises essenciais" (Husserl, 1919 *apud* Thomas Sheehan).

Seguindo essas delimitações, pode-se afirmar que a "fenomenologia da religião" tem como objeto primeiro o estudo do fenômeno religioso, cuja busca se dá pela compreensão do significado profundo da vivência religiosa (consciência religiosa) e que tem como método o método fenomenológico. Assim, a religião ou o religioso como fenômeno pode ser descrito fenomenologicamente na "identificação com o culto religioso, porque este engloba e estrutura todas as ações que se dirigem ao sagrado, quer este seja concebido como um Ser transcendente, quer como um Deus antropomorfo, quer como um Absoluto impessoal"[6].

1. A fenomenologia radical em Michel Henry

Michel Henry (2002/2014) dá início ao seu filosofar a partir da Fenomenologia de E. Husserl e M. Heidegger, mas chega a uma fenomenologia própria, segundo suas preocupações filosóficas. Isso porque pensa que essas fenomenologias ainda estão marcadas pela crença predominante do mundo. Sobre o desenvolvimento da Fenomenologia, Henry (2000/2014) comenta que o conceito de fenomenalidade está presente em toda filosofia ocidental e que, mesmo a fenomenologia, mesma produzindo uma formulação mais rigorosa, mais adequada, de forma alguma inverteu a fenomenalidade do mundo; e assim, segundo Henry, a fenomenologia, longe de ser oposta, deu continuidade à filosofia tradicional.

Em seu livro *Encarnação: uma filosofia da carne* (2000/2014), Henry deixa explícito o seu entendimento da "Fenomenologia", iniciando sua compreensão diretamente a partir de uma investigação de sua etimologia grega. Nessa investigação, Henry (2000/2014) retoma os dois componentes do termo de origem grega: *phainomenon*, em sua forma verbal como "dar-se", "mostrar-se", que significa "aparecer", "o mostrar-se de algo", "manifestar-se" e, na sua forma substantiva: "doação", "desvelamento", "manifestação"; e *logos*, que significa "método" ou "conhecimento adequado" ao objeto.

Henry, assim, define a "fenomenologia" como o método, o próprio filosofar que leva a um conhecimento adequado, radical a respeito daquilo que se manifesta, onde

[6] Piazza, W. O. *op. cit.*, p. 18.

phainomenon se refere à "coisa mesma", o objeto ao qual um conhecimento dos fenômenos deve se voltar; e *logos*, por sua vez, designa o modo de conhecer, metódico, que se aplica ao que aparece. Logo, pelo termo "fenomenologia", entende-se tanto o método como o objeto de uma filosofia, pois "o próprio termo se explica" (Henry, 2000/2014).

Mas, já não seriam os fenômenos o objeto de estudo das diversas ciências da natureza? Por exemplo, a biologia estuda os "fenômenos da vida orgânica", a química, por sua vez, estuda os "fenômenos materiais" e até mesmo as ciências não-físicas parecem ter como objeto de estudo os fenômenos, como a sociologia, que estuda os "fenômenos sociais" ou a psicologia, que se dedica ao estudo dos "fenômenos psíquicos". Na acepção de Henry (2000/2014), contudo, essas ciências, embora estudem fenômenos particulares, não tratam mesmo do *phainomenon*, pois não chegam a sua própria fenomenalidade, quer dizer, daquilo que constitui para o filósofo a essência dos fenômenos. Assim, enquanto as ciências estudam os fenômenos particulares, cabe à Fenomenologia compreender os fenômenos enquanto fenômenos, ou seja, o "parecer enquanto tal" (Henry, 2000/2014).

Para enfatizar essa diferença entre a Fenomenologia e as ciências, Michel Henry (2000/2014) faz uma distinção entre o "conteúdo do fenômeno" e o "modo de aparição" do fenômeno. O fenômeno enquanto conteúdo é aquilo que se mostra, isto é, o ente, como o giz, a cadeira, a árvore, o quadro etc; o ente cujo objeto de estudo constitui o das diferentes ciências particulares. O objeto próprio da Fenomenologia, no entanto, não é o ente, mas sim o "modo de aparição" das "coisas mesmas", que está na base originária da manifestação de um ente. Assim, o que diferencia a Fenomenologia das demais ciências é que, diferentemente delas, a fenomenologia é a ciência do próprio aparecer. Henry, então, retoma as diversas expressões para se referir a esse "aparecimento" de fenômeno, expressões como "doação", "mostração", "fenomenalização", "revelação" ou "manifestação". Assim, afirma Henry, que "o puro aparecer, que a manifestação pura, que a fenomenalidade seja a condição de todo fenômeno possível", ou seja, a "fenomenalidade do fenômeno"[7].

O sentido que está ligado à Fenomenologia, aquele que acompanha a Filosofia desde a Grécia, se presentifica na palavra "verdade". A Filosofia clássica, especialmente

[7] Henry, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, p. 42.

aristotélica, entendeu verdade como a correspondência entre uma enunciação intelectiva e a coisa. Assim, seria verdadeira uma proposição que se mostrasse em conformidade com a realidade (Pereira, 2011). No entanto, para Henry (2000/2014), essa compreensão de verdade é ainda imprópria, embora nos indique o caminho em direção a uma compreensão mais originária de verdade. Para o filósofo, em seu sentido originário, "verdade" se refere ao próprio modo de aparecimento das coisas, ao desvelamento primeiro e puro daquilo que agora é chamado a se mostrar.

Então, definir verdade como correspondência com a realidade é fazer uma declaração que ainda não toca na essência do fenômeno da verdade. Isso acontece porque a definição tradicional não diz o que a verdade é por ela mesma, apenas indica a correspondência e a forma de relação de adequação. Como Heidegger (1929/2008) já havia constatado, dizer que a verdade acontece como correspondência é dizer onde se encontra a verdade, mas não o que ela é. Se a verdade se encontra na correspondência, só se pode saber o que a verdade é estabelecida na relação de adequação. A resposta de Henry (2000/2014) à questão "o que é a verdade?" está alicerçada na noção de "revelação", de desvelamento do ser, de uma fenomenologia. O desvelamento é o que possibilita a adequação, sendo, portanto, aquilo que a fundamenta. Assim, em seu sentido originário, verdade não é a correspondência entre um juízo e a realidade, mas sim o desvelamento, o "mostrar-se", o pôr a descoberto o ser do ente (Henry, 2000/2014).

Ao observar com cuidado as palavras para designar o aparecer como "verdade", "revelação", "manifestação" ou "doação", notar-se-á que essas são palavras caras e recorrentes na teologia cristã. O Deus cristão é um Deus-que-se-revela, um Deus que se manifesta, um Deus que doa Vida e um Deus que é a Verdade (Schaeffer, 2002). Portanto, a noção de fenômeno enquanto fenomenalidade está presente na compreensão cristã do divino. A verdade cristã é entendida como "verdade revelada" e a presença de Deus, que os teólogos geralmente designam como "teofania", não é outra coisa senão a manifestação da própria essência divina aparecendo em si mesma, a fenomenalidade divina (Henry, 2000/2014).

Todo conhecimento precisa partir necessariamente de alguns pressupostos, de algumas premissas primeiras. O ponto é que nenhuma filosofia pode começar do nada (não-ser), de tal modo que acaba sendo necessário partir de determinados juízos prévios. No entanto, a Fenomenologia em seu princípio, tal como elaborou Husserl (1931/2019),

caracteriza-se como *um radicalismo do ponto de partida*, que consiste em passar em revista todas as nossas premissas de maneira crítica. Esse processo se opera por meio daquilo que tem sido designado como "redução fenomenológica". Essa redução/suspensão é um colocar fora de circuito, de "colocar entre parênteses" os pressupostos prévios, os pré-conceitos e os pré-juízos, a fim de que possa contemplar a coisa em si mesma (Husserl, 1913/2006).

Apesar disso, a suspensão fenomenológica exige que se admita como premissas primeiras somente aquelas que se mostram evidentes em si mesmas. Se considerarmos suspensão cartesiana, por exemplo, ver-se-á que o *cogito* é aquilo que sobrevive a qualquer questionamento crítico ou dúvida cética (Descartes, 1641/1983). No entanto, além do *cogito*, é preciso aceitar o domínio das cogitações em seus objetos intencionais como fenômenos que pertencem a essa dimensão do indubitável. Isso se dá porque o *cogito* ou a consciência, no pensamento fenomenológico, não é um sujeito encapsulado, fechado em si mesmo, mas uma consciência intencional de direcionamento em relação aos objetos (Husserl, 1931/2001).

Michel Henry, diferentemente desse entendimento, explicita que os pressupostos dos quais parte a Fenomenologia são, eles mesmos, fenomenológicos. Isso significa, em um sentido radical, que a Fenomenologia trata do modo de aparecer próprio, ou seja, da fenomenalidade pura. A fenomenalidade pura e radical diz respeito ao "como" do aparecer. Essa premissa básica da fenomenologia, oriunda desde Husserl, faz dela retirar de si mesma aquilo que se mostra, a própria essência do fenômeno, a coisa por ela mesma. Em outras palavras, o fenômeno tal qual aparece não é mera aparência dissimulada de algo, ao contrário, aquilo que aparece é a coisa em si e a coisa em si é aquilo que aparece. O que se pode enunciar, como o faz Henry, que "a tanta aparência, tanto ser" (Henry, 2000/2014).

Isso significa que há uma identidade entre o fenômeno e a coisa em si. Esse princípio está em discordância com a tese kantiana de que o fenômeno e a coisa em si não seriam o mesmo. De acordo com Immanuel Kant (1781/2001), a coisa em si seria algo oculto, encoberto e inacessível, enquanto somente aquilo que aparece, isto é, o fenômeno, estaria no campo da cognoscibilidade. Segundo a análise kantiana, o fenômeno nada mais seria do que uma aparência da coisa em si, ou seja, uma representação. É a partir da fenomenologia husserliana, insiste Henry (2000/2014), que

se evidenciou que o aparecer é o ser, a aparição de algo é a aparição daquilo que esse algo "é". Sendo assim, toda existência e todo ser possível dependem do aparecer.

Essa primeira compreensão do fenômeno reconduz, conforme preconiza Husserl (1954/2012), ao lema do "voltar-se às coisas mesmas" (*Zu den Sachen selbst*). Contudo, para o filósofo, esse retorno de que trata a fenomenologia husserliana está ainda em um voltar-se para a percepção imediata dos objetos do mundo, ou seja, para o próprio mundo. O mundo não é um mero conjunto de objetos, mas o horizonte de aparecimento dos entes. Assim, a fenomenologia necessita direcionar-se radicalmente para o próprio aparecer, "considerar esse dado imediato em sua imediação, desembaraçado das interpretações e dos saberes sucessivos que ameaçam recobri-lo, interpor-se entre ele e nós"[8].

Todavia, Michel Henry (2000/2014) questiona se o "aparecimento do mundo" seria o único aparecimento que há. Será que os únicos entes que se mostram, se mostram apenas no horizonte da mundanidade? Será que todo desvelamento é o descobrimento de um ente intramundano, tal como apresenta Martin Heidegger (1927/2002)? Isto é, será que a única verdade que se pode conhecer ou que se tem notícia é a "verdade do mundo"? Immanuel Kant (1781/2002) pontuou que tudo o que aparece no horizonte do mundo mostra-se segundo as intuições de espacialidade e temporalidade, ou seja, que todo ente mundano se nos apresenta num determinado lugar e num determinado ponto da sucessão temporal. Mas, o que possibilitaria o próprio acontecimento no interior do mundo, qual seria a condição de possibilidade que faz com que algo possa se mostrar numa espaço-temporalidade?

Segundo a explicitação fenomenológica de Henry, o aparecimento das coisas no horizonte do mundo deve nos conduzir a um domínio de aparição para além da mundanidade, um domínio que transcenderia a dimensão espaço-temporal. Há um acontecimento, um acontecimento que ao acontecer doa o ente em sua aparição. Há um acontecer que produz toda a variedade de entes em seus modos diversos de ser, que traz todas as coisas à existência, que está no fundamento de aparição de todos os entes, um acontecer que, no entanto, não pode ser, ele mesmo, um ente, que precisa ser compreendido para além dos limites da "verdade do mundo" (Henry, 2000/2014).

[8] Henry, M. *Encarnação: uma filosofia da carne.* São Paulo: É Realizações, p. 48.

Sabe-se que coisas acontecem, filosofa-se sobre as coisas e os seus modos de ser, mas o próprio acontecer acaba sendo completamente esquecido. O dia começa, o sol nasce, as flores se abrem, a chuva cai, o vento sopra, o tempo passa, os seres vivem, o mundo gira, nações caem e outras se levantam, pessoas nascem, crescem e morrem: há um acontecimento constante e dinâmico, uma condição de possibilidade para que tudo possa se dar. Há um acontecer, um fluxo dinâmico que fundamenta tudo o que existe, o movimento *ek-stático* de todos os seres, expressão que se encontra em Heidegger (1927/2002). No entanto, esse movimento que está no fundamento da aparição, Michel Henry chamou de "Vida". A Vida está por trás de todas as nossas ações, move os animais, palpita na vegetação e fundamenta tudo que aparece (Henry, 1996/2015).

Henry (2000/2014), ao recorrer ao Evangelho de São João para mostrar a existência de uma Verdade para além da verdade do mundo, analisa como João, ao falar do Verbo (*Logos*) em seu Evangelho, mostra que o Verbo está presente desde o princípio com Deus e que atuou como instrumento da criação, por meio do qual todos os entes do mundo receberam sua vida. Por isso, São João diz que nele estava a Vida, pois todos os entes criados recebem sua vida do Verbo divino. Essa Vida esteve no mundo e por ela o mundo foi criado. O Verbo da Vida foi gerado como Deus unigênito no seio da eternidade, de modo que a Vida engendrou em si mesmo o Primeiro Filho que, sendo gerado pelo Pai, recebe dele a mesma essência, o mesmo ser, a mesma substância. E, assim, São João pode chamar o Verbo de revelação de Deus, a imagem visível do Deus invisível (São João 1,1-18; Bíblia, 1985).

Ainda, para Henry (2000/2914), São João destaca também como o Verbo veio em carne. Então, se o Verbo veio em carne, a carne pertence ao domínio da Vida, não do mundo, mesmo se distinguindo, por assim dizer, do corpo. A corporeidade pela qual os entes vivos se dão no mundo, o corpo físico, material, orgânico não é o mesmo que a "carne patética" pela qual a Vida se encarna. Assim, a essência da carne não pode ser reduzida ao corpo; a carne é, em si mesma, estranha ao corpo revestido de ossos, tendões e outras estruturas orgânicas. Desse modo, Henry é conduzido à conclusão de que há uma duplicidade, uma dualidade entre a carne e o corpo (Henry, 2000/2014).

Ao se voltar ao Evangelho de São João, encontra-se referenciada a própria Vida, a Palavra divina e o Verbo encarnado. Lê-se ali que o Filho de Deus diz claramente não ser deste mundo, que ele e seu Reino não pertencem a este domínio (São João 18,36,

Bíblia, 1985). Logo, o modo pelo qual a Palavra da Vida é referenciada mostra-se completamente diferente da linguagem mundana. Essa palavra nos remete não ao horizonte do mundo, mas às modalidades mais originárias da Vida. Por originário, Henry designa aquilo que diz respeito à origem do ser, ou seja, aquilo que está no princípio de toda aparição, essa origem do ser é o próprio aparecimento. Por isso, em sua acepção, a essência originária da aparição precisa ser pensada em conexão com a revelação da Vida (Henry, 1996/2015).

Ainda, tal como pontua Heidegger (1927/2002), aquilo que aparece se mostra a partir de uma determinada compreensão, que, por sua vez, possibilita uma articulação discursiva a respeito daquilo que se mostra. Essa articulação discursiva é a linguagem. A linguagem tem sido objeto de investigação por parte de diversos linguistas, muito tem sido falado sobre os signos, na busca da compreensão da relação entre significado e significante, e de como se daria a relação de referência exercida entre a palavra e as coisas do mundo, sendo que exemplos de discussões desse tipo podem ser vistos em Saussure (1916/1999). Esse estudo linguístico pode ser entendido como um domínio de saberes e pesquisas que busca compreender a "palavra do mundo" (Henry, 2002/2014).

No entanto, se para além do horizonte do mundo se revela a Vida e, na medida em que essa Vida se manifesta em e a nós, então, a palavra do mundo não é a única linguagem que existe. Dado que a revelação da Vida não é outra coisa senão a comunicação do Verbo de Deus, isto é, da Palavra divina, é preciso considerar que, além da "palavra do mundo", há uma "palavra da Vida". Essa palavra da Vida, ignorada pelos estudos da linguística, é de natureza completamente diversa da palavra do mundo. A palavra do mundo busca adequar-se às coisas do mundo, isto é, refere-se a algo para além dela mesma e, por isso, pode ser ou verdadeira ou falsa, isto é, pode ou não se adequar às coisas às quais se refere. A palavra da Vida, por outro lado, refere-se sempre a si mesma, à Vida mesma, não diz respeito a algo além dela e, por isso, nunca pode errar ou mentir. A palavra da Vida é a Palavra de Deus, logo, nela não pode haver engano (Henry 2002/2014).

Uma fenomenologia radical precisaria, assim, estar fundamentada na Vida, nas modalidades originárias pelas quais a Vida se revela a si mesma. Isso significa que o pensamento fenomenológico em sua radicalidade conduz a uma "fenomenologia da

vida". Tem-se em nós, então, o aparecer da Vida, que é a Vida em sua fenomenalização originária. Assim, afirma Henry que:

> Com efeito, a vida permanece em si mesma. Ela não tem fora, nenhuma face de seu ser se oferece à tomada de um olhar teórico ou sensível, nem se propõe como objeto a uma ação qualquer. Ninguém nunca viu a vida e nunca a verá. A vida é uma dimensão de imanência radical. Porquanto possamos pensar esta imanência, ela significa, por conseguinte, a exclusão de toda exterioridade, a ausência deste horizonte transcendental de visibilidade no qual toda coisa é suscetível de tornar-se visível e que denominamos de mundo[9].

De todo modo, fica novamente claro que o objeto da fenomenologia não é propriamente aquilo que aparece, mas o ato de aparecer, isto é, a fenomenalização. A fenomenologia, assim, não se trata de estudar as cogitações ou os objetos, o que está em questão é o modo de revelação da objetualidade, não as coisas (Henry, 2000/2014). A fenomenalização originária é a autorrevelação da vida. "A vida se sente, faz a experienciação de si mesma"[10]. Uma radicalização da fenomenologia requer que se considere um modo de aparição ainda mais originário. Todo objeto e toda cogitação se mostram a si mesmos de uma forma que a fenomenologia clássica ignora, pois se restringiu a manifestação no horizonte do mundo como único modo de manifestação que se pode conhecer. Por ignorar a fenomenalização originária, o método fenomenológico em seu sentido clássico e não suficientemente radical, desconhece o modo originário de revelação da vida (Henry, 2000/2014).

Dessa maneira, Michel Henry pôde chegar à autorrevelação originária da Vida como fundamento de uma fenomenologia radical. A vida não pode ser compreendida a partir da verdade do mundo, não se chega à Vida originária a partir de raciocínios derivados dos dados dos sentidos. Por isso, é inútil tentar provar a existência do divino usando os parâmetros da verdade do mundo. Isso quer dizer que "[...] se a vida designa o ser, o fato de ser, não podemos mais confundi-la com certos fenômenos específicos, por exemplo, aqueles que a biologia ou à mística estudam, fenômenos que, longe de poderem defini-la ou explica-las [...]"[11].

---

[9] Henry, M. *O que é isto a que chamamos Vida?* Curitiba: UFPR, p. 205-206.
[10] Henry, M. *O que é isto a que chamamos Vida?* Curitiba: UFPR, p. 206.
[11] Henry, M. *op. cit.*, p. 199.

A Vida só pode ser acessada nela, por ela e a partir dela. Dado que somos viventes, que fomos gerados na e pela Vida, pode-se acessar a vida à medida em que acessamos a nós mesmos. Ao acessar a nós mesmos, ao nos voltarmos à relação conosco, na qual se dá todo Si singular, deparamo-nos com nosso engendramento no seio da Vida. Esse engendramento, analisa Henry, só é possível porque a Vida afeta a si mesma e nesse afetar a si mesma, pois a "essência da Vida reside na autoafetação"[12]. A Vida, nesse sentido, se afeta a si mesma, onde ela "própria constitui o conteúdo que recebe e que a afeta"[13].

Henry (2000/2014) entende que a Vida, diferente dos entes do mundo, pertence ao domínio do invisível. Somos, assim, gerados na vida invisível e só podemos ser compreendidos a partir dessa invisibilidade. É impossível, desse modo, compreender nossa natureza vivente a partir da verdade do mundo. A inteligibilidade do humano está na invisibilidade da vida. Na medida em que somos viventes, somos seres invisíveis. Assim, não se poderá acessar a essência humana recorrendo às estruturas visíveis da corporeidade ou aos elementos da materialidade, a compreensão de nossa natureza não está no estudo das partículas físico-químicas que nos constituem. É preciso ir em outra direção, necessário é levar em conta nossa carne invisível, ali onde a vida experimenta a si mesma.

Mesmo assim, continua Henry (2000/2014), a vida, mesmo sendo invisível e inteligível, se sabe evidentemente que se está vivo, que se é um ser vivente. Essa inteligibilidade da vida em sua invisibilidade é a Arqui-inteligibilidade. E, na Arqui-integibilidade da Vida, no interior de compreensibilidade da autogeração do Arqui-Filho, é que se torna inteligível a natureza do humano. Essa Arqui-integibilidade, entendida como processo de autoengendramento do Primeiro Vivente como sua autorrevelação, Henry também denomina como Arqui-gnose.

A Arqui-integibilidade da vida, como pensa Henry (1996/2015), é anterior ao próprio pensar, pois como se mostrou, o pensamento não nos pode dar acesso à vida. O que ocorre é exatamente sua inversão, é a vida que se mostra como condição de possibilidade do pensamento. Desse modo, a Arqui-integibilidade não é simplesmente aquilo que precede o pensar, ela é o próprio fundamento do pensamento, pois a

[12] Henry, M. *op. cit.*, p. 206.
[13] Henry, M. *op. cit.*, p. 207.

"autoafecção originária, em um sentido verdadeiramente radical, no sentido de uma imanência absoluta exclusiva de toda ruptura intencional e de toda transcendência não é um postulado de pensamento". (Henry, 2011, p.207). O pensamento revela-se, por assim dizer, como uma modalidade da vida. Desse modo, é pela Arqui-integibilidade da vida que toda cogitação pode ser pensada em seu próprio "poder-ser" (Henry, 1996/2015). Assim, "todos os poderes da vida permanecem em si mesmos, eles contêm, pois, como poderes efetivos, prontos a se desdobrarem, os que não cessam de se ajuntar a si mesmos e que eu posso reunir, eu [*moi*] que sou apenas seu ser dado a eles mesmos, eu [*moi*] que sou sua vida"[14].

Seguindo essa análise, para Michel Henry, o pensamento fenomenológico não pode ser uma abstração da Vida. Uma fenomenologia radical precisa estar baseada na verdade que é a Vida em sua fenomenalização originária e como aquilo que se encontra no fundamento de aparição de todos os entes. Desse modo, a fenomenologia não pode ser reduzida ao estudo dos fenômenos tal como aparecem no horizonte do mundo. A condição originária que funda toda manifestação é a vida fenomenológica. A fenomenologia, como entende o filósofo, se constitui, então, a partir do reconhecimento de que na base de todo aparecer está a Vida em sua autodoação.

Então, nessa radicalidade da Vida como única e absoluta e na qual se acessa em si mesma como autorrevelação, é que também se autorevela a Vida de Deus. Essa Vida única, experimentando-se a si mesma na experiência patética do Primeiro Vivente gerado nela, o Verbo, é o meio pelo qual essa Vida advém a si mesma. Na experiência em que a Vida faz de si em seu Verbo, somos nós engendrados de tal modo que somos viventes (Henry 1996/2015). Tem-se, então, o processo de geração eterna do Primeiro Vivente, o Verbo. E, é só por meio do Verbo, do experimentar da Vida em si por meio do Filho primogênito de Deus, que os viventes vêm a si mesmos (Henry, 1996/2015). Assim, seguindo a verdade do mundo, todo o homem é filho de um homem e também de uma mulher, mas, na verdade da Vida, todo o homem é o filho da Vida mesma, ou seja, do próprio Deus (Henry, 1996/2015).

[14] Henry, M. *op. cit.*, p. 211.

2. O lugar da religião na Filosofia de Michel Henry

No entendimento de Henry, a Vida tem expressões variadas. Assim, a religião é entendida como um dos modos de expressão da Vida, ao lado da arte e da ética. A religião perpassa a vida cotidiana e possibilita a totalidade das atividades de uma determinada cultura com fins extraordinários. Assim, a religião como manifestação da Vida na cultura tem um importante papel para a comunidade humana de viventes como sustentação da organização social, tornando possível a existência e sobrevivência da sociedade (Henry, 1987/2012).

Toda cultura é uma cultura da Vida, afirma Henry (1987/2012), pois é o espaço em que a Vida transforma a si mesma e se realiza nas suas formas mais elevadas, na qual a Vida cresce e evolui; é a autotransformação da Vida. 'É uma ação que a vida exerce sobre si mesma e pela qual ela se transforma", como define Henry, "uma vez que é a própria vida que transforma e é transformada"[15]. Ainda, a cultura como "cultura da Vida", de acordo com o filósofo, é essencialmente prática, compondo um autodesenvolvimento das potencialidades subjetivas que se destinam a tornar possível a existência dessa Vida. A cultura como *práxis* assume diferentes formas, as formas de cultura, que concretizam a realização do vivente, formando um conjunto de todas as experiências, segundo as "leis da Vida", no sentido de que todas as experiências vêm da expressão da própria Vida. Uma dessas formas de cultura enraizadas na essência da Vida é a Religião.

Henry, outrossim, compreende a religião como o vínculo que une um ser humano e o divino, e esse vínculo consiste em que, sendo o humano um vivente, ele tem em si a Vida. A religião, portanto, é a expressão do "vínculo" entre a Vida e os viventes. Desse modo, a religiosidade apresenta-se como elo, como elemento de vinculação, isto é, de conexão entre a humanidade e a divindade. Isso está em conformidade com um dos possíveis significados etimológicos da palavra religião, que pode trazer a ideia de "religar" (*religare*), isto é, de manter vínculos, tanto entre os humanos e o divino quanto entre aqueles que compartilham entre si a fé. A ênfase desse elo está, em Henry, na encarnação, pela qual Deus assume a humanidade, o que manifesta a união indissociável da Vida divina e da natureza humana (Canullo, 2019).

[15] Henry, M. *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações, p. 24-25.

No entanto, Henry (1987/2012) adverte que hoje se vive uma cultura que "foi lançada na clandestinidade", pela qual se deu a exclusão da Vida pelas ciências e, por consequência, as suas principais manifestações, tal como a religião. A supressão da religião pela moderna sociedade científica, a exclusão da fé como uma mera superstição, acarreta, assim, uma expulsão da própria Vida e, com ela, de sua forma de realização na cultura.

Essa ruína da cultura é o que Henry (1987/2012) designou como "barbárie". A ruína da própria Vida. A barbárie é uma degenerescência da cultura e essa degenerescência na atual sociedade é resultado, como anunciado nos últimos escritos de Husserl (1954/2012), da "crise das ciências". Essa crise advém da exaltação do pensamento galileano, atualizado pelas ciências naturais (positivistas), que declara o conhecimento científico como único conhecimento válido. O resultado é que a ciência declara que todo conhecimento imediato do mundo-da-vida – o mundo imediato da *práxis* - um mundo do conhecimento ilusório, exigindo, dessa forma, a retificação do conhecimento via ciência natural, que a partir de um mundo de idealidades pode reestabelecer o conhecimento em seu lugar. Assim, a ciência moderna opera a estranha negação do mundo concreto e real a favor da afirmação de um conjunto de formas ideais que não podem ser encontradas no mundo da vida real, mas apenas num mundo de puras abstrações (Henry, 1987/2012).

A ciência, ao tomar o mundo-da-vida como ilusório, elimina a subjetividade e a afetividade. Contudo, ao se excluir a subjetividade e a afetividade, tem-se a exclusão da própria humanidade, pois é na afetividade, na autoafetação da Vida, que se tem aquilo que nos torna humanos. Henry usa a expressão "afetividade" para falar da autoexperiência que caracteriza a Vida, pois entende que a Vida é uma forma de experiência que não pode escapar a si mesma e, por isso, está continuamente aderindo a si mesma. Isto significa que a Vida está sempre afetando a si mesma. Essa autoafetação se expressa nas tonalidades de alegria e sofrimento. Essas tonalidades só podem existir para um sujeito que as experiencia, sendo a própria subjetividade. Dado a natureza autoafetiva da vida, a subjetividade é marcada pelas tonalidades da alegria e do sofrimento (Seyler, 2016).

Diante disso, excluir a humanidade, como o faz o cientificismo, também significou a expulsão da religião, já que todo ser humano é essencialmente religioso como

autoexpressão da própria Vida. Desse modo, hoje, a civilização encontra-se, de acordo com Henry (1987/2012), na ruína da cultura, que nega a essência da humanidade e, por assim dizer, a própria espiritualidade; ruína da religião, onde se expulsa em nome do saber técnico-científico. É mais que evidente que as apropriações sociais dessas "verdades científicas" constituíram sistemas culturais nos quais a ciência se volta "contra a vida", contra a "verdade da Vida". Como consequência, a espiritualidade/religiosidade é negada e substituída por um modo de relação com o mundo baseado no pensamento calculador, completamente desprovido da natureza meditativa; negando-se a Vida por si mesma, tem-se assim uma "doença da Vida".

Mas será possível pensar em uma forma de se operar a favor da vida? A dimensão religiosa consiste em uma automanifestação autêntica da Vida, a saber, onde se tem a autoafetação da Vida, sem ter assumido a "verdade do mundo (ciência)". Não é uma inteligibilidade em que se pensa ou observa-se algo, mas se é capaz do "dar conta" da vida, de se sentir a Vida mesma.

3. Uma fenomenologia do cristianismo

Como foi visto, segundo Henry (2000/2014), a questão da verdade está relacionada com a questão de "revelação" e do desvelamento da Vida mesma e não com a "verdade do mundo", sobre a qual sempre tratou a tradição filosófica e, atualmente, a ciência. Todo o esforço da fenomenologia deve ser como "fenomenologia da vida", ou seja, em explicitar radicalmente a manifestação da vida em sua uma manifestação imanente da Vida. Envolvido em um projeto abrangente de compreensão da fenomenalidade, Henry comenta que quando "estava trabalhando sobre Cristianismo, um evento extraordinário aconteceu para mim; para primeiro uma vez que minha fenomenologia da vida encontrou uma fenomenologia da vida e essas duas fenomenologias disseram a mesma coisa"[16].

Na sequência, Michel Henry passou a abordar o Cristianismo e, então, desenvolveu algumas análises fenomenológicas, publicadas em principais obras, como: *Eu Sou a Verdade: Por uma filosofia do Cristianismo* (1996/2015), que discute a noção de verdade no Cristianismo; o *Palavras de Cristo* (2002/2014), nas quais são tratadas questões

[16] Capelle, P. *Fenomenologia francesa actual*. Buenos Aires: UNSAM, p. 54.

relativas à dupla natureza de Cristo e, a partir disso, do aspecto divino-humano de suas palavras. E *Encarnação: Por uma filosofia da carne* (2000/2014), escrito que considera a encarnação de Cristo segundo o Evangelho de São João, a fim de discutir a natureza da carne que, segundo o autor, é distinta do corpo físico. São análises filosófico-teológicas onde Henry tenta descrever e revelar a inteligibilidade de sua "fenomenologia radical" no encontro com o Cristianismo à luz da "fenomenologia da Vida, cujos pressupostos parecem revelar-se como uma introdução aos *insights* decisivos deste movimento religioso"[17].

Como se sabe, o Cristianismo se fundamenta nas palavras de sabedoria de Jesus Cristo. De acordo com isso, Henry (1996/2015) entende o Cristianismo como sendo o conjunto dos ensinos que encontramos registrados no Novo Testamento. O conteúdo do Cristianismo encontra-se na totalidade dos textos escritos pelos evangelistas e demais apóstolos. Os Evangelhos, o livro de Atos dos Apóstolos, as epístolas neotestamentárias e o livro do Apocalipse são, como conceberá o filósofo, o único meio de acesso a Cristo. Sendo assim, o Cristianismo é a compreensão da revelação de Deus em Cristo conforme registrada nas escrituras gregas cristãs, às quais nos referimos como Novo Testamento.

Destarte, essa sabedoria se presentifica e se expressa no discurso de Cristo como humano vivente, por meio do qual ele transmite aos humanos regras de comportamento. Ao apresentar sua concepção moral, Cristo fez severas críticas ao formalismo ritualista dos fariseus, mostrando que a impureza não é algo que diz respeito a regras cerimoniais exteriores, antes, a impureza ou o mal tem seu lugar no coração (São Mateus 15, 11, Bíblia, 1985). O coração, analisa Henry (2002/2014), é o centro existencial do ser humano, a sede de seus sentimentos e emoções. O coração designa, desse modo, a realidade do humano como essencialmente afetividade. Inaugura-se aqui, então, o começo de sua "filosofia do cristianismo", construída em intrínseca relação aos pressupostos fundamentais da fenomenologia da vida, afinal, "a Verdade do Cristianismo não é da ordem do pensamento"[18].

[17] Henry, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É Realizações, p. 217.
[18] Henry, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, p.20.

3.1 A Verdade como Vida

Em *Eu Sou a Verdade*, Henry (1996/2015) evidencia a verdade como sendo a própria mostração ou desvelamento de algo e, nesse sentido, entende a verdade como o mostrar de algo que aparece. No entanto, viu-se que o fenomenólogo distingue dois tipos de verdade: a "verdade do mundo", como sendo a manifestação dos entes no horizonte do mundo e a "verdade da vida", entendida como o fato de que a vida revela a si mesma, sua automanifestação. Será no Cristianismo que Henry encontrará revelada a "verdade da vida", porque distinguindo-se da verdade do mundo, o "próprio cristianismo não dispõe de conceitos adequados para a sua Verdade mais alta"[19]. Na verdade da vida, o mostrar e aquilo que se mostra se identificam, essa verdade trata-se da doação compartilhada aos humanos da autorrevelação de Deus, que é a Vida. A essência dessa autorrevelação da Vida, entende Henry (1996/2015), é o Amor, pois a vida é a fruição de si mesma. Por isso, em São João, tem-se dito que "Deus é Amor" (I São João 4,8, Bíblia, 1985), de modo que o Amor é a autorrevelação de Deus em sua essência fenomenológica.

Para o Cristianismo, assim como na fenomenologia da vida, a Verdade é Vida. A Vida é a revelação originária que faz com que as coisas venham à existência, sem dever nada ao mundo. A Vida é o mostrar a si mesmo, a revelação primordial que tira todas as coisas da não existência, conferindo a elas o seu ser e, por isso, seu aparecer. É no interior dessa Vida, afirma Henry (1996/2015), que Cristo é gerado. Assim, Cristo não é engendrado a partir da matéria visível do mundo, mas no seio da vida invisível. É por isso que Jesus, como Filho da Vida, abre mão de toda sua genealogia natural, ele não é nascido da carne visível, se Cristo tem carne, trata-se de uma carne invisível, da carne patética (Henry, 2000/2014).

Engendrado no seio da Vida invisível, Jesus é o Filho eternamente gerado por Deus, gerado, não criado, Deus de Deus, como dizem os credos cristãos (Kelly, 1980). Cristo é o Primeiro Vivente, porque a Vida ao engendrar a si mesma produz a partir de si mesma um segundo modo de existência divina no interior da própria Vida, que é a existência do Filho eterno de Deus, o Filho primogênito. Na medida em que essa geração é eterna, a mais antiga de todas, e na medida em que ela nada tem a ver com o mundo, Michel Henry (1996/2015) chama esse Primeiro Vivente de Arqui-Filho transcendental.

---

[19] Henry, *op. cit.,* p.20.

No entanto, entende o filósofo, embora ao engendrar a si mesma a Vida gere um segundo modo de subsistência divina, a vida comunicada a esse segundo modo de existência é a mesma Vida indivisível. Dado isso, não há, senão, uma só e a mesma Vida, a essência a partir da qual todos os seres viventes recebem seu viver. Essa Vida una não é outro senão o próprio Deus. Cristo é a Ipseidade que a vida engendra, um Si singular que experimenta a si mesmo na vida invisível de Deus. Então, Cristo é o Primeiro Vivente, ou seja, a Ipseidade original na qual o Pai experimenta a si mesmo (Henry, 1996/2015).

A respeito de Cristo, não poder-se-ia falar de um nascimento a partir da carne material e natural, pois seria no processo de autogeração da Vida que se cumpre a geração em si do Filho de Deus. E, na medida em que esse Filho é eterno quanto seu Pai, como essa geração é a mais originária e ao mesmo tempo o princípio de tudo, essa geração pode ser chamada de Arquinascimento. Assim, como o pai biológico não é o seu pai, porque é incapaz de se dar a si mesmo a Vida, também não tem condições de dar a Vida a outro humano, o paradigma do nascimento revela que nenhuma explicação mundana pode justificar o homem que procede de um nascimento (Henry, 1996/2015).

Desse modo, o Arquinascimento é o processo de autorrevelação da Vida em que ela engendra em seu próprio seio, "um nascimento que não se produz no interior de uma vida preexistente, mas que pertence a título de elemento co-constituinte ao desta vida [...] de sua autogeração"[20], tem-se o Primeiro Vivente, o Filho primogênito. Henry (1996/2015) qualifica esse Arquinascimento de "Transcendental", que significa aquilo que não se dá como um processo natural ou mundano, "mas remonta à sua possibilidade mais interior, à sua essência"[21]. Pensar a natureza de Cristo enquanto Arqui-Filho de Deus conduz Michel Henry a uma fenomenologia de Cristo, isto é, a compreensão de Cristo como autorrevelação absoluta de Deus, que não é outra coisa senão o aparecimento de Cristo. Se Cristo aparece, isso significa que ele mostra a si mesmo e que esse mostrar-se a si mesmo é a Verdade. Cristo, assim, é a Verdade e a Vida. Ele é, ele próprio, a Verdade original que é a Vida, é o que lemos no Evangelho de São João 14,6: "Eu sou a verdade e a vida" (Bíblia, 1985).

---

[20] Henry, M. *Eu Sou a Verdade. Por uma Filosofia do Cristianismo*. São Paulo: É Realizações, p.87.
[21] Henry, M. *op. cit.*, p.77.

3.2 As palavras de Cristo: do Divino ao vivente

Quando se faz uma análise da gênese antropológica, tem-se que transparecer a natureza divina-humana do Primeiro Vivente. No Cristianismo, manifesta-se o antropomorfismo de base, pois Cristo, tendo encarnado e se tornado Deus-Homem, faz de si mesmo a própria humanidade. De acordo com o Cristianismo, Jesus Cristo é uma Pessoa divina (o Verbo). A Pessoa do Filho foi, de acordo com a teologia, gerada pelo Pai na eternidade como um segundo modo de subsistência na essência da Trindade (Berkhof, 2012). A unidade pessoal de Cristo é componente importante da cristologia ortodoxa, Jesus ser uma única Pessoa significa que a Segunda Pessoa da Trindade é o sujeito de todas as ações de Cristo, mesmo aquelas feitas em razão de Sua humanidade (Catecismo da Igreja Católica, §466, 1993).

Todavia, pode-se ir além da afirmação da divindade de Cristo, insistindo com firmeza que Jesus também é plenamente humano. Assim, não basta afirmar simplesmente que a Pessoa divina do Filho é o Sujeito de suas ações. A ortodoxia cristã rejeita a ideia de que a humanidade de Cristo é impessoal (*anipostasia)*, a fim de afirmar que a natureza humana de Cristo foi pessoalizada na Pessoa do Verbo (*enipostasia),* de tal modo que pode-se confessar que a Pessoa do Filho é "Deus-Homem" (Ferreira & Myatt, 2007). Dado isso, no Cristianismo, a antropologia (estudo sobre o homem) e a cristologia (estudo sobre Cristo) são indissociáveis.

Da compreensão de Cristo como simultaneamente humano e divino, é possível distinguir nas "palavras" de Jesus aquelas que ele pronuncia enquanto homem daquelas que ele pronuncia enquanto Deus, isto é, enquanto Verbo. A partir disso, Henry (2002/2014) entende que é possível diferenciar, nas falas de Jesus enquanto homem, as palavras de Cristo que se dirigem aos homens na linguagem humana e falando deles das palavras de Cristo enquanto homem que se dirige aos homens em sua linguagem falando de si mesmo.

Quanto às palavras humanas de Cristo dirigidas aos homens para falar deles, Henry (2002/2014) pontua que elas dizem respeito ao conjunto das relações concretas que os homens estabelecem entre si, determinadas a partir das necessidades afetivas dos seres humanos. Enquanto as palavras de Cristo enquanto humano, para falar não dos outros homens, mas de si próprio, podem ser designadas como "Palavras da Vida", pois expressam a natureza divina do Verbo, constituindo-se na autorrevelação da pessoa

divina. Diante disso, afirma Henry: "É unicamente porque se experimenta a si mesma e se revela a si de modo patético, na imanência dessa Afetividade primitiva, que a Vida é uma Palavra, e uma Palavra que fala de si mesma. [...] se é verdade que essa Palavra da Vida é a de Deus, seu Verbo, e que é essa Palavra, é o Cristo enquanto Verbo de Deus [...]"[22].

A palavra da Vida, conforme entende o filósofo, é diferente das palavras do mundo, porque ela é incapaz de mentir. A palavra da vida é uma palavra da verdade. A palavra que designa algo exterior pode não corresponder à verdade, pode falar de algo que não corresponde à realidade, mas a palavra que fala de si mesma tem que necessariamente ser verdadeira. A vida é Verdade porque ela se revela a si mesma e porque essa revelação de si constitui o fundamento de toda verdade concebível (Henry 2002/2014).

Dada essa distinção fundamental das palavras de Cristo sobre os homens das Palavras da Vida, surge a questão de como essas últimas poderiam ser entendidas pelos humanos. De acordo com o filósofo, as palavras da vida não são ouvidas pelos órgãos naturais dos sentidos, mas pelo coração, entendido como símbolo do centro afetivo do ser humano. A "Palavra que fala no coração, discorre Henry, a palavra da Vida que a engendrou, é a mesma que, transformando-o de alto a baixo, tem o poder de operar a renegação do homem"[23]. Sendo assim, quando fala de si mesmo, Cristo dirige aos seres humanos palavras que só podem ser recebidas e acolhidas pelo coração do homem (Henry, 2002/2014), afinal, "Se alguém quiser cumprir a vontade de Deus, distinguirá se a minha doutrina é de Deus ou se falo de mim mesmo" (São João 7,17, Bíblia, 1985).

4. Sobre a possibilidade de a "filosofia do Cristianismo" ser uma "Fenomenologia radical da religião"

Diante disso, na fenomenologia da Vida, de Michel Henry (2015), só se pode compreender o humano como aquele ser que extrai sua realidade da Afetividade. Contrariando a tradição racionalista que entende a razão como aquilo que nos faz humanos, a fenomenologia do cristianismo, como fenomenologia da vida, evidencia o

[22] Henry, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É Realizações, p. 107.
[23] Henry, M. *op. cit.*, p. 164.

coração como o centro da existência humana. Em termos gerais, isso significa reconhecer que aquilo que se constitui como propriamente humano diz respeito à afetividade, à disposição e tonalidades afetivas que experimentamos em nós mesmos e que nos lançam no mundo.

A natureza humana, de acordo com a teologia cristã tradicional, está marcada por um mal que se encontra em seu coração. Essa noção foi designada como "pecado original" e significa que, desde o nascimento, o humano apresenta uma natureza corrompida (Aquino, 2018). Isso significa que para que o humano se torne bom, não basta modificar suas condições sociais ou alterar seu comportamento. Não é sua melhoria, mas sua transformação radical, o que é exigido, isto é, faz-se necessária uma "mudança" de natureza. Essa mudança de natureza aparece no símbolo da transubstanciação, em que se sacrifica a própria natureza a fim de dar lugar a uma nova natureza. Essa transformação tão radical, essa mudança de natureza, também é apresentada pela doutrina cristã no símbolo da "regeneração" ou "novo nascimento" (Berkhof, 2001).

Quando se busca compreender o humano, a fenomenologia nos permite entender que não somos sujeitos encapsulados ou uma consciência fechada em si mesma. O humano é humano em correlação com seu mundo, sendo inseparável dele. O mundo humano é constituído pelos objetos sensíveis, os utensílios, que são determinados a partir das necessidades afetivas do humano (Heidegger, 1927/2002). Edmund Husserl (1954/2012) designou o mundo dos humanos como o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). O mundo da vida é, então, um domínio das experiências originárias, um mundo pré-dado, imediato e autoevidente.

O humano se mostra no mundo sob o aspecto de um corpo objetivo semelhante ao das coisas. Quando esse corpo age, sua ação se reveste do aspecto de um deslocamento exterior, essa ação aparece objetiva como esse corpo. Nesse sentido, esse corpo objetivo aparece como um "em si", um objeto que estabelece relações exteriores com as coisas do mundo. Temos, assim, a manifestação de uma corporeidade mundana (Henry, 2000/2014). No entanto, é preciso pensar o corpo para além dessas relações objetivas, é necessário realizar um retorno ao mundo vivido aquém do mundo objetivo. Quando se pensa o corpo de maneira própria, o filósofo pontua que descobrimos que o corpo não é senão a aparência visível da carne vivente experimentando-se a si mesma na vida,

invisível como ela (Henry, 2000/2014). Podemos designar o corpo, assim concebido, como "corpo próprio", que apresenta caracteres incompatíveis com o estatuto de objeto, algo que também foi observado não só por Husserl, mas também por Maurice Merleau-Ponty (1996). Desse modo,

> A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, extraindo sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida. Uma carne impressional e afetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm jamais de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida.[24]

O corpo próprio, segundo Merleau-Ponty (1996), se encontra perpassado pela linguagem. A linguagem é um fenômeno do corpo. Por meio da linguagem, o humano estabelece uma relação viva consigo mesmo. A linguagem se mostra, assim, não como um mero instrumento ou meio, mas como uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo de vida que une o humano ao mundo. Ainda, a linguagem humana se revela quando um humano se dirige a um outro humano, pronunciando palavras a fim de que o compreendam. O conjunto das relações concretas que os seres humanos travam entre si em sua habitação e familiaridade no mundo constitui o sistema humano. As relações no sistema humano se dão a partir daquilo que Henry (2015) designou como reciprocidade natural, em que as relações se constituem por meio da noção de troca. Fundada nessa reciprocidade, a relação humana aparece como autônoma e autossuficiente.

Os ensinos de Cristo, entende Henry (2002/2014), são marcados por uma subversão dessa reciprocidade natural. É assim que a condição humana é transtornada e as relações que antes se davam a partir de uma reciprocidade natural são substituídas por uma relação interior com o divino. "Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sereis meus discípulos; E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (São João 8, 31-32, Bíblia, 1985).

É pelo fato de a condição humana ser constituída pela relação com o divino que a relação dos humanos entre si já não pode obedecer a critérios humanos originadas em

[24] Henry, M. *op. cit.*, p. 178.

uma reciprocidade natural e objetiva. Assim, a subversão da reciprocidade natural significa a intervenção de outra relação, uma relação interior que nos liga com o divino. Essa nova relação designa a geração imanente de nossa vida finita na Vida infinita e é representada no Cristianismo pelo símbolo de que somos adotados como "Filhos de Deus". Isso significa que a genealogia natural dos humanos é desqualificada em prol da genealogia divina. Cristo funda uma nova reciprocidade, através da qual as relações humanas deixam de ser comandadas por relações objetivas para terem sua origem no coração (Henry 2002/2014).

Quando Henry chega à evidenciação de que a verdade da Vida está expressa pelas palavras da Vida, porque ali, ao iluminar os corações, o homem "poderá sentir e experimentar em si mesmo a verdade da palavra de Cristo sobre ele mesmo" (Henry, 2002/2014, p.165), encontra o núcleo da possibilidade experiencial da própria Vida: a "experiência religiosa". A experiência religiosa passa a se constituir, para Henry, na relação imediata entre a vida e o vivente, pois é "a transformadora experiência da liberdade" e a experiência que "advém a cada vez que, escutando a palavra e entregando-se a ela, ele faz a vontade de Deus"[25].

Na experiência religiosa, as palavras da Vida constituem a autorrevelação da vida, ao estar experimentando a si mesmo, podendo ser lida como Afetividade, como autoafetação no homem na autoafetação da Vida, gerando sistema de relação que se chama de místico/espiritual e de ético. A experiência religiosa é uma experiência mística/espiritual, na medida em que se refere à autoafetação que revela cada ipseidade como "dom", no sentido de autodoação da vida que, em seu entendimento fenomenológico, é a Vida, tal como a experimentamos em nós, que é nossa vida, é em si mesma uma revelação, em que aquilo que é revelado e aquilo que se revela é o mesmo. Tal modo de se revelar pertence só à vida e constitui propriamente sua essência.

Desse modo, a experiência religiosa é a experiência do mistério abismal da Vida que está presente nas tradições religiosas autênticas, a saber, que se é toda a Vida sem ter relação com doação oferecida em todos os momentos. Viver religiosamente consiste em revelar-se a si e isso é místico, pois tem-se aí o revelar da Vida si mesma, onde a Vida nos fala e cria de si mesma. Henry (2002/2014), ao descrever fenomenologicamente certos

[25] Henry, M. *op. cit.*, p. 165.

temas religiosos fundamentais do Cristianismo, foi nos revelando um domínio imenso e desconhecido do chamado pensamento racional, mesmo sem excluir a reflexão verdadeiramente livre, destacando a experiência religiosa como aquela experiência que conduziria toda a filosofia tradicional até seus limites, além claro, para frente a sua "cegueira". Nesse ponto, Henry parece indicar uma "fenomenologia radical da religião", cujo intuito está em revelar a experiência mística/religiosa como experiência primeira, originária de toda a existência humana.

Essa "fenomenologia radical da religião" evidencia a experiência mística/espiritual enquanto experiência originária, como auto-vivência que permite a automanifestação original da Vida dada como afetividade primitiva. E, a partir disso, tem-se as religiões como manifestação cultural que permite o reconhecimento das modalidades fenomenológicas da Vida como a autorrevelação de "Deus" ou do divino. Por fim, conclui-se que, mesmo tendo como evidenciação o Cristianismo como uma fenomenologia da Vida, Henry acabou por abrir horizontes para além da "filosofia do cristianismo", para uma "fenomenologia radical da religião", cuja análise pode ser levada a qualquer religião.

Considerações finais

Por meio da exposição das principais ideias apresentas aqui, foi possível ter uma compreensão da filosofia de Michel Henry, explicitando como o filósofo articula a Fenomenologia, mais propriamente a sua "fenomenologia radical", com uma filosofia do Cristianismo. Encontrou-se na filosofia de Henry uma busca de superação das limitações da fenomenologia clássica (Husserl e Heidegger) por meio de uma "fenomenologia radical". Essa superação é possibilitada pela admissão de uma dimensão de manifestação para além do horizonte de aparição dos entes intramundanos. Tal dimensão é o domínio da vida na qual o aparecimento faz ver seu próprio aparecer, consistindo, pois, em um autoaparecimento primordial.

O filósofo pontua que o aparecimento do mundo sofre de uma impotência ontológica de fundo, pois o mundo é incapaz de criar o ser daquilo que se mostra nele. Dado isso, seria preciso um retorno radical a esse aparecimento mais primordial, capaz de permitir que o ser se manifeste, um aparecer que, ao se mostrar, revela a si mesmo. Esse autoaparecimento primordial, Henry identifica como a Vida fenomenológica.

A autorrevelação da Vida, como visto, torna-se o fundamento de uma filosofia da religião, que pode ser encontrada principalmente no Cristianismo, na vida e nas palavras de Cristo. A Vida originária engendra em si mesma, como entende Henry, o Primeiro Vivente. Esse Primeiro Vivente gerado eternamente no seio da Vida, é Cristo, aquele que, no Evangelho de São João, é chamado de Verbo. A fenomenologia da Vida apresenta-se, assim, como uma fenomenologia de Cristo e, por consequência, uma filosofia do Cristianismo. Um problema central que se apresenta a essa fenomenologia é, como observamos, a questão da encarnação. A carne de Cristo é compreendida por Henry como carne invisível, na qual a vida afeta e experimenta a si mesma. Desse modo, essa carne se distingue completamente do corpo físico e objetivo. Diante disso, a fenomenologia radical de Michel Henry, que já se mostrou como fenomenologia da vida e filosofia do Cristianismo, apresenta-se também como uma fenomenologia da carne.

A dualidade entre a fenomenologia da vida e o aparecimento do mundo, entre a carne invisível e o corpo objetivo, abre espaço também para a distinção entre as palavras humanas dos homens e as palavras divinas de Cristo. As palavras humanas comportam o modo de aparecer do mundo, carregam, assim, as marcas da exterioridade, da indiferença e da impotência. Já a palavra de Cristo possui o modo de ser da vida, sendo capaz de criar e de ser sua própria autoatestação. Essa compreensão fornece a justificativa epistêmica da verdade do Cristianismo, na medida em que essa verdade não diz respeito a algo fora de si mesma, de tal forma que sua legitimação é absoluta.

Na medida em que a fenomenologia da vida se volta para a autorrevelação de Deus em seu Verbo, para Sua encarnação e para as palavras de Cristo registradas nos evangelhos e, na medida em que esses mesmos fenômenos são aqueles que são objeto de estudo e experiência da religião cristã, podemos concluir que a filosofia de Michel Henry se apresenta como uma fenomenologia da religião radical. Uma filosofia tal que, encontrando os limites da fenomenologia clássica, abre a porta de acesso para um campo fenomênico ainda mais originário e fundamental, aquele do autoaparecimento primordial da Vida fenomenológica**.** Por fim, foi possível identificar que a 'filosofia do Cristianismo" de Henry abre-se para uma "fenomenologia da religião radical", cuja tarefa se converte em uma busca radical por uma compreensão da experiência religiosa, identificada com a autorrevelação da Vida divina, que se expressa em manifestações religiosas culturais diversas.

Referências

ALES BELLO, Angela. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.

AQUINO, Felipe. *O Pecado Original: o que a Igreja ensina*. Lorena: Cléofas, 2018.

BERKHOF, Louis. *Manual de doutrina cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

BIRCK, Bruno Odélio. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

CAMPOS, Heber Carlos de. *As duas naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

CANULLO Carla. *Michel Henry as a Philosopher of Religion*. In: Louchakova-Schwartz O. (eds). The Problem of Religious Experience. Contributions to Phenomenology (In Cooperation with The Center for Advanced Research in Phenomenology), vol. 103. Springer, Cham, 2019.

CAPELLE, Philippe. *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas* (1641). São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Pensadores).

FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

GOTO, Tommy Akira. A possibilidade do diálogo inter-religioso entre cristãos e budistas na fenomenologia crítica de Paul Tillich. *Reflexão* (PUCCAMP), v. 40, p. 223-235, 2015.

FERREIRA, Franklin & MYATT, Alan. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014. [Original de 2000].

HENRY, Michel. *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012. [Publicação original de 1987].

HENRY, Michel. *Eu Sou a Verdade. Por uma Filosofia do Cristianismo.* São Paulo: É Realizações, 2015. [Publicação original de 1996].

HENRY, Michel. *O que é isto a que chamamos vida.* In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (orgs.). "Paisagens da fenomenologia francesa". Curitiba: UFPR, 2011.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo* (2002). São Paulo: É Realizaçõe, 2014. [Publicação original de 2002].

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia* (1929). São Paulo, Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002. [Publicação original de 1927].

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica* (1954). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. [Original de 1954].

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. [Publicação original de 1913].

HUSSERL, Edmund. Letter to Rudolf Otto, 1919. In: Sheehan, Thomas. *Heidegger: the man and the thinker.* Chicago: Precedent Publishing, 1981.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*. São Paulo: EDIPRO, 2019. [Publicação original de 1931].

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. [Publicação original de 1781].

KELLY, John Norman Davidson. *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1983.

LEEUW, Gerardus van der. *Phänomenologie der Religion*. Mohr, Tübingen 1933.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PEREIRA, Renato Machado. *A Concepção da Verdade-como Correspondência.* In: Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2011.

PIAZZA, Waldomiro Otávio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral* (1916). Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCHAEFFER, Francis. *O Deus que se revela.* São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SEYLER, Frédéric. Michel Henry. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/

Fenomenologia da religião de Michel Henry: um estudo a partir da fenomenologia do nascimento

Silvestre Grzibowski •

Resumo

O objetivo deste estudo é apresentar a fenomenologia da religião a partir do nascimento de Michel Henry. Inicialmente será abordado o nascimento do ego da Vida. No entanto, o ego ou os egos preocupados e ocupados com as coisas externas poderão propositalmente esquecer-se da sua essência. Diante disso, surgem algumas questões: Como o ser humano (ego) poderá retornar para o Si primordial se está envolvido com as coisas do mundo? Existem possibilidades para regressar à Vida originária? Para responder essas e demais questões, ou seja, para o ser humano retornar para o Si transcendental precisará do segundo nascimento que foi desenvolvido pelo cristianismo, porém é evidenciado na teoria da ética cristã como sendo à filosofia primeira. Esse estudo sustentará a seguinte tese: a fenomenologia da religião deve ser fundamentada pela ética, pois é ela que possibilita o retorno do ego ao Si primordial e o mantém junto à sua essência e a dos demais.

Palavras-chave

Michel Henry; fenomenologia; nascimento; religião; ética.

Résumé

Le but de cette étude est de présenter la phénoménologie de la religion depuis la naissance de Michel Henry. Au départ sera abordé la naissance de l'ego de la Vie. Cependant, l'ego ou les egos concernés et occupés par des choses extérieures peuvent délibérément oublier leur essence. Compte tenu de cela, certaines questions se posent: comment l'être

• Doutor em filosofia e professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: silboki@yahoo.com.br.

humain (ego) peut-il retourner au Soi primordial s'il est impliqué dans les choses du monde? Y a-t-il des possibilités de revenir à la Vie originale? Pour répondre à ces questions et à d'autres, c'est-à-dire que l'être humain de revenir au Soi transcendantal aura besoin de la deuxième naissance qui a été développée par le christianisme, mais il est démontré dans la théorie de l'éthique chrétienne comme étant à la philosophie d'abord. Cette étude soutiendra la thèse suivante: la phénoménologie de la religion doit être basée sur l'éthique, parce que c'est elle qui permet le retour de l'ego au Soi primordial et le garde proche de son essence et de celle des autres.

Mots-clés

Michel Henry; phénoménologie; naissance; religion; éthique.

Introdução

A teoria fenomenológica de Michel Henry apresenta diversas proposições. Uma delas é sobre o começo absoluto que aparece praticamente em toda a sua obra e exige um cuidado para ser compreendido dentro do conjunto. Isso porque, a fenomenologia de Henry tem como uma das finalidades fazer uma revisão teórica do pensamento ocidental e também dar um novo começo, ou um começo absoluto para o pensamento. Por isso, ele desenvolve o tema do nascimento para evidenciar a procedência do ser do ego. Outra tese é sobre o segundo nascimento, quando coloca no centro da sua reflexão a ética cristã que por sua vez torna-se fundamental para compreender o cristianismo.

Metodologicamente, esse estudo seguirá alguns textos de Henry para melhor abranger os seus argumentos. Seleciono de maneira especial o texto "*phénoménologie de la nassaince*", alguns capítulos da obra "*c'est moi la verité*", bem como a grande obra "*l'essence de la manifestation*". Seguramente outros textos estarão presentes, no entanto, de modo mais distante. Tal escolha se justifica para evidenciar a fenomenologia da religião a partir do primeiro e segundo nascimento, isso porque, existem outras possibilidades de desenvolver essa temática em Henry[1]. O pensador insistirá na fenomenologia do

[1] Justifico a pesquisa a partir destas obras, isso porque, os temas como Deus, Filho de Deus, cristianismo, religião e ética aparecem em diversas obras e textos, principalmente, na última fase do autor. Com isso

nascimento para fazer um questionamento teórico sobre o fundamento do pensamento, mas também, para apresentar a religião como uma fenomenologia prática, ou seja, coloca a ética no centro de sua teoria, caso contrário a religião corre o perigo de esvaziar-se e assim trazer muitos problemas de interpretação e consequentemente de seguimento do cristianismo. Esses pontos serão questionados e desenvolvidos.

Reforçando o que já havia sido dito, a teoria do pensador objetiva oferecer um fundamento absoluto para o pensamento filosófico/fenomenológico. Por isso, está sempre revisando e recuperando os conceitos. Percebe que quando a filosofia fala do ego, sobretudo, quando a filosofia moderna faz referência ao sujeito, parte do transcendental, da representação, e assim elabora uma subjetividade racional. Sendo assim, essa torna-se muito distante da imanência, da vida concreta. É pertinente dizer ainda que essa proposição fenomenológica é importante para a filosofia, mas também para outras ciências como psicologia, a teologia, a religião, ou as religiões e também para técnica.

Por fim, destaco a pesquisa sobre a religião que deverá partir da fenomenologia do nascimento dos viventes. Essa é uma possibilidade que percebo e que pretendo explorar. É interessante observar que dentro do conjunto da obra o pensador fala do nascimento já na última fase. Aqui, especificamente, critica o pensamento de Husserl porque não conseguiu falar do fenômeno originário e como o método impossibilitou a procedência do ego absoluto. Também critica, sobretudo, a Heidegger que reduz o argumento do nascimento da vida ao aparecer do ser a partir do *Dasein*, de modo que, nascer significa vir a ser no e pelo *Dasein*, vir ao mundo. Assim, a meu ver a *Phénoménologie de la naissance* torna-se torna um texto central[2] para desconstruir os argumentos que apresentam o nascimento do fenômeno e do ser a partir do mundo. Desse modo, Henry desenvolve argumentos essenciais sobre o nascimento absoluto do ego a partir da Vida e assim estabelece uma clara e concisa diferença do nascer como vir ao mundo tanto pela via fenomenológica como ontológica. Neste ponto especificamente, explora a origem

---

quero dizer que, existem outros estudos sobre este tema e existem outras possibilidades de estudar a fenomenologia da religião de Henry.

[2] Claro que outros textos serão utilizados, sobretudo, aqueles que desenvolvem esse tema. No meu modo de ver, esse texto expressa muito bem o conjunto do seu pensamento, porém, insiste naquilo que é caro para ele, dar uma fundamentação para a fenomenologia e consequentemente para a filosofia e outras áreas do saber.

absoluta do nascimento do ego que não nasce nem da consciência intencional, nem do *Dasein*, nem do nada, mas da Vida.

Outro problema que se conjuga é a enorme dificuldade que temos de compreender muitos conceitos 'religiosos' que são apresentados pela filosofia ocidental, sobretudo, quando segue o método transcendental. Esse método parte do mundo que é pura exterioridade, o fora de si. Diante disso, Henry também utiliza o argumento do nascimento para edificar seu próprio método fenomenológico, ou seja, a tese da Fenomenologia da Vida que foi construída no sentido absoluto, mas numa perspectiva de retorno. A pretensão do autor não era apenas fazer uma descrição do eu, do ego, do sujeito, da subjetividade, das tonalidades afetivas, da intersubjetividade, da religião, da ética, mas dar uma fundamentação teórica para elas. Esses conceitos remetem diretamente ao nascimento, ou seja, a origem, ao aparecer originário, a manifestação da essência, a vida que se revela no invisível nas tonalidades afetivas do sofrimento e da alegria, na carne patética. Esses contrapõem as teorias clássicas do pensamento ocidental que procurou incansavelmente decifrar todos os mistérios invisíveis da nossa existência, de modo especial sobre o nosso nascimento, ou melhor, sobre a nossa origem.

Críticas ao fenômeno do nascer

Antes de tudo, é importante dizer que a fenomenologia de Henry mostra resumidamente como o aparecimento do ego fora constituído pela fenomenologia de Husserl e pela ontologia de Heidegger e como essas metodologicamente o interpretaram[3]. Para contrapor, o autor apresenta a teoria do nascimento da Vida e quão essa deve amparar o conhecimento filosófico, científico e o religioso.

Tendo por finalidade discorrer sobre o nascimento, é imprescindível seguir a pergunta elaborada por Henry: "o que quer dizer nascer?"[4] E, buscar as respostas que foram dadas nessa investigação, digo no texto *Phénoménologie de la naissance*. A princípio, parece ser uma indagação fulgente, porém, essa obviedade resultaria em dar respostas simples e evidentes: nascer significa vir ao mundo, ou todos nós nascemos e viemos ao

[3] Claro que tanto Husserl como Heidegger são autores importantes e complexos. Nesse estudo, seguirei ainda que resumidamente os apontamentos a partir de Henry.
[4] Michel Henry. De la phénoménologie. *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), 2003, p.123. O texto phénoménologie de la naisssance está dentro dessa obra e será assim citado nesta pesquisa: Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF).

mundo. Porém, nesta trivialidade, encontram-se muitas complexidades, isso porque, sobre esse tema existem distintas concepções e que se diferenciam entre elas. Segundo Henry, seria correto afirmar que nascer é vir a ser, mas não seria plausível sustentar que isso significa vir ao mundo. Aqui, existe um grande dilema pois a filosofia de Henry procurava insistentemente responder essa problemática já nos primeiros parágrafos da *L'essence de la manifestation*[5]. Por que o nascimento não pode significar vir ao mundo? Não é essa a linguagem que a filosofia, a teologia e a religião utilizam para falar sobre nosso nascimento?

Com isso, percebe-se a importância da tarefa desconstrução da teoria de Husserl do aparecer do fenômeno e também sobre a origem do ego na consciência. Já para Heidegger o nascer acontece a partir do *Dasein*. Henry questiona os argumentos porque ambos esqueceram o aparecer primordial, isso significa que a fenomenologia histórica não problematizou esse tema como deveria, ou mais precisamente não penetrou na essência da vida. De modo que, o tema do nascimento foi afetado diretamente pelo esquecimento e a fenomenologia material surge com a finalidade de decifrar esse estado confuso, obscuro, e ainda mostrar que há um aparecer originário. Com isso, constata-se que existem leituras de diferentes modos sobre a teoria do nascimento. Então, na primeira tentativa de responder a respeito 'o que é nascer', deverão ser separados os dois modos de nascimento, mas não os de Henry, mas entre Henry dos demais pensadores, especificamente, de Husserl e Heidegger. Para "reconhecer e dissociar o aparecer no qual consiste o vir a ser do nascimento do vivente, daquele aos quais todos os entes do mundo e desse mundo ele mesmo devem ser – de tal modo que o ser do vir a ser do nascimento e daquele do mundo não tem nada em comum"[6]. De imediato, parece ser uma diferença sutil, no entanto, a exegese nos permite observar e assim separar as duas teorias que narram sobre o nascimento, digo da fenomenologia da vida que mostra o aparecer do fenômeno originário, da fenomenologia ontológica conduzida pela tradição ao que Henry chama de fenomenologia histórica.

---

[5] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée (PUF), p. 1-58. Nos primeiros sete parágrafos Henry propõe e tese, apresenta os argumentos e aponta as críticas aos pensadores sobre o começo absoluto do ser do ego.
[6] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 124.

É necessário evidenciar que o argumento sustentado pela fenomenologia histórica faz referência ao aparecer do mundo, ou seja, "um aparecer cuja fenomenalidade consiste no "*au-dehors*" fora"[7]. Sendo assim, é preciso ter cuidado quando a ontologia que é descrita pela fenomenologia afirma que nascer denota o mesmo vir a ser, pois isso poderá significar como "vir ao mundo"[8]. E vir ao mundo não pode exprimir o nascimento porque outros entes também vêm ao mundo. Torna-se fundamental fenomenologicamente compreender e distinguir o aparecer do aparecimento.

Estamos falando de nascimento interpretado como vinda à ser, o que só pode significar uma vinda a aparecer, que é interpretado como vinda ao mundo, que, no entanto, designa duas condições completamente diferentes das quais apenas uma se refere ao nascimento e pode servir para defini-lo, enquanto o intra-mundo se limita a entrar e sair desse lugar finito de luz que é o mundo, é por si só estranho ao fenômeno do nascimento, bem como ao do nascimento e da morte[9].

A teoria que definiu o nascimento como vir ao mundo não percebeu o significado do nascimento originário, ou seja, ocultou o vir a ser da essência, do fenômeno originário. Logicamente, Henry sabiamente percebeu esta nebulosidade existente na tradição e que foi produzida pelo método utilizado,ou seja, a vida e as coisas aparecem quando são reduzidas e intencionadas pela consciência[10]. A questão que Henry detecta é que tanto Husserl como Heidegger não conseguiram pensar além do pensado, isso quer dizer que não tiveram o êxito de penetrar no âmago e assim permaneceram na pura descrição fenomenológica.

Tenho presente a extensão dos estudos, das interpretações e das críticas tanto a Husserl como a Heidegger[11]. Henry critica Husserl sobre a questão do aparecer, o apresenta no 'como' ele aparece na conscência. De imediato entra outro ponto que é a origem do ego, especificamente, sobre a sua constituição na consciência intencional. Para Husserl o ego provém dele mesmo, ele é a fonte e o poder. "Ele é o ponto de partida, o

---

[7] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 125.
[8] *Ibidem*, p. 125.
[9] *Ibidem*, 127.
[10] Na verdade, esse é o ponto intrigava muito a fenomenologia de Henry. Com a tese de buscar um fundamento absoluto para a filosofia recorre à filosofia cartesiana. Poderia mencionar diversos escritos, mas o leitor também poderá conferir os três capítulos da seguinte obra: Michel Henry, *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR.
[11] Um estudioso de Henry sabe que estes dois pensadores perpassam praticamente em todas as obras. Isso mostra a relevância que dava, mas também os critica duramente.

centro a partir do qual começa e atua, à partir do qual ele reina e exerce sua função"[12]. Henry detecta isso ao ler as *Meditações Cartesiansas* de Husserl, sobreutudo no parágrafo 44, e, também nas *Ideas II* do mesmo autor, parágrafo 25, onde profere nas palavras de Henry: "uma constelação destas metáforas que mostram o ego como este ponto de partida, ponto-fonte, esse *términus a quo* à partir do qual tudo começa e tudo é possível"[13]. Esse é o ponto percebido por Henry em Husserl, que na verdade vinha sendo sustentando desde a filosofia de Descartes quando tinha proposto o *ego cogito*. Husserl segue essa concepção que acompanha toda a constituição da filosofia. Outro grande problema é que o "ego é ligado a consciência (nesta ligação reside em uma extrema confusão), ela mesma é interpretada como intencionalidade, e que este ponto de partida, esse ponto-fonte, este reinado, são o centro da intencionalidade"[14]. Ou seja, a crítica que Henry faz a Husserl é o ego sendo como ponto-fonte que se lê a partir da intencionalidade. O ego fonte, ou o ego como fonte é construído pela intencionalidade que resulta de um processo extático, que é e provém da representação e assim resulta ou concretiza-se como uma representação[15]. Do ego, ou mais precisamente, deste ego nasce o sujeito que domina praticamente toda a filosofia ocidental e outras ciências, como por exemplo a psicologia. "O ego se tornou sujeito, o sujeito da representação, o eu me representa antes do qual, para o qual e pelo qual tudo está disposto, como que disposto diante dele, por ele e na frente dele"[16]. O sujeito é definido a partir do ego que não sai desta estrutura da representação. Assim, foi lido e interpretado, sendo um ego que está delimitado por esta estrutura rígida e seguida fielmente pela tradição. E ainda, encontra-se na sua totalidade preso a esse quadro que o delimita e para complicar ele só deve ser pensado a partir desta constituição, que na verdade o impede de ser o que é, pois, não permite outra possibilidade de constituição. Se o pensamento fala de liberdade do ego, mas ele será somente livre a partir desse patamar. Com isso, justifico novamente a partir de Henry, a necessidade urgente de propor uma fenomenologia do nascimento do ego, pois, apresenta uma novidade para o pensamento que deverá proceder de um outro

---

[12] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 136.
[13] *Ibidem*, p. 136.
[14] *Ibidem*, p. 136.
[15] Crítica que Henry faz a Heidegger sobre esse ponto, cf. Michel Henry, *Genealogia da Psicanálise*. Curitiba: UFPR, p. 113-114. Diga-se de passagem, a fenomenologia de Henry é uma crítica a teoria da representação.
[16] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 137.

modo, de uma outra origem, diferente desse modelo duro e inflexível. É importante frisar que, diante dessa filosofia é que Henry se perguntava e buscava fornercer respostas. Desde a primeira grande obra essa pergunta o incomodava e muito: "De onde provém o ego, se não for de *au-dehors* de fora?[17].

Descrito o ponto sobre Husserl, agora sigo o pensamento de Henry que em diversos momentos desenvelve a sua filosofia a partir de Heidegger. Heidegger que queria afastar-se do seu mestre utiliza a analítica existencial como uma fenomenologia da existência humana e encontra o seu ponto no ente privilegiado que o chama de *Dasein*. O ponto de partida para a analítica existencial é fazer uma análise de uma estrutura ontológica unitária que é de estar-no-mundo. E esse é o assunto crucial. Sendo assim, o ente privilegiado (homem) e o mundo são inseparáveis. De modo que, Heidegger não toma a consciência como lugar originário, mas o mundo. O sujeito está situado no mundo. Essa é uma das grandes diferenças entre Husserl e Heidegger e essa torna-se importante para compreender o pensamento de Henry.

No entanto, o ponto que nos interessa no momento é a questão do nascimento. Para Henry, Heidegger interpretou o nascimento como vir ao mundo. Analisou o ser a partir de um ente e o ser ele mesmo ainda permanece vazio e na total obscuridade. Diante disso, Henry pergunta: como o aparecer confere o aparecer ao vivente? Ou mais precisamente, como ele mesmo se vê e vê também a outros objetos como a mesa, a caneta, por exemplo? [18] Aqui, o pensador constata que não há uma diferença ontológica entre o indivíduo e a mesa e dos demais objetos, mas uma diferença ôntica. Embora ele veja a mesa, a mesa não o vê e ele (*Dasein*) só se verá a partir da liberdade dele mesmo. E quem constitui a liberdade e a ordena é o próprio *Dasein*.

Na verdade, essa é a questão que Henry toma para comentar. O mesmo aparecer é utilizado para as coisas do mundo e para ele mesmo. Essa distinção absurda que foi feita para distinguir o sujeito do objeto. Absurda porque ela foi incapaz de fazer essa separação. Por isso, o pensamento permanece sendo uma filosofia da consciência. "O objeto, é o ente ele mesmo e que é percebido no seu aparecer, o qual é o fora de si como tal, de sorte que o objeto é o sendo fora de si, visto e percebido como tal"[19].

---

[17] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 137.
[18] *Ibidem*, p. 125.
[19] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 126.

Sendo assim, será fundamental distinguir entre o nascimento originário como o da vinda à vida, do nascer como vir ao mundo. A tradição ocidental segue a segunda opção e assim interpreta. Segundo Henry, o fenômeno do nascer foi lido a partir do '*In-der-welt-sein*'. Sigo o pensamento de Henry. "O fenômeno do nascimento apresenta de outra parte este traço singular, sua conexão com a vida que parece essencial se encontra apagada. Afim de esclarecer este novo paradoxo, é preciso interrogar a relação do '*In-der-welt-sein*' com a vida, tema analisado no parágrafo 10 de *Ser e Tempo*"[20]. Nesta, Heidegger examina alguns pensamentos de alguns estudiosos que descreveram sobre a vida e constata: "A vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna possível no *Dasein*"[21]. Esse é ponto essencial trabalhado pelo pensador alemão e que Henry de imediato pergunta: "O que quer dizer nascer quando o acesso à vida é uma questão do *Dasein* e somente dele?"[22]. Em outras palavras quem tem acesso aos entes como pedra, mesa, e ao próprio ente vivente, especificamente, o ser humano é o *Dasein*. Então, surgem alguns problemas: o primeiro é que tudo o que aparece parte desta revelação que é dada pelo e no *Dasein*. Por outro lado, levanta-se uma questão muito pertinente: de onde surge o aparecer do próprio *Dasein*, ou, como pergunta Henry: "Onde reside sua origem fenomenológica?"[23]. Tudo bem que o *Dasein* tem acesso a partir daquilo que aparece para ele e assim ele o compreende e o interpreta. Porém, aqui, penso que acontece a desconstrução realizada por Henry que assim interpreta: o *Dasein* ele mesmo não experimenta a vida patética na sua radicalização porque sempre a interpreta a partir do fora de si, do mundo[24], isso porque ele está no mundo. E a partir desse ponto, o nosso pensador fará a distinção radical da fenomenologia material da filosofia fenomenológica histórica.

Então, para resumir[25], o contraponto e também a crítica que Henry faz é que um vivente, ou mais precisamente um ego não pode ter acesso à vida no *Dasein*, porque ele mesmo não tem acesso à vida, pois, ela vem de fora. Como já havia afirmado, o mesmo

---

[20] *Ibidem*, p. 127.
[21] Martin Heidegger, *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, p. 94.
[22] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 127.
[23] *Ibidem*, p. 128.
[24] *Ibidem*, p. 128.
[25] Digo para resumir, porque as análises que Henry faz de Heidegger neste estudo e nas outras obras, sobretudo, na l'essence de la manifestion são amplas, complexas e profundas. Sendo assim, torna-se possível aqui por espaço estender-me nas análises e busco discorrer o objetivo do estudo.

não tem acesso porque não a experimenta, não a prova pateticamente. Assim, se rejeita essa teoria de Heidegger porque o *Dasein* tem acesso a partir de fora, do mundo. "Se o *Dasein* não é ele mesmo possível que como *Dasein* vivente, então, a elaboração da questão do nascimento se realiza do seguinte modo. Vir ao mundo pressupõe vir no ser-ao-mundo ele mesmo, quer dizer no *Dasein*"[26]. Com isso conclui-se que é no *Dasein* e não na vida no sentido de vida experimentada a partir de si mesma, que ele se constitui. E o argumento de Henry será o seguinte: "Se nós não viemos no *Dasein,* mas na vida, a questão do nascimento se encontra totalmente deslocada e abandonada no mundo"[27]. Diante disso, surge a tarefa da *phénoménologie de la naissance* para sustentar e elucidar o nascimento da vida que tem a sua origem nela mesma.

Fenomenologia do nascimento do aparecer originário

A fenomenologia do nascimento sustenta que a vida se engendra ela mesma e ao engendrar-se, engendra o ego e que se realiza. Esse é o verdadeiro giro fenomenológico que o pensador executa na fenomenologia e o que chamará de inversão fenomenológica[28]. Também diz que essa virada é uma redução fenomenológica mais radical e que ela é realizada no pensamento e na prática. "O ego provém do seu nascimento transcendental na vida. Isso quer dizer: não existe nenhum chegar (*parvenir*) ao ego senão nesse pelo qual chega ele mesmo nele. Mas o chegar do ego ele mesmo nele, é pela qual a vida absoluta chega originalmente em si"[29]. São várias coisas: o ego é pura passividade porque não provém dele mesmo, mas da vida. A vinda a si significa que ego por si mesmo não faz força, não se esforça para adquirir o seu ser, mas é pura doação. Em outras palavras, não toma iniciativas. Sendo passividade, chega a si na vida que é dada pela Vida e recebida por uma Ipseidade sensível e frágil. No entanto, essa vulnerabilidade o torna um si grandioso, absoluto porque tomado pelas tonalidades afetivas de sofrimento e de alegria revelam a sua essência. Cada ego é pura singularidade, uma subjetividade porque tem um conteúdo pleno e tudo o que se realiza nele é verdadeiro. E ainda é importante destacar que esse sujeito não se coloca, ou mais precisamente, não

[26] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 131.
[27] *Ibidem*, p. 131,
[28] *Ibidem*, p. 39-57.
[29] *Ibidem*, (PUF), p. 123.

se nomeia no nominativo, mas no acusativo, é acusado pela vida de vivê-la plenamente, e também tem responsabilidades para seguir aquilo que lhe foi oferecido gratuitamente, a vida. O ser do ego se efetiva na vivência e não na consciência, por isso, o conteúdo revelado pela essência é poderoso e insubstituível.

Mas como ela (vida) executa esse processo, como descrever essa realização fenomenologicamente? Curiosamente, responde de um modo extraordinário e, além disso, faz uma proposição exuberante do nascimento do ego. "A vida se engendra ela mesma no processo de sua auto-afecção eterna, processo no qual ela vem em si, se choca contra si, se prova a *soi-même*, goza de si, não sendo nada de outro que a eterna felicidade desse puro gozo (gozando) de si. Viver consiste neste puro provar (se provar/se experimentar) (*s'éprouve*), só deste modo é possível, não existe nada em outro lugar"[30]. Com esta descrição maravilhosa o pensador, deixa bem claro que o pensamento sobre a origem do ego não deverá ser constituído fora de si mesmo, como fora constituído pela intencionalidade ou pela exterioridade, mas na subjetividade da vida do fenômeno originário, do aparecer que antecede a toda a aparência. A vida é essa eterna auto-afecção de si mesmo, por si mesmo. É uma força, potência originária. Na realização desse processo ela revela a sua essência. A auto-afecção não tem nem um começo nem um fim, é um movimento, auto-movimento interno que experimenta a si mesma na vivência, sem interrupção, sem intervalo. O *pathos avec* revela-se como um eterno sofrer/gozar de si mesmo. As duas tonalidades estão e revelam-se juntas.

A essência se revela e se manifesta na afetividade. Sendo assim, como a fenomenologia constitui, ou mais precisamente, a essência da manifestação do fenômeno, é totalmente diferente do fenômeno mesmo e de sua manifestação. Isso porque a fenomenologia de Husserl descreve os fenômenos do ato de aparecer que estão na consciência, portanto, estão fora dela. Já no aparecer puro, revela o fenômeno originário de modo que a manifestação radica, reside na essência da manifestação, sendo assim, o que se manifesta no mundo e o que se manifesta – o fenômeno – são diferentes. Porque na fenomenalização do fenômeno do mundo não se revela a si mesmo nem em si mesmo, mas se revela no ego constituído, isso quer dizer na exterioridade. E por outro lado, o fenômeno originário manifesta a vida.

[30] Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), p. 132.

Para Henry o seu modo de manifestação é radicalmente diferente do aparecer dos entes no mundo, porque nela reina a identidade absoluta entre manifestação e o que se manifesta, e porque a manifestação se cumpre em uma absoluta imanência. Essa imanência deve ser entendida a partir da vida originária de cada Ipseidade. Para o pensador a *"possibilidade ontológica da manifestação da essência reside na retrorreferência da essência à ela mesma*"[31] e não fora dela. O que a essência revela é exatamente isso que ela sente, ou melhor, vive e experimenta. Essa retrorreferência "que designa, reenvia a si mesma da essência significa mais precisamente que é a si mesma que a essência manifesta e que é somente porque ela se manifesta a si mesma que pode ser isso o que ela é, uma essência ativa, uma essência que se manifesta"[32]. Então, a essência é o que é, e por ser o que ela é, se revela, manifesta a sua originalidade, ela se aparece a si mesma. Para Henry um dos problemas reside no ato do aparecer, ou precisamente no aparecimento do ato de aparecer. A tese é que o aparecimento (o aparecer) do ato de aparecer não constitui ou não é constituída por uma propriedade externa, de fora, mas ao contrário, o aparecer se dá por si mesmo na afetividade da vida. E o mais importante de tudo é que o aparecer originário permite todo o aparecer porque se revela por si mesmo e, portanto, sem este aparecer nenhum outro seria possível[33], como apontei acima isso é possível pela autoafecção.

Trazendo esta teoria para a fenomenologia do nascimento, mostra-se que a vida não pode ser separada do ego, pois se assim fosse, separado, de um lado estaria à vida e de outro o ego como constituído por um outro ego, estranho a si mesmo. Para Henry, a vida ela é o próprio ego como um todo e único. De modo que a vida não está distante do ego. Isso é possível ser observado na teoria do aparecer. "O aparecer do ato de aparecer, quer dizer, da essência, encontra assim sua condição no fato de que tal ato não aparece simplesmente, mas que deve ser compreendido como o que se aparece a si mesmo. O aparecer do ato de aparecer não constitui, sem embargo, respeito deste, uma mera propriedade contingente e de algum modo sobreposta"[34]. Essa é uma das grandes contribuições de Henry, pois, apresenta a teoria de que a própria essência ela se manifesta

[31] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée (PUF), p. 289. (Grifo do autor).
[32] *Ibidem*, p. 289.
[33] Desse modo Henry aborda a questão da subjetividade. Cf. Michel Henry, *De la subjetivité*. Paris: Épiméthée (PUF), p. 25.
[34] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée (PUF), p. 289.

por ela mesma, na vida onde ela se revela a si mesma. Evidencia-se justamente pelo aparecer originário, tema trabalhado demasiadamente pelo pensador. Assim ele diz que o "ato de aparecer apareça é, pelo contrário, o que faz dele o que é: o aparecer mesmo e com tal. Porque o aparecer do ato de aparecer encontra sua condição no aparecer-se a si mesmo deste ato, é nesta relação consigo, é no fato de aparecer-se deste modo a si mesmo, onde reside o que faz em última instância possível este ato considerado em e por si mesmo. *A retrorreferência do ato de aparecer a si mesmo é o que determina este ato em sua essência*"[35]. A essência é a que revela o conteúdo, isso significa que ela não precisa ser primeiramente ser uma intenção de, como descreve Husserl, mas já está aí disposta, e disponibiliza a materialidade. Essa está latente, ininterruptamente. Nesta perspectiva que se lê e compreende-se que a essa essência é a vida que não revela outra coisa de si, mas manifesta-se a si mesma na autoexperiência afetiva de si que se oferece para cada ipseidade. E ao provar-se a si mesmo, experiementa a sua vida e assim nessa proximidade de si a si, sem distância, na auto-afecção contínua, a vida se experimenta a si mesma e manifesta o conteúdo originário e verdadeiro.

A possibilidade do esquecimento da vida

É possível perceber que existem duas leituras e consequemente duas proposições sobre a teoria do nascimento do ego. De um lado temos a apresentação da fenomenologia histórica e por outro lado a proposição de Henry que parte da vida subjetiva[36]. Isso significa que cada vivente recebe gratuitamente a vida. E a Ipseidade realiza-a plenamente, ou ao menos deveria. Isso porque, na não realização plena encontra-se o problema; a filosofia transcendental propõe que o ego deve se constituir primeiramente como ego, como sujeito e nessa constituição teórica, primeiramente ele constitui-se. Por isso, Henry interpreta esse nascimento do ego uma como exterioridade, porque ele se dá no fora de si, no mundo. Racionalmente, produz-se um ego representado, pois, o primordial foi esquecido. Isso significa que se o ego foi constituído no fora de si, Henry propõe a fenomenologia do nascimento para repensar a origem do ego e questiona e tradição. Aponta para esse grande problema que ela não percebeu a sua origem absoluta. No

[35] *Ibidem*, p. 289. (Grifo do autor).
[36] Cf. meu estudo sobre este tema. Silvestre Grzibowski. *Fenomenologia do corpo em Michel Henry:* uma leitura a partir da imanência subjetiva. In: *Voluntas – Revista Internacional de Filosofia*, 2019, p. 53-61.

entanto, existe um outro problema; mesmo o ego tendo a sua origem na vida e a tem conforme mostra nos dois tipos de esquecimento. No momento o que nos interessa é o segundo, porque esse representa grande perigo para a vida. "Quanto mais oculta está a Vida no ego, mais aberto, mais disponível o mundo"[37]. Esse ponto é convincente porque quanto mais o ego se joga livremente no mundo representado, imaginado, deixa-se fascinar, iludir por ele, e assim, distancia-se, pois, se esquece de Si Mesmo. Henry mostra dois modos de esquecimento e duas preocupações e o que nos interessa no momento é a primeira: "*relação do ego consigo na preocupação consigo*"[38]. Produzida pela teoria transcendental o ego tem a preocupação com mundo, o com o fora de si mesmo. Enquanto estiver preocupado com o mundo estará voltado para as coisas externas.

Nesse sentido, quando o ser humano se esquece de Si Mesmo, esquece-se da sua Vida e da vida dos demais e da comunidade. E as preocupações com o mundo serão estranhas à vida. Seria possível afirmar que são as buscas desenfreadas para acumular bens materiais e riquezas? Penso que sim, pois, parece que atualmente a humanidade está esquecida de si mesma e mantém-se muito preocupada para manter e preservar a economia mesmo que sacrifique vidas[39]. Então, o esquecimento de Si e a preocupação com as coisas do mundo, ou seja, de buscar bens materiais incansavelmente, a vida originária passa para outro plano, ou mesmo fica de fora do planejado. Aqui, a única finalidade da existência do ser humano está voltada para a aquisição e preservação dos bens materiais. No entanto, a capitalização de bens levará a sua vida e a dos demais à uma verdadeira ruína. Claro que perante o mundo, o indivíduo que gera riquezas, tem 'a vantagem' porque vive no luxo e vangloria-se, exibe-se aparentando ser uma pessoa extremamente feliz. Henry mostra que essas preocupações aumentam gradativamente, e quanto mais se penetra nesse universo, aumenta o desejo de permanecer porque elas encantam e seduzem os indivíduos com as suas promessas maravilhosas, e com espetáculos de luzes e cores extraordinários, porém, não passam de verdadeiras armadilhas para a vida. Porém, o autor sugere outra preocupação, uma segunda ao que

[37] Michel Henry, *Eu sou a Verdade para uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: Realizações, 2015, p. 202-203.
[38] *Ibidem*, p. 205. Grifo do autor.
[39] Henry em várias obras critica a organização da sociedade, mas, penso que a crítica mais evidente encontra-se na obra *A barbárie*. Cf. Michel Henry, *A barbárie*. São Paulo: Realizações, 2012.

ele chama de "*relação do ego consigo na Vida*"[40]. E aí está o projeto da fenomenologia da religião a partir da Vida ética.

O Segundo nascimento

Até agora, insisti muito no argumento do ego fundado nele, por ele mesmo, isso significa fora de si, no mundo que o levará a ter condutas a partir da exterioridade. No entanto, a teoria de Henry não começa e nem termina no mundo, o ego origina-se na Vida e retorna a ela. No meu modo de ver, fenomenologicamente Henry responde a fenomenologia histórica com a sua proposição sobre o nascimento. Mas, o segundo nascimento é importante para constituir a fenomenologia da religião; essa mostra que o indivíduo estando 'perdido', 'preocupado' no mundo, será possível nascer novamente, ou como chamará de re-nascimento, renascer para a Vida. Diante disso, surge a questão: o que será então, exatamente, o segundo nascimento?

Henry toma o cristianismo para evidenciar a sua teoria. Isso porque o cristianismo assegura a salvação para todo o ser humano, esse é o ponto crucial. O que significa a salvação? "A salvação consiste para o ego em reencontrar em sua própria vida a Vida absoluta que não cessa de engendrá-la"[41]. Reforça a teoria que já vinha desenvolvendo sobre as duas possibilidades de nascimento, da consciência e da vida. Mas, o que nos interessa agora, é mostrar o pensamento do segundo nascimento que tem, sobretudo, a finalidade de 'trazer' ou de 'recuperar' o ser humano que estava envolvido com as coisas do mundo e se perdeu com e nas coisas.

A ideia central é que todos os seres humanos deveriam experimentar a Vida absoluta. No entanto, os afazeres o afastaram. Henry propõe o segundo nascimento com a desígnio de mostrar que ego tem uma nova possibilidade de retornar para a Vida. Por isso, a crítica a filosofia racional, a filosofia da religião racional, a fenomenologia e a ontologia heideggeriana, bem como as ciências, porque todas essas tentaram provar a existência de Deus, ou mostrar a partir de um ver fenomenológico. Além disso, o surgimento do ego tendo como a fonte na consciência de si. Nessa tentativa houve uma objetivação de Deus (Vida) e do ego onde se tornaram objetos constituídos de reduzido

[40] Michel Henry, *Eu sou a Verdade para uma filosofia do cristianismo.* São Paulo: Realizações, 2015, p. 204. (Grifo do autor).
[41] *Ibidem*, p. 217.

de modo de pensar. Sendo assim, essas teorias provocaram um distanciamento da Vida. O objetivo de Henry não terá como finalidade provar teoricamente a existência de Deus, mas propor que todos possam "*reencontrar em sua vida própria a Vida absoluta, aí está o que só é possível precisamente na própria vida e na Verdade que lhe pertence*"[42]. Assim, justificam-se as críticas que fez as teorias científicas, teológicas e filosóficas, porque todas são teorias do mundo. E Deus não pode jamais ser submetido a uma prova teórica, ou reduzido a uma determinada ciência.

Na fenomenologia do primeiro nascimento mostrei que a vida provém da Vida, assim que todo o vivente é Filho da Vida. Sendo assim, a fenomenologia do nascimento evidencia que "o caráter prévio da condição de vivente, significa que essa condição, ela mesma a seu próprio antecedente, ao Antes-absoluto da Vida, da qual o vivente recebe sua qualidade de vivente. O devir suscetível de lhe advir pressupõe no vivente este Antes-absoluto a que este dever, ao fim e a cabo, não faz senão voltar". E completa o raciocínio definindo e dando o significado do conceito sobre a condição de ser filho do Filho, conceito proposto pelo cristianismo. "É esta proposição radical da Vida absoluta inclusa na vida do vivente e que a torna possível que remete o conceito cristão de Filho"[43]. Cada vivente é filho do mesmo Si.

E o segundo nascimento será lido a partir nascimento primordial, como um re-nascimento que está implicado no primeiro. Para evidenciar a teoria Henry utiliza a parábola do filho pródigo descrito no evangelho de São Lucas (15, 11-32). O segundo nascimento é uma vida nova que irá chegar, como diz Henry: "a segunda vida, é a primeira, a Vida mais antiga, a que vivia no princípio e que foi dada em seu nascimento transcendental a todo o vivente: porque, fora dela e sem ela, nenhum vivente e nenhuma vida seriam possíveis"[44]. A segunda vida, ou o segundo nascimento é uma volta a vida primeira, a sua origem. Como já havia anunciado neste estudo, que devido às preocupações e ocupações com as coisas do mundo o ego esqueceu intencionalmente dessa condição. Mas existe a esperança porque há probabilidade de voltar para a sua origem, para casa, ou seja, para si mesmo, a sua verdadeira subjetividade.

---

[42] Michel Henry, *Eu sou a Verdade para uma filosofia do cristianismo.* São Paulo: Realizações, 2015, p. 218. (Grifo do autor).
[43] *Ibidem*, p. 232.
[44] *Ibidem*, p. 232.

Por mais que o ego vivia distante de si mesmo, jamais ele perdeu a sua condição de Filho. Segundo o pensador, essa é uma das maravilhas que o cristianismo propõe. O ego vivendo no mundo e a partir das coisas do mundo, a vida tem o desejo de se autotransformar. Essa transformação não virá de nenhum saber teórico, intelectual, mas somente a partir dela mesma. Aqui encontra-se plenamente a tese que estou a defender; não é a religião que fará essa conexão entre os dois nascimentos, mas a fenomenologia da vida que tem o seu conteúdo da ética cristã. "*A autotransformação da vida querida por ela, que consiste num fazer e que a reconduz à sua essência verdadeira, é a ética cristã*"[45]. A ética está no centro da fenomenologia da Vida e, portanto, é o ponto essencial da filosofia da religião de Henry. Posso dizer que a ética aqui é a própria justiça no sentido de cumprir, realizar plenamente a vida na sua essência. Por isso, descarta-se a possibilidade de existir sem a ética, ela é o motor que move e faz o discernimento.

Henry diz com todas as letras que a ética une as duas vias, ou seja, a do ego e a de Deus. "*Fazer a vontade do Pai designa o modo de vida em que a vida do Si se cumpre de tal modo, que o que se cumpre nela doravante é a Vida absoluta segundo a sua essência e seu próprio requisito*"[46]. O segundo nascimento é a entrada na Vida nova. O indivíduo transforma-se totalmente, a vida o impulsiona para um agir misericordioso para com os outros viventes. "Como o agir da ética cristã substitui o vivente na Vida absoluta que era antes dele e, dando-o a ele mesmo, lhe deu a vida em sua condição de filho, como permite reencontrar esta condição, é o que é necessário precisar"[47].

Conclusão

Para concluir posso dizer que o cristianismo é essencial para compreendermos a fenomenologia da religião de Michel Henry, mas, entenda-se o cristianismo como ética, porque sem a ética a religião se esvazia. A ética faz com que o indivíduo se doe para o outro e viva nessa comunidade patética não se preocupando consigo mesmo, mas, com a Vida.

---

[45] Michel Henry, *Eu sou a Verdade para uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: Realizações, 2015, p. 234. (Grifo do autor).
[46] *Ibidem*, p. 235. (Grifo do autor).
[47] *Ibidem*, p. 236.

Isso porque, somos filhas e filhos da mesma Vida. Os viventes nascem e vivem na comunidade patética e se responsabilizam no cuidado da vida sua e dos outros. O 'si' ou os 'sis' são reais porque se auto-afectam na comunidade. Por isso a religião (cristianismo) proposta pela fenomenologia da vida não está apegada aos dogmas, crenças externas, ou em doutrinas, mas está fundamentada nos vividos. Pode-se dizer que, se somos filhas e filhos da Vida, a vida ético-religiosa é mais radical, significa que ninguém pode ser excluído da vida comunitária.

A tese é que ninguém deverá ter a preocupação com o mundo, ao contrário, recusá-la totalmente, e a preocupação com a Vida é deverá prevalecer. "Isso porque o homem não é inicialmente Preocupação e não tenha de se comportar como tal, resulta diretamente da tese segundo a qual, enquanto Filho, ele tem sua essência na Vida"[48]. O ser humano não é ontologicamente preocupação, mas Vida. O autor se fundamenta na fenomenologia da vida e nos textos bíblicos onde são destacados esses pontos e coloca-os como um verdadeiro ensino a ser seguido. Mostra que a preocupação que os seres humanos têm com o mundo, os leva a uma ruína total. E esse esquecimento e preocupação fazem com que os "sis" se comportem egoisticamente. E como já mostrei, vive-se na ilusão transcendental, distante de si mesmo e muito preocupado. A filosofia da religião de Henry é uma proposta para uma mudança radical para os dias de hoje.

Afirmo que Henry a partir da fenomenologia do nascimento oferece uma teoria sobre a religião clara e convincente e de uma forma inédita, e essa será importante para a filosofia ocidental, mas, de maneira especial para a religião, ou para as religiões. Essas muitas vezes buscam um fundamento no discurso filosófico, que é importante, como o próprio Henry apresenta, no entanto, as vezes esquecem de questionar esse discurso que conduz para outros caminhos. O grande problema talvez, não está no discurso, ou nos legados, mas na assimilação sem um filtro e os trazem para o interior da religião, e assim os seguidores professam uma fé e seguem uma determinada prática religiosa que os distancia de si mesmo, dos outros e da religião primordial. Outros discursos as vezes sustentam uma prática religiosa e há um esquecimento da origem da religião. Isso que a teoria de Henry irá questionar. E se a religião estiver desconectada da fenomenologia da vida corre o perigo de perder a sua essência. Seria oportuno, mas que não é momento

[48] Michel Henry, *Eu sou a Verdade para uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: Realizações, 2015, p. 205-206.

neste estudo de debater sobre como os ídolos, os falsos profetas e os charlatões que penetram nas religiões, e que muitas vezes imperam como verdadeiros 'salvadores', contudo, oprimem e conduzem as pessoas a uma grande ruína. Por isso, a nossa tese a partir de Henry, tem como finalidade mostrar como deverá ser uma fenomenologia da religião, e que essa terá como o ponto de discernimento e de seguimento a ética. A ética afasta os ídolos e os falsos profetas da religião. A religião, como nos mostra o cristianismo de Henry, deverá estar amparada, sustentada na e pela ética, sem ela, há grandes perigos de acontecer grandes conflitos e catástrofes, e a humanidade ser contaminada pelos deuses. Infelizmente, parece que o tema dos falsos profetas, ídolos estão muito próximos de nós.

Referências

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia do corpo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva. In: *Voluntas – Revista Internacional de Filosofia*. v. 10, n. 1,2019, p. 53-61.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.

HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações, 2012.

HENRY, Michel. *A encarnação uma filosofia da carne*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2014.

HENRY, Michel. *Eu sou a verdade. Por uma filosofia do cristianismo*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2015.

HENRY, Michel. *De la phénoménologie Phénoménologie de la vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), 2003.

HENRY, Michel. *De la subjetivité Phénoménologie de la vie II*. Paris: Épiméthée (PUF), 2003.

HENRY, Michel. *Genealogia da Psicanálise o começo perdido*. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée (PUF), 2011.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre a constituição. Trad. Antônio Zirión. 2. ed. México: Fundo de Cultura Económica, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de Miguel García-Baró e José Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 2004.

Pragmatic Faith in Science and Religion: A Response to New Atheism

Matthew Crippen •

Abstract

It is a cliché to say science and religion are antagonistic. The outlook is often promoted by religious people uneducated in the workings of science, and equally by scientifically-oriented individuals with little experience of religion. This essay challenges presumptions about the irreconcilability of science and religion, focusing on action organizing metaphysical principles infusing both. The aim, however, is not to evaluate proofs for God's existence, nor defend young earth creationism, nor the notion that there is one true religion, nor still the thesis that morality demands divine guidance – all positions that critics commonly raise to demonstrate the stupidity of religion, even though such views are hardly universal among theists. The aim is instead to expand what one can rationally accept, leaving it to individuals to decide what to believe. Central to my arguments is the concept of pragmatic faith. The notion holds that willingness to act measures strength of conviction and that actions generate empirical results that may either verify or disconfirm what was initially held without adequate evidence. Such a stance is a necessary ingredient in both scientific and spiritual activities, suggesting a rebuttal to New Atheists, who narrowly identify religion with superstitious irrationality.

Keywords

Faith; New Atheism; Pragmatism; Religion; Science.

• Pusan National University and Berlin School of Mind and Brain, Humboldt University. E-mail: matthewjcrippen@gmail.com.

Resumo

É um lugar comum dizer que ciência e religião são antagónicas. Esta perspectiva é frequentemente promovida por pessoas religiosas sem conhecimento do funcionamento da ciência, e igualmente por indivíduos orientados para a ciência e com pouca experiência em religião. Este ensaio desafia pressupostos sobre a irreconciliabilidade entre ciência e religião, com foco na ação que organiza os princípios metafísicos que infundem ambas. O objetivo, no entanto, não é avaliar as provas da existência de Deus, nem defender o criacionismo da terra jovem, nem a noção de que existe uma religião verdadeira, nem a tese de que a moralidade exige orientação divina – todas essas posições que os críticos costumam usar para demonstrar a estupidez da religião, embora essas posições não sejam universalmente aceites entre os teístas. Em vez disso, o objetivo é elaborar o que se pode aceitar racionalmente, deixando aos indivíduos decidirem em que acreditar. O meu argumento principal é o conceito de fé pragmática, a ideia de que a vontade de agir mede a força da convicção e que as ações geram resultados empíricos que podem confirmar ou desprovar o que foi inicialmente mantido sem evidência adequada. Tal postura é um ingrediente necessário nas atividades científicas e espirituais, sugerindo uma refutação dos novos ateus, que identificam estreitamente a religião com irracionalidade supersticiosa.

Palavras-chave

Fé; novo ateísmo; pragmatismo; religião; ciência.

Introduction

It is a cliché to say science and religion are antagonistic. The outlook is often promulgated by religious people uneducated in the workings of science, and equally by scientifically-oriented individuals with little experience of religion. This essay counters purported enmity between scientific and religious frameworks by identifying similar action organizing metaphysical principles that infuse each.

It should be stated up front that I have no interest in evaluating proofs for God's existence, or defending young earth creationism, or championing the notion that there is one true religion, nor still the thesis that morality demands divine guidance – all positions

commonly cited to show the stupidity of religion, even though they are hardly universal among theists.[1] More broadly, I will not insinuate what we should believe. Instead, my goal is to expand the range of what we can accept with rational warrant, leaving it to each to decide what stances to adopt. I accordingly have no beef with either atheist or theists. I do, however, target views circulating in New Atheist quarters that narrowly – and I will argue incorrectly – identify religion with superstitious nonsense: a scourge and illness to be cured through rational interventions.

Scientific and Religious Belief in the Unseen

A standard objection that critics of theism raise – and often quite fairly – is that religious practitioners frame claims such that they are beyond empirical testing. Carl Sagan demonstrates when he asks us to suppose someone proclaims a dragon lives in their garage. The person goes on to say that we cannot see the dragon because it is invisible; we cannot trace its footsteps because it floats; we cannot reveal the dragon by spray painting it because its immaterial form does not bind with chemical substances; we cannot detect its fiery breath with infrared sensors because the flames are heatless. In short, there is no possible test that could affirm or refute the existence of the dragon, [2] and critics of theism argue the same for God and other religious claims.[3]

The scenario detailed in the dragon parable gets close to what the pragmatic philosopher William James – who will be a companion throughout this piece – called "halfway empiricism." Halfway empiricism – which, by definition, is anti-pluralistic – characterizes a position that would reject observations contesting a cherished stance on the grounds that the data must be mistaken.[4] Interestingly, the tendency pervades the sciences. Occasionally it occurs on the level of specific hypotheses, as with a recent author rejecting the existence of plant minds by stipulating that psychic life necessitates internal representations,[5] effectively discounting cognitively and perceptually rich capacities identified in plants.[6] More often scientifically-oriented individuals fall into halfway

[1] See generally Hitchens, Dawkins, Harris and Dennett (2019).
[2] Sagan (1995), p. 160.
[3] For example, Dawkins (2006), Ch. 2; Russel (1952), p. 543-548.
[4] see James (1897a), p. 447
[5] Maher (2019).
[6] For example, Trewavas (2014).

empiricism at the level of metaphysical positions they adopt as starting points. Consider the notion that nature is lawlike, otherwise known as the principle of uniformity. Scientists invariably take this to imply that nature is mathematizable, whether in terms of absolutely predictable outcomes or statistical probabilities. With this metaphysical outlook as a starting point, random results are almost never taken as showing that a phenomenon is purely haphazard; even if replicated, they are rarely published, unless perhaps contesting an established result. Having such biasing limits in place, it may be that conceptions of the lawlike nature of the universe are exaggerated, and insofar as mathematizable realities become the only ones entering thought, the resulting view is also anti-pluralistic.

Closely related to lawlike notions of the universe is the conclusion that the future will resemble the past. Such a supposition undergirds induction: the principle whereby we generalize, say, that because this medication worked on this group of people, it will have the same effect on the population at large, which is necessarily a projection that future cases will resemble the current one. Empirical verification of the inductive principle itself might be attempted by sampling earlier instances, and seeing whether the future resembles the past in these cases. The problem is that generalizing the future validity of induction would require assuming the very principle we are attempting to verify.[7] Notice, then, that the principle of induction and broader mathematical ontologies are not adopted by scientists because of empirical evidence, but regardless of it. When it comes specifically to the principle of uniformity, the vision is so engrained that most scientists deem contradicting evidence – when it arises in the form of haphazard findings – as mistaken. That is, such evidence is taken to indicate that one is not looking hard enough or in the right places, in short, that things must be different than they empirically appear in observation.

Sam Harris – a figurehead in the New Atheist movement in company with Richard Dawkins, Daniel Dennett and Christopher Hitchens – notes that the New Testament defines faith as "the assurance of things hoped for, the conviction of things not seen,"[8] an idea repeated in other religious texts such as the Qur'an.[9] Harris goes on

[7] Hume (1740), Book 1, Part 3, Sect. VI
[8] Hebrews 11:1, Revised Standard Version.
[9] For example, 2:3.

to say that the quoted New Testament passage, if "read in the right way," will "render faith entirely self-justifying."[10] Specifically, he argues that "the very fact that one believes in something which has not yet come to pass ('things hoped for') or for which one has no evidence ('things not seen')" is taken as spurious "evidence for its actuality ('assurance')."[11] There is an element of truth in Harris's assessment, as we shall see, but also a failure to recognize pragmatic implications that apply equally to science and religion.

James, for example, considers the principle of uniformity to be "far more like a religious faith than like assent to a demonstration."[12] He arrives at a similar conclusion about the notion that all changes have causes, a principle widely held by scientists, even if it gets a little murky in quantum mechanics. Here, too, scientists do not properly observe causes, but instead successions of phenomena, with some elements consistently preceded and hence "caused" by others.[13] However, the principle of causality and indeed the concept of "cause" demand a "deeper sort of inward connection between phenomena than their merely habitual time-sequence. ... The word 'cause' is, in short, an altar to an unknown god; an empty pedestal still marking the place of a hoped-for statue."[14] These words are partly drawn from the New Testament, which mentions an altar to an unknown god,[15] and James argues that science requires faith in things not seen.

There are a number of ways in which this is so. First, science sometimes progresses "by ignoring conditions which are always present."[16] This occurred when Galileo grasped kinematic motion by envisaging marbles rolling over nonexistent frictionless surfaces, and Isaac Newton conceived his laws by reducing celestial bodies to point-like objects. Second and as already intimated, science depends on faith in the unseen insofar as science accepts empirically unverifiable metaphysical principals. But while profoundly unempirical, such metaphysical attitudes are pragmatically justified insofar as they lead to actions that promote certain empirical domains of inquiry. For instance, positing material causes for cancer is a preliminary step in getting to the difficult

[10] Harris (2004), p. 64.
[11] Harris (2004), p. 64.
[12] James (1890), p. 637.
[13] Hume (1740), Book 1, Part 3, Sect. II.
[14] James (1890), p. 671
[15] Acts 17:23.
[16] James (1890), p. 636

task of understanding it and discovering treatments, and is accordingly pragmatically justified within the field of oncology.

Scientific objections to religious stances, then, cannot be substantiated on the mere basis that the latter entail belief in the unseen – at least, not without seriously jeopardizing science. However, the complaint might be justified if it turned out that religious faith lacks the knowledge expanding and life bettering potential that scientific varieties possess. A pertinent question, therefore, is whether religious conviction in the unseen similarly bears concrete fruit. If so, then it may be that New Atheists in the vein of Harris are too quick to dismiss it.

Faithful Belief as Action

Faith and belief, according to James, organize action. James thus identifies both with action, arguing "the test of belief is willingness to act,"[17] and that "there is some believing tendency wherever there is willingness to act at all."[18] He means not only that action measures conviction, but also that faithful belief functions to facilitate action. When wavering between contradictory options, unsure what to believe, one hesitates to act, especially if moving forward carries momentous consequences. With strong commitment, however, "inwardly stable" conviction – or faithful belief – arises, and "fills the mind solidly to the exclusion of contradictory ideas. When this is the case, motor effects are apt to follow."[19] On the grounds that beliefs enable and guide action, James proposes that the truth of a belief "is not a stagnant property," but something that happens through "a process of valid-*ation*,"[20] or what might alternatively be called valid-action. The insight gets close to the phenomenological notion of truth as unveiling or revelation engendered through action, that is, as a kind of poetic twisting of reality that brings forth heretofore unseen dimensions. [21] Belief in atomic particles, for instance, has generated fruitful experimentation and theorizing that has opened us to heretofore unseen realities. Hence it has led scientists to act in ways advancing their field. So long as

[17] James (1882), p. 70.
[18] James (1896), p. 458.
[19] James (1890), p. 283.
[20] James (1907), P. 574.
[21] See Heidegger (1960), p. 17-86.

the belief continues to reliably cultivate beneficial or "valid" actions, scientists are apt to continue trusting it.

Based on the intimate connection between action and belief, it seems to follow we can will ourselves into belief by acting as if the thing in question were real, but this does not merely mean we can convince ourselves on a psychological level; it means also that actions can generate phenomena and hence experiences or data that support our belief. [22] In science this is easy to see. Using particle accelerators to create non-naturally occurring exotic elements is one example of acting to generate phenomena verifying specific standpoints. Comparable outcomes occur in everyday life. A woman who acts on the belief – or has faith – that she is not, after all, too sick for kick boxing practice effectively eliminates a symptom and experiential basis upon which she judged herself so very ill in the first place. For James, "faith" means believing what might well be doubted: "as the test of belief is willingness to act, one may say that faith is the readiness to act in a cause the prosperous issue of which is not certified to us in advance."[23] Put otherwise, "faith is synonymous with working hypothesis" – "working" in the double sense of being unverified and of being a way of working or acting in the world.[24]

In the same way that nature would hide many of her secrets from scientists if they did not act on certain unverifiable metaphysical principles, one can speculate the divine does the same for unbelievers. Regarding science, James writes:

Without an imperious inner demand on our part for ideal logical and mathematical harmonies, we should never have attained to proving that such harmonies lie hidden between all the chinks and interstices of the crude natural world. Hardly a law has been established in science, hardly a fact ascertained, which was not first sought after, often with sweat and blood, to gratify an inner need. Whence such needs come from we do not know: we find them in us, and biological psychology so far only classes them with Darwin's "accidental variations."[25]

Of religious inclinations, James goes on to say that

[22] James (1890), p. 321.
[23] James (1882), p. 70.
[24] James (1882), p. 73.
[25] James (1895), p. 497-498.

> the inner need of believing that this world of nature is a sign of something more spiritual and eternal than itself is just as strong and authoritative in those who feel it, as the inner need of uniform laws of causation ever can be in a professionally scientific head. The toil of many generations has proved the latter need prophetic. Why may not the former one be prophetic, too? And if needs of ours outrun the visible universe, why may not that be a sign that an invisible universe is there?[26]

It may be that the divine does not show itself clearly because our minds are closed and our attention selectively misdirected from indications of spiritual presence. Or it may be that doubt prevents personal acquaintance with spiritual realities much as inordinate mistrust prevents people from forging social ties.[27] But whatever the case, it may be that "our faith beforehand in an uncertified result is the only thing that makes the result come true."[28]

In mocking the earlier cited New Testament passage on faith, Harris unwittingly constructs an illustration that – with slight adjustment – reinforces just this point. Harris sarcastically talks about feeling

> a certain, rather thrilling 'conviction' that Nicole Kidman is in love with me. As we have never met, my feeling is my only evidence of her infatuation. I reason thus: my feelings suggest that Nicole and I must have a special, even metaphysical, connection – otherwise, how could I have this feeling in the first place? I decide to set up camp outside her house to make the necessary introductions; clearly, this sort of faith is a tricky business.[29]

This creepy parable is a strawmen example, so let us slightly modify it. Suppose Jill has a crush on her classmate Jack. If Jill gets evidence that Jack dislikes her, then we can agree that Jill should back off. But if evidence is neutral, then the better part of reason may be to act on the assumption that the thing Jill wants to believe is true. Notice this means putting the belief to the test, and risking it. So maybe Jill will ask if Jack wants to meet some time to go over class notes. If he emphatically says no, then Jill has evidence Jack is not into her. He also may say yes, but just be interested in friendship. But over time he may come to appreciate Jill romantically (or not); or maybe Jill discovers he loves

[26] James (1895), p. 498.
[27] James (1896), p. 476.
[28] James (1895), p. 500.
[29] Harris (2004), p. 64.

her from the very beginning. The point is that if nobody takes a small leap of faith, nothing happens, and further that by taking the small leap, Jill may actually generate the reality she wants to be true, as in the case of Jack first only liking her as a friend, but then, through further acquaintance, growing to developed feelings.

Roughly speaking, science mirrors the Jack and Jill example insofar as beliefs generate actions, which engender empirical results. Thus even scientific facts are products of human action, as when researchers either make light manifest as a wave or particle depending on whether experiments are set up on the assumption of the former or latter. As the physicist David Finkelstein puts it polemically, it is as if we have entered an age of "non-objective physics." [30] Werner Heisenberg pioneered "quantum theory in the same city and decade in which Kandinsky coined the phrase 'non-objective art'," and one may speculate he "borrowed from Kandinsky when he called quantum theory 'non-objective physics.'"[31] Whereas "classical physics ... represses the observer and the *act* of observation and talks naively about 'things as they are'," a "main idea of quantum theory is to talk about *what you do*, not about 'things as they are'."[32]

A commonality between everyday, scientific and religious leaps of faith, therefore, is that all can actualize certain heretofore unrealized outcomes. It is a trope in the New Testament that faith can move mountains,[33] and this is repeated by religious sages such as Mahatma Gandhi.[34] The theme reoccurs in a Taoist text, where an old man wants to move mountains to make way for a road. When chastised about the near impossibility of the task, he replies: "My descendants will go on forever, but the mountains will get no bigger. Why should there be any difficulty about levelling it?"[35] This gets straight to the pragmatic point: we can literally move mountains if we work long enough, or end world poverty, or vanquish the British Empire as Indians did through years of collective peaceful resistance. We have put humans on the Moon, and might end HIV without a vaccine, bringing about its gradual demise by ensuring clean needles and widespread condom use, though this is not to blame the afflicted. On a more immediate level, you

[30] Finkelstein (2004), p. 182.
[31] Finkelstein (2004), p. 182.
[32]Finkelstein (2004), p. 182, emphasis added.
[33] For example, Mark 11:23, Matthew 17:20, Matthew 21:21, 1 Corinthians 13:2.
[34] Gandhi (1925), p. 331.
[35] The Book of Lieh-tzu, p. 100

might pray for the alleviation of the poor, and then hear an internal voice saying, "You can do something about that," and act accordingly. In this case, your actions answered your prayer, realizing its hopes. Faith, then, is essential in science, religion and everyday life. It is essential because it is a preliminary condition of realizing what was initially taken on faith insofar as it helps make the thing believed come into reality, therefore making it true.

More Commonalities between Scientific and Religious Faith

Related to the forgoing notions of faith is the idea that evidence is never enough to determine absolutely that something is true, though we can be extraordinarily certain. The view is widely shared by scientists and taught in introductory research methods classes. The notion is also carried in James's theory of mind and knowledge, which assimilates evolution by natural selection. [36] James vehemently supports the theory, lauding the Darwinian precept that evolution requires two independent cycles of operation.[37] The first cycle is one in which variations arise that are random in regard to whether they are adaptive. The second is the process by which environmental pressures and consequential reproductive success or failure either lead the variation to be propagated or extinguished over time. James conjectures the mind works the same way: that the unstable brain sometimes generates ideas that are either reinforced or extinguished depending on how well they work in our environment. He also holds the environment supplies sensory variation, which impacts us more or less depending on what our interests bring to attention. In either case, the environment does not impress ideas on us in a one-to-one manner, and data is always inadequate for forming absolute judgments.[38]

James suggests, therefore, that we often have to make decisions on the basis of emotion. After all, to say in the absence of adequate evidence, "'Do not decide, but leave the question open,' is itself a passional decision" – that is, a decision based on inclination, not evidence.[39] If delayed decision does not have significant costs; or if going forward

[36] See James (1880); James (1890), Ch. 28.
[37] James (1880), p. 622.
[38] See Crippen (2018).
[39] James (1896), 464.

has enormous risks, then we may be inclined to sit back and wait. Yet if longing for something "hoped for," as the earlier quoted New Testament passage puts it, and if there is no strong evidence that our desire is unobtainable, then moving forward may be the better part of wisdom. The Jack and Jill example is one case in point. Another might be a scientist embracing HIV research in the 1980s. In both cases, the emotional hope – or faith – that things might work out favorably is part of what sustains action.

Another commonality between scientific and religious faith is that it keeps people going in tough times. Think about the lack of progress in many studies, and compare it to everyday life to see how much faith science requires. If Jill had been asking Jack out unsuccessfully for even a year, she would give up, unless possessed by an unhealthy obsession. But scientists keep going even after years of failure, as in the case of Kepler, and even Jill's persistence after a few disappointments may eventually be rewarded. There are no shortage of religious parables demonstrating a comparable point, such as the Israelites' 40-year flight from Egypt to the Promised Land. Even if one rejects the veracity of religious stories, we can imagine and typically know someone who has gotten through difficult times aided by faith.

A last commonality between scientific and religious faith is that both are experienced as lived realities. Recall, again, that quite a bit resists the metaphysical notion that the universe is lawlike. Scientists see all sorts of things that seem haphazard, just as we sometimes observe human behaviors that appear random, but this rarely shakes faith that there must be underlying laws or causes at play. The sense that the universe is causally lawlike is enhanced further by the fact that random, chaotic results are almost never published in scientific journals, so that mathematization has become a gold-seal of what counts as "science." The principles of uniformity and causality accordingly weave so thoroughly into the world lived by most scientists that many are wont to see them as realities infusing nearly everything. Further, acting faithfully on these principles has fruitfully generated outcomes and realized truths that otherwise would not have come into existence, thereby supplying pragmatic justification for adopting them. Religious belief may similarly be fruitful for many, engendering actions that disclose spiritual insights. As with the principles of uniformity and causality, moreover, the divine may exert an organizing influence on the lived world of believers such that they similarly sense it in flowers and trees, in life and being – almost as plainly as one senses the blue of the

sky. An example tying scientific and religious forms of life together is the painstaking observations and roughly 20 years of mathematical labor driven by the search for God's perfection in the cosmos that yielded Johannes Kepler's laws of planetary motion.[40] It is not self-evidently obvious why it is rational to seek mathematical perfection but irrational to seek God's perfection, but more on this later.

Epistemologies of Faith

Based on the account so far offered, one can grant many central premises of New Atheists, but derive very different conclusions than they do. Take the notion of "memes," which Dawkins coins by combining "gene" with "mimema," Greek for "imitated."[41] Memes are units of cultural imitation, and Dawkins describes how beliefs, customs and other cultural "units" propagate. He models the account after his "selfish gene" theory. This is the idea that genes – and not individual organisms – constitute fundamental units of selection. If true, then genes do not necessarily propagate because they bestow adaptive advantages on organisms. Rather, natural selection favors genes good at getting replicated, and this can incidentally include those conferring advantages.[42] Transferring this precept to memes, Dawkins and others such as Dennett[43] suggest that beliefs need not be rational, true or helpful to spread; they need only have attributes that induce us to maintain and copy them. Dawkins cites Christianity as an illustration. It mollifies and thus proliferates through "psychological appeal."[44] It eulogizes "faith" and "blind trust," deterring tests that might damage its credibility.[45] It identifies belief with virtue.[46] It menaces doubters with "ghastly torments," intimidating them into belief,[47] though it is worth adding that not all Christians – much less all religions – advance a concept of hell. Christianity further protects itself by peddling the platitude that science cannot arbitrate

---

[40] See Hawking (2004), Ch. 3; Love (2009), p. 15-17.
[41] Dawkins (1976), p. 206.
[42] Dawkins (1976), p. 12. Dawkins's terminology is misleading insofar as genes do not have interests and therefore are not selfish. Culture likewise does not reduce easily to discrete gene-like units or memes. Dawkins (1976) acknowledges these shortcomings, but insists that he offers helpful metaphors in his terminology. In fact, his language is not really useful, but merely catchy or meme-like, though this is not to deny a number of worthwhile insights in his work.
[43] For example, Dennett (2006), Chs. 1 and 7.
[44] Dawkins (1976), p. 207.
[45] Dawkins (2006), p. 212.
[46] Dawkins (2006), p. 199
[47] Dawkins (1976), p. 212

religious doctrine.[48] Because of all this, Christianity nurtures cultural environments favoring its continuance.[49] So while Christian belief is, for Dawkins, false and harmful, it is also highly contagious.

To begin with, we can grant that psychological appeal – especially sentimental appeal – induces belief. Yet this is not particularly damning since emotions often push us to better beliefs, as when tension arising out of irrational inconsistency motivates resolution into rational consistency, experienced with feelings of pleasure and relief.[50] Emotions also help us parse the perceptual world.[51] James notes that concepts depend on emotional interests, so that a furniture maker might grasp oil as a wood darkener, compared to a mechanic regarding it primarily as a lubricant.[52] Notice that both ways of cognizing connect to actual properties of oil, so there is nothing irrational going on here. Dennett acknowledges that emotion can promote rationality,[53] but the other three leading New Atheists – Dawkins, Harris and Hitchens – do not seriously consider the possibility.

Emotions can simultaneously be less than rational. There is the emotionally charged supposition that Latinx migrants in the United States are dangerous, even though they are less likely to commit crimes than native-born residents.[54] There is also no shortage of prominent figures irrationally inflicting harm on others and themselves because of unchecked greed or sexual desire. And we all know what it is to have anger get the better of us. New Atheists seem to do just this at times, straying from reasoned discourse to irate diatribe and attempting to persuade by emotional appeal.

Christopher Cotter, for example, observes that New Atheists confront readers "with absurd and emotive analogies,"[55] such as Harris anticipating that future generations will regard faith without evidence with the same disgust that we reserve for slaveholders of the past.[56] Cotter further points out that despite evidence that global violence is at an

[48] Dawkins (2006), p. 54-61
[49] Dawkins (1976), p. 212-213; Dawkins (2006), p. 197-199.
[50] James (1879), p. 950-956.
[51] See Crippen (2018); Crippen (2019a).
[52] James (1879), p. 952
[53] Dennett (2006), Ch. 7.
[54] Landgrave and Nowrasteh (2017).
[55] Cotter (2017), p. 46
[56] Harris (2006), p. 48-49

all-time low, New Atheists stress religious adherents who lie and kill,[57] plan destruction,[58] and eagerly anticipate the end of the world.[59] Such attitudes are indeed held by some devotees, but hardly the majority. Dawkins likes to emphasize that Nobel Laureates are overwhelmingly atheistic and that theists are stupider than average. [60] He does grant many of history's great scientists were religious.[61] This includes, for example, Newton and Kepler. It also includes the cofounder of evolution by natural selection Alfred Russel Wallace, along with Georges Lemaître, the Catholic priest who first proposed what came to be known as the Big Bang theory. However, Dawkins dismisses religious affiliation in such cases on the grounds that scientists were just adhering to the cultural prescriptions of their times,[62] neglecting that today's practitioners do likewise within the anti-theistic norms of academia. Dawkins and Hitchens speculate that such intellectuals were perhaps secretly irreligious.[63] Nothing really follows one way or the other out of scientists' past or present religious dispositions. What is clear is that New Atheists are guilty of confirmation bias and deploying emotional appeal by suggesting that one is foolish if still clinging to religious conviction today.

Irrational tendencies aside, the fact remains that emotional capacities typically integrate fruitfully with action, cognition and perception. Thus we often experience anger as a rational self-defense mechanism, whether when dealing with someone trying to cheat or hurt us, or responding to social injustice. Bad air in overcrowded subways likewise induces anxiety, as does logical inconsistency, and this weighs into decision making and action. We experience healthy physical attraction and gravitate towards nourishing foods, even if evolutionary time lag leads to sexual excess or disposes us overmuch towards salt, fat and sugar – a predilection that was beneficial in past conditions of scarcity. While reason similarly serves us much of the time, it can be problematic – or in other words, cease to be reasonable – if emotionally insensitive, as when addressing a romantic dispute with a logically succinct email with an opening thesis, supporting points, and a conclusion. More formal examples come from research showing that brain damage

[57] Dennett (2006), p. 338; Harris (2004), p. 12.
[58] Hitchens (2007), p. 13
[59] Hitchens (2007), p. 56.
[60] Dawkins (2006), p. 97-103.
[61] Dawkins (2006), p. 97-99.
[62] Dawkins (2006), p. 97-98.
[63] Dawkins (2006), Ch. 2; Hitchens (2007), p. 254-255.

impeding emotional-visceral response augurs ruinous decision making and actions.[64] The take home point is that Dawkins is wrong to insinuate that the psychological appeal of belief implies its irrationality.

In identifying memes with religious belief, Dawkins suggests that theistic claims are not affirmed by what conventionally counts as evidence. Yet contra Dawkins, this does not translate into a refusal to test beliefs. Genuine faith, after all, entails life-altering commitment and hence modified actions. Actions, in turn, actualize realities and hence experiences that may buttress but also challenge the practical wisdom of what was initially taken on faith. Thus acting on faith means risking belief. Critically, moreover, we are rarely positioned to believe whatever we want because we cannot act however we want since the world supplies resistance. Thus while acting on faith allows us to move mountains in the earlier discussed senses, it leaves us unable to walk on water or see all the world's kingdoms from a high mountain, as Jesus was said to have done.[65] If working as a geologist or just interacting within educated circles, we may also find it difficult to act on the belief that the universe is 6000 years old. The point is that we test beliefs by acting on them; the world promotes and thwarts certain actions; it thereby generates evidence supporting or challenging certain beliefs, be they scientific or religious.

Another complaint carried in the meme critique of religion is that followers encourage devotion on the mere grounds that believing is the virtuous thing to do.[66] Though a legitimate concern, it is not unique to religion. Anticipating the position advanced by the four most prominent New Atheists,[67] James notes that one of his contemporaries "calls it 'guilt' and 'sin' to believe even the truth without 'scientific evidence.'"[68] Still another banal position that New Atheists reject is that science has nothing to say about religious claims. New Atheists finger multiculturalism, injunctions to be inoffensive and religious propaganda for this truism.[69] However, scientists adopting attitudes in the vein of New Atheism share blame by ridiculing serious investigation of religious claims, and thus scaring researchers from the pursuit, much as Dawkins claims

[64] For example, Damasio (1994), Chs. 3-4; Bechara, Damasio, Tranel and Damasio (1997), p. 1293-1295.
[65] See Mark 6:45-56; Matthew 4:8; Matthew 14:22-33
[66] For example, Dawkins (2006), p. 199; Hitchens, Dawkins, Harris and Dennett (2019), p. 54-57.
[67] See Hitchens, Dawkins, Harris and Dennett (2019), throughout.
[68] James (1982), p. 71
[69] See generally Hitchens, Dawkins, Harris and Dennett (2019).

fear of God frightens theists from religious heterodoxy. Scientists also flee from spiritual debates by retreating into halfway empiricism. For example, some presume that nature is exclusively mechanical, and consequently that alleged evidence for non-mechanical realities must always be incorrect. They accordingly maintain the position not because of evidence, but irrespective of it. Further, if spiritual phenomena are not amenable to mechanistic understandings, then they are precluded from consideration before even looking at evidence.

Throughout their writings, New Atheists further object that religious belief fosters environments favoring its own continuance. Once again, this is a general issue and not unique to religion. Thus while one presumes the leadership of the Democratic Party wants a more diverse, prosperous and inclusive America, and accordingly advocates fewer barriers to voting, education and immigration, these policies promote its continued existence. They do because people lacking ID, the better educated and recent immigrants all lean toward the Democratic Party. Republican policy goes in the opposite direction. For the sake of argument, charitably assume that this is because its leadership believes that showing ID may slightly reduce voter fraud, that less public funding for education preserves libertarian values and that reduced immigration protects jobs. However sincere these convictions may be, they unmistakably favor the Republican Party by disproportionately excluding those who would vote against it. Comparable trends occur in the sciences. For instance, behavioral scientists create laboratory environments that pace participants through structured tasks that limit responses to a finite number of discrete possibilities. By doing this, the laboratory environment corrals behaviors into orders that can be mathematically converted into generalizable cause-and-effect relations; and by consistently not publishing statistically random results, the academic environment does much the same. These procedures reflect faith in the principles of uniformity and causality, and they nurture outcomes conforming to them. James says that "our thoughts determine our acts," and "acts redetermine the ... nature of the world,"[70] and scientists act to perpetuate their own metaphysics.

A summative response to New Atheism can be found in the last paragraphs of James's posthumously published *Some Problems of Philosophy*. There, James invites us to call

[70] James (1909), p. 774.

upon faith not merely as an attitude that may be taken, but one that must be. In struggling with the question of what kinds of belief we ought to risk in a precarious world, James asserts there are four attitudes we can adopt. First, we can wait for evidence, and do nothing while waiting. Second, we can mistrust, and feeling certain things will fail, do nothing to prevent this from happening. Third, we can trust in spite of all the uncertainty, and take action to secure goals. Fourth, we can vacillate randomly between these various attitudes.[71] James reduces this list to two options. He rejects the fourth as "no systematic solution," and observes the first and second attitude are practically indistinguishable.[72] The basic choice, then, is between mistrust and trust – a dilemma James explains by way of analogy. When first meeting people, we can remain suspicious until evidence shows them trustworthy; or we can trust them until such a time – if it ever comes – that they prove untrustworthy. In either case, we initially act on beliefs lacking empirical justification, which is to say, we act on faith. If we assume that another is not trustworthy, and behave in a distant, suspicious manner, we are likely to provoke an unfriendly response that is consistent with the stance we initially took on faith. If assuming the obverse, chances increase that we will cultivate a warm trusting relationship. The choice, then, is not between faith and non-faith, but between two varieties of faith: one based on mistrust, the other on trust.

Of these two options, James thinks the second wiser. It is wiser because adopting trusting attitudes and believing what we desire is – if all else is equal – the more emotionally fulfilling option. As importantly, trust is likely to bring us closer to truth. Scientists often believe a theory before obtaining compelling evidence for it. Yet by trusting the theory – which here means acting on it – they may generate supporting evidence. They may also generate disconfirming evidence. Thus as natural selection extinguishes maladaptive variations, "the long run of experience may weed out the more foolish faiths. Those who held them will then have failed," and so much the better, James argues, for this also sets us on a truer path.[73] James's response to skeptics, then, is that their faith in failure is self-fulfilling. By refusing to act on trust, they forego powerful instruments by which they might vindicate particular beliefs, acknowledge certain truths,

[71] These four points are paraphrased from James (1911), p. 1100.
[72] James (1911), p. 1100.
[73] James (1911), p. 1101.

and therewith ameliorate skepticism. For this reason, he insists it is stubborn skepticism – not faith founded on trust – that is irrational. As he puts it in *The Will to Believe*: "*a rule of thinking which would absolutely prevent me from acknowledging certain kinds of truth if those kinds of truth were really there would be an irrational rule*."[74]

Lessons for New Atheists?

I have offered an account that perhaps provides lessons to New Atheists, and not just about where they are too extreme, but also about how they might defend their positions more cogently. This might in turn help the religious reflect more critically on their own beliefs, thereby instilling a fuller understanding among devotees, whether or not they decide to abandon their convictions.

Earlier, we saw that Harris mocked faith for being self-fulfilling, but the same in fact applies to many arguments advanced by New Atheists. Though Dennett is more moderate, Dawkins, Harris and Hitchens start with the assumption that religion is false and vile. This introduces a range of confirmation biases. Dawkins excoriates religious justifications of slavery,[75] and Hitchens derides the passivism of Quakers,[76] both of them neglecting that members of this group, among others, risked themselves fighting to abolish human trafficking. Dawkins outlandishly speculates that religious upbringing is worse than sexual abuse,[77] and outrageously laments that the "status of atheists in America today is on a par with that of homosexuals fifty years ago,"[78] exhibiting an unfounded persecution complex that seems to guide much of his inquiry.

Confirmation bias similarly infects New Atheist assessments of religious scripture. While ideas repugnant or foolish from the standpoint of Western progressivism can certainly be found, New Atheists vastly exaggerate the extent to which this is so. Dennett, for example, pokes fun at the naivety of God molding Adam out of dirt,[79] not really recognizing that it is doubtful that ancient Hebrews took this story literally. After all, the story is immediately preceded by a different version where humankind is generated from

[74] James (1896), p. 477.
[75] For example, Dawkins (2006), Ch. 7.
[76] Hitchens, Dawkins, Harris and Dennett (2019), p. 125-126.
[77] Dawkins (2006), p. 317-318.
[78] Dawkins (2006), p. 4.
[79] Dennett (2006), p. 210; also see Genesis 2:7-23.

the divine word and in the image of God.[80] The story of Jonah similarly was not completely in earnest, but was a humorous narrative that audiences "would enjoy ... and not be forced to choose whether it could actually have happened or not."[81] Such is commonly taught in Catholic seminary, as is the fact that the Septuagint – the Greek translation of the Tanakh or Old Testament – incorrectly renders the Hebrew word for "young woman" as "virgin" in passages prophesizing about the mother of the Messiah to come. Greek speaking authors of the New Testament offered accounts consistent with this mistranslation. Harris seems to think this point is devastating,[82] not appreciating it is old news to educated believers and not particularly threatening since a young woman can simultaneously be a virgin.

A problem, in effect, is that Dawkins, Harris and Hitchens – Dennett again the exception – are not really putting their beliefs to the test. This is not to claim they should give religion a try, and see how it sits with them. Instead, it is to suggest that they should be sensitive to the contours of the tenets they are endeavoring to repudiate rather than cramming their interpretations of religious ideas into their own pre-existing narratives. Their critiques often just float free from things they are attempting to address; therefore, they do not make significant contact and benefit from intellectual friction that would hone what they say, softening overreaches, while perhaps enhancing the all-around incisiveness of their accounts. Indeed, it is sometimes as if they are channeling their inner Donald Trump, to put it anachronistically, and entering a world of alternative facts, complete with pejorative language. Hitchens, for example, titles his 2007 book *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything,*[83] and goes on to wrongly claim John Adams owned slaves,[84] and talks as if Friedrich Nietzsche really thought there was a moment when God died,[85] as opposed to being an atheist predicting the demise of otherworldly values. He also claims that a Texas governor once said that English was good enough for Jesus, a story that appears apocryphal, however much we liberals may want it to be true.[86]

[80] Genesis 1:26-27.
[81] Boadt (1984), p. 468.
[82] Harris (2004), 94-95.
[83] Despite his harsh title and rhetoric, Hitchens – to be fair – is arguably gentler and more sensitive to cultural nuances of religion than Dawkins and Harris, perhaps because of his extensive travels and first hand contact as a journalist. That said, he is little better with facts.
[84] Hitchens (2007), p.181.
[85] Hitchens (2007), p. 67.
[86] Hitchens (2007), p. 110.

Dawkins satirically counters St. Anselm's and St. Aquinas's ontological arguments for the existence of God, indicating Christians are too stupid to pick up on flaws.[87] His rebuttal in fact fatuously repeats the repudiation of Gaunilo of Marmoutiers, a Christian monk and contemporary of Anselm.

Harris, in his turn, does not take time to understand the religion he hates most: Islam. In *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, he regularly treats Qur'anic verses as self-sufficient atomic units when their meaning typically emerges out of a larger gestalt. For example, verses 6-7 of Al-Nur (The Light) states that a man's testimony about his wife's infidelity will be accepted if he makes four oaths and then a fifth inviting God's curse if he is lying. This sounds bad. But verse 8-9 clarifies that a woman averts condemnation if she makes four oaths to the contrary, and invites God's curse in a fifth. Much of the Qur'an has this structure, though not always compressed neatly into four adjacent verses. Unlike the Bible, the Qur'an has no stoning. Although women and men suffer 100 lashes for adultery,[88] it turns out that required evidence is practically unobtainable since the text demands four trustworthy witnesses who observed the illicit sexual intercourse.[89] It is plausible, then, these passages were offered to prevent harsh treatment, while still emphasizing adultery as the serious taboo that it was in ancient Middle Eastern culture by keeping the severe punishment on the record.

The above highlights a principle of informal logic articulated by R. G. Collingwood, who holds that the meaning of statements depends on the questions or problems they are meant to answer.[90] Thus the connotation of the statement "I threw the ring in the garbage" will vary depending on whether the question was "Where is your wedding ring?" or "Where is that cheap, plastic novelty ring?"[91] That identically worded statements carry different connotations when responding to different questions means that we cannot hope to understand texts merely by reading the words in them. We must also appreciate historically specific problems that texts were intended to answer.[92] The near impossible evidential standards for convicting someone of adultery and the

[87] Dawkins (2006), Ch. 3.
[88] 24:2.
[89] 24:4. Note that these passages and hence the four-witness rule do not apply to rape, though too often this is misconstrued both inside and outside of Islamic culture.
[90] R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Toronto: Oxford University Press, 1939), 31-39 & 74
[91] Crippen (2019), p. 151, fn. 1.
[92] Collingwood (1939), 61-63.

likelihood that the edict was intended to curtail heavy punishments is a case in point, and there are many others. Hitchens, for instance, mocks the temporary marriages permitted in Shia but not Sunni Islam,[93] and such practices can indeed be troubling, as when older business men exploit vulnerable woman, sometimes below the age of consent, though this is hardly unique to the Muslim world. Notice that Westerners also have short-term relationships, and temporary marriage allows Shia Muslims to do the same within the confines of their religion and the political context of countries like Iran. In principle, moreover, the marriage is meant to ensure financial obligation for any offspring that ensue. Given the almost adolescent fixation with religious limits on sexual freedom found in the work of Dawkins, Harris and Hitchens, it is puzzling that any of them take issue with Muslims interested in temporary liaisons.

New Atheists have a particularly troubling tendency to decouple religion from sociopolitical facts. Harris does this when identifying Islam itself as a primary root of terrorism, adding that Muslims are too backwards for democracy, and engaging in apologetics for U.S. foreign policy.[94] When convenient, New Atheists also inject religion into sociopolitical affairs, with Dawkins, Harris and Hitchens all suggesting that Adolph Hitler was a closet Christian.[95] In short, New Atheists fall into a facts-be-damned attitude, and thus slide into sweeping, non-evidentially backed, self-verifying attacks. This not only generates misinformation, but deprives religious devotees of a rigorous exchange that might help them better understand their own religions, whether or not they decide to remain committed.

A lesson emphasized in many of today's research practices – and in pragmatic philosophy too – is that we make progress by focusing on particulars, and avoiding grand generalizations. A problem with sweeping claims is that they entail encompassing negations. Materialism, for example, is the universal claim that all real objects are physical. More formally, it holds that for any x, if x is real, then x is physical, or $\forall x(Rx \rightarrow Px)$. This is equivalent to negating the existential claims that non-physical realities exist. It logically implies that there is no x such that x is real and not physical, or $\neg\exists x\ (Rx \wedge \neg P\ x)$. The

[93] Hitchens (2007), p. 46.
[94] For example, Harris (2004), Ch. 4.
[95] Dawkins (2006), p. 310; Harris (2004), p. 106; Hitchens (2007), 236-243; for further analysis, see Cotter (2017), p. 43.

same applies to the metaphysical proposition that all reality is mathematizable or the proposition that all reality operates mechanistically: these assertions, too, are sweeping negations. Moreover, while these metaphysical propositions are useful starting points in specific scientific domains, it is difficult to see what is gained by asserting that every last nanometer of the universe abides by these principles. Metaphysical standpoints are in fact the mother of all confirmation biases, and it is not safe to assume they are true since some taken to be so in the past have shown cracks. The metaphysical supposition that time and space are absolute is now pressed by relativity, and quantum mechanics may be opening holes in the principle of causality. Dynamic systems theory likewise raises questions about conventional mechanistic metaphysics.

New Atheists stray far beyond what they actually know. A more fruitful and honest approach would be to avoid sweeping flourishes, such as Hitchens claiming in the subtitle of his book that religion poisons everything. The approach would lend itself to a more accurate account, and one that might play a role in rooting out certain ills that are found in religious culture. This would necessitate difficult tasks, such as sifting through histories and carefully studying scriptures, ideally in their original languages; it would mean consulting religious scholars to be sure of rendering defensible interpretations from scripture before launching attacks, and not following Dawkins by simply repeating 1000 year old criticisms that theists have already launched against their own religions; it would involve seriously examining political, economic and social factors inflecting religion, perhaps traveling so as to immerse within affected cultures and geographic regions, something that would especially benefit Harris's work. Above all, it would entail not writing for those already converted to New Atheism, and therefore thinking beyond the currently narrow limits of the movement.

Acknowledgements

An email correspondence with Rachel Stein at Grand Valley State University laid groundwork for this essay, and I would like to thank her for stimulating my thoughts. I would also like to acknowledge Catarina Belo at the American University in Cairo and Roger López at the Universidad Autónoma de Zacatecas for helping with Portuguese and Spanish translations.

References

Bechara, A., H. Damasio, D. Tranel, and A. R. Damasio (1997). "Deciding Advantageously Before Knowing the Advantageous Strategy." *Science*, 275, 1293-1295.

Boadt, L. (1984). *Reading the Old Testament*. New York: Paulist Press.

The Book of Lieh-tzu. Trans. A. C. Graham (1960). New York: Columbia University Press.

Collingwood, R. G. (1939) *An Autobiography*. New York: Oxford University Press.

Crippen, M. (2018). "Pragmatism and the Valuative Mind." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 54, p. 341-360.

Crippen, M. (2019a). "Aesthetics and Action: Situations, Emotional Perception and the Kuleshov Effect." *Synthese* [issue unassigned] https://doi.org/10.1007/s11229-019-02110-2.

Crippen, M. (2019b) "Pragmatic Evolutions of the Kantian a priori: From the Mental to the Bodily." In K. Skowroński and S. Pihlström, eds., *Pragmatist Kant: Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-First Century*, p. 19-40. Helsinki: Nordic Pragmatism Network.

Cotter, C. (2017). "New Atheism, Open-Mindedness, and Critical Thinking." In eds., C. R. Cotter, P. A. Quadrio and J. Tuckett, *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary a Debates*, p. 33-50. Cham: Springer.

Damasio, A. R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* New York: G. P. Putnam.

Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.

Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Dennett, D. (2006). Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking.

Finkelstein, D. R. (2004) "Physical Process and Physical Law." In T. E. Eastman and H. Keeton, ed., *Physics and Whitehead: Quantum, Process, and Experience*, p. 180-186. Albany, NY: State University of New York Press.

Gandhi, M. K. (1925). "Prayer." *Young India: A Weekly Journal*, 7(39), p. 331-332.

Hawking, S., ed. (2004). *On the Shoulders of Giants: The Great Works of Physics and Astronomy*. With commentary by S. Hawking. Philadelphia: Running Press.

Heidegger, M. (1960/1971). "The Origin of the Work of Art." In *Poetry, Language,*

Thought, trans. Albert Hofstadter, 17-86. New York: Harper and Row.

Hitchens, C. (2007). *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve.

Hitchens, C., Dawkins, R., Harris, S., Dennett, D. C. (2019). *The Four Horsemen: The Conversation that Sparked an Atheist Revolution.* New York: Random House.

Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company.

The Holy Bible in Four Translations Containing the Old and the New Testaments (1972). New York: Iversen-Norman Associates.

Hume, D. (1740/2000). *A Treatise of Human Nature*. D. Norton and M. Norton, ed. Oxford: Oxford University Press.

James, W. (1879/1992). "The Sentiment of Rationality." In G. E. Myers, ed., William James: Writings 1878-1899, p. 950-985. New York: Library of America.

James, W. (1882). "Rationality, Activity and Faith." *Princeton Review*, *2*, p. 58-86.

James, W. (1890). *The Principles of Psychology,* vol. II. New York: Henry Holt and Company.

James, W. (1895/1992). "Is Life Worth Living?" Reprinted in W. James 1897, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. In G. E. Myers, ed., *William James: Writings 1878-1899*, p. 480-503. New York: Library of America.

James, W. 1896/19920: "The Will to Believe." Reprinted in W. James 1897, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. In G. E. Myers, ed., 1992, *William James: Writings 1878-1899*, p. 457-479. New York: Library of America.

James, W. (1897/1992). "Preface." From W. James 1897, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. In G. E. Myers, ed., *William James: Writings 1878-1899*, p. 447-452. New York: Library of America.

James, W. (1907/1987) *Pragmatism*. In B. Kuklick, ed., *William James: Writings 1902-1910*, p. 479-624. New York: Library of America.

James, W. (1909/1987). *A Pluralistic Universe*. In B. Kuklick, ed., *William James: Writings 1902-1910*, p. 625-819. New York: Library of America.

James, W. (1911). *Some Problems of Philosophy*. In B. Kuklick, ed., 1987, *William James: Writings 1902-1910*, p. 979-1106. New York: Library of America.

Landgrave, M. and A. Nowrasteh (2017). "Criminal Immigrants: Their Numbers, Demographics, and Countries of Origin." Immigration Research and Policy Brief No. 1, Cato Institute. https://www.cato.org/publications/immigration-reform-bulletin/criminal-immigrants-their-numbers-demographics-countries.

Love, D. (2009). "Who Was Johannes Kepler?" Astronomy and Geophysics 50: 6.15-6.17.

Maher, C. (2019). *Plant minds: A Philosophical Defense*. London: Routledge.

The Qur'an. Trans. M. A. S. Abdel Haleem (2008). Oxford University Press.

Russell, B. (1952/1997). "Is There a God?" In J. G. Slater and Peter Köllner, eds., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 11: Last Philosophical Testament*, 1943-68, p. 543-548. London: Routledge.

Sagan, C. (1995). *The Demon-Haunted World: Science As a Candle in the Dark*. New York: Ballantine.

Trewavas, A. (2014). *Plant Behaviour and Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.

O Niilismo na pós-modernidade: Morte ou eclipse de Deus?

Renato Kirchner •
Jocinei Godói Lima ••

Resumo

O presente artigo objetiva abordar o tema do niilismo a partir do questionamento sobre a posição de Deus na pós-modernidade. Sabe-se que Nietzsche ao exprimir a sentença da morte de Deus sacudiu as estruturas metafísicas tradicionais impactando diretamente a esfera da religião. Neste caso, o problema proposto desdobra-se em duas possibilidades acerca de Deus e, portanto, da religião: teria Deus morrido no imaginário da sociedade ocidental moderna ou será que o niilismo atuou apenas como eclipse da sua ação sobre essa sociedade? Para lançar luz a este problema serão explorados alguns importantes escritos de Nietzsche que remetem ao tema, assim como importantes obras de estudiosos da religião que tratam do fenômeno religioso na pós-modernidade. A partir do percurso firmado para a investigação do problema, postula-se a hipótese de que com os desdobramentos relativos à decepção do homem ocidental contemporâneo com a razão moderna, que resultara na falta de referências existenciais, abriu-se caminho para o pluralismo religioso na pós-modernidade. Eis a pista que leva este trabalho à conclusão, não da morte de Deus, mas da sua ocultação transitória operada pelo niilismo. Deus, então, reaparece na pós-modernidade sob múltiplas perspectivas subjetivas do fazer religioso.

Palavras-chave

Morte de Deus; niilismo; pós-modernidade; secularização; pluralismo.

• Doutor em Filosofia pela UFRJ, professor e pesquisador da Faculdade de Filosofia e do Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

•• Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: joci.godoy@gmail.com.

Abstract

This article aims to approach the theme of nihilism from the questioning of God's position in postmodernity. It is known that Nietzsche when expressing the sentence of the death of God shook the traditional metaphysical structures directly impacting the sphere of religion. In this case, the proposed problem unfolds in two possibilities about God and, therefore, about religion: did God die in the imagination of modern Western society or did nihilism act only as an eclipse of his action on that society? In order to shed light on this problem, some important Nietzsche writings that address the theme will be explored, as well as important works by scholars of religion that deal with the religious phenomenon in postmodernity. From the path taken to investigate the problem, the hypothesis is postulated that with the developments related to the disappointment of contemporary Western man with modern reason, which had resulted in the lack of existential references, the path for religious pluralism in postmodernity. This is the clue that leads this work to the conclusion, not of the death of God, but of his transitory concealment operated by nihilism. God, then, reappears in postmodernity under multiple subjective perspectives of religious doing.

Keywords

Death of God; Nihilism; Postmodernity; Secularization; Pluralism.

Introdução

A representação de Deus ou dos deuses, enquanto paradigma existencial, faz parte da vida de praticamente todas as pessoas no que diz respeito, por um lado, a sua existência e presença e, por outro, a sua inexistência e, portanto, ausência no mundo e das relações que nele se estabelecem. Mais do que um conceito, para os que creem, Deus é tão real quanto uma substância de ordem material, tangível e observável, cuja relação entre Criador e criatura ocorre, em muitos casos, no âmbito da pessoalidade – da experiência *mística*.

Ao retroceder-se cronologicamente até o período da filosofia antiga ocidental vê-se que Aristóteles problematizou a possibilidade de um ente metafísico incausado, porém, causador de todas as coisas, reconhecido como ato puro e primeiro motor que a tudo

move, porém, movido por ninguém. Este ente é também o pensamento ou o intelecto por excelência que dá origem a todos os outros pensamentos ou intelectos, conforme diz o *Estagirita* em seus escritos de filosofia primeira organizados postumamente sob o título de *Metafísica*: O pensamento pensa a si mesmo por participação no pensável. De fato, torna-se pensável ao abordar e pensar. Por conseguinte, pensamento e pensável são o mesmo. De fato, é pensamento aquilo que recebe o inteligível e a essência, e ele está em atividade retendo o que é pensável. Por conseguinte, é isto, mais que aquilo, o item divino que (reputa-se) o pensamento possui, e sua ciência é o que há de mais prazeroso e melhor [...][1]

Desde então, ao se observar o desenrolar histórico da filosofia acerca do divino, nota-se que a razão grega imiscuiu-se com a fé cristã e vice-versa. A este respeito, o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) – que ocupa grande parte deste trabalho – chegou a mencionar de forma polêmica no prefácio de *Além do bem e do mal* (2017) que "o cristianismo é platonismo para o povo". Assim, desde o início da era cristã até o fim do Medievo, em geral, as reflexões filosóficas tinham como ponto de partida e de chegada a ideia de Deus como princípio de todas as coisas. Em grande parte, isto se deveu à autoridade da igreja católica sobre as elaborações teológicas e filosóficas deste período. Não obstante, a questão religiosa sempre obteve um *status* de dinamismo, por meio de transmutações da sua expressão por parte dos mais variados povos em toda a história. Conquanto, alguns aspectos e ideias relativas à religião, tais como: *transcendência*, *ritos*, *divindades*, *locais sagrados*, entre outros, se fazem presentes nas expressões religiosas, desde as sociedades primevas até às hodiernas.

Estas variações e transmutações do fazer religioso fornecem pistas importantes que apontam para a ideia de que o ser humano, em qualquer época e em qualquer lugar, aparentemente, sempre exerceu alguma forma de religião na tentativa de conferir sentido à sua existência. Acerca disso, o professor e escritor, Urbano Zilles, escreveu:

> O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode caracterizar-se o religioso como zona de sentido da pessoa. Em

[1] METAFÍSICA, LIVRO XII, 1072b 18.

> outras palavras, a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo[2].

Na passagem do Medievo para a Modernidade (século XV-XVI), tendo como aspecto marcante, dentre outros, a revolução copernicana, o planeta Terra e consequentemente o homem, foram destituídos do *pedestal divino* que os colocavam como o centro do universo. Em outras palavras, havia a compreensão de que o universo conhecido até então – o sistema solar – se movia ao redor da Terra, cuja posição de destaque era defendida pela teologia e filosofia cristãs. A visão cristã de homem e de mundo que alocava Deus como o centro de todas as coisas, isto é, o *teocentrismo*, foi sendo substituída pelo *antropocentrismo* que remetia ao resgate do ideal sofista cunhado pelo filósofo pré-socrático Protágoras, qual seja, "o homem é a medida de todas as coisas"[3].

A esta altura a ideia de Deus, sobretudo, a ideia cristã de Deus, foi sendo posta em xeque de modo que a autoridade divina sobre a vida ordinária – suas realizações e invenções – começava a "perder a força". A explicação acerca dos fenômenos naturais, das relações de causa e efeito e dos acontecimentos intramundanos foi saindo do campo especulativo-metafísico para o campo científico-materialista. A religião cristã enquanto religião majoritariamente praticada no Ocidente, também foi perdendo a autoridade até mesmo sobre parte dos seus adeptos, abrindo novas possibilidades no que tange à compreensão de si mesmo e do mundo.

Diante disso, é possível conceber que a partir da Modernidade estariam Deus e a religião cristã com seus dias contados? Ou estariam em aparente ocultação, isto é, adentrando um período de eclipse e, portanto, da gradativa perda da capacidade de iluminar as reflexões da sociedade ocidental? O presente artigo ocupa-se em despertar a reflexão sobre estes problemas ao mesmo tempo em que tenta respondê-los satisfatoriamente.

1. O projeto de Modernidade como origem do "eclipse de Deus"

Conforme já mencionado na Introdução a virada do teocentrismo para o antropocentrismo, operada pelo Renascimento como transição entre Medievo e

[2] ZILLES, 2004, p. 6.
[3] REALE, 1990, p. 76.

Modernidade, iniciou uma mudança de paradigma no imaginário do homem ocidental. Os ideais de dessacralização da vida comum e de secularização da religião foram notadamente perseguidos a partir da Modernidade, especialmente, com o advento do Iluminismo, tendo como ápice do movimento de ruptura entre religião e esfera civil, a Revolução Francesa em 1789.

Na esteira da ideia weberiana de "desencantamento do mundo", o sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci (1945-2012) com a obra que leva o mesmo nome da ideia citada, remete o leitor mais atento ao tema da secularização e da pretensão científica em desalojar a metafísica religiosa:

> [...] Nos tempos modernos, chega a ciência empírico-matemática e por sua vez desaloja essa metafísica religiosa, entregando-nos um mundo ainda mais "naturalizado", um universo reduzido a "mecanismo causal", totalmente analisável e explicável, incapaz de sentido objetivo, menos ainda se for uno e total [...]. Um mundo desdivinizado que apenas eventualmente é capaz de suportar nossa inestancável necessidade de nele encontrar nexos de sentido, nem que sejam apenas subjetivos e provisórios, de alcance breve e curto prazo[4].

A ideia cristã de Deus tem n'Ele a origem e referência de todas as coisas. Deus, em todos os âmbitos da teologia cristã, era notadamente reconhecido como o Absoluto. Como se vê, na Modernidade, tal pressuposto cristão foi deixado parcialmente de lado. A própria teologia – uma parte dela – frente aos avanços científicos deste período, procurou "salvar" a religião cristã, bem como a plausibilidade de sua prática em um movimento que, mais tarde, ficou conhecido como *Teologia liberal*. Este movimento advém de uma compreensão racionalista de Deus, tendo como ponto de partida as obras de René Descartes (1596-1650), passando por Baruch Spinoza (1632-1677) e Gottfried Leibniz (1646-1716). Em síntese, a teologia liberal buscou moldar as confissões e credos, sobretudo, no protestantismo, aos esquemas e certezas socioculturais oriundos do racionalismo que, mais tarde, culminou no movimento *deísta*.

Conforme exposto no livro *Cristianismo através dos séculos*, os deístas "criam que Deus deixou sua criação reger-se por leis naturais; assim, não havia lugar para milagres, para a Bíblia como revelação de Deus, para profecia, para a providência, ou para Cristo

[4] PIERUCCI, 2003, p. 145.

como um Deus-homem"[5]. O deísmo se resume à analogia sobre Deus e o mundo, sendo Deus uma espécie de relojoeiro que, ao concluir a criação do mundo tal qual um relógio, apenas deu corda nele, deixando-o funcionar por conta própria sem qualquer intervenção divina. Os aspectos de fé foram removidos do processo da hermenêutica bíblica, restando apenas os apontamentos éticos existentes na Bíblia para nortear as relações humanas.

Este contexto de tentativa de se salvar a religião cristã, retirando seus pressupostos de fé e reduzindo a Bíblia a um código de ética abrangente, abriu caminho para que as ações relativas à separação no Ocidente entre Estado e Religião, ganhassem contornos efetivos a partir de teóricos como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) com sua ideia de religião civil, expostas nas seguintes palavras:

> Agora que não há mais, nem pode haver religião nacional exclusiva, devemos tolerar todas as que se mostram tolerantes com as outras, *desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres dos cidadãos*. Contudo, quem quer que ouse dizer: Fora da Igreja não há salvação, deve ser banido do Estado, a menos que o Estado não seja a Igreja e o príncipe não seja o pontífice [...][6].

Tal ideia rousseauniana em muito contribuiu para que a Revolução Francesa fosse efetivamente levada a cabo, ainda que, na prática, se utilizando de meios antiéticos e violentos. Por conseguinte, pode-se dizer que os esforços de secularização provenientes de uma nova visão moderna de mundo, assim como a que se deu com o advento da Revolução Francesa, traziam consigo como corolário direto o conceito de *laicidade* do Estado. Em todos estes movimentos modernos é inegável que a luz divina proveniente do Deus cristão começou a ser obnubilada.

Aqui temos a origem do eclipse divino, o início de um ofuscamento da direção religiosa dada às realizações do homem moderno. Este eclipse ainda constituía-se em sua fase inicial, ou seja, ainda os raios de luz divinos insistiam em mover as reflexões do homem ocidental, a partir de um ponto de vista cristão sobre determinadas facetas da existência. Entretanto, o movimento de eclipse tende a alcançar o seu apogeu bloqueando totalmente a ação da luz solar. De forma análoga, o eclipse da iluminação divina sobre as

[5] CAIRNS, 1995, p. 323.
[6] ROUSSEAU, Livro IV, Capítulo VIII, grifo nosso.

ações do homem ocidental encontraria seu apogeu em um tempo próximo, conforme será demonstrado no próximo tópico.

2. O apogeu do "eclipse de Deus"

Com os desdobramentos ocorridos a partir de importantes acontecimentos como a Revolução Francesa, o processo de secularização e de laicidade foi sendo intensificado no Ocidente. As reflexões e produções intelectuais do homem moderno se viam cada vez mais distantes de Deus, enquanto paradigma da existência humana. No entanto, cabe ressaltar que a influência cristã ainda perdurava na Modernidade por meio das mais variadas expressões culturais, bem como na comemoração de datas cristãs, conteúdos e ditames morais, celebrações matrimoniais, cristianização do Novo Mundo, etc.

Entrementes, nos arraiais da ciência e da filosofia, Deus havia sido colocado no banco dos réus por cientistas e filósofos com suas novas teorias e filosofias que, cada vez mais, dissipava a luz divina sobre o mundo dos homens. Não somente Deus, mas, paulatinamente, a metafísica tradicional de origem platônica, imiscuída com o cristianismo, foi sendo repensada e, inclusive, também colocada sob o banco dos réus. Conceitos como: *fundamento, sentido, propósito, verdade, Deus*, entre outros, foram postos em dúvida quanto a sua validade e significados oriundos da tradição.

Uma dessas filosofias – senão a principal delas – que intensificou o processo de eclipse de Deus, extensamente explanada no século XIX, foi o niilismo. O niilismo, um conceito relativamente antigo, começou a ser exposto, redefinido e difundido neste período, cujos desdobramentos filosóficos, religiosos, sociais e políticos seriam levados até as últimas consequências. Nele, pode-se encontrar tanto a causa como a força motriz que tem dirigido o homem ocidental rumo a novos valores sem a pretensão de uma ordem cósmica, cujo sentido seja preestabelecido pela religião ou pela própria filosofia.

Do ponto de vista etimológico, o termo niilismo vem do latim *nihil*, em geral, traduzido por *nada*. Segundo o filósofo italiano Franco Volpi (1952-2009), ao tratar o nada como problema central na história da filosofia: "Poder-se-ia, nesse sentido, considerar Górgias o primeiro niilista da história ocidental, pelo terrível raciocínio que

nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e se a conhecêssemos, não seria comunicável (*anhermèneuton*)"[7].

O problema do nada, investigado a partir da filosofia e, em parte, pela teologia, esteve sempre presente, ainda que de forma pontual, durante a história ocidental. Porém, Volpi destaca que o uso moderno do termo niilismo teve a sua pretensa paternidade reivindicada pelo russo Turgueniev no romance *Pais e filhos*, escrito em 1862, cujo "tema central é o conflito entre duas gerações: pais e filhos, uma inspirada nos ideais humanistas tradicionais; outra, rebelde, materialista e sem ilusões"[8]. Entretanto, foi com o polêmico filósofo alemão Friedrich Nietzsche que o conceito de niilismo alcançou robustez capaz de provocar intensos debates e reflexões, ainda no final do século XIX.

Nietzsche irrompeu como pensador extraordinário, cuja filosofia ficou conhecida como *a filosofia do martelo*[9]. De nacionalidade alemã e pais luteranos, Nietzsche seguiu com seus estudos e estilo de vida ateu, de modo que suas produções literárias quase sempre se voltavam à crítica da religião, da metafísica tradicional e dos valores estabelecidos a partir dela, em especial, aos valores judaico-cristãos. Nietzsche foi um escritor profícuo, cujas ideias ecoam nos debates e reflexões acerca do lugar da religião e de Deus na contemporaneidade. É reconhecido como o maior teórico do niilismo e um profeta no que diz respeito aos desdobramentos niilistas no Ocidente.

Mas, o que Nietzsche entendia por niilismo? Na coletânea de textos que culminou na publicação póstuma do livro *A vontade de poder*[10], Nietzsche lança a questão e logo em seguida a responde: "Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizam-se. Falta o fim; falta a resposta ao 'Por quê?'"[11]. O niilismo foi compreendido e exposto por Nietzsche como um movimento histórico de decadência da civilização ocidental, originado pelo dualismo platônico – mundo inteligível e mundo sensível – operacionalizado e publicizado pelo cristianismo. Não obstante, a principal sentença nietzschiana que carrega a bandeira do niilismo, reside na célebre e inquietante sentença:

---

[7] VOLPI, 1999, p. 9.
[8] VOLPI, 1999, p. 11.
[9] Esta expressão refere-se ao subtítulo de sua obra *Crepúsculo dos Ídolos*, além de remeter ao modo de filosofar tendo em vista a tentativa de esmiuçar os valores tradicionais decorrentes da falsa ideia, para Nietzsche, de mundo suprassensível.
[10] Tal coletânea foi organizada por Elizabeth Förster-Nietzsche (livros 2 e 4), irmã do filósofo e por Peter Gast (livros 1 e 3), dileto amigo, segundo um plano de Nietzsche, datado de março de 1887 (NIETZSCHE, 2008, p. 9).
[11] NIETZSCHE, 2008, p. 29.

Deus está morto!, retratada especialmente no aforismo 125 de sua obra *A gaia ciência*, como se lê no excerto a seguir:

> *O Insensato* — Nunca ouviram falar desse louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: *"Procuro Deus! Procuro Deus!"* — Como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, seu grito provocou grande riso. "Estava perdido?" – dizia um. "Será que se extraviou como uma criança?" – perguntava um outro. "Será que se escondeu?" "Tem medo de nós?" "Embarcou? Emigrou?" — Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. *"Para onde foi Deus?"* – exclamou – *"É o que vou dizer. Nós o matamos — vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!* [...] *Não sentimos nada ainda da decomposição divina? — Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos!*[12]

Este aforismo, tido como a representação máxima do niilismo por Nietzsche, revela a vivência de um tempo – *percebido cabalmente por poucos, se não apenas por ele mesmo* – em que não faz mais sentido remeter ao suprassensível ou ao seu representante-mor, Deus, qualquer autoridade que confira legitimidade às escolhas humanas. Dito de outro modo, a metafísica tradicional, bem como os aspectos da transcendência que apontavam para Deus, enquanto gerador de sentido das vivências humanas, é tomada como um cadáver que não mais tem relevância alguma para o mundo dos viventes. A decadência ocidental mencionada anteriormente refere-se a uma mudança de paradigma, à desvalorização dos valores vigentes, cujo ápice remonta à ideia da morte de Deus.

Assim, para Nietzsche, se o mundo suprassensível não mais possui lugar na reflexão humana em busca de sentido, tentar recorrer a Deus para pautar a vida ordinária, faz do homem um niilista não no sentido da afirmação, mas da negação da própria vida. A própria ideia de verdade ou de um mundo verdadeiro não passaria de mera falsidade, como nota-se nas palavras de Nietzsche sobre a natureza e surgimento da crença: "Que é a *crença*? Como ela surge? Cada crença é um *ter-por-verdadeiro*. A forma mais extrema de niilismo seria a de que *cada* crença, cada ter-por-verdadeiro, seja necessariamente falso: pois *um* mundo *verdadeiro não existe absolutamente"*[13].

---

[12] NIETZSCHE, 2017, p. 130-131, grifos do autor.
[13] NIETZSCHE, 2008, p. 34, grifos do autor.

Neste ponto, a sentença da morte de Deus proferida por Nietzsche pode ser comparada como o apogeu do eclipse de Deus, uma vez que segundo o próprio filósofo, toda crença em um mundo verdadeiro, tendo Deus como produtor de sentido, não mais era possível a partir daquele tempo. Ainda, no que diz respeito ao tema do niilismo, no prefácio do livro *A vontade de poder*, Nietzsche toma a si mesmo "como o primeiro niilista consumado da Europa"[14]. Tal assertiva coaduna com a ideia da morte de Deus que se constitui como o mote e linha mestra para compreensão do niilismo, *o astro que tornou possível o eclipse de Deus*. Nietzsche, enquanto profeta dos acontecimentos dos próximos dois séculos, assevera que: "O mais importante dos acontecimentos recentes – o fato de que 'Deus está morto', o fato de que a crença no Deus cristão se tornou impossível – começa já a projetar sobre a Europa suas primeiras sombras"[15].

Com o eclipse total de Deus o homem se viu apegado às referências intramundanas, demovendo sua crença da transcendência para uma espécie de culto à razão. Porém, como já mencionado, Nietzsche anuncia a morte de Deus no século XIX, século este que também não pode passar sem a menção de importantes filosofias materialistas que fortaleceram o eclipse de Deus, como as de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Charles Darwin (1809-1882) e Sigmund Freud (1856-1939). No mais, por razões de ordem metodológica, este artigo visa explorar apenas a contribuição niilista para o eclipse de Deus.

Ao mesmo tempo em que Nietzsche aperfeiçoa o conceito de niilismo – leia-se: *morte de Deus* – completando o eclipse divino iniciado pelo projeto de Modernidade, ele lança as bases para o que, mais tarde, seria chamado por Jean-François Lyotard (1924-1998) de *Pós-modernidade*. Assim, em certo sentido, Nietzsche inaugura com o tema da morte de Deus, um novo tempo em que até mesmo a certeza e culto à razão, tais quais marcaram a Modernidade, também seriam colocadas em xeque, do mesmo modo como ocorreu com "Deus" no Renascimento. Não precisou mais do que quatro séculos para que a perda de referência no plano transcendente saltasse para a perda de referência também no plano imanente.

[14] NIETZSCHE, 2008, p. 23.
[15] NIETZSCHE, 2017, p. 212.

O homem ocidental, em meio à confusão e perda de fundamentos, se viu largado no oceano existencial com dois potentes recursos referenciais que já não funcionavam mais. O primeiro era o sol – em analogia ao Deus cristão – que guiava o homem em sua navegação. Com o apogeu do eclipse niilista, o homem lançou mão de um segundo recurso, agora de ordem material, isto é, uma bússola, cuja referência se assentava na razão e, consequentemente, na ciência materialista. Por fim, este último também parou de funcionar, deixando o homem à deriva sem saber mais para onde recorrer, muito menos para onde ir. Tanto o sol quanto a bússola, que antes iluminavam e direcionavam sua navegação, agora não mais podem lhe ajudar.

Neste ínterim, estaria o homem abandonado à própria sorte, sem mais poder contar com a religião, superada pelo eclipse niilista de Deus? Seria o fim do homem religioso proposto por Nietzsche com a morte de Deus? O próximo tópico sugere algumas pistas para a formulação de respostas às dúvidas suscitadas.

3. Deus e religião na pós-modernidade

Apesar de Nietzsche não ser considerado um pós-moderno *strictu senso*, ao proferir a sentença da morte de Deus, seguindo a trilha proposta por Lyotard, Nietzsche aplaina o caminho para a chegada da pós-modernidade. Para Lyotard, a pós-modernidade "designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos das ciências, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. [...] Simplificando ao extremo, considera-se "pós-moderna" a incredulidade em relação aos metarrelatos"[16].

Ao propor a transmutação dos valores decadentes vigentes até então, Nietzsche afirmava que a especulação metafísica deveria deixar o imaginário do homem ocidental, para que este pudesse afirmar-se positivamente a partir de reflexões e realizações, cujos valores emanassem apenas de si mesmo, enquanto ser obstinado e movido por sua própria *vontade de poder*[17]. Não somente a especulação metafísica foi objeto da reprovação nietzschiana, enquanto produtora de sentido, mas a própria ciência, as utopias materialistas e qualquer outra metanarrativa assentada em uma razão que se propunha a solução para os dilemas humanos.

---

[16] LYOTARD, 2009, p. 15-16.

[17] O conceito de *vontade de poder* foi extensamente desenvolvido por Nietzsche podendo ser sintetizado como a "forma de afeto mais primitiva [da humanidade]" (NIETZSCHE, 2008, p. 348).

A esta altura, uma importante ponderação faz-se necessária. Os termos *pós-moderno* ou *pós-modernidade* não representam completamente todas as nuances da contemporaneidade, até porque ainda passamos por ela. Outros teóricos sugerem os termos *hipermodernidade*, *modernidade líquida* ou *modernidade tardia*[18]. O fato é que, para fins de delimitação deste trabalho, a tomada do termo pós-modernidade diz respeito mais ao abandono de metarrelatos pretensamente portadores da solução das mazelas existenciais humanas, do que exclusivamente um movimento de total ruptura com a Modernidade. Tal fato é depreendido da obra *A condição pós-moderna*, conforme a compreensão lyotardiana exposta no início deste tópico. Isto posto, a perspectiva quanto às incertezas epistemológicas e, por extensão, a desconfiança das mais variadas instituições humanas, são marcas que diferenciam o homem moderno do homem contemporâneo.

Em relação à pós-modernidade, diante da perda de referências e com o desapontamento do homem para com a razão moderna, a verdade saiu da esfera ontológica para habitar a esfera da linguagem, de forma que o homem pós-moderno produz ou utiliza a narrativa que melhor explica ou endossa a sua visão de verdade. Ora, a fonte desta verdade reside em sua subjetividade, cuja operatividade decorre do seu próprio *pathos*[19]. Em outras palavras, a verdade subjetiva não mais remete ao uso da racionalidade como se pretendia antes, mas àquilo que tem sido chamado de "sentimento de verdade", a despeito do que se entende por verdade factual ou verdade objetiva. Pelo fato de a expressão de sentenças verdadeiras quase sempre vir acompanhada de algum juízo ou peso moral, logo se vê alguma forma de perspectivismo nietzschiano, representado pela ideia de que "não existem fenômenos morais, mas interpretações morais dos fenômenos"[20].

Na esteira pós-moderna de relativização e de desconfiança das metanarrativas que visam conferir solução e sentido "por atacado", a ideia de secularização perdeu a sua força, enquanto mecanismo de dissipação das práticas religiosas no Ocidente, sobretudo no Novo Mundo. O homem e a mulher pós-modernos são indivíduos, cuja religiosidade

[18] Os termos citados em referência ao presente período foram elaborados e desenvolvidos, especialmente pelos teóricos sociais: Gilles Lipovetsky (1944-), Zigmunt Bauman (1925-2017) e Anthony Giddens (1938-), respectivamente.
[19] Neste caso, o termo *pathos* pode ser traduzido como paixão, cujo significado remonta a ideia kantiana de domínio total e profundo que um estado afetivo exerce sobre toda a personalidade (ou "subjetividade") do indivíduo (ABBAGNANO, 2007, p. 740).
[20] NIETZSCHE, 2017, p. 86.

ou espiritualidade tem sido levada a cabo de maneira personalíssima. Dito de outro modo, eles expressam sua religião ou espiritualidade a partir de modos subjetivos que vão de encontro aos dogmas e sistemas religiosos tradicionalmente estabelecidos pelas instituições. Neste contexto, a mistura de elementos diversos de duas, três ou mais religiões, em uma espécie de espiritualidade *ao gosto do cliente*, constitui-se como o modo pós-moderno da prática religiosa. Como exemplo, a um só tempo, o indivíduo pós-moderno pode adotar em seu cardápio religioso: pitadas de catolicismo, ideias de reencarnação *kardecista* e meditação budista. Obviamente, esta não é a regra que expressa todas as práticas religiosas no Ocidente, entretanto, é uma tendência que vem se fortalecendo cada vez mais, assentada na relativização e alta subjetivação da ideia de verdade.

Por esta e outras razões, afirma-se, neste ponto, que a sentença e profecia nietzschianas da morte de Deus não alcançaram seu cumprimento, pelo menos, não de modo cabal. Todo este desenrolar histórico iniciado pelo projeto de Modernidade até o presente momento, constituiu-se muito mais como um eclipse de Deus do que, em suma, a sua morte. Deus nunca saiu de cena. A forma de se achegar a ele é que sofreu uma depuração. Assim como o sol, mesmo eclipsado por algum astro celeste, sempre permanece no mesmo lugar, Deus sempre permaneceu no imaginário do homem ocidental. O que ocorre é que o niilismo demoveu-se do seu lugar, enquanto astro celeste que eclipsou a ação divina, abrindo espaço para um fenômeno que, retratado no parágrafo anterior, pode ser chamado de *pluralismo religioso*.

Na perspectiva do sociólogo austro-americano Peter Ludwig Berger (1929-2017), a secularização pretendida pela modernidade com vistas a definhar as práticas religiosas, deu lugar ao pluralismo religioso como efeito colateral provocado pela própria modernidade, que assistiu à remoção da razão como último bastião de certeza e final feliz do homem ocidental. Ao invés de a religião ser removida das relações humanas, ela adaptou-se aos vários esquemas e visão de mundo do homem pós-moderno. Nota-se, portanto, que a prevalência da visão absolutista e exclusivista de Deus operada pelo cristianismo, com o anúncio da morte de Deus, assumiu um caráter multifacetado traduzido nas mais variadas experiências religiosas ou espiritualidades contemporâneas. Neste ponto, cabe à contribuição direta de Berger sobre o conceito de pluralismo, a saber,

"uma situação social na qual, pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente"[21].

Em consonância com a ideia de que Deus foi apenas eclipsado e não fatalmente golpeado, pode-se afirmar também que dificilmente o homem moderno não exercia, ao seu modo, alguma forma de religião. Com o eclipse de Deus, ele apenas mudou o objeto de sua crença do plano transcendente para o imanente. Vários autores de diversas áreas do saber apontam para esta direção, isto é, afirmam que o caráter religioso dificilmente tenha sido deixado de lado, mesmo durante a Modernidade. Um deles foi o renomado psicanalista ateu Jacques Lacan (1901-1981). Questionado sobre o triunfo da religião sobre a psicanálise, em uma de suas entrevistas coletivas realizada em Roma em 1974, Lacan respondeu:

> Sim. Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião. Falei há pouco do real. O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos. Ora, a religião, sobretudo a verdadeira, tem recursos de que sequer se suspeita[22].

Outra importante contribuição sobre o caráter religioso do homem Moderno é dada pelo historiador das religiões e mitólogo romeno Mircea Eliade (1907-1986). Na parte final de sua obra *O sagrado e o profano*, Eliade discorre sobre este tema no mundo moderno colocando em xeque a possibilidade do que ele chama de *homem a-religioso*:

> O homem a-religioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos "sem religião" ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato. Não se trata somente da massa das "superstições" ou dos "tabus" do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados[23].

[21] BERGER, 2017, p. 16.
[22] LACAN, 2005, p. 65
[23] ELIADE, 1992, p. 98

Os exemplos dados a partir destes dois autores, dentre tantos outros, apontam para a ideia de que, mesmo na Modernidade, o homem manteve a sua faceta religiosa operante. Provavelmente, o homem moderno que reclamou para si um ateísmo militante, atacando frontalmente a religião no Ocidente, talvez, tenha agido assim como uma válvula de escape ao presenciar os abusos, violências e manipulações cometidas por líderes religiosos e devotos que mascaravam suas ações dizendo obedecer e lutar em nome de Deus, sobretudo, do Deus cristão. Isso pode ser uma pista para se inferir que a adesão ao ateísmo pelo homem moderno, tenha se dado mais como uma forma de reação à corrupção da instituição que se pretendia a guardiã da moral, isto é, a igreja cristã, do que qualquer espécie de esclarecimento operado pela razão científica.

Entretanto, esta é uma afirmação que só pode ser assumida no campo da possibilidade, nunca no da certeza. Conquanto, resta ao homem pós-moderno, principalmente, o situado no Novo Mundo, por um lado, assistir alheio ao fenômeno de reencantamento do mundo e de retorno do sagrado ou, por outro, participar deste fenômeno notadamente marcado pela alta subjetividade de sua espiritualidade.

Considerações finais

A opção pelo reencantamento do mundo e de retorno ao sagrado tem sido a marca do homem pós-moderno. Isso ocorre, sobretudo, não como algo pronto e acabado, mas, exatamente, pelo caráter plural e dinâmico das transformações sociais e, portanto, religiosas, que operam em uma escala de valores, cujos limites morais são notadamente moldados a depender do *pathos* de cada individuo. Neste ínterim, a sentença da morte de Deus, enquanto bandeira do niilismo nietzschiano, provocou grandes impactos nos debates e práticas relativas à religião. Alguns chegaram mesmo a acreditar que "Deus havia morrido". Com o advento da pós-modernidade nota-se que Deus encontra-se vivo no imaginário do homem ocidental, especialmente, o situado no Novo Mundo. Portanto, teria Deus morrido na Modernidade e ressuscitado na Pós-Modernidade?

No último tópico a resposta a esta questão sugere que Deus não havia morrido, mas, que havia sido eclipsado pelo niilismo, cujos efeitos práticos nas relações sociais remetiam à secularização. Porém, ao fim deste eclipse, Deus voltou à cena intramundana, contudo, sob um modo novo para se achegar a ele, qual seja, sob a ótica do pluralismo

religioso. Este período chamado por hora de pós-modernidade ainda está em curso. Com isso, reviravoltas de ordem epistemológicas e, consequentemente, socioculturais, ainda podem acontecer. Resta ao estudioso do fenômeno religioso permanecer atento aos desdobramentos desta época de aparente paradoxo existencial. Tal paradoxo se revela na perda de referências, ao mesmo tempo em que o homem pós-moderno, a partir de sua profunda subjetividade, reencanta-se e retorna ao sagrado de forma plural e personalizada.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro XII. Trad. Lucas Angioni. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005.

BERGER, P. *Os múltiplos altares da modernidade:* rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos*: a história da igreja cristã. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LACAN, J. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.

REALE, G. *História da filosofia*: Antiguidade e Idade Média. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOLPI, F. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

ZILLES, U. *Crer e compreender*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

A verdade como poder, o poder como verdade: a configuração da subjetividade neoliberal à luz da subjetivação cristã sob a ótica de Michel Foucault – Parte II [1]

Glauco Barsalini •
Lucas Carvalho Lima Teixeira ••

Resumo

O objetivo deste artigo consiste em propor vias de interpretação que permitam estabelecer uma relação de íntima complementaridade entre o diagnóstico foucaultiano sobre a constituição do assim chamado *homo oeconomicus*, figura central do curso *Nascimento da*

[1] Uma primeira dimensão desta pesquisa encontra-se publicada na revista *Primeiros Escritos*, n. 9, p. 220-247, 2018, sob o título *A verdade como poder, o poder como verdade: os procedimentos da subjetivação cristã sob a ótica de Michel Foucault – Parte I*. Ali, dedicamo-nos mais especificamente ao curso *Do Governo dos Vivos* (1979-1980) e à análise da construção da subjetividade cristã em sua relação com o poder e a verdade a partir da leitura de Foucault sobre Tertuliano e Cassiano, especialmente; os conceitos de ordem teológica evocados no presente trabalho junto à investigação sobre o *homo oeconomicus* encontram-se devidamente burilados e fundamentados naquele primeiro artigo, que, portanto, apresenta-se como uma espécie de fundamentação para este, embora cada qual preserve certa independência, constando de uma hipótese, desenvolvimento e conclusão.

• Professor pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). É membro, desde agosto de 2018, do Conselho Científico da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Realizou pós-doutorado no Departamento de Teologia da Loyola University Chicago (2019), é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (2011), mestre em Multimeios pela UNICAMP (2001), bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela UNICAMP (1995; 1997), bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas (2002). Integrante do grupo de pesquisa *Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*, vinculado ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Dentre outros trabalhos, é autor do livro *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2013. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com.

•• Mestre em Filosofia pelo PPG em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Realizou estágio em pesquisa, no âmbito do mestrado, no Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFIL-Nova). Membro do grupo de pesquisa Modernidade e História Cultural, vinculado ao PPG em Filosofia da Unifesp, e do grupo de pesquisa Ética, Política e Religião: Questões de Fundamentação, vinculado ao PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: led.lclt@gmail.com.

Biopolítica (1978-1979), e os dispositivos produtores da subjetividade cristã tal como pensados no curso *Do Governo dos Vivos* (1979-1980). Destarte, pretende-se examinar os vínculos profundos da relação positiva entre poder e verdade a fim de irritar e fazer aparecer a familiaridade histórica essencial entre neoliberalismo e cristianismo.

Palavras-chave

Foucault; verdade; poder; neoliberalismo; cristianismo.

Abstract

The aim of this paper lies in to propose interpretation lines that allows the establishment of an intimate complementarity relationship between the foucaultian diagnostic on the constitution of the so-called *homo oeconomicus*, main figure of the lecture *Birth of Biopolitics* (1978-1979), and the producing devices of the Christian subjectivity such as they were thought in the lecture *On the Government of the Livings* (1979-1980). Therefore, one intends to examine the deep bonds of the positive relationship between power and truth in order to excite and to make appear the essential historical familiarity between neoliberalism and Christianity.

Keywords

Foucault; truth; power; neoliberalism; christianity.

Introdução

A discussão, em *Nascimento da Biopolítica*, acerca do *homo oeconomicus* e do regime de veridição enquanto aportes da assim chamada governamentalidade, parece mais haver instigado a necessidade de se aprofundar o nevrálgico tema da subjetivação do que propriamente esgotado o sentido da sua presença na construção do Ocidente. Foi a partir desta necessidade que nos reconduzimos em outro momento ao curso *Do Governo dos Vivos*, ministrado no *Collège de France* imediatamente após *Nascimento da Biopolítica*. No trabalho de nossa autoria dedicado àquele curso, perscrutou-se o processo de constituição dos dispositivos da subjetivação cristã bem como a natureza da sua dinâmica interna; dos procedimentos batismais do cristianismo primitivo ao aperfeiçoamento da

prática penitencial enquanto exorcismo e retificação contínuos da alma e daí ao seu aprimoramento no interior da vida monástica, foi possível alcançar, dentre outras, a seguinte conclusão:

> A fórmula da vida monástica cristã compreenderá, nestes quadros, um sólido *ethos* baseado no aperfeiçoamento da prática penitencial, voltada para o desdobramento qualitativo intermitente da verdade sobre si, e para este fim apoiada na plataforma, proporcionalmente burilada, da iluminação imediata sobre os mistérios do seu ser via verbalização e exame constante da alma e da obediência aos mestres especialistas, responsáveis por dirigir da melhor maneira os diferentes campos da vida (TEIXEIRA, 2018, p. 244).

A constituição histórica da subjetividade caminha passo a passo com a edificação dos regimes de verdade, consolidando assim um mecanismo relacional civilizatório baseado na identificação entre a capilaridade formada pelos sujeitos individualizados e a verdade singular que se produz a todo instante nas interconexões do tecido social: em suma, trata-se de uma identificação entre a verdade do próprio sujeito (o seu "si mesmo", por assim dizer) e o regime relacional mais geral no qual ele se encontra inserido. Com efeito, um regime de verdade é um *regime de veridição,* isto é, *veris-dicção*, um dizer-a-verdade. Mas *quem* diz-a-verdade? Quem diz a verdade, quem (re)produz o seu discurso, é o sujeito existente em uma série de práticas de poder e verdade – pensando aqui a noção de poder precisamente enquanto a produção de subjetividades com a qual a veridição, ou seja, a produção da verdade, se mantém em uma simbiose inextricável. O dizer-a-verdade que se gesta a partir do século XX ocidental é aquele mergulhado no regime de veridição neoliberal, é o dizer-a-verdade deste *homo oeconomicus* cujo sentido redunda, no limite, em praticar o discurso do empreendimento, ou seja, em dizer aquela verdade, a partir de si mesmo e para si mesmo, relativa à forma da empresa, pois "trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de *poder enformador* da sociedade" (FOUCAULT, 2008, p. 203, grifo nosso). A potência maior de toda forma de poder é alcançada, por conseguinte, nas partículas do corpo social, nos homens que são ao mesmo tempo produtores e produtos da verdade; os homens são os enformadores que, individualmente e em conjunto, constantemente enformam e se deixam enformar pelas teias da veridição econômica hegemônica. Nenhum poder é tão eficaz quanto aquele que compõe no próprio indivíduo as funções soberana e servil, em

cuja identificação o elenco de suas práticas representa o processo contínuo de produção de si mesmo em sintonia absoluta com a natureza do regime de verdade.[2] Na essencial relação entre hegemonia e veridição, o homem passa a produzir de maneira sistemática e intermitente o seu próprio *ser* tal qual a verdade que de pronto o atravessa. Mas de que maneira o *homo oeconomicus* contemporâneo pode nos ajudar a pensar este "governo-de-si-sobre-si"?

Para Foucault, a produção do *homo oeconomicus* está integralmente indexada ao regime de veridição da economia neoliberal. O que tentaremos demonstrar é que o "ato de fé" do *homo oeconomicus* é uma aleturgia[3] da verdade econômica neoliberal, isto é, a verdade que se manifesta como concorrência, lucro, investimento, progresso e, de modo geral, como o *ethos* empresarial. A vida do sujeito será paulatina e absolutamente enformada pela veridição neoliberal e, destarte, o processo de subjetivação instaurado neste regime de veridição transformará cada poro da condição humana em uma empresa. Eis a "*metanoia*" da *oikonomia* contemporânea. O objetivo específico desta reflexão consistirá, portanto, em trazer à luz a relação subterrânea entre a subjetivação cristã – a estrutura da confissão, do batismo e da penitência, conforme Tertuliano e Cassiano – e a sua expressão na subjetividade moderna – o *homo oeconomicus* do neoliberalismo –, isto é, o processo a partir do qual o poder mercadológico (hegemonia) permanece em simbiose com a manifestação da forma econômica (aleturgia) no sujeito. "O *homo oeconomicus*, segundo nossa hipótese, constitui a expressão contemporânea dos procedimentos da subjetivação cristã, e será sobre esta delicada relação que nos debruçaremos em um [neste] segundo momento" (TEIXEIRA, 2018, p. 246).

1. Governamentalidade, economia e sujeito

O propósito sobre o qual Foucault se debruça em *Nascimento da Biopolítica* consiste, segundo ele mesmo, numa tentativa de "reconstruir a história do que poderíamos chamar de arte de governar" (FOUCAULT, 2008, p. 3), ou seja, em compreender, embasando-se na absoluta não-necessidade de qualquer presença universal das manifestações do

[2] Cf. FOUCAULT, 2008, p. 48.

[3] Foucault utiliza o termo "aleturgia" no contexto de *Do Governo dos Vivos* para referir-se precisamente aos procedimentos de manifestação da verdade a partir da construção da subjetividade; aleturgia provém da palavra grega *alétheia*, mais literalmente traduzida como desvelamento, porém apreendida na tradição filosófica ocidental como o termo para se designar o conceito lógico-ontológico de verdade.

poder[4], com que tipo de procedimentos, com que forma de práticas e relações algo assim como o poder permaneceu no plano histórico geral da era moderna, porém não sem constantemente renovar a sua própria existência sob a insígnia de novas *governamentalidades*,[5] até se transformar nisto que o pensador classifica sob o nome de biopolítica. Deste modo, percorrer-se-á três grandes racionalidades na história do poder moderno, todas elas atreladas ao funcionamento específico da economia que respectivamente as acompanha: em primeiro lugar, inserida no contexto dos séculos XVI e XVII, a arte de governar nomeada razão-de-Estado e o mercantilismo; em segundo, a partir do século XVIII, a arte de governar calcada na Economia Política e no liberalismo clássico; e, por fim, a arte de governar cujas práticas orbitam fundamentalmente a vida mesma do indivíduo, a governamentalidade que, no século XX, se consolidará como discurso econômico alçado à posição de *ética*, isto é, a biopolítica e o neoliberalismo. O questionamento que de saída orienta esta reflexão e de pronto nos conduz ao encontro inevitável entre a subjetivação cristã e a biopolítica contemporânea pode ser formulado a partir da rica percepção conceitual de Nildo Avelino (2013): afinal, do que se trata a biopolítica? De um "governo da vida" ou de um "governo dos vivos"? Está em jogo um poder exercido *sobre* os homens ou *a partir* deles?

Antes de investigarmos o recorte específico da nossa análise, revisitemos ligeiramente as principais características relativas às governamentalidades anteriores a fim de distingui-las desta que nos interessa. Para Foucault, a governamentalidade típica à razão-de-Estado, fincada nos contornos teóricos hobbesianos, ergue-se sobre duas espécies de relacionamento: um, que é externo, estabelece-se a partir da igualdade entre os Estados soberanos e sua consequente limitação um frente ao outro; o segundo, que é

---

[4] Embora o conceito de "anarqueologia" ainda não esteja formulado nesses termos em *Nascimento da Biopolítica*, vindo a aparecer nesses termos somente em *Do Governo dos Vivos*, Foucault intui o método ali presente com a mesma vivacidade já nos trabalhos de 1978-1979: "suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem *a priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existe? [...] suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura?" (FOUCAULT, 2008, p. 5).

[5] A noção de governamentalidade indica, em sentido bastante geral, a mudança do paradigma de poder ocorrida entre os séculos XVII e XVIII europeus, transitando da centralidade estatal do poder soberano abstrato baseado no protagonismo da lei e da coação ao "conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança" (FOUCAULT, 2012, p. 429).

interno, concerne ao vínculo ilimitado do Estado com os súditos, ou seja, um relacionamento travado via poder policial e cuja finalidade jaz na manutenção da estrutura soberana. Ora, e de que meios o Estado se valia para esse propósito? Valia-se da acumulação de riquezas provenientes da prática mercantil e da concorrência entre os Estados, riquezas estas que possibilitariam o fortalecimento da soberania e o imprescindível controle interno dos súditos. Assim, "A concorrência entre os Estados é precisamente o ponto de articulação desses objetivos limitados e desses objetivos ilimitados, porque é precisamente para poder entrar em concorrência com os outros Estados [...] que quem governa vai ter de regulamentar a vida dos seus súditos" (FOUCAULT, 2008, p. 10). Digamos que a verdade da razão de Estado consiste na sua própria permanência e crescente fortalecimento, pois, neste âmbito, o Estado está às voltas com as leis da sua própria existência. Qual mudança ocorre nos idos do século XVIII?

Grosso modo, é o próprio regime de verdade que sofre radical alteração. De maneira geral, as práticas internas do Estado não estarão mais sob a égide do poder ilimitado, porém da regulação, e uma regulação que consiste em um conjunto prático-discursivo historicamente bem delimitado que é o nascimento da Economia Política e do liberalismo. Conforme a sistematização concebida pelos seus mais notórios representantes, Adam Smith e Jean-Baptiste Say, a economia se constitui enquanto uma extensão racional e autônoma de leis naturais autorreguláveis entre si. Como "lei natural", a Economia Política deverá aparecer como o expediente regulador máximo da ação governamental, baliza, sanção e juízo racional das suas práticas. Em uma só palavra, a economia pensada pelo liberalismo atua explicitamente como uma verdade, investindo-se como princípio regulador e, por conseguinte, limitador do governo. Destarte, toda a malha das relações orientadas em conformidade à economia adquirirá a forma, circunscrita ao corpo social, de um *regime de verdade*. Por regime de verdade quer-se apontar para o fato de "que esse momento é marcado pela articulação, numa série de práticas, de um certo tipo de discurso que, de um lado, o constitui como um conjunto ligado por um vínculo inteligível e, de outro lado, legisla e pode legislar sobre essas práticas em termos de verdadeiro ou falso" (FOUCAULT, 2008, p. 25). Manifestando-se através do escrutínio geral da população, das políticas públicas adotadas pelo governo, pelas restrições e exigências que se impõe, enfim, por toda sorte de práticas no seio do corpo

social, o regime de verdade cinge o real sob o seu inerente princípio diretor e prostra cada um dos seus participantes frente à vigilância constante de um tribunal, o tribunal que ajuíza incessantemente acerca da validade ou não das práticas, acionadas pelo governo e pela população mediante a sanção da verdade. Por conseguinte, é à ordem natural da economia que todos deverão responder, pois é ela a medida de todos os atos e discursos significativos. Mas com qual critério se torna possível averiguar o verdadeiro e o falso das práticas? Como se expressa a verdade no liberalismo? Fundamentalmente, a partir de dois elementos intimamente conectados: o *laissez-faire* e a troca, isto é, a habilidade do governo em deixar o componente econômico se autorregular, em "deixá-lo agir com o mínimo possível de intervenções, justamente para que ele possa formular a sua verdade e propô-la como regra e norma à prática governamental. Esse lugar de verdade não é, evidentemente, a cabeça dos economistas, mas o mercado" (FOUCAULT, 2008, p. 42). Deixando o mercado agir, deixando as leis da troca revelarem a sua verdade, o governo ali encontra seu vértice com a economia, seu limite e seu critério de verificação.

Essa é a maneira pela qual o regime de verdade liberal se organizou desde o século XVIII. Entretanto, que espécies de revolvimentos acontecem no plano do regime de verdade e nas práticas governamentais em meados do século XX? Que tipo de *oikonomia*, de *administratio*, assume a direção veridicional da nova governamentalidade? A fim de compreendê-la, é elementar que se destaquem duas grandes rupturas em relação ao liberalismo predecessor; a primeira delas, encabeçada pelo ordoliberalismo alemão, diz respeito à reformulação da razão econômica em face daquela concebida pelos liberais clássicos, pois, ao contrário destes, a economia não é, para os ordoliberais, um conjunto sistêmico de leis naturais autorreguláveis e independentes; ela é, sim, o resultado eficiente da montagem das condições necessárias e adequadas para que haja, efetivamente, desenvolvimento econômico; a segunda ruptura subjaz numa mudança de foco atinente àquilo que se entende – poderíamos assim nomeá-lo – por "impulso modular" da economia, antes consubstanciado na troca e, agora, para o ordoliberalismo e para o neoliberalismo em sentido amplo, fincado na concorrência, quer dizer, na montagem das condições para que esse impulso exista e, finalmente, coloque a economia em movimento. Com o risco de soarmos triviais, é pertinente ressaltar, não obstante, que não há em absoluto um abandono da troca nas relações econômicas. Há, ao contrário, um deslocamento do princípio de verificação da verdade em direção à concorrência –

afinal, a estrutura econômica que está no cerne da governamentalidade neoliberal ainda é aquela do capitalismo.

Paralelas a essas rupturas, surgem imediatamente importantes consequências no âmbito da governamentalidade. Por um lado, a lógica liberal do não intervencionismo ou do intervencionismo mínimo na economia, por parte do governo, será suplantada por uma relação permanentemente interventora; com efeito, o Estado se assume como um agente cuja função é servir à economia. Conforme Leonhard Miksch, um dos teóricos do ordoliberalismo alemão, "é possível que nessa política liberal o número das intervenções econômicas seja tão grande quanto numa política planificadora, mas sua natureza é diferente" (MIKSCH *apud* FOUCAULT, 2008, p. 184); trata-se de uma economia, dirá Wilhelm Röpke, na qual "A liberdade de mercado necessita de uma política ativa e extremamente vigilante" (RÖPKE *apud* FOUCAULT, 2008, p. 183). Em suma, a governamentalidade neoliberal se constitui sobre um conjunto de práticas segundo as quais o Estado é efetivamente um agente econômico, porém de uma maneira bastante particular. Ele não intervirá, em regra, nos resultados dos procedimentos econômicos ou no exercício intrínseco à sua dinâmica. Na política neoliberal, o Estado será um agente econômico cuja especialidade residirá no poder de agir incessantemente sobre as bases da economia, sobre aquilo que a sustenta, que a faz existir e a desenvolve, ou seja, "a preocupação principal e constante da intervenção governamental [...] devem ser as condições de existência do mercado, isto é, o que os ordoliberais chamam de 'moldura'" (FOUCAULT, 2008, p. 192). Agir sobre a moldura da economia, sobre a sua forma, é este o papel do governo. E onde está localizada esta moldura que sustenta a própria economia? Quem suporta sua existência, quem a manifesta enquanto um regime de verdade? Resposta: a população,[6] de modo que toda ela, ou seja, cada um dos sujeitos que a integram sejam eles mesmos, no fundo do seu ser e constituídos permanentemente como tais, agentes econômicos. O governo da vida, a biopolítica aqui em discussão, cumpre fomentar a existência dessas subjetividades-econômicas formadoras da malha mais fundamental da economia, lá onde ela verdadeiramente acontece em todo o seu calor. A tarefa do governo consiste, portanto, em cuidar das condições vitais para que essas subjetividades manifestem o regime veridicional impulsionador das suas práticas e

[6] Cf. FOUCAULT, 2012, p. 424 ss.

discursos, isto é, para que os sujeitos possam concorrer entre si. Em outros termos, significa manter o ambiente propício para a expressão dos homens sob a forma de uma subjetividade bastante peculiar ao neoliberalismo, a saber, a forma da empresa. Cuidar da manutenção e do desenvolvimento do espaço onde os sujeitos se relacionam consigo mesmos, com os outros e com o mundo ao modo de uma empresa: é este o sentido da governamentalidade neoliberal.[7]

Enquanto *uma* governamentalidade, enquanto *uma* verdade, enquanto *um* poder, o neoliberalismo implica a geração da subjetividade também sob uma só forma, a forma da empresa. Até onde se espraia, portanto, o neoliberalismo fomenta uma subjetividade unidimensional:

> O que a economia e o Estado burguês e capitalista produziram? Produziram uma sociedade em que os indivíduos são arrancados da sua comunidade natural e reunidos uns aos outros numa forma, de certo modo, nivelada e anônima, a da massa. O capitalismo produz a massa. O capitalismo produz, por conseguinte, o que Sombart não chama exatamente de unidimensionalidade, mas de que dá a exata definição (FOUCAULT, 2008, p. 154).

Do mesmo modo que a propriedade, a mais-valia e a alienação são atributos intrínsecos à verdade capitalista e, destarte, uma verdade também embutida na aleturgia

[7] "Quanto mais você multiplica a empresa, [...] quanto mais você força a ação governamental a deixar essas empresas agirem, mais, é claro, você multiplica as superfícies de atrito entre cada uma dessas empresas, mais você multiplica as ocasiões de contenciosos, mais você multiplica também a necessidade de uma arbitragem jurídica" (FOUCAULT, 2008, p. 204). Aqui, talvez seja possível estabelecer caríssimo vínculo entre o pensamento de Michel Foucault – responsável por descentralizar as análises sobre o poder, encontrando-o apenas secundariamente no Estado mas, antes, na subjetividade – e Giorgio Agamben – cujos estudos empenham uma reconversão ao poder soberano a partir do registro teológico que nele resta, tornando possível compreender a atual *oikonomia* soberana de raiz teísta no seio do aparato jurídico-burocrático, cuja estrutura é deísta. Tudo acontece como se estivéssemos diante de um tipo de panteísmo moderno: de um lado, o tecido subjetivo-veridicional movimenta uma grande zona aletúrgica na qual os indivíduos, cada qual e autonomamente, são em um mesmo corpo o governante e o governado. Foi o que Roberto Machado (2012) chamou de poder positivo, porém que também seria possível chamar de "Deus-economia"; de outro lado, teríamos o tecido jurídico, o qual, nos quadros do Estado constituído, se impõe soberano sobre isto que, disponível à sua onipotência divina, Agamben chama de "vida nua" – trata-se de um poder negativo ou que chamaríamos de "Deus-Estado". No primeiro tecido, regido pela veridição, estão constantemente acontecendo erupções, desvios, transgressões da verdade que ameaçam a estabilidade da zona de poder: é, pois, sobre essas erupções que o segundo tecido atua, abafando sua diferença e corrigindo sua posição. Deus-economia e Deus-Estado são duas divindades que só existem reciprocamente, embora também em constante atrito. A economia deve a sua existência ao poder soberano, bem como o poder soberano também não existiria se não houvesse um campo beligerante que clama constantemente pela sua atuação. Para um primeiro caminho capaz de auxiliar no aprofundamento da relação entre biopolítica foucaultiana e soberania agambeniana, conferir o artigo de André Duarte, *Foucault y el enlace entre biopolítica y soberanía*.

neoliberal, esta, por seu turno, baseia-se na gestão de tais atributos a partir daquilo que Foucault classificou como "princípio de formalização" da empresa e da concorrência. Com efeito, o neoliberalismo fomenta procedimentos de *essencialização* no indivíduo[8], através dos quais ele se transforma – ou se revela – precisamente sob a forma da verdade que manifesta em suas práticas e discursos, ou seja, sob a forma da veridição empresarial. A função do governo é governar *para* este sujeito, é fabricar o terreno no qual a sua existência se torna possível ou, ainda, "é necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado" (FOUCAULT, 2008, p. 165), de modo que o governo passa se comportar, em certo sentido, como um produtor de subjetividade; isto, contudo, apenas na medida em que dela cuida, cultiva, alimenta e, portanto, na medida em que o próprio governo está de alguma maneira submetido previamente ao seu modo de existir. Intervindo com o único escopo de cultivar a concorrência e a forma-empresa, ao governo importa tão somente, no limite, a abstrata ideia de "desenvolvimento econômico".

Políticas públicas tais como assistência social, redução da pobreza e da miséria, créditos bancários, controle inflacionário, regulação de monopólios, políticas sanitárias, campanhas de vacinação, políticas habitacionais, até a austeridade fiscal e de gastos públicos, tudo está previamente encomendado para fomentar e governar a vida dessa base econômica, dessa forma-empresa, dessa subjetividade unidimensional que é a população, porém apenas na medida em que aparecem como condições do desenvolvimento econômico. Ao mesmo tempo, é esta mesma base econômica, enunciadora da verdade sobre a economia, que estará incumbida de verificar, isto é, de dotar de verdade as ações governamentais; permitir um solo precário à atuação dos sujeitos-empresa ou falhar nos índices de crescimento atesta o desvio do "caminho da verdade". Ora, a circularidade do poder se dá pontualmente neste limiar onde já não se sabe mais apontar, de maneira exata, o seu epicentro: há um governo *da* vida (que atua sobre o sujeito) porque o Estado aparece como grande cultivador da verdade, já que, por um lado, ele monta, alimenta e renova o palco da performance econômica; todavia – e é impossível saber o que veio primeiro –, ele também está submetido a um governo *dos* vivos (que atua a partir do sujeito), a um tecido composto por diversos indivíduos que, a partir de si mesmos, produzem a verdade e incitam o Estado a agir conforme sua

[8] Cf. FOUCAULT, 2008, p. 163.

veridição. Sujeito e governo são, ambos, produtores-produzidos de poder, pois ambos são, concomitantemente, produtores-produzidos de verdade. A questão fulcral que se coloca nos contornos desta governamentalidade consiste em que "a arte de governar deve se exercer num espaço de soberania – e isso é o próprio direito do Estado que diz –, mas a chatice, o azar ou o problema é que o espaço de soberania é habitado ou povoado por sujeitos econômicos" (FOUCAULT, 2008, p. 400). A subjetividade veridicional desse poder – o "espírito" do neoliberalismo, se assim o podemos chamar – encontra sua sedimentação nesta figura à qual Foucault se refere pelo nome de *homo oeconomicus*, o sujeito-empresa.

2. O *homo oeconomicus* e a subjetivação cristã ocidental

Buscando escavar as possibilidades de compreensão acerca da profunda complexidade que marca a existência do poder em nossa época, a hipótese que se quer oferecer consiste no seguinte: o *homo oeconomicus*, o homem transformado em "microempresa", é o paradigma moderno e a expressão secularizada radicais dos procedimentos elementares da subjetivação cristã.[9] O *homo oeconomicus* é o penitente, o exorcista e o obediente, aquele cuja profissão de fé se dá nas bases da *oikonomia* neoliberal enquanto o representante máximo da aleturgia que governa os movimentos da governamentalidade contemporânea. São antes a subjetividade e a verdade neoliberais, em face da soberania e da violência, que se arrastam por todas as arestas do corpo social e catalisam o dizer-a-verdade, enunciador e enunciado práticos, como manifestação arrebatadora do poder que representam. No momento em que hegemonia e aleturgia se tornaram uma só coisa, no instante em que o poder passou a se manifestar nas línguas e nos atos dos indivíduos sob a forma da veridição, o drama histórico da sua permanência simultaneamente se transformou numa questão de sobrevivência: porém não a mera sobrevivência das instituições, cargos e leis – transformou-se, sim, na sobrevivência da

[9] Em 1978, quando Foucault apresenta seu plano de trabalho para os anos seguintes, a saber, o problema da relação entre governamentalidade e subjetividade em torno do qual gravitará até o ano de sua morte, em 1984, este assim chamado "poder pastoral" já aparece como a proveniência essencial do poder moderno: "Nas próximas lições, pretendo mostrar como a governamentalidade nasceu a partir de um modelo arcaico, o da pastoral cristã, apoiou-se em seguida em uma técnica diplomático-militar e finalmente como essa governamentalidade só pôde adquirir suas dimensões atuais graças a uma série de instrumentos particulares, cuja formação é contemporânea da arte de governo e que se chama, no velho sentido da palavra, o dos séculos XVII e XVIII, a polícia" (FOUCAULT, 2012, p. 431).

própria subjetividade, ou seja, daquilo que se é, da identidade, enfim, daquilo que torna possível ao sujeito algo como uma consciência de *si*. O *homo oeconomicus* existe enquanto o sujeito que traga, digere e exala cada aspecto da economia neoliberal; ele é o indivíduo que, tal qual a pedagogia batismal de Tertuliano, experimenta como idênticas a verdade que enuncia e a verdade sobre si mesmo. Trata-se, no limite, de "constituir uma trama social na qual as unidades teriam precisamente a forma da empresa, porque o que é a propriedade privada, senão uma empresa?" (FOUCAULT, 2008, p. 203). Lucro, propriedade, exploração, investimento, concorrência, inovação, técnica e empreendimento são, portanto, os componentes fundamentais da nova equação do *si mesmo*, do "eu".

Enformado pela verdade da empresa, o *homo oeconomicus* atualiza o substrato hegemônico da constituição do real. Por conseguinte, não apenas a sua relação consigo mesmo será enunciada sob a autenticação essencial do investimento como também o relacionamento com todos os compartimentos da vida, desde a educação dos filhos, voltada para o mercado de trabalho e para a capacitação técnica, até o extremo da reestruturação da temporalidade, passando a entender o tempo como "tempo perdido", "tempo lucrativo" ou "tempo da produção".[10] À constituição do real que aqui está em jogo, cuja procedência reside na pontual veridição enunciada pelo sujeito, Foucault nomeou *princípio de inteligibilidade* – para a subjetividade neoliberal, isto é, para o *homo oeconomicus*, a verdade econômica aparece como uma espécie de lente reveladora interna de si e do real:

> Primeiro, a generalização da forma econômica do mercado no neoliberalismo americano, além das próprias trocas monetárias, funciona como princípio de inteligibilidade, princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais. O que significa que a análise em termos de economia de mercado, em outras palavras, em termos de oferta e procura, vai servir de esquema que se pode aplicar a campos não-econômicos (FOUCAULT, 2008, p. 334).

Entretanto, e antes de tudo, o desdobramento paulatino da verdade econômica, erguendo-a pouco a pouco como princípio de inteligibilidade, somente pode acontecer em uma zona onde o *homo oeconomicus* seja permanentemente absorvido por

[10] Cf. FOUCAULT, 2008, p. 116.

procedimentos que o dirijam para o reto caminho, que apresentem a ele os atributos necessários à identificação da verdade e a maneira correta de se perseverar em sua forma. Precisamente, a veridição da subjetividade neoliberal está enredada em procedimentos muito particulares de pedagogia, rastreáveis até as reflexões de Tertuliano referentes ao batismo. Não é redundante repetir que, aqui, não se trata da mera apreensão impessoal de dogmas mas da concreta identificação do sujeito com a verdade que lhe é ensinada, fazendo-se necessário:

> [...] transformá-lo em sujeito de conhecimento, isto é: primeiro, ensinam-lhe verdades, que são as verdades da doutrina, e as regras da vida cristã, e levam-no, assim, de ensino em ensino até uma crença, crença essa que deve se manifestar e se afirmar num certo ato de verdade que é a profissão de fé, profissão de fé essa que é um dos aspectos fundamentais do batismo (FOUCAULT, 2014, p. 107).

Ensina-se-lhe a troca, ensina-se-lhe o trabalho, ensinha-se-lhe a concorrência, porém o indivíduo deve tornar-se capaz de reconhecer em si mesmo, como sujeito do conhecimento acerca de si e do mundo, a substância verdadeira disto que lhe é ensinado. A partir daqui, não é porque assim lhe ordenam que o sujeito irá procurar uma especialidade demandada pelo mercado, mas porque ele mesmo reconhece, desde bem cedo, que apenas na medida em que souber compreender os movimentos da verdade econômica é que lhe será permitido a ela ter acesso e nela permanecer. É a própria verdade de si, ou seja, a subjetividade, o eu do indivíduo que se transformará, tal como Foucault concluiu a partir de Tertuliano, na verdade mesma que lhe ensinam a desdobrar. Destarte, a "estrutura de ensino, a estrutura pedagógica, a que dominava nos textos do século II, é uma estrutura na qual a alma aparece como o alvo, o objeto, o coautor, o coautor também de um procedimento que tem por fim constituir a alma como sujeito de conhecimento" (FOUCAULT, 2014, p. 123). Ao *homo oeconomicus*, é o ensino do "bem-estar" financeiro, da prosperidade, da gestão dos gastos, do investimento em todos os aspectos da vida e todo o panfleto neoliberal que se fundirá à sua vida. Não sem propósito:

> Formar capital humano, formar, portanto essas espécies de competência-máquina que vão produzir renda, ou melhor, que vão ser remuneradas por renda, quer dizer o quê? Quer dizer, é claro, fazer o

> que se chama de investimentos educacionais. [...] o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve poder ser analisado em termos de investimento capaz de constituir um capital humano (FOUCAULT, 2008, p. 315).

É a sua sobrevivência enquanto sujeito que estará em perigo se ele não se mantiver no reto caminho da verdade. Por conseguinte, o ato de fé que se lhe revela ao longo da extensa e laboriosa jornada pedagógica de nada vale se também não estiver acompanhado do insistente exercício de perseverança em sua luz, reconhecendo que não basta adquirir de uma vez por todas a verdade – assim como não se pode adquirir de uma vez por todas os lucros de uma empresa – mas que esse exercício acarreta a incansável disposição, pautada no reconhecimento de que somos seres desviantes, para a vigilância constante dos nossos atos. Batismo, ensino, ato de fé e vigilância: elementarmente, esses termos se agremiam para compor a fórmula nuclear da subjetivação, a saber, a fórmula da penitência, da *metanoia*.[11] O que a *metanoia*, a transformação da alma rumo à verdade, que é a verdade de si, tem a dizer sobre a subjetivação do *homo oeconomicus*? A *metanoia* consiste num conjunto de práticas e discursos dirigidos para a plenificação necessária da verdade, contudo sem nunca negligenciar o risco que a contingência desviante oferece ininterruptamente ao penitente. Desta forma, a *metanoia* é uma insistência na verdade mas, paradoxalmente, nunca uma insistência suficiente. Tão logo se está no caminho da verdade, tão logo também já se está perturbadoramente distante dela. Ora, esta é exatamente a relação que o sujeito-empresa trava consigo mesmo; a lógica do investimento e da concorrência não permite jamais que o sujeito estacione, pois, caso isso aconteça, há um grande risco de que o capital não produza mais capital e que, por consequência, tendo em vista que seus concorrentes continuam a produzi-lo, seja por fim abatido pelo jogo concorrencial. O *homo oeconomicus* é "um sujeito que, no sentido estrito, procura em qualquer circunstância maximizar seu lucro, otimizar a relação ganho/perda; no sentido lato: aquele cuja conduta é influenciada pelos ganhos e perdas a ela associados" (FOUCAULT, 2008, p. 353). Ele é, por assim dizer, um sujeito que experimenta como essência da sua vida uma penitência estilizada com o *modus* da empresa, pois, "se o tempo de preparação para o batismo deve ser uma *disciplina paenitentiae*, uma disciplina da penitência" – ou seja, todo o esforço despendido, por

[11] Cf. FOUCAULT, 2014, p. 118.

exemplo, na qualificação cognitiva e moral da criança, na escola e na família, para que ela se torne um "sujeito do mundo", o mundo neoliberal – "em compensação a vida inteira do cristão" – ou: do sujeito-empresa – "também deve ser uma penitência" (FOUCAULT, 2014, p. 121).

O *homo oeconomicus*, enquanto penitente contemporâneo, posiciona-se em uma cadeira de julgamentos sobre a qual é ele mesmo, antes de qualquer outro, quem examina incessantemente as suas práticas. É este "reconhecimento das faltas"[12] do sujeito-empresa, bem como do penitente cristão, que o conduz aos procedimentos de exorcismo. A gestão empresarial de si exige do sujeito absoluto comprometimento com a sua verdade, o que se manifesta como um exercício de expulsão permanente daquilo que obsta a sua inteligibilidade lastreada na lógica neoliberal. É neste sentido que o exorcismo não atua apenas como um expurgo da contingência, do Outro, da possibilidade, mas especialmente e no mais das vezes como uma captura e imediata enformação da sua existência. Conforme Foucault, "[n]esse exorcismo batismal que Hipólito atesta, mas também Tertuliano, [...] trata-se de um rito, diria eu, de despossessão, mas no sentido quase jurídico de desapossessamento. Ou seja, trata-se de expulsar uma potência e substituí-la por outra" (FOUCAULT, 2014, p. 139). Isto é, o exorcismo, que, como prática inexorável da disciplina de penitência, transforma-se numa atividade permanente da vida do sujeito, consiste num "rito de expulsão, de saída, de despossessão, um rito de passagem de soberania" (FOUCAULT, 2014, p. 139), uma expulsão que o próprio indivíduo opera na medida em que persiste na verdade de si, na identidade imperiosa que ele mesmo é e que, deste modo, reivindica uma atenção ascética ao perigo sempre à espreita do qual se poderia extrair a ameaça crescente da contingência, proporcional, como num teste de fé, à delicadeza inerente da cristalização da verdade de si. Cada expurgo do exorcismo implica, por conseguinte, um procedimento de reenformação da subjetividade, ou seja, numa recolonização sempre ativa da hegemonia veridicional, da identidade necessária que impera no indivíduo a partir do seu próprio esforço disciplinar.

Redundante lembrar, a esta altura, que o aguilhão da disciplina de penitência ensinada no batismo – cujos sustentáculos são o ato de fé, o reconhecimento das faltas e o exorcismo – remonta precisamente à sua relação com a antecipação do perigo. Inscrita

[12] Cf. FOUCAULT, 2014, p. 134; 139.

na insígnia teológica, a antecipação do perigo decifra-se na forma do pecado original, a mácula congênita da criação predileta de Deus. Sobremaneira, a história do liberalismo e do neoliberalismo soube absorver com excelência este impulso de subjetivação sistematizado pelo cristianismo, e isto não apenas sob a veia ascética protestante ensaiada por Max Weber[13]; muito antes, a educação confessional cristã já organizava o rebanho de penitentes sob a aura de uma "sociedade do perigo": "tratou-se, para o cristianismo, a partir de meados do século II [...], de pensar algo que o cristianismo ainda não havia pensado, que é o problema da recaída, do recomeço da metanoia, da repetição do resgate" (FOUCAULT, 2014, p. 164). Não é suficiente que haja apenas uma purificação ou uma só cerimônia batismal, pois aquilo que traga o sujeito para fora do caminho da verdade – Satã, o Outro, a contingência, o possível – não é uma ameaça que se dá de uma vez e apenas num determinado momento: é um risco sempre presente de recaída no não-necessário, o que faz da vigilância sobre si e do exorcismo constante um par comportamental fixo diante deste mal congênito que nos legou o pecado original. Acertadamente, as literaturas moderna e contemporânea nomeiam a sociedade neoliberal precisamente como "sociedade de risco". Com efeito, a subjetivação da empresa – bem como a forma geral da veridição – retira a energia impulsionadora do seu exercício diretamente da iminência do perigo, isto é, de tudo aquilo que representa o revés do seu ato de fé. Ora, o funcionamento da concorrência já anuncia de antemão a presença do perigo: o ciclo crescente de aperfeiçoamento das suas práticas existe tanto como alavanca quanto como resultado da constatação de que, caso o sujeito não se mantenha nos quadros da inteligibilidade econômica, certamente será eliminado do jogo concorrencial constitutivo da verdade neoliberal ela mesma. Assim, não apenas no neoliberalismo como também no seu antecessor histórico – guardadas as distinções anteriormente enumeradas –, "por toda parte vocês veem esse incentivo ao medo do perigo que é de certo modo a condição, o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo. Não há liberalismo sem cultura do perigo" (FOUCAULT, 2008, p. 91). Mais uma vez, o casamento entre o

[13] Não é inédita a identificação da premência desta "dívida do mal" na modernidade. Muito antes de Foucault e além de Weber, também Walter Benjamin a diagnosticou em seu ensaio *Capitalismo como Religião*, no qual estabelece uma relação histótico-dialética entre o culto, o ritual e a culpa sob a moldura do capital. No século XIX, Nietzsche – que exerceu profunda influência sobre as investigações de Foucault, especialmente em relação ao "método" – encontra esta antecipação da falta e da culpa no Livro II de sua *Genealogia da Moral*, que ele traduz no conceito de ressentimento.

desdobrar-se da identidade e o proporcional aprofundamento da ameaça contingencial mostra-se vital para a existência da veridição. Na zona veridicional do *homo oeconomicus*, onde estão comportados os dogmas da fé referenciados na concorrência, no investimento e na troca, a instrução de Tertuliano impregna cada uma das suas partículas: "as comunidades cristãs não se consideravam uma sociedade de perfeitos, de puros, de gente que, tendo alcançado uma vez a luz e a vida eterna, nunca poderia ser desapossada delas e nunca poderia recair" (FOUCAULT, 2014, p. 163), pois, para o sujeito-empresa e para a governamentalidade neoliberal, jamais é suficiente o sucesso na concorrência e o êxito no lucro; a sua palavra de ordem é, antes, o incessante trabalho de investimento e reconciliação com o movimento do mercado. Em suma, a "metanoia do batismo" – ou, no âmbito contemporâneo, a subjetivação empresarial – "deve ser não apenas um momento durante o qual a alma se volta para a luz e para a verdade, mas uma espécie de *esforço constante*, de parte da alma, para permanecer voltada para elas" (FOUCAULT, 2014, p. 164, grifo nosso).

Permanência da *metanoia*, permanência dos procedimentos batismais, permanência do exorcismo, permanência do perigo: todos esses tentáculos da subjetivação estão às voltas com um projeto bastante caro aos teóricos do neoliberalismo, muito bem elucidado nas palavras de Friedrich Hayek recordadas por Foucault, segundo as quais a economia urge se transformar num comportamento contínuo dos indivíduos, ou seja, "um liberalismo que seja um pensamento vivo" (FOUCAULT, 2008, p. 301), um sólido *ethos* movimentando-se em "liberdade" através dos próprios sujeitos, ética esta consideravelmente difundida no cenário neoliberal estadunidense. Conforme Foucault, o "liberalismo, nos Estados Unidos, é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados" (FOUCAULT, 2008, p. 301), como, aliás, é o modelo ideal de poder salientado logo na fundamentação dos trabalhos de *Do Governo dos Vivos*.[14] A "soberania" que nos resta investigar concerne, portanto, à soberania da verdade

[14] "Se a verdade pode chegar a constituir o clima e a luz comuns aos governos e aos governados, vocês estão vendo que deve chegar um momento, uma espécie de ponto utópico na história em que o império da verdade poderá fazer reinar sua ordem sem que as decisões de uma autoridade, sem que as opções de uma administração tenham de intervir de outro modo que não a formulação evidente para todo mundo do que se deve fazer. Portanto, o exercício do poder nunca será nada mais que um indicador da verdade" (FOUCAULT, 2014, p. 14).

enunciada pela válvula da identificação com a subjetividade, e da subjetividade praticada na forma da permanência disciplinar representada por um *ethos* cujo conteúdo delata o poder. Por conseguinte, se é uma ética que aqui está em jogo, ou seja, um conjunto ordenado de operações cujo centro emanador reside no próprio indivíduo, novamente nos voltamos para a intrincada relação entre a liberdade, a verdade e o poder. É um dos tópicos que Foucault investiga em *O Sujeito e o Poder* ao encontrar as técnicas do poder pastoral no atual palco político do Estado moderno. Ao mesmo tempo que o poder se investe de uma face totalizadora, já que a verdade que corre em suas veias é, por definição, uma verdade só, ele também exibe, para que não se perverta em violência, um mecanismo individualizante.[15] O resultado já é conhecido: um poder que se sustenta como verdade e que, por sua vez, enuncia-se como subjetividade, isto é, como veris-dicção.

Sobretudo, há um fenômeno no âmbito veridicional do capitalismo e do neoliberalismo que elucida com tanto mais clareza essa ambivalência. Foi o que chamamos de subjetividade unidimensional. De modo sucinto, a fórmula se exprime como um "faça por si mesmo, mas faça isto": significa que o sujeito é livre em seu agir, mas no sentido bastante específico de não haver elementos externos que o coajam a tanto, algo que, não obstante, coaduna-se de imediato com uma liberdade totalmente preenchida pelo conteúdo verdadeiro. Destarte, o sujeito age a partir de si mesmo, porém somente à medida que o si mesmo já está absolutamente identificado com uma verdade. A educação, como vimos, cumpre a tarefa de apresentar essa verdade ao indivíduo, a um aglomerado deles, em massa, em nível de sociedade. A cada um desses sujeitos será ensinada a realidade do mundo e a maneira pela qual se deve proceder para acessá-la. No neoliberalismo, essa realidade é a forma da empresa, sua oração é o investimento e o seu trabalho é a concorrência. Não é necessário, então, que o governo endureça suas práticas coativas a fim de que haja economia, pois a inteligibilidade neoliberal já se transformou numa ética, isto é, transformou-se na própria vida dos indivíduos, totalizou-se na forma da subjetividade, em cada corpo e no amplo espectro da estrutura social. É a soberania do *homo oeconomicus*, ou melhor, da verdade que ele representa enquanto sujeito. Ao governo, à administração pública, ao Estado, sobra a especial e principal função de manter ativa a zona de realidade onde transita o sujeito-empresa e de equilibrar a delicada

[15] Cf. FOUCAULT, 2014c, p. 124-125.

relação entre a liberdade veridicional e a segurança do perseverar em seu caminho. Assim, "[é] necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc." (FOUCAULT, 2008, p. 87). Ameaça do monopólio que pode corroer a concorrência, ameaça do capital supérfluo que pode corroer o investimento, ameaça, enfim, da contingência que pode corroer a verdade, é no miolo desta mútua implicação, entre a salvação e o pecado original, que o prodigioso equilibrista penitente fixa sua morada, e é aqui também, entre o lucro e a pobreza, entre a concorrência e a obsolescência, que o *homo oeconomicus* do neoliberalismo vem residir.

Uma última palavra acerca do caráter relacional do *homo oeconomicus*. Insistiu-se consideravelmente no caráter ético que a penitência, tal como elaborada por Tertuliano, assumiu tanto na vida do cristão como também na sua repercussão econômica moderna. Pois bem: o tema do aperfeiçoamento da penitência adquirirá especial relevância nos quadros do modo de vida monástico, tendo como principal sistematizador João Cassiano. Para o monge, a baliza elementar de todas as suas práticas está fundada no imperativo da perfeição ascendente da alma. Como foi visto, o assim chamado exame de consciência, também posicionado como um modo permanente de vida, ou seja, como *ethos*, tem decisiva importância nesta lapidação constante da alma a caminho da salvação, pois é através dele que se tornará possível ao penitente elaborar, qualificar e, o que é o mais importante, retificar cada poro da sua vida, a fim de que, aperfeiçoando-a, possa-se então continuar sob a luz da verdade divina. A perfeição da alma, isto é, o conhecimento de si, significa, ao mesmo tempo, o desdobramento da verdade de Deus; portanto, "retificação dos costumes, conhecimento do ser. É o objetivo da vida monástica, é essa a finalidade da vida perfeita e é, como vocês também podem reconhecer, a definição da vida filosófica tal como os filósofos antigos entendiam" (FOUCAULT, 2014, p. 236).[16] Mas à manutenção do reto caminho da vida e ao aperfeiçoamento da alma é imprescindível o elemento relacional basilar da instituição monástica, a saber, a direção. E o que existe de substancial entre o diretor e o dirigido? Há aquilo que, junto à confissão, à penitência e ao exame de si, constitui o modelo ético contínuo da vida monástica, a saber, a obediência. Conforme Cassiano, não há vida monástica se não houver também o critério

[16] Foucault se refere aqui a Sêneca e aos pensadores da tradição estoica.

da obediência ao diretor, e isto porque a ênfase sobre o aperfeiçoamento da alma depende das indigitações dos "mestres especialistas".[17] Porém, o mestre só poderá dirigir o penitente na medida em que ele manifesta e dá a conhecer todos os pormenores da sua consciência. Por conseguinte, para que haja obediência e direção, "ensina-se aos iniciantes não esconder por falsa vergonha nenhum dos pensamentos que lhes roem o coração, mas desde que esses pensamentos nascem eles são obrigados a manifestá-los aos anciãos" (CASSIANO *apud* FOUCAULT, 2014, p. 241). Aqui, onde os penitentes já vislumbraram os dogmas da fé e as marcas da verdade, os diretores apenas apontam, através do conhecimento referente ao atual estado da alma de cada um, para o conhecimento que cada qual já absorveu acerca de si mesmo. Conhecer o horizonte da verdade sobre si dos penitentes e o nível de instabilidade que os interpela, entre o risco do desvio e retidão da vida, é o que permite ao diretor dirigir as almas; concomitantemente, é a vontade de conhecer-se, a vontade de acessar a perfeição do seu próprio eu que encomenda o penitente ao mecanismo diretor dos mestres. Relevante notar que, especialmente para o regime monástico, a subjetivação caminha lado a lado com a ameaça constante de Satã, do Outro, da contingência que mora em meu próprio ser:

> Enquanto para o sábio antigo ou para o sábio estoico, o problema, o inimigo, o perigo, o grave, aquilo com que você tinha de se arranjar por meio da *discretio* era o movimento incontrolável da paixão, do *páthos*, com a mecânica do corpo repercutindo na alma e provocando movimentos incontroláveis, por sua vez o problema, a questão, o perigo na direção cristã será a ilusão, essa ilusão, essa não-discriminação entre a representação do bem e a representação do mal, entre a representação, a sugestão que vem de Deus, a que vem de Satanás, a que vem de mim mesmo (FOUCAULT, 2014, p. 269).

O círculo se fecha, então, entre a vontade de conhecer, buscando perpetuamente balancear-se entre o desvio e a retidão, e o conhecimento do caminho da verdade, trabalho para o qual o espectro do diretor constituirá parte insubstituível da vida do monge. O círculo se fecha, em suma, entre o direcionamento e a disposição para ser dirigido. O *ethos* da obediência, aquele que enlaça o diretor e o dirigido, é descrito por Cassiano, por conseguinte, pela razão de três módulos aletúrgicos: a *subditio* (submissão),

[17] Cf. FOUCAULT, 2014, p. 239.

a *patientia* (passividade) e a *humilitas* (humildade).[18] O primeiro diz respeito à disposição geral de obediência à direção dos mestres e de todo aquele que emita algo assim como uma ordem; o segundo, à capacidade de o sujeito permanecer em consonância com a ordem inerente à realidade que sobre ele recai; e o terceiro, evidentemente harmonizado com os anteriores, concerne à posição que o sujeito ele mesmo assume perante à ordem do mundo e ao endereçamento que os diretores estabelecem para acessá-la. "Em suma, a *subditio* é a forma geral da relação com os outros; a *patientia* é uma atitude para com o mundo exterior; a *humilitas* é a relação consigo" (FOUCAULT, 2014, p. 248). Entretanto, de que maneira essa estrutura da obediência se movimenta no plano da economia neoliberal? Qual é a nova roupagem deste manequim tão arcaico?

Responder a esse questionamento depende da efetiva compreensão sobre como o *homo oeconomicus* interage com a ordem do real, isto é, com a verdade econômica. Do ponto de vista crítico, podemos afirmar que ele se porta enquanto um constituidor da realidade, que ele é educado desde o berço para agir conforme esta subjetividade empresarial, que testemunha seu discurso e suas práticas serem paulatinamente enformados pelo neoliberalismo; sob sua própria ótica, todavia, não se trata disso, não se trata de fabricar a partir do nada uma verdade. O que ele opera, como foi indicado, é um desdobramento laborioso da verdade sobre si e a partir de si mesmo, como se uma membrana rugosa atrapalhasse o acesso ao caráter verdadeiro de si e do mundo e necessitasse, por isso, ser constantemente retificada para se contemplar a ordem da sua totalidade. Neste sentido, o sujeito-empresa – e o penitente em geral – não fabrica o real, mas se identifica com a sua verdade. Em outros termos, ele sabe que há alternativas, desvios e contrapassos – redutos históricos como o socialismo, o *welfare state*, as economias de subsistência etc. –, mas a única realidade que a ele se revela como verdadeira é aquela nos contornos da qual, antecipadamente, ele mesmo se constituiu enquanto subjetividade. A concorrência e o investimento não são meros artifícios adquiridos, mas revelam-se como o seu próprio ser. É a sua prática, ou melhor, a prática de cada um dos sujeitos-empresa, que edifica a economia neoliberal, e não uma rede orgânica separada deles. Assim se revitaliza o módulo da *patientia* monástica no *homo oeconomicus*, pois:

[18] Cf. FOUCAULT, 2014, p. 246 ss.

> O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente (FOUCAULT, 2008, p. 368).

Ele não se curva a um mundo estranho – afinal, o estranho é algo a ser exorcizado – mas, ao contrário, inclina-se-lhe como mais uma demonstração da verdade que (ele) é. Ao mesmo tempo que aceita a realidade, ele também a constitui de acordo com a maneira pela qual com ela se relaciona, pois é no ventre da ordem do real que ele desdobra e conhece a verdade sobre si mesmo, verdade esta profundamente preenchida por dogmas de fé. Destarte, "esse *homo oeconomicus* aparece justamente como o que é manejável, o que vai responder sistematicamente a modificações sistemáticas que serão introduzidas artificialmente no meio" (FOUCAULT, 2008, p. 369). Conhecendo os componentes do ato de fé do *homo oeconomicus*, o governo consegue dirigi-lo de modo a prever os seus passos e as suas reações e, em sentido amplo, controlá-lo. Mas este controle não se dá apenas sob o véu soberano das instâncias do Estado, como também nas pequenas autoridades especializadas, desde o economista que elabora diagnósticos e compõe projeções, desde o ministro que pede colaboração para que uma crise seja superada, até o médico que formula receitas para um bem-estar fisiológico sobre o qual ele mesmo já decidiu a natureza e o contador que saberá onde investir seu dinheiro. Cumprindo esta *subditio*, "O *homo oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável" (FOUCAULT, 2008, p. 369).

A subjetividade do *homo oeconomicus* aloca-se sempre numa certa distância em relação à verdade que a comporta, dado que, diante da iminência da queda, o investimento e o trabalho concorrencial nunca são suficientes e sempre carentes de aperfeiçoamento. Não obstante, e posta esta falta perene impulsionadora da perfeição, constitui a sua própria subjetividade a necessidade de lidar com as oscilações do mercado e buscar adaptar-se o melhor possível ao ambiente econômico, ambiente em relação ao qual ele simplesmente reage mas que precisa, de alguma maneira, corresponder à verdade que enuncia. Passivo no que concerne à ordem geral da economia e submisso às técnicas daqueles que sabem como operá-la, a massa de sujeitos-empresa procura acompanhar o

jogo a partir da sua posição de *humilitas*, e assim, com a estrutura da obediência completa, fecha-se o círculo mesmo da direção cristã, espiralando-se com a herança de Tertuliano para, em seguida, guardar-se no estoque de construção da modernidade.

Conclusão

Pretendeu-se com esta reflexão redesenhar algumas das fugazes lembranças do passado cristão que ainda pairam, como fantasmas titereiros, sobre a existência do homem contemporâneo. Por baixo da pompa racional, da seriedade sistêmica e do orgulho generalizado por uma reorientação secular da história e pela laicidade da política encontram-se os principais fundamentos através dos quais o cristianismo fabricou, ao longo de séculos, as entranhas da subjetividade ocidental. O regime de veridição, fermentado na caldeira da história do modo como o conhecemos hoje desde o século XVIII, configura uma ressureição das técnicas confessionais responsáveis por entalhar, na medula do sujeito, a vontade "espontânea" de prestar obediência a uma determinada verdade hegemônica. A construção do motor perfeito que movimenta por si só e infinitamente o corpo social, o qual personifica-se, no regime de veridição neoliberal, na forma de uma sociedade de investidores, passa a absorver estrategicamente os procedimentos essenciais das práticas de subjetivação. A biopolítica, como conjunto de mecanismos armados em função das táticas de vigilância e controle sobre a condução da vida mesma dos indivíduos, não se torna um conceito ultrapassado frente à gradação descendente efetuada por Foucault em *Do Governo dos Vivos*, pois, obviamente, a governamentalidade e o Estado não deixam de existir para que triunfe a "soberania" da verdade e da subjetividade. Dentro da zona hegemônico-aletúrgica, todos são sócios de um mesmo empreendimento.

A falta em relação à verdade conduz, movimenta, circula o poder. Sua presença no sujeito é paradoxal: ela é absolutamente necessária, porém enquanto algo a ser exorcizado da órbita subjetiva – uma repulsão que impulsiona. Conhecendo a importância deste procedimento, Tertuliano foi perspicaz ao concentrar-se com afinco na educação das crianças, nutrindo "a ideia de que, quando nascemos no estado de pecadores somos absolutamente crianças e de que o movimento que deve nos levar do estado de pecadores ao estado de cristãos [...] será o movimento que leva da infância à maturidade" (FOUCAULT, 2014, p. 114). Ele sabia o que a criança representava: a

proximidade incômoda com o pecado original, o "monstrinho", o "endiabrado", o covil de peripécias de Satã, o perigo mesmo encarnado, em suma, o império – não imperioso – da contingência. Formar o homem e controlar a criança, ensiná-lo a constituir-se homem ao longo de toda a sua vida, era esse o expediente veridicional que o batismo e a *metanoia* vinham estabelecer. Na emblemática e derradeira cena de seu *L'enfant Sauvage*, Truffaut retratou com fabulosa sensibilidade as tessituras da condição humana sob o véu da subjetivação ocidental, sempre postada num meio termo entre o selvagem e o humano. A sentença final do mestre-tutor de Victor, a criança selvagem do título e objeto da fabricação civilizatória, não poderia resumir melhor o *ethos* penitencial do *homo oeconomicus* contemporâneo: "Já não é um selvagem" – diz o tutor – "embora ainda não seja um homem. Victor, você é um jovem extraordinário, com grandes expectativas. Amanhã retomaremos os exercícios"[19], seguido do semblante um tanto mortificado da criança, confundindo-nos entre uma sutil desolação e a segurança de quem reencontrou sua plataforma.

Cada vez mais, e isto não apenas no âmbito da constituição de realidade típica do sujeito-empresa, protagonista da economia neoliberal, mas igualmente em outros territórios veridicionais tais como a sexualidade, a moral, os nacionalismos, a política, a loucura, a medicina, o direito, a ciência e as próprias lutas emancipatórias das assim chamadas minorias, zonas que não deixam de interagir entre si e influenciar-se mutuamente, cada vez mais, dizíamos, é a questão da identidade que reverbera no centro dessas estruturas, o que significa afirmar que é, no mesmo espaço e apontando para a mesma substância, a questão da verdade e a questão do poder. É para as instâncias menores e quase imperceptíveis da subjetividade, condutora das manifestações hegemônicas, que Foucault encaminha seu alerta neste exemplo ocasional acerca da sexualidade:

> [S]e a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem 'desvendar' sua 'identidade própria' e que essa identidade deve tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência [...] então penso que elas voltarão a uma espécie de ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional (FOUCAULT, 2014b, p. 255).

[19] *L'enfant Sauvage* (tradução oficial brasileira: *O Menino Selvagem*), de François Truffaut, 1970.

O neoliberalismo foi potente ao revitalizar a subjetivação cristã. Sem embargo, onde haja esses procedimentos individuais de perspectiva totalizadora acerca de uma verdade, isto é, onde haja regime de veridição e a essencialização deste que chamamos de homem, lá haverá um poder tão opressor quanto qualquer forma de fascismo. Fincada neste limite perturbador, a máxima foucaultiana – "onde existe poder, existe resistência"[20] – rasga-se em dois sentidos, ambos extraordinariamente radicais: por um lado, existe uma resistência *do* poder, visto que, cristalizado na tríade poder-verdade-sujeito, ele se transforma numa muralha contra todos os desvios, desmontagens e possibilidades que "Satã" emana contra a sólida fé identitária; por outro lado, existe também como resistência *ao* poder, sentido outro que se afigura na imagem do abraço apertado dado pela criança na fervilhante contingência que ela mesma é, o retorno alongado, no revés da fabricação do homem, à infância que tanto amedronta àqueles cuja alma nada mais experimenta do que a clausura do seu próprio eu, antes enunciado por vocábulos como salvação e verdade de Deus e, hoje, como lucro, bem-estar e desenvolvimento. Por fim, a via da destituição das diversas aleturgias e hegemonias, que começam com a própria designação da existência em termos como sujeito, indivíduo e homem, repercute no desafio potente de nos tornarmos mais satânicos, mais hereges, mais infantis.

Referências

ABIUSO, Federico Luis. Comentario a Michel Foucault: del gobierno de los vivos. In.: *Delito y Sociedad* 39. año 24. 1º semestre 2015. Buenos Aires, p. 171-174. Disponível em: <https://www.academia.edu>. Acesso em: 20/12/2016.

AVELINO, Nildo. A governamentalidade entre o "governo da vida" e o "governo dos vivos". In: Silvio Gallo; Marcus Novaes; Laisa Blancy. (Org.*). Conexões: Deleuze e Política e Resistência e....* 1ª Edição. Petrópolis: DP et Alli, 2013, v. 1, p. 45-61. Disponível em: <https://www.academia.edu>. Acesso em: 05/12/2016.

_____. Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault. In.: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 25. nº 74. São Paulo: Outubro, 2010. p. 139-157. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 05/12/2016.

[20] Cf. FOUCAULT, 2012b, p. 359-360.

CORRÊA, Guilherme. Do livro de receitas: como produzir um homem. In.: PASSETTI, Edson (org.). *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

DUARTE, André. Foucault y el enlace entre biopolítica y soberanía. In.: *Quadranti: Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Volume I. Nº 1, 2013. Disponível em: <http://www.rivistaquadranti.eu>. Acesso em: 03/06/2016.

FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. Curso dado no Collège de France (1978). In.: *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25ª edição. São Paulo: Graal, 2012.

_____. *Do Governo dos Vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Michel Senellart. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. In.: *Ditos e Escritos* (volume IX): genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Não ao sexo rei. In.: *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25ª edição. São Paulo: Graal, 2012b.

_____. O Sujeito e o Poder. In.: *Ditos e Escritos* (volume IX): genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

Uma voz de suspeita: Giorgio Agamben, o estado de exceção e a ciência como religião em tempos de pandemia [1]

Glauco Barsalini •
Caio Henrique Lopes Ramiro ••

Ocorre manifestar sem reservas
o próprio dissenso sobre o modelo
de sociedade fundado sobre o
distanciamento social e seu controle ilimitado.[2]
– Giorgio Agamben

---

[1] Este artigo é uma versão algo modificada e ampliada do texto encaminhado à publicação no livro *Crise da democracia e COVID*-19 (no prelo), organizado por Roberto Bueno, intitulada "Uma voz de suspeita: Giorgio Agamben e o estado de exceção em tempos de pandemia".

• Professor pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). É membro, desde agosto de 2018, do Conselho Científico da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Realizou pós-doutorado no Departamento de Teologia da Loyola University Chicago (2019), é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (2011), mestre em Multimeios pela UNICAMP (2001), bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela UNICAMP (1995; 1997), bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas (2002). Integrante do grupo de pesquisa *Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*, vinculado ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Dentre outros trabalhos, é autor do livro *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2013. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com.

•• Professor no curso de Direito do Centro Universitário Central Paulista (UNICEP). Mestre em Teoria do Direito e do Estado pelo UNIVEM. Possui especialização em Filosofia Política e Jurídica pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Graduação em Direito pelo UNIVEM. Atualmente cursa o Doutorado em Direito na Universidade de Brasília (UnB). Integrante do grupo de pesquisa *Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*, vinculado ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Integrante do grupo de pesquisa em *Filosofia Política* da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Pesquisador do Grupo *Educação Jurídica e Direito à Educação* da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Dentre outros trabalhos, é autor do livro *Estado democrático de direito e estado de exceção:* fronteiras da racionalidade jurídica. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2016. E-mail: caioramiro@yahoo.com.br.

[2] As traduções foram feitas pelos autores de forma livre, salvo indicação em contrário. Essa passagem será utilizada no corpo do texto, oportunidade em que será lançado em nota o texto original em italiano. Agradecimentos à professora Maria Silvia Ianni Barsalini e ao professor Felipe Alves da Silva pelas revisões ao texto e sugestões, bem como a todas e todos do grupo de pesquisa *Ética, política e religião: questões de fundamentação;* aos professores Marcelo Carbone Carneiro e Eli Vagner, pela possibilidade do diálogo acerca do tema no projeto *Foro permanente de reflexão sobre a UNESP* e, também, à professora Thayse Edith Coimbra Sampaio, pela oportunidade do diálogo, leitura e sugestões ao trabalho.

Resumo

O objetivo principal deste trabalho é desenvolver uma reflexão a respeito dos textos de intervenção pública de Giorgio Agamben diante da conjuntura pandêmica global. Partindo de um método hermenêutico, foram analisados os textos de bibliografia primária e outras obras de Agamben e de alguns de seus interlocutores.

Palavras-chave

Ciência; Estado de exceção; Giorgio Agamben; religião; pandemia.

Abstract

The main objective of this work is to develop a reflection about the texts of public intervention by Giorgio Agamben on the global situation of the pandemic. From a hermeneutic method, the primary bibliographic texts and other works by Agamben are analyzed, as well as texts by some of his interlocutors.

Keywords

Science; State of exception; Giorgio Agamben; religion; pandemic.

Introdução

Este artigo tem por objeto precípuo refletir acerca das posições publicamente externadas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben diante da conjuntura pandêmica global, tendo em vista alguns de seus primeiros textos publicados a partir de fevereiro do corrente ano (2020).

Inicialmente, será abordado o contexto em que se deram essas manifestações. Ressalte-se, de saída, que o cenário de pandemia ou do aparecimento de novos vírus a assolar a vida humana e não humana no planeta não é um privilégio deste momento, contudo, na primeira parte, um breve resgate dos tempos de pandemia será o foco desta análise.

Doravante, demarcada a questão do tempo atual e a conjuntura em que aparecem os textos de intervenção pública de Agamben, pretende-se realizar uma leitura de tais reflexões em conexão com a obra do filósofo italiano. Desse modo, objetiva-se examinar

o quanto das questões colocadas por Agamben já se encontram, em alguma medida, trabalhadas em seu projeto filosófico, o que não implica em uma pueril tentativa de comprovar hipóteses já defendidas mas, sim, parece que o filósofo italiano pretende manter viva a suspeita acerca do estado de exceção e das condições de possibilidade de uma vida política a partir de novas premissas como, por exemplo, a ideia de distanciamento social.

Por fim, será examinado, um pouco mais de perto o texto *Medicina como religião,* tendo em vista que tal escrito se inscreve em uma já longa tradição filosófica que pretende meditar a respeito da ciência de maneira crítica.

1. Tempos de pandemia

Conforme se mencionou na introdução, o aparecimento de novas moléstias que podem ser caracterizadas como uma pandemia não é um privilégio de nossos dias. Examinando a presença da peste no cenário europeu, diz Jean Delumeau[3]:

> Na Europa, tratou-se da peste, sobretudo durante os quatro séculos que correm de 1348 a 1720. Entretanto, no decurso desse longo período, outros contágios dizimaram também as populações ocidentais: a sudâmina inglesa nas ilhas Britânicas e na Alemanha nos séculos XV e XVI, o tifo nos exércitos da Guerra dos Trinta Anos, e ainda a varíola, a gripe pulmonar e a disenteria: todas as três ativas no século XVIII.

Em interessante artigo publicado em 2009 – a oportunidade em que se vivia outra pandemia desencadeada pelo vírus *Influenza A (H1N1)* –, Deisy Ventura, fazendo uma leitura a partir da "metáfora da peste" de Albert Camus, acertadamente pondera que o personagem do filósofo artista argelino não é datado, uma vez que se sabe ser cíclico o aparecimento da *peste*; o que importa notar é que "oscilam apenas a sua amplitude e as suas circunstâncias"[4]. Dessa maneira, é possível pensar com Delumeau que a *peste* é um fenômeno recorrente e, na Europa, já desde a aurora da modernidade, tentou-se verificar a temporalidade de seu aparecimento, a fim de se conseguir algum controle e evitar o

[3] DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.* Trad. Maria Lucia Machado; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 154.
[4] VENTURA, D. Pandemias e estado de exceção. In: CATTONI, M.; MACHADO, F. (Orgs). *Constituição e processo: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror*. Belo Horizonte: Del Rey/IHJ, 2009, p. 159.

estado de medo. Assim, "mal enraizado, implacavelmente recorrente, a peste, em razão de seus reaparecimentos repetidos, não podia deixar de criar nas populações 'um estado de nervosismo e de medo'"[5]. A questão do medo, ao que parece, é um dos focos da análise de Giorgio Agamben e será objeto de exame na segunda parte do trabalho.

Em conferência sobre *biosseguridade*, proferida no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo no ano de 2005, o bioquímico Hernan Chaimovich chamava a atenção para a seguinte possibilidade:

> Para começar a falar sobre biosseguridade, com esta definição, tomo como exemplo a seguinte afirmação: se o mundo tiver muita sorte, teremos uma pandemia de *influenza* em cinco anos. [...] Se não tivermos muita sorte, ela ocorrerá daqui a dois anos e, se realmente formos protegidos por uma força divina, não teremos essa pandemia – mas essa é uma probabilidade muito baixa. Todos os especialistas em doenças infecciosas acreditam que o mundo está prestes a padecer de uma pandemia. E, apesar de tudo que se sabe – no ano 1918 morreram vinte milhões de pessoas no mundo vítimas da gripe espanhola – a sociedade em geral (e vamos chegar à universidade em particular) aparentemente não está preocupada.
> Um importante estudo publicado nos Estados Unidos questiona se o mundo está pronto para uma pandemia, e a resposta é muito clara: não. [...]
> Uma pandemia não se resume a um assunto específico de interesse exclusivo para os especialistas em doenças infecciosas. Há problemas como: que fazer na cidade de São Paulo com cem mil doentes que precisam ser internados de uma semana para a outra? Qual é a velocidade da propagação da pandemia? Como fazer com o serviço de correio quando 30% do pessoal está doente? São problemas que a reflexão acadêmica não pode dispensar.[6]

A longa transcrição se justifica devido ao seu caráter ambivalente de diagnóstico e prognóstico. A reflexão de Chaimovic está orientada pela questão acerca das condições do Brasil perante ameaças de doenças que podem vir a afetar grande parte da população mais vulnerável, ou seja, aqueles que possuem menos meios de se defender das enfermidades[7]. Nesse sentido, em uma situação de pandemia, caracterizada como um fenômeno patológico que toma proporções muito vastas e alcança uma grande parcela da população, com o aparecimento de muitos casos de uma dada moléstia com potencial

---

[5] DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800... op. cit.*, p. 155.
[6] CHAIMOVIC, H. Biosseguridade. In: *Estudos Avançados*, 19 (55), 2005, p. 261-262.
[7] *Idem*, *ibidem*.

de sintomas severos e de *morte*[8], torna-se possível para Ventura afirmar que a *peste* põe à prova as sociedades democráticas, não no que diz respeito ao falar sobre a *peste*, mas sim no "mostrar como se portam os homens diante dela"[9], argumento muito semelhante ao que recentemente utilizou Byung Chul Han quando afirma que "o coronavírus está pondo a prova nosso sistema"[10].

Conforme Ventura:

> Para tratar do problema das pandemias no Estado Democrático de Direito, pouco interessa a prospectiva quanto ao advento ou a extensão da doença, em que se lança irresponsavelmente grande parte dos formadores de opinião, hesitando entre o alarmismo e subestimação. O mundo está diante das primeiras pestes globalizadas, cuja velocidade de contágio, sem precedentes, é inversamente proporcional à lentidão paquidérmica do Direito. [...] Hoje, para que o combate às pandemias seja eficaz, ele deve restringir dois dos pilares fundamentais da globalização econômica, que são a livre circulação de pessoas e a de mercadorias. Por outro lado, as pestes do presente disseminam-se numa conjuntura de desigualdade econômica jamais vista.[11]

Feitas estas considerações mais gerais a respeito das características de uma pandemia e as possibilidades de seu aparecimento cíclico, uma das questões que eclodem diz respeito aos meios a serem adotados pelos governos dos países para combatê-la, fundamentalmente naquilo que toca a relação entre Estado Democrático de Direito e Estado de Exceção. Esse ponto se apresenta como um dos focos de análise das últimas manifestações de Giorgio Agamben – não o único –, todavia, trata-se de preocupação já presente em sua obra e com ampla projeção em alguns dos textos centrais no projeto *Homo Sacer*[12].

Naquilo que diz respeito ao dilema de nosso tempo, tornou-se público no final do ano de 2019, precisamente no dia 31 de dezembro, o aparecimento de um novo vírus, tendo em vista o comunicado feito pelas autoridades chinesas à Organização Mundial da

---

[8] VENTURA, D. *Pandemias e estado de exceção... op. cit.*, p. 159.
[9] *Idem*, p. 160.
[10] HAN, B.-C. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias*. Editorial ASPO, 2020, p. 97.
[11] VENTURA, D. *Pandemias e estado de exceção... op. cit.*, p. 160-161.
[12] Para uma introdução ao tema e seu desenvolvimento por Agamben, ver: a) BARSALINI, G. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2013; b) RAMIRO, C. H. L. *Estado democrático de direito e estado de exceção: fronteiras da racionalidade jurídica*. São Paulo: Mackenzie, 2016.

Saúde (OMS), dando conta de casos, registrados na cidade de Wuhan, localizada na província de Hubei, de infecções respiratórias graves assemelhadas à pneumonia[13]. Não obstante, no dia 7 de janeiro foi alcançada identificação do vírus como de tipo *corona* e, na data de 20 de janeiro, o cientista chinês Zhong Nanshan confirmou a transmissibilidade entre seres humanos[14].

De acordo com a categorização feita pelas Organizações Mundial (OMS) e Pan Americana da Saúde:

> Ao todo, sete coronavírus humanos (HCoVs) já foram identificados: HCoV-229E, HCoV-OC43, HCoV-NL63, HCoV-HKU1, SARS-COV (que causa síndrome respiratória aguda grave), MERS-COV (que causa síndrome respiratória do Oriente Médio) e o, mais recente, novo coronavírus (que no início foi temporariamente nomeado 2019-nCoV e, em 11 de fevereiro de 2020, recebeu o nome de SARS-CoV-2). Esse novo coronavírus é responsável por causar a doença COVID-19.[15]

Com a observação do rápido processo de contágio da COVID-19, bem como da falta de conhecimento científico suficiente acerca do novo vírus, no dia 30 de janeiro de 2020 a OMS declarou que o surto do novo coronavírus constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), que é reconhecida como o mais alto nível de alerta da Organização Mundial da Saúde, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. A declaração feita pela OMS impactou todo o cenário internacional, com os governos do mundo adotando medidas contra o que passou a se caracterizar como uma pandemia, em especial com o aparecimento de atos e decretos exarados pelos governantes em suas mais diversas instâncias, a fim de que fosse observada a orientação da OMS para o distanciamento social, com o resguardo dos indivíduos em suas casas. De tal modo, de acordo com Ventura "o reconhecimento da existência de uma pandemia, que pode vir a fundar medidas excepcionais, depende de

---

[13] Cf. RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. O vírus e a peste. In: *Justificando*. Disponível na internet: https://www.justificando.com. Acesso em: 21/04/2020.
[14] RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. *O vírus e a peste... op. cit.*, *loc. cit.*
[15] Dados e citações retiradas da Folha Informativa da OMS e Organização Pan Americana de Saúde. Ver: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875>.

uma engrenagem complexa entre os Estados e a Organização Mundial de Saúde (OMS)"[16].

A partir do surgimento do novo vírus e do diagnóstico de sua rápida capacidade de transmissão, deu-se um processo de discussão em sentido de um debate racional e científico, buscando respostas para as questões colocadas pela conjuntura pandêmica. Porém, como não poderia deixar de ser em tempos de *pós-verdade*[17] e *fake news*, ocorreu grande disseminação de notícias falsas com relativização dos impactos da doença, essa última postura, inclusive, replicada por chefes de Estado ao redor do mundo, muito também, pelo desserviço prestado por algumas plataformas digitais que franqueiam o espaço para a prática do abuso da liberdade de expressão, com a propagação de mentiras contra os argumentos da ciência (a questão das vacinas, por exemplo) e ataques às fontes do conhecimento e seus atores em geral, por um nítido ressentimento de uma notável massa orgânica de pseudointelectuais – à busca de aliar reconhecimento público às posições de poder – que brotaram do submundo das mídias sociais[18]. Ainda, no que diz respeito ao debate inaugurado pela conjuntura de reconhecimento de uma pandemia, Chul Han ressalta um elemento positivo na comoção pela realidade. Dirá, então, "na época pósfática das *fake news* e dos *deepfakes* surge uma apatia para a realidade. Assim, pois, aqui é um vírus real [...] o que causa comoção. A realidade, a resistência, volta fazer-se notar em forma de um vírus inimigo"[19].

Assim, diante desse cenário, Giorgio Agamben publica, no dia 26 de fevereiro, o texto *L'invenzione di un'epidemia*. O escrito dará origem a um fecundo debate a respeito do

---

[16] VENTURA, D. *Pandemias e estado de exceção... op. cit.*, p. 172-173.

[17] Aqui compreendemos as expressões que dizem respeito à pós-verdade, fake news ou cultura pós-factual, no sentido de que em nosso presente a importância concedida aos fatos e a sua verificação parece estar em franca regressão, uma vez que não há mais preocupação com a busca pelo estatuto ontológico da verdade ou de uma reflexão acerca da justificação e do conhecimento objetivo dos fatos, sendo o conhecimento resumido em bases de considerações pessoais do receptor que tem um agir, no mínimo, negligente com relação aos fatos e a possibilidade de sua verificação.

[18] Cf. RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. *O vírus e a peste... op. cit.* Segundo Delumeau, a recusa da peste sempre se apresentou no tempo e no espaço, inclusive como estratégia de governos e autoridades, sob a justificativa, para o autor razoável, de evitar o pânico da população mas, também, pelo fato de a quarentena significar para uma cidade "dificuldades de abastecimento, ruína dos negócios, desemprego, desordens prováveis nas ruas etc" (DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800... op. cit.*, p. 170); evitando-se pronunciar algumas palavras tidas como tabus e, além disso, por certa crença de ao não evocá-las e não reconhecer a peste como o mal propriamente dito significaria sustentar a última muralha de resistência. No entanto, destaca Delumeau "chegava um momento em que não se podia mais evitar chamar o contágio por seu horrível nome. Então o pânico tomava de assalto a cidade" (*Idem*, p. 172).

[19] HAN, B.-C. *La emergencia viral y el mundo de mañana... op. cit.*, p. 109.

estado de exceção e das possibilidades de sua leitura filosófica, também em termos de biopolítica. Ao que parece, a intenção de Agamben pode sim ser reconhecida como uma postura de coragem para reconhecer o "dever de denunciar o estado de exceção em que vivemos"[20], conforme se verifica, inclusive, no texto publicado no dia 28 de abril, em que o filósofo italiano afirma que há de se pretender aproximar de um bem precioso, a saber: a palavra verdadeira[21]. Entretanto, esse talvez não seja o único ponto ou a preocupação mais imediata de Agamben. De tal modo, projeta-se o argumento para um chamado à meditação em sentido ético acerca das condições de possibilidade e dos fundamentos de uma forma de vida política constituída a partir do medo e da ideia de distanciamento social, pontos que serão objeto de análise a seguir.

2. Uma voz e a suspeita

De partida, ressalta-se a dificuldade em se catalogar – dentro do espectro do pensamento político ocidental –, a reflexão de Giorgio Agamben. Logo, recusa-se aqui uma postura que visa rotular sua abordagem – conforme algumas tentativas recentes[22] – , contudo, parece possível aproximar a reflexão de Agamben de uma longa tradição de pensadores da suspeita, se se quiser, de Marx a Nietzsche e, também, Walter Benjamin e Michel Foucault[23]. Nesse sentido, a partir do reconhecimento da pandemia e suas implicações na vida social e política, Agamben não tem se furtado a uma meditação que se apresenta ao debate público, com a publicação de seus textos de intervenção, na página da Editora Quodlibet, em coluna denominada *Una Voce*[24]; ao que parece, seu horizonte

[20] Ver ALMEIDA, F. R. Para além do bom e do justo: a denúncia do estado de exceção e a coragem da verdade. In: RAMIRO, C. H. L.; CHAHRUR, A. I. *Labirintos da Filosofia do Direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior*. São Paulo: LiberArs. 2018.

[21] Ver AGAMBEN, G. *Sul vero e sul falso*. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso. Acesso em: 28/04/2020j.

[22] Paolo d'Arcais, em resposta ao primeiro texto publicado por Agamben, parte de um argumento em que pretende recuperar o problema da definição de Filosofia, retomando a compreensão de que essa última é o amor ao saber e à sabedoria. Dessa maneira, questiona quantos são os filósofos que de fato amam o saber ou preferem os espaços da superstição, das fantasias teológicas ou em verdade apenas são devorados por delírios narcísicos. Para d'Arcais, Agamben, como filósofo do *pós-pós*, estaria inscrito na última vertente, ou seja, daqueles que são tomados por delírios. Ver Paolo Flores D'Arcais, disponível em: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>. Acesso em 16/03/2020. No Brasil, o rótulo atribuído não foi o de delirante, mas o não menos estranho de liberal. Ver: Yara Frateschi. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/. Acesso em 12/05/2020.

[23] Ver GIACOIA Jr., O. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n. 1. 2018; RAMIRO, C. H. L. *Estado democrático de direito e estado de exceção... op. cit.*

[24] Ver: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>.

de expectativa é conservar viva a suspeita a respeito do estado de exceção e, além disso, refletir acerca das possibilidades de uma vida política que encontra seus fundamentos no distanciamento social e no controle ilimitado dos indivíduos. Desse modo, parece que pretende manter aberta a possibilidade do *dissenso,* a fim de provocar a meditação a respeito da situação atual e dos perigos que a cercam, conforme se verifica em um dos escritos – *Fase 2* –, em que destaca que seu ponto é manifestar "sem reservas o próprio dissenso sobre o modelo de sociedade fundado sobre o distanciamento social e seu controle ilimitado"[25]. O debate acerca da leitura proposta por Agamben conta com a participação de importantes interlocutores. A discussão se projetou dentro da Itália – com Paolo d'Arcais, Davide Grasso e Roberto Esposito – e, para além das fronteiras italianas, contou com a manifestação de Jean Luc Nancy, Panagiotis Sotiris e Byung Chul Han, por exemplo.

Para além da observação que pretende circunscrever as posições do filósofo italiano nos marcos da polêmica, as intervenções de Agamben em seus últimos textos a respeito da pandemia estão fortemente marcadas por temas e problemas já apresentados e examinados em algumas das obras que compõem o seu projeto filosófico *Homo Sacer*. É possível verificar, no horizonte das reflexões propostas pelo filósofo italiano, uma abordagem que diz respeito ao estado de exceção como paradigma normal de governo e sua relação com a vida nua. Conforme se verifica no volume de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua,* livro que inaugura o projeto filosófico de Agamben, a vida nua ou vida sacra é o conceito pelo qual pretende fazer convergir e que se conecta com as reflexões de Michel Foucault a respeito da biopolítica e Hannah Arendt sobre o totalitarismo, fundamentalmente por aquilo que ambos os poderosos precursores não desenvolveram, a saber: a simbiose entre vida e política existente no campo de concentração, bem como os seus fundamentos de aparição e estrutura[26], espaço anômico no qual será produzida a vida nua.

Nas palavras de Agamben[27]:

---

[25] "*Occore manifestare senza riserve il proprio dissenso sul modello di soietà fondato sul distanciamento sociale e sul controllo ilimitado che si vuole imprre"* (AGAMBEN, G. *Fase 2*. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2. Acesso em: 21/04/2020g).
[26] AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2007.
[27] *Idem*, p. 126.

> O conceito de "vida nua" ou "vida sacra" é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista. Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc) é inerente a uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.

A terceira parte da mesma obra é dedicada ao debate acerca da política sobre a vida, desempenhada pelo poder soberano contemporâneo. No quarto capítulo, Agamben recupera o caráter central que a eugenética assumiu no discurso e na prática do nacional-socialismo alemão. Em remissão a Hans Reiter, expoente da política sanitária do Reich, anota que a vida biológica passa a figurar "no primeiro plano dos interesses e nos cálculos do Reich", tornando-se "a base de uma nova política, que começa antes de tudo por estabelecer "'o balanço dos valores vivos de um povo' [...] e se propõe a assumir os cuidados do 'corpo biológico da nação' [...]"[28]. Destaca-se, também, a passagem escrita pelo influente geneticista Ottomar von Verschuer, escrita no mesmo livro publicado pelo Institut Allemand, em 1942 (intitulado Estado e Saúde), pela qual se lê:

> Como o economista e o comerciante são responsáveis pela economia dos valores materiais, assim o médico é responsável pela economia dos valores humanos... É indispensável que o médico colabore para uma economia humana racionalizada, que vê no nível de saúde do povo a condição do rendimento econômico... As oscilações da substância biológica e aquelas do balanço material são geralmente paralelas.[29]

A simbiose entre a medicina e o Estado alemão durante o nazismo não é eventual, mas estrutural. Para Agamben, a experiência totalitária revelou o traço autoritário que compõe as democracias modernas, marca indelével dos Estados contemporâneos, e o estabelecimento da gestão sobre a vida e a morte em bases científicas como técnica central do poder soberano, que se processou na 2ª Guerra Mundial, não mais retrocederia. Vale explorar um pouco mais a questão. A associação intrínseca entre a política e a "vida do povo" e de "povo" com "raça" feita pelo nacional-socialismo alemão

[28] AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 152.
[29] VERSCHUER apud AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 152.

vai, segundo Agamben, bem além de "uma relação meramente instrumental, como se a raça fosse um simples dado natural que se trataria somente de salvaguardar"[30]. Ele escreve:

> A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa. "Política" – escreve Verschuer –, "ou seja, o dar forma à vida do povo (Politik das heisst die Gestaltung des Lebens des Völkes)" (Idibem, p. 8). A vida que, com as declarações dos direitos humanos tinha-se tornado o fundamento da soberania, torna-se agora o sujeito-objeto da política estatal (que se apresenta, portanto, sempre mais como polícia"); mas somente um Estado fundado sobre a própria vida da nação podia identificar como sua vocação dominante a formação e tutela do "corpo popular".[31]

O racismo de Estado que, conforme Michel Foucault[32], teve origem no século XIX, ganha, a partir da experiência alemã, a maior das evidências, não podendo mais separar-se do poder soberano. Aqui, povo, território e nação não se configuram mais simplesmente como elementos constitutivos do Estado, todavia, confundem-se com o próprio poder soberano. Não há, pois, na modernidade, quanto na contemporaneidade, qualquer possibilidade de ser do poder soberano sem que se exerça, radicalmente, e nas mais profundas esferas da vida social, o poder de polícia sobre a vida biológica de todos aqueles que se circunscrevem em território determinado. Garantir a vida ou deixar que ela se desvaneça, na modernidade, e na atualidade, não é mais do que impor, a todos os indivíduos, a sobrevida. Assim, os direitos humanos, os discursos científicos de matiz garantista à vida, bem como, em tempos de pandemia, a política de defesa à liberdade de ir e vir, propalada por governos conservadores, em aparente contradição à razão da ciência, todos eles erigidos, atualmente, nas bases das relações disciplinares, religiosas,

---

[30] AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 155.
[31] *Idem*, *ibidem*.
[32] "Ocorreu, a partir da segunda metade do século XIX, que a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa – ardilosa porque ingênua – dos fantasmas do sangue com os paradoxismos de um poder disciplinar" (FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2003, p. 140).

culturais, econômicas, sociais e políticas ultraliberais, revelam a todos nós a própria vida nua, ou, em outras palavras, a captura da vida de absolutamente todas as pessoas que estão submetidas ao poder soberano, ou sobre quem a sua força repercute de qualquer modo, o que se expressa pelo termo *homo sacer*.

Desde períodos anteriores a Auschwitz ou às experiências com vidas humanas realizadas nos presídios norte-americanos, com as chamadas VP[33], em que a técnica moderna da escravização colonial proporcionava a descartabilidade de sujeitos cativos e de sujeitos livres, gerando um contexto da mais profunda violência[34], liberdade, igualdade, vida e segurança não são princípios que se dispõem em mútuo equilíbrio.

---

[33] Agamben demonstra a perturbadora realidade das práticas de experiências com cobaias humanas (*Versuchepersonen* – VP) realizadas pelo baluarte da democracia do século XX, os EUA, no período concomitante à grande guerra. Nas suas palavras: "decididamente mais embaraçosa é, além disso, a circunstância (que resulta de forma inequívoca da literatura científica anexada pela defesa e confirmada pelos peritos do tribunal – *de Nuremberg, nota nossa*) de que experimentos com detentos e condenados à morte haviam sido conduzidos muitas vezes e em larga escala, no nosso século [século XX], em particular nos próprios Estados Unidos (o país de onde provinha a maior parte dos juízes de Nuremberg). Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos dos cárceres dos Estados Unidos haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo. Exemplares, na literatura científica sobre a pelagra, eram considerados os experimentos conduzidos por Goldberger em 12 detentos estadunidenses condenados à morte, aos quais tinha sido prometido, se sobrevivessem, um indulto da pena. Fora dos USA, as primeiras pesquisas com culturas do bacilo do beribéri haviam sido conduzidas por Strong, em Manila, em condenados à morte (os protocolos dos experimentos não mencionam se tratavam-se ou não de voluntários). A defesa citou ainda o caso do condenado à morte Keanu (Havaí), que havia sido infectado com lepra sob a promessa de graça e tinha falecido em consequência do experimento. Diante da evidência desta documentação, os juízes tiveram que dedicar intermináveis discussões para a identificação dos critérios que poderiam tornar admissíveis experimentos científicos em cobaias humanas. O critério final, que obteve o acordo geral, foi a necessidade de um explícito e voluntário consentimento da parte do indivíduo que deveria ser submetido ao experimento. A praxe invariável nos USA era, de fato (como resultou de um formulário em uso no Estado de Illinois que foi exibido aos juízes), a de que o condenado devia assinar uma declaração na qual, entre outras coisas, se afirmava: 'Assumo todos os riscos deste experimento e declaro liberar, mesmo diante dos meus herdeiros e representantes, a Universidade de Chicago e todos os técnicos e pesquisadores que tomam parte no experimento, e além disso o governo de Illinois, o diretor penitenciário do estado e qualquer outro funcionário, de qualquer responsabilidade. Renuncio consequentemente a toda pretensão por qualquer dano ou doença, mesmo mortal, que possam ser causados pelo experimento.' A evidente hipocrisia de semelhantes documentos não pode deixar de causar perplexidade. Falar de livre vontade e de consenso no caso de um condenado à morte ou de um detento que desconta penas graves é no mínimo discutível; e é certo que, ainda que fossem encontradas declarações do gênero assinadas pelos detentos no *lager,* nem por isto os experimentos deveriam ser considerados eticamente admissíveis. O que a ênfase bem-pensante sobre a livre vontade do indivíduo se recusa aqui a ver é que o conceito de "consentimento voluntário", para um interno em Dachau, ao qual se acenasse apenas minimamente com um melhoramento de suas condições de vida, era simplesmente carente de sentido, e que, portanto, deste ponto de vista, a desumanidade dos experimentos era, nos dois casos, substancialmente equivalente" (AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 163-165).

[34] Maria Sylvia de Carvalho Franco demonstra em sua obra *Homens livres na ordem escravocrata*, o alto nível de violência em que se construíam as relações sociais entre os sujeitos livres do interior paulista no século XIX que, por não serem objetos de compra ou de venda dos senhores do café, tornavam-se mais descartáveis que os próprios escravos.

Contrariamente, foram aprisionados e instrumentalizados pelo poder soberano estatal e econômico – agora, confundido com o termo mercado. De acordo com a conjuntura, e sempre para manter o seu próprio poder, ora o soberano nivela tais princípios, ora conflita um contra o outro, mas nunca os libera para se tornarem o que são na sua origem: princípios éticos, inspiradores de uma política genuinamente democrática que pressupõe ser o espaço público o lugar legítimo do debate franco entre coletividades e sujeitos autônomos. Sempre a seu favor, o poder disciplinar, de polícia, dá as formas que lhe interessa à liberdade, à igualdade, à segurança e à vida e é somente por isso que se assiste à construção de democracias em que a igualdade jurídica não corresponde, nunca, à econômica e social, a liberdade é invariavelmente condicionada pela disciplina, a segurança é confundida com repressão, e a vida é radicalmente vulnerabilizada, enredada pelas fontes produtoras de dogmas, em maior ou menor grau, legitimados no senso comum do mundo secularizado, a saber, as igrejas, com suas religiões, a ciência, com sua inconteste razão, o mercado e o Estado, com as suas famosas leis.

Dessa forma, ao que parece nada, absolutamente nada, na modernidade, e na contemporaneidade, escapa da política, ou melhor, da biopolítica – a forma pela qual o poder soberano, nessa era da história humana, exerce a política. Perscrutando sobre a determinação médica do limiar entre a vida e a morte, Agamben esclarece que os neurofisiólogos franceses Pierre Mollaret e Maurice Goulon publicaram, em 1959, na *Revue Neurologique*, um novo conceito sobre os definidores da morte, o *coma dépassé*, "o coma no qual à abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa"[35]. E Agamben segue:

> Mollaret e Goulon logo deram-se conta de que o interesse do *coma dépassé* ia bem além do problema técnico-científico da reanimação: em jogo estava nada mais nada menos do que a redefinição da morte. Até então, de fato, a diagnose da morte era confiada ao médico, que a constatava através de critérios tradicionais que eram substancialmente os mesmos havia séculos: a cessação do batimento cardíaco e a parada da respiração. O além-coma tornava caducos justamente estes dois antiquíssimos critérios de constatação da morte e, abrindo uma terra de ninguém entre o coma e o falecimento, obrigava a identificar novos critérios e a fixar novas definições. Como escreviam os dois neurofisiólogos, o problema se dilatava "até colocar em discussão as

[35] MOLLARET, P.; GOULON, M. apud AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 167.

> fronteiras últimas da vida e, ainda mais além, até a determinação de um direito de fixar a hora da morte legal" [...].[36]

Coloca-se, aqui, o dilema radical da medicina: a impossibilidade de se definir o exato limite entre a vida e a morte. A determinação do estado de vida e do estado de morte pela qual o médico pode atestar ou não o óbito de uma pessoa é, portanto, fundamentalmente política, embora revestida de um conjunto de argumentos técnicos. Transcrevendo Agamben:

> Isto significa que hoje (como está implícito na observação de Medawar, segundo a qual "as discussões sobre o significado das palavras 'vida' e 'morte' são índice, em biologia, de uma conversação em baixo nível") vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão. As "fronteiras angustiosas e incessantemente diferidas", de que falavam Moullaret e Goulon, são fronteiras móveis porque são fronteiras biopolíticas, e o fato de que hoje esteja em curso um vasto processo, no qual a aposta em jogo é a sua própria redefinição, indica que o exercício do poder soberano passa, mais do que nunca, através delas e encontra-se novamente a entrecruzar-se com as ciências médicas e biológicas.[37]

A partir de tais coordenadas, torna-se mais visível a trilha que percorre o argumento central do texto que marca a tomada de posição de Agamben no debate público acerca da pandemia do novo vírus corona, em especial torna compreensível as linhas de força do texto publicado no dia 26 de fevereiro de 2020, *L'invenzione di un'epidemia.* O primeiro escrito traça o percurso da reflexão acerca da situação atual e irradia sua presença nas manifestações subsequentes. De saída, é importante observar que o chamado de Agamben é para um olhar a respeito das medidas de emergência provocadas pelo reconhecimento da pandemia de coronavírus e as declarações do *Conselho Nacional de Pesquisa – CNR* italiano*,* uma vez que esse último não apontou, a princípio, a existência de uma epidemia e, ainda, asseverou: "a infecção, pelos dados epidemiológicos hoje disponíveis sobre dezenas de milhares de casos, causa sintomas leves/moderados (um tipo de gripe) em 80-90% dos casos. Em 10-15%, pode se desenvolver uma pneumonia, cujo decurso é benigno na maioria absoluta. Estima-se que

---

[36] AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 168.
[37] *Idem*, p. 171.

apenas 4% dos pacientes necessitem de hospitalização em terapia intensiva"[38]. Diante desse diagnóstico, Agamben lança a questão que parece ser o ponto fundamental de sua reflexão, a saber:

> Se esta é a situação real, por que a mídia e as autoridades se esforçam por difundir um clima de pânico, provocando um verdadeiro e próprio estado de exceção, com graves limitações dos movimentos e uma suspensão do normal funcionamento das condições de vida e de trabalho em regiões inteiras?[39]

Na questão lançada por Agamben, ressaltam dois pontos a observar que, no fundo, convergem para uma hipótese de fundamentação, ou seja, há uma perspectiva de se manter sob suspeita as medidas governamentais, que implicam naquilo que o filósofo italiano caracterizou como sendo uma suspensão das normais atividades da vida dos viventes de regiões inteiras da Itália, o que instaura um verdadeiro estado de exceção. Ao mesmo tempo, propõe um olhar que lance luz, conforme já mencionado, para os fundamentos de uma sociabilidade e as condições de possibilidade de pensar em uma vida política baseada no medo e no pânico coletivo.

No primeiro aspecto, encontra-se a hipótese já presente no projeto *Homo Sacer* do estado de exceção como paradigma normal de governo. Para Agamben, há uma desproporção nas medidas tomadas e documentadas pelo *CNR*, o que permitiria o diagnóstico de que aparentemente o terrorismo teria esgotado suas possibilidades como forma de justificação das medidas de exceção e, desse modo, talvez "a invenção de uma epidemia possa oferecer o pretexto ideal para ampliá-las além de todo limite"[40], de tal modo, com uma fórmula vaga e indeterminada – garantida pelo discurso de autoridade

---

[38] "*'l'infezione, daí dati epIdemiologici oggi disponibili su decine di migliaia di casi, causa sintomi lievi/moderati (uma specie di influenza) nell'80-90% dei casi. Nel 10-15% può svilupparsi uma polmonite, il cui decorso è per`benigno in assoluta maggioranza. Sicalcola che solo il 4% dei pazienti richieda ricovero in terapia intensiva'"* (AGAMBEN, G. *L'invenzione di um'epIdemia.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-ep*Idem*ia. Acesso em: 30/02/2020a).

[39] "*Se questa è la situazione reale, perchè i media e le autorità si adoperano per diffondere um clima di panico, provocando um vero e proprio stato di eccezione, com gravi limitazioni dei movimenti e uma sospensione del normale funzionamento delle condizioni di vita e di lavoro in intere regioni?"* (AGAMBEN, G. *L'invenzione di um'epIdemia.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-ep*Idem*ia. Acesso em: 30/02/2020a).

[40] *"l'invenzione di un'epIdemia possa offrire il pretesto ideale per ampliarli oltre ogni limite"* (AGAMBEN, G. *L'invenzione di um'epIdemia.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-ep*Idem*ia. Acesso em: 30/02/2020a).

em sentido religioso da ciência que sustenta a decisão soberana[41] –, presente no *decreto-lei*, pode-se militarizar por via da exceção toda uma região em que se encontra ao menos uma pessoa infectada, tornando, dessa forma, todos os indivíduos potenciais *disseminadores,* "exatamente como aqueles que sob o terrorismo consideravam de fato e de direito cada cidadão como um terrorista em potencial"[42].

A hipótese de Agamben é bastante interessante. Um ponto importante a se observar diz respeito à diferença de sua intervenção pública com relação às manifestações irresponsáveis de alguns governantes ao redor do mundo. Não parece fazer qualquer sentido, considerando a trajetória intelectual de Agamben, que ele pretenda relativizar as potencialidades do novo vírus, mas, sim, propor uma reflexão acerca dos impactos políticos do reconhecimento de uma epidemia e, ainda, do uso estratégico de argumentos, a fim de induzir estados de pânico coletivo e justificar medidas de exceção ou, em dado

---

[41] AGAMBEN, G. *La medicina come religione.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione. Acesso: 02/05/2020k.

[42] "*esattamente come quelle sul terrorismo consideravano di fato e di diritto ogni cittadino come um terrorista in potenza"* (AGAMBEN, G. *Contagio.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio. Acesso em: 12/03/2020b). Paolo d'Arcais discorda do diagnóstico de Agamben, caracterizando-o como um delírio. Esse interlocutor defende as medidas de isolamento afirmando que não se tratam de justificativas governamentais para poder militarizar zonas inteiras do país, mas, sim, que as medidas de distanciamento servem para conter o contágio e preservar vidas. Para D'Arcais, nos manuais de lógica deverá constar no capítulo dedicado às falácias, a falácia do disseminador ou "falácia-agamben" (D'ARCAIS, P. F. *Filosofia e vírus: le farneticazioni di Giorgio Agamben.* Disponível em: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>. Acesso em 16/03/2020). Davide Grasso, também em comentário à intervenção de Agamben, afirma que a ep*Idem*ia não é nenhuma invenção e não se está vivenciando um estado de medo, uma vez que as pessoas permanecem tranquilas "a vida procede regular [...]. Existem paranoicos da pandemia aqui e ali, mas há mais, ao que me parece, os paranoicos da conspiração, que negam que exista um perigo real para as pessoas e zombam dos mortais comuns" (GRASSO, D. *Agamben, il coronavirus e lo stato di eccezione.* Disponível em: <http://www.minimaetmoralia.it/wp/agamben-coronavirus-lo-eccezione/>. Acesso em 16/03/2020). Para Roberto Esposito, tratar as medidas adotadas pelos governos como uma ameaça à democracia é um exagero: "acredito que devemos tentar separar os planos, distinguindo processos de longo prazo das notícias recentes" (ESPOSITO, R. *Curati a oltranza.* Disponível na internet: https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/. Acesso em: 05/03/2020). Jean Luc Nancy contesta a hipótese de Agamben falando a respeito de uma exceção viral e que a exceção se tornou de fato a regra por via de interconexões técnicas que se multiplicam, inclusive aquelas que conduzem "os países ricos a uma prolongação da vida e a um aumento do número de pessoas de idade avançada e, em geral, de pessoas em situação de risco" (NANCY, J.-L. Excepción viral. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias*. Editorial ASPO. 2020, p.30). No entender de Sotiris a intervenção de Agamben é uma falha na abordagem do problema da pandemia e pode levar "muitos a rejeitar o problema e o conceito da própria biopolítica – especificamente porque os conceitos mencionados estão intimamente associados com o trabalho de Agamben" (SOTIRIS, P. *Against Agamben: is a democratic biopolitics possible?* Disponível na internet: https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/. Acesso em: 26/04/2020). Em defesa de Agamben, ver CASTRO, E. *Giorgio Agamben y el nuevo estado de excepción gracias al coronavirus***.** Disponível na internet: https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/giorgio-agamben-nuevo-excepcion-gracias-coronavirus_0_PudxE2ilo.html. Acesso: 26/04/2020.

momento, de adotá-las de modo desnecessariamente amplificado tendo apenas em consideração a janela de oportunidades, tenha sido ela fabricada ou não[43]. É destoante de todo o caminho traçado pelo filósofo italiano qualquer interpretação sobre as suas manifestações mais recentes que, de qualquer forma, procurem associá-lo aos discursos reproduzidos por lideranças políticas, empresariais ou os "gurus" da extrema-direita. Patrocinadores do capitalismo voraz, do produtivismo e do consumismo frenéticos, da espoliação mais extrema da potência humana de geração de valor, defensores da permanência e aprofundamento do poder soberano – gigantesca maquinaria biopolítica que sustenta o estado de exceção e gera o *homo sacer* contemporâneo –, entusiastas da mais total submissão da vida aos dispositivos de controle e arautos da sociedade do medo, esses sujeitos esforçam-se diuturnamente por convencer a todos os habitantes do planeta de que o capitalismo e o ultraliberalismo mundiais não podem ser abalados e, por isso, sequer repensados.

Definitivamente, Agamben não se alia a esse grupo. Contrariamente, é seu crítico ferrenho, e sua contribuição foi e tem sido, justamente, retirar a capa sobre a qual se esconde o poder contemporâneo, visibilizando, àqueles que se dispõem a compreender a sua teoria, todo o conjunto em funcionamento das engrenagens que compõem essa máquina biopolítica. Assim, torna-se necessário verificar o segundo aspecto da questão colocada por Agamben a fim de que se mantenha a suspeita acerca dos fundamentos e das possibilidades de uma vida política baseada no distanciamento social, o que parece estar ligado ao problema da potencialização do medo.

Conforme se verificou com Delumeau, no primeiro tópico do presente trabalho, o reconhecimento de crises sanitárias ou de uma pandemia, geralmente acarreta um *estado de medo* na população. A suspeita de Agamben parece recair nesse ponto para se pensar a questão da vida política, ou seja, há aqui um elemento que apresenta a vida dos viventes como vida nua, e o reconhecimento da pandemia coloca os indivíduos diante do medo, fundamentalmente de um abreviamento de sua existência, de uma morte antecipada.

Nas palavras de Agamben:

> O outro fator, não menos inquientante, é o estado de medo que nesses anos obviamente se difundiu nas consciências dos indivíduos e que se

[43] RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. *O vírus e a peste... op. cit.*, *loc. cit.*

> traduz em uma verdadeira e própria necessidade de estado de pânico coletivo, ao qual a epidemia oferece agora o pretexto ideal.[44]

Para Agamben, considerar a hipótese do *estado de medo* permite verificar que as sociedades ocidentais não acreditam em mais nada, a não ser na própria vida nua e, não obstante, a crença na vida nua e o medo de perdê-la não só justificam as medidas implementadas pelos governos, mas, no fundo, separam os seres humanos[45]. Dessa forma, para o filósofo italiano, se torna possível verificar uma modificação nos fundamentos que justificam a permanência do estado de exceção gerenciado pelos governos, justificado agora por razões de segurança sanitária, que transformam os outros seres humanos em ameaças, tendo em vista a possibilidade de *contágio*, transformando os indivíduos em *disseminadores* da doença[46]. Portanto, o diagnóstico de Agamben pretende chamar a reflexão para uma forma de vida que se encontra constantemente ameaçada pela morte, o que implicaria um permanente estado de pânico a justificar o estado de exceção.

Segundo Oswaldo Giacoia Junior[47]:

> É fundamental observar que a maneira como uma determinada sociedade se posiciona perante a morte e os seus mortos desempenha um papel decisivo na constituição e na manutenção de sua própria identidade coletiva, na medida em que essa integração da morte e da relação com ela constitui um dos elementos mais relevantes para a formação de uma tradição cultural comum.

A questão da morte traz consigo uma reflexão a respeito do luto e, também, acerca da vida. Émile Durkheim[48] alertou sobre a necessidade do luto. Primeiro dos exemplos dos ritos piaculares, ele não é a prática ritual da ausência, mas da presença da comunidade para si mesma. O luto não é negação da vida, mas é motivo para a vida, elo de ligação entre as pessoas, unidade da solidariedade social. Se, por um lado, as limitações que as

---

[44] "*L'altro fattore, non meno inquietante, è lo stato di paura che in questi anni si è evidentemente diffuso nelle coscienze degli individui e che si traduce in um vero e proprio bisogno di stati di panico colletivo, al quale l'epIdemia offre ancora uma volta il pretesto ideale"* (AGAMBEN, G. *L'invenzione di um'epIdemia... op. cit.*, *loc. cit.*).

[45] AGAMBEN, G. *Chiarimenti.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti. Acesso em: 17/03/2020c.

[46] AGAMBEN, G. *Chiarimenti... op. cit.*, *loc. cit.*

[47] GIACOIA Jr., O. A visão da morte ao longo do tempo. In: *Medicina (Ribeirão Preto)*, nº 38, p. 13-19. 2005, p. 14-15.

[48] DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa.* São Paulo: Paulus, 2008.

políticas sanitárias pandêmicas têm imposto aos parentes e amigos dos que falecem nesses tempos são necessárias, por outro, são desumanas (ou anti-humanas) e, por isso, seus efeitos poderão custar muito caro ao futuro das sociedades que as vivenciam. Uma negociação política com o vírus e com aqueles que falam por ele no sentido de preservar-se alguma condição para a despedida aos entes queridos parece-nos ser – mais que desejável –, necessária.

Uma vida lançada em condições de medo constante da morte, e que busca apenas sobrevivência, estaria colocada no mesmo dilema existente nos campos de concentração testemunhados por Primo Levi, a saber, sucumbir ou salvar-se[49]. Dirá, então, Agamben que "os homens se acostumaram a viver em condições de crise e emergência perenes que parecem não perceber que sua vida foi reduzida a uma condição puramente biológica e perderam todas as dimensões não apenas sociais e políticas, mas também humanas e emocionais"[50].

Nesse sentido, dado o *estado de medo* disseminado na sociedade, o distanciamento social se apresenta para Agamben como um novo conceito que ingressa no léxico político

---

[49] A respeito do dilema do campo, afirmava Primo Levi: "Queríamos levar o leitor a considerar como o Lager foi também, e em notável medida, uma gigantesca experiência biológica e social. [...] Destroçar a dignidade e apagar qualquer relâmpago de consciência, descer ao campo como feras contra outras feras, deixar-se conduzir pelas insuspeitadas forças subterrâneas que sustentam as estirpes e os indivíduos nos tempos cruéis. Muitíssimos foram os caminhos por nós inventados e praticados para não morrer: tantos quantos são os caracteres humanos. Todos comportam uma luta esgotante de cada um contra todos, e muitos uma quantidade não pequena de aberrações e de compromissos. Sobreviver sem renunciar a nada do seu mundo moral, a não ser por poderosas e directas intervenções da sorte, só foi concedido a pouquíssimos indivíduos superiores" (LEVI, P. *Se isto é um homem.* Alfragide-Portugal: Teorema. 2013., p. 93-98). A busca de Agamben pela palavra verdadeira que sustenta o *dissenso* se conecta ao testemunho de Primo Levi e permite pensar-se em certo dever de suspeitar, tendo em vista a vergonha sentida ao olhar para o passado e notar os escombros e a permanência espectral e paradigmática da estrutura do campo, ao que Oswaldo Giacoia Junior bem pondera que "a experiência de Auschwitz representa um limiar ético absolutmente inaudito; uma espécie de falência ou perempção da ética em nossa sociedade" (GIACOIA Jr., O. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto... op. cit.*, p. 65), aparecendo desse diagnóstico uma possibilidade de reflexão a respeito do sentido ético da existência que caracterizou como uma *ética da vergonha* (*Idem*). Dessa maneira, a voz de Agamben ecoa as palavras de Primo Levi, a saber: "muitos sinais indicam que parece ter chegado o tempo de explorar o espaço que separa (não só nos Lager nazistas!) as vítimas dos opressores. [...] Só uma retórica esquemática pode sustentar que aquele espaço seja vazio: jamais o é, está coalhado de figuras torpes ou patéticas (às vezes possuem as duas qualidades ao mesmo tempo), que é indispensável conhecer se quisermos conhecer a espécie humana, se quisermos saber defender nossas almas quando uma prova análoga se apresentar novamente, ou se somente quisermos nos dar conta daquilo que ocorre num grande estabelecimento industrial" (LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. São Paulo: Paz e Terra. 2004, p. 34-35).

[50] "*Gli uomini si sono così abituati a vivere in condizioni di crisi perenne e di perenne emergenza che non sembrano accorgersi che dimensione non solo sociale e politica, ma persino umana e affetiva*" (AGAMBEN, G. *Chiariamenti... op. cit.*, *loc. cit.*).

das sociedades ocidentais e, além disso, há um processo de reconhecimento da emergência sanitária funcionando como um "laboratório em que se preparam os novos ativos políticos que aguardam a humanidade"[51]. Ora, aqui é possível notar claramente a imagem espectral do campo e a presença de Primo Levi, pois estruturas como a de Auschwitz serviram como laboratórios em que se praticaram uma gigantesca experiência biológica e social, localidades nas quais foi possível encontrar o homem e sua vida ambígua, que está para além da rotulação fácil de sua condição bestial e egoísta.

Conforme diz Levi, ao tocar o fundo, no momento mesmo em que se encontra diante de violência sucessiva e sem sentido, mal-estar e carências físicas obsessivas "muitos hábitos e muitos instintos sociais ficam completamente silenciados"[52], logo, "verifica-se que existem entre os homens duas classes particularmente bem distintas: os que se salvam e os que sucumbem"[53]. Assim, o ponto de dissenso de Agamben e a suspeita que parece fundamental perceber em sua reflexão, diz respeito à possibilidade de a conjuntura pandêmica conduzir para uma vida como a testemunhada por Primo Levi, ou seja, a hipótese de que se está lançado em um espaço anômico em que o dilema da existência é o de sucumbir ou salvar-se, uma vida que tem em seu horizonte de perspectiva apenas a luta pela sobrevivência "sem remissão, porque cada um está desesperada e ferozmente só"[54].

3. Sob a sombra do conflito: notas sobre a medicina como religião

Inicia-se este tópico com uma advertência ao leitor. Escrito no calor de uma pandemia, o opúsculo intitulado *Medicina como religião*, publicado por Giorgio Agamben no dia 02 de maio de 2020, no site da Editora Quodlibet não é, no entendimento destes pesquisadores, um libelo contra a vida ou contra a sua preservação. Não é um chamado contra a ciência e o que de frutuoso ela possa gerar. Não é um conjunto argumentativo de viés neoliberal, autoritário ou antidemocrático como parte da intelectualidade vem interpretando. Trata-se, antes e acima de tudo, de um texto crítico, coerente com o

---

[51] "*Il laboratorio in cui si preparano i nuovi asseti politici e sociali che attendono l'umanità*" (AGAMBEN, G. *Distanziamento sociale.* Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale. Acesso em: 06/04/2020e).
[52] LEVI, P. *Se isto é um homem... op. cit.*, p. 94.
[53] *Idem*, *ibidem*.
[54] *Idem*, *ibidem*.

conjunto da obra do pensador e, mais importante do que isso, um chamado para que a filosofia continue a cumprir o seu desígnio precípuo: o de manter o distanciamento necessário de tudo aquilo que possa comprometer o conhecimento da verdade realizando, por consequência, um pensamento livre.

Nesse sentido, um dos temas de fundo da reflexão de Agamben é o da tensão entre Filosofia e Ciência. Não obstante, a relação entre esses campos do conhecimento parece ser problemática, na medida em que a ciência tenta se desvencilhar da reflexão filosófica, e se colocar como aquela que, de alguma forma, representa a verdade, apresentando-se publicamente como detentora de uma metodologia com a qual resolve os problemas que se dispõe a investigar, justamente porque busca pesquisar as causas de regularidade mais imediatas.

Conforme Walter Benjamin, o positivismo submeteu o pensamento aos propósitos da funcionalidade, subsumindo-o à reprodutibilidade técnica, que encontrará forte aliado e terreno fértil no pragmatismo na América do Norte[55]. Desse modo, "a rigor, criticar o positivismo significa examinar a 'empresa' científica. Não foi por acaso que ele se evadiu às preocupações da humanidade e encontrou tanta facilidade em firmar contrato de trabalho com os detentores do poder"[56].

Ainda de acordo com Benjamin "o rigor metodológico com que a ciência busca honrar-se só merece esse nome quando inclui em seu horizonte não só o experimento realizado no espaço isolado do laboratório, mas também o experimento realizado no espaço aberto da história"[57].

Não obstante, afirma Horkheimer[58]:

> A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins

[55] BENJAMIN, W. Instituto alemão de livre pesquisa. In: LÖWY, M. (Org.). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013b, p. 152.
[56] *Idem*, p. 151-152.
[57] BENJAMIN, W. *Instituto alemão de livre pesquisa... op. cit.*, p. 150.
[58] HORKHEIMER, M. Filosofia e teoria crítica. In: *Textos escolhidos*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 69.

> perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis de probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela.

Desse modo, não só é possível identificar um otimismo progressista que está na base da racionalidade científica mas, também, parece se apresentar como necessário o reconhecimento do importante papel da Filosofia no sentido de que sua tarefa está em refletir sobre a totalidade das coisas. Sendo assim, mesmo que "provinda de outra origem, a filosofia toma forma na situação científica do momento, que ela apreende e faz progredir"[59]. Logo, tendo em vista a questão da especialidade como forma de resposta verdadeira e o argumento desenvolvimentista, colocados pelo conhecimento científico, "a missão da filosofia é romper essas barreiras e trazer o homem de volta a si mesmo"[60].

Diante do que restou dito até aqui, verifica-se que a razão esclarecida foi alvo de um exame crítico feito por muitos pensadores que antecederam o escrito de Agamben, tais como Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche, por exemplo; bem como por intelectuais ligados ao *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt,* que se debruçaram sobre a questão da razão instrumental e refletiram a respeito da ciência e da técnica, conforme se verifica nos textos de Walter Benjamin, em *Instituto Alemão de Livre Pesquisa,* trabalho supramencionado e publicado em 1938. Ainda, Theodor Adorno e Max Horkheimer na *Dialéitica do Esclarecimento* e Jürgen Habermas no seu *Técnica e ciência como ideologia* e, por fim, cabe lembrar que a ténica também foi alvo da análise crítica de Martin Heidegger.

Desse modo, Agamben está refletindo dentro de uma já longa tradição de pensamento que encontra desdobramentos dentro da Itália, conforme se verifica dos interessantes trabalhos de Eletra Stimilli[61]. Assim, de acordo com Oswaldo Giacoia Junior:

---

[59] JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix. 1965, p. 20.
[60] *Idem*, p. 20-23.
[61] A autora faz uma aproximação muito interessante entre religião e economia, com uma crítica da racionalidade. Para Stimilli, a religião irá colaborar para o desenvolvimento do devir econômico do mundo; desse modo, em suas palavras "o que é fundamental para o funcionamento da economia capitalista não é, portanto, apenas a produção, a troca e a apropriação de bens e riquezas como posse acumulativa, mas afinal de contas estática, mas sim a circulação dos mesmos num movimento contínuo e auto-referencial, que não encontra outro fim senão em si mesmo. Uma racionalidade instrumental e aquisitiva voltada para

> Tal como se atesta nessa inspiração dos pioneiros da moderna *Aufklärung,* um otimismo triunfalista está na base do credo científico desses pensadores: a razão, com base na ciência e na técnica, que dela decorre, pode enfrentar e resolver com sucesso os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza, assim como de realizar a justiça nas relações entre os homens. [...]
> Sabemos hoje que aqueles sonhos da razão produziram monstros e nutriram fantasias perigosas. Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do Esclarecimento*, expuseram os compromissos espúrios entre a razão completamente esclarecida, a barbárie mítica e a dominação integral, levada a efeito pela tirania compulsiva da administração total da vida.[62]

A citação sintetiza bem a hipótese dos antecessores de Agamben. Além disso, faz referência aos pensadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt; todavia, aquele que parece impulsionar as reflexões do filósofo italiano é Walter Benjamin. Como é conhecido do público leitor de Benjamin, no ano de 1921, o filósofo de Berlim escreve o importante fragmento *O capitalismo como religião*. Em diálogo com Max Weber e com a filosofia do utilitarismo, Benjamin propõe elementos para pensar o capitalismo como religião, caracterizando-o como a religião cultual mais extremada de que se tem conhecimento[63], tendo em vista a permanência de seu culto. No entender de Benjamin, no capitalismo como religião não há uma dogmática, bem como não existem dias normais e possibilidade de expiação da culpa. Não obstante, o capitalismo pode ser considerado como um fenômeno religioso, uma vez que "está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta"[64].

Segundo Benjamin, são três os traços que podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo, a saber:

> Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultual, talvez a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma

---

a acumulação e a posse pessoal não basta, sozinha, para sustentar e alimentar a existência do capital, cuja lógica fundamental é aquela 'ilógica' do lucro fim em si mesmo" (STIMILLI, E. Exercícios para uma Vida em Débito. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, fev. 2018, p. 251).

[62] GIACOIA Jr., O. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. In: *Revista Olhar*, São Carlos, Ufscar, nº 7, 2003, p. 10.

[63] BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In: LÖWY, M. (Org.). *O capitalismo como religião.* São Paulo: Boitempo: 2013a, p. 21.

[64] BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião... op. cit.*, p. 21.

> dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*. Para ele, não existem "dias normais", não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador. Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso.[65]

O caráter monstruoso atribuído por Benjamin ao capitalismo, corresponde à sua face religiosa, que lança mão do culto permanente, a fim de universalizar a culpa e de bloquear a sua expiação. Conforme mencionado linhas atrás, mesmo Deus será envolvido nesse processo, com o objetivo de obstaculizar qualquer forma de esperança, alcançando, desse modo, o desespero universal. Dirá Benjamin: "nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento"[66].

Nesse ponto, parece possível observar o elemento de contato ou de inspiração com o texto de intervenção pública de Agamben. A questão está conectada com a reivindicação pela ciência de seu monopólio acerca da verdade sob a ruína da transcendência e a inclusão de Deus na esfera do destino humano, o que a colocaria como farol do mundo, desde que observados parâmetros metodológicos de construção do saber que visa fins e objetivos, ocorrendo, assim, um monstruoso desenvolvimento da técnica. No cenário dos conflitos planetários, ou seja, a partir da guerra, torna-se possível verificar a metamorfose da forma do conflito – inclusive no que tange ao saber médico que, no momento do combate, restaura o corpo do combatente para devolver a morte à sua vítima[67], agora dominado pelo instrumental da técnica, bem como seu caráter ritual. Nas palavras de Benjamin "ei-la, a guerra: a guerra, tanto a 'eterna', de que tanto se fala,

---

[65] *Idem*, p. 21-22.
[66] *Idem*, p. 22.
[67] Para Oswaldo Giacoia Junior "esse diagnóstico se agrava ainda mais no presente, quando os avanços registrados pelas biociências e pelos estudos no campo da inteligência artificial fazem brilhar a luz da racionalidade tecnológica sobre os até então insondáveis mistérios da vida, franqueando progressivamente o acesso a um território considerado como privativo da natureza, em sentido indisponível e sagrado: a base somática e psicológica da natureza humana" (GIACOIA Jr., O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida... op. cit.*, p. 10-11).

como a 'última' [...]. A essa altura, já deve ter ficado claro que atrás da guerra eterna há a ideia da guerra ritual e, atrás desta, a ideia da guerra técnica"[68].

Ainda, conforme Benjamin:

> Profundamente impregnada por sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de dar-lhe uma voz. A guerra como abstração metafísica, professada pelo novo nacionalismo, é unicamente a tentativa de dissolver a técnica, de modo místico e imediato, o segredo de uma natureza concebida em termos idealistas, em vez de utilizar e explicar esse segredo, por um desvio, através da construção de coisas humanas.[69]

Para além da importante crítica ao fascismo presente nesse texto em que Benjamin reflete a respeito das *Teorias do fascismo alemão*, o filósofo de Berlim, ao examinar a questão da guerra, propõe, também em outros textos como *Experiência e Pobreza* e *O Narrador,* considerar o emprobrecimento da experiência do ser humano, em especial no que diz respeito à sua capacidade de narrar. Todavia, ressalta a ligação entre o conflito bélico e a crise econômica. Diz Benjamin[70]:

> Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano e tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do "atual". A crise econômica está diante da porta, atrás dela está uma sombra, a próxima guerra.

Dessa maneira, é importante considerar que nos tempos atuais, conforme a hipótese de Agamben, após o esgotamento do terrorismo como justificativa para a guerra eterna, com o advento do novo vírus corona, rapidamente o discurso científico ligado à medicina se construiu a partir do vocabulário bélico[71] e justificou novamente um rosto

---

[68] BENJAMIN, W. Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra* e *guerreiros*, editada por Ernst Jünger. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 64.
[69] *Idem*, p. 70.
[70] BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 119.
[71] Essa beligerância não se aparta, no entendimento destes pesquisadores, do contexto da época. Para falar do continente americano constata-se, atualmente, nos EUA e no Brasil, uma política estatal e econômica assumidamente fundada na teoria do inimigo, o que não é novidade no âmbito religioso. Em tempos como este, torna-se flagrante a urgência de uma filosofia que convide a ciência para a reflexão. Uma ciência

apocalíptico à natureza e o aparecimento de heróis, construindo um inimigo que deve ser combatido e derrotado, ou seja, deflagrou-se uma guerra contra o vírus.

Agamben inicia o fragmento acerca da *Medicina como Religião* com a seguinte frase: "Que a ciência se tornou a religião do nosso tempo, em que os homens acreditam, é evidente há muito tempo"[72]. Todavia, embora se colocasse ao lado do capitalismo e do cristianismo, a ciência, em outros tempos, invocava a crença coletiva em suas verdades, tendo por base os princípios gerais que a norteavam. Lamentavelmente, para Agamben, o que se pode constatar na atualidade é que, para além de tais princípios, a ciência atual reascende o que há de mais perverso nas demais religiões, que lhes permite controlar a vida das pessoas: a prática do culto.

É porque ela se torna agora absolutamente instrumental, profundamente estruturada sobre a tecnologia – "uma esfera cultual extremamente ampla e capilar"[73] –, que ela escolhe justamente a medicina, a ciência menos dogmática e mais pragmática de todas, cujo "objeto imediato é o corpo vivente dos seres humanos"[74].

Em estrutura similar à do texto que certamente o inspirou, *O capitalismo como religião*, de Walter Benjamin, Agamben enumera, em cinco tópicos, as características da atual fé religiosa, transcrita abaixo, e sobre as quais elaboram-se reflexões:

> 1. O primeiro caráter é que a medicina, como o capitalismo, não precisa de dogmáticas especiais, mas apenas empresta seus conceitos fundamentais da biologia. Ao contrário da biologia, no entanto, articula esses conceitos no sentido gnóstico-maniqueísta, de acordo com uma exasperada oposição dualista. Existe um deus ou um princípio maligno, a doença, precisamente, cujos agentes específicos são bactérias e vírus, e um deus ou um princípio benéfico, que não é saúde, mas a cura, cujos agentes cultuais são os médicos e a terapia. Como em qualquer fé gnóstica, os dois princípios são claramente separados, mas na prática eles podem ser contaminados e o princípio benéfico e o médico que o representa podem errar e colaborar inconscientemente com seu inimigo, sem isso invalidar de qualquer forma a realidade do dualismo

impermeável ao pensamento crítico terá pouco a contribuir para o efetivo enfrentamento à pandemia e seus efeitos. Manter-se na diretriz da guerra contra o vírus e contra as obscuras narrativas de setores da religião e de lideranças políticas erigidas sobre a teoria do inimigo, é insistir em integrar o circuito violento da soberania. É preciso compreender que não há outro caminho para a humanidade senão o da ética e da política.

[72] "*Che la scienza sia diventata la religione del nostro tempo, ciò in cui gli uomini credono di credere, è ormai da tempo evidente*" (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

[73] *"una sfera cultuale estremamente ampia e capillare"* (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

[74] *"oggetto immediato è il corpo vivente degli esseri umani"* (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

> e a necessidade do culto através do qual o princípio benéfico luta sua batalha. E é significativo que os teólogos que devem fixar sua estratégia sejam os representantes de uma ciência, a virologia, que não tem seu próprio lugar, mas está localizada na fronteira entre biologia e medicina.[75]

Diferentemente das ciências "duras" e embora ancorada nas verdades da biologia, a medicina trabalha em uma zona limítrofe, em que se estabelece uma dualidade – de um lado estão os deuses malignos "vírus" e "bactéria" e, do outro, o deus benigno "cura", este, manipulado pelos médicos. Nessa estrutura, mesmo que o terapeuta fracasse, o deus que ele mobiliza, a cura, não deve ser colocado em questão – ao contrário, deve ser cultuado. Nesse contexto, não é a saúde que está em foco, mas, enraizado no medo, o que se coloca em pauta é o conflito entre o perigo e a cura, o risco da doença e a terapêutica. Nesse lugar, Hipócrates foi lançado no abismo: o paciente é o que menos importa. Os passos que a medicina contemporânea dá não são afirmativos da vida, mas da morte. Seu discurso e sua práxis são beligerantes. Seu foco é substancialmente dirigido aos seus inimigos – o vírus e a bactéria –, e se suas práticas reverberam naquele que deveria ser o seu amigo, o paciente, é muito mais por consequência do que pela finalidade do ato em si.

A questão de fundo, para a medicina, é, portanto, se o sistema de saúde irá ou não suportar a provável demanda por internação e se haverá ou não remédios para o combate à doença. E é por meio de uma ciência *sui generis*, menos ciência e mais religião, definida por Agamben como gnosiológico-maniqueísta, a virologia – ciência que, para ele, se situa no limite entre a biologia e a medicina – que essa nova religião, a medicina, garante o culto à cura, ainda que suas fórmulas e os seus procedimentos não sejam os mais eficazes.

> 2. Se essa prática cultual foi tão longe, como qualquer liturgia, episódica e limitada no tempo, o fenômeno inesperado que estamos

[75] "*Il primo carattere è che la medicina, come il capitalismo, non ha bisogno di una dogmatica speciale, ma si limita a prendere in prestito dalla biologia i suoi concetti fondamentali. A differenza della biologia, tuttavia, essa articola questi concetti in senso gnostico-manicheo, cioè secondo una esasperata opposizione dualistica. Vi è un dio o un principio maligno, la malattia, appunto, i cui agenti specifici sono i batteri e i virus, e un dio o un principio benefico, che non è la salute, ma la guarigione, i cui agenti cultuali sono i medici e la terapia. Come in ogni fede gnostica, i due principi sono chiaramente separati, ma nella prassi possono contaminarsi e il principio benefico e il medico che lo rappresenta possono sbagliare e collaborare inconsapevolmente con il loro nemico, senza che questo invalidi in alcun modo la realtà del dualismo e la necessità del culto attraverso cui il principio benefico combatte la sua battaglia. Ed è significativo che i teologi che devono fissarne la strategia siano i rappresentanti di una scienza, la virologia, che non ha un luogo proprio, ma si situa al confine fra la biologia e la medicina"* (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

testemunhando é que ela se tornou permanente e onipervasiva. Não se trata mais de tomar remédios ou de submeter-se quando é necessário a uma visita ao médico ou a um procedimento cirúrgico: a vida do ser humano, na sua integralidade, deve sempre se tornar, a cada instante, o lugar de uma celebração ininterrupta do culto. O inimigo, o vírus, está sempre presente e deve ser combatido incessantemente e sem qualquer possibilidade de trégua. Até a religião cristã conhecia tendências totalitárias semelhantes, mas diziam respeito apenas a alguns indivíduos - em particular os monges - que escolheram colocar toda a sua existência sob a insígnia "rezar incessantemente". A medicina como religião apanha esse preceito paulino e, ao mesmo tempo, o inverte: onde os monges se reuniam em conventos para orar juntos, agora a adoração deve ser praticada com a mesma assiduidade, mas mantendo-se separada e à distância.[76]

e

3. A prática do culto não é mais livre e voluntária, exposta apenas a sanções de natureza espiritual, mas deve ser normativamente obrigatória. O conluio entre religião e poder profano certamente não é um fato novo; é completamente novo, no entanto, que não diga respeito mais, como acontecia para as heresias, à profissão de dogmas, mas exclusivamente à celebração do culto. O poder profano deve garantir que a liturgia da religião médica, que agora coincide com a vida na sua integralidade, seja pontualmente observada nos fatos. Que se trata, aqui, de uma prática cultual e não uma exigência científica racional, é imediatamente evidente. De longe, a causa mais frequente de mortalidade em nosso país são as doenças cardiovasculares e sabe-se que elas podem diminuir se um estilo de vida mais saudável for praticado e se uma dieta específica for seguida. Mas nenhum médico jamais pensou que essa forma de vida e alimentação, que eles aconselharam os pacientes, passaria a ser objeto de uma normativa jurídica, que decretaria *ex lege* o que comer e como viver, transformando toda a existência em uma obrigação sanitária. Isso foi feito e, pelo menos por enquanto, as pessoas aceitaram como se fosse óbvio desistir de sua própria liberdade de movimento, trabalho, amizades, amores, relacionamentos sociais, suas convicções religiosas e políticas. Aqui se mede como as duas outras religiões do Ocidente, a religião de Cristo e a religião do dinheiro, renderam o primado, aparentemente sem luta, à medicina e à ciência. A Igreja renegou seus princípios pura e simplesmente, esquecendo que o santo cujo nome o atual pontífice

[76] "*Se questa pratica cultuale era finora, come ogni liturgia, episodica e limitata nel tempo, il fenomeno inaspettato a cui stiamo assistendo è che essa è diventata permanente e onnipervasiva. Non si tratta più di assumere delle medicine o di sottoporsi quando è necessario a una visita medica o a un intervento chirurgico: la vita intera degli esseri umani deve diventare in ogni istante il luogo di una ininterrotta celebrazione cultuale. Il nemico, il virus, è sempre presente e deve essere combattuto incessantemente e senza possibile tregua. Anche la religione cristiana conosceva simili tendenze totalitarie, ma esse riguardavano solo alcuni individui – in particolare i monaci – che sceglievano di porre la loro intera esistenza sotto l'insegna «pregate incessantemente». La medicina come religione raccoglie questo precetto paolino e, insieme, lo rovescia: dove i monaci si riunivano in conventi per pregare insieme, ora il culto deve essere praticato altrettanto assiduamente, ma mantenendosi separati e a distanza"* (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

> adotou abraçou os leprosos, que uma das obras de misericórdia era visitar os doentes, que os sacramentos só podem ser administrados na presença. O capitalismo, por sua vez, embora com alguns protestos, aceitou as perdas de produtividade que nunca ousara levar em conta, provavelmente esperando encontrar um acordo mais tarde com a nova religião, que sobre este ponto parece estar disposta a transigir.[77]

Se na idade média os monges escolhiam viver conforme a regra religiosa, o que implicava no disciplinamento mais absoluto de seus corpos em torno da máxima *ora et labora*, na contemporaneidade, revestida do discurso técnico e respaldada nas verdades científicas, a medicina impõe um receituário de condutas a quaisquer sujeitos. Opostamente ao que se estabelecia na vida monástica, entretanto, não há, aqui, a possibilidade de escolha: todos, sem exceção, devem repetir, sistematicamente, a liturgia científica, constituindo-se como regras de ouro, em tempos pandêmicos, a higienização pessoal e o distanciamento calculado entre as pessoas. As casas dos indivíduos devem ser tornadas os templos de seu trabalho, saúde, lazer, consumo, alimentação, descanso e oração. A medicina como religião estabelece, em todos os campos e níveis da vida, a mais absoluta virtualidade, desumanizando. A igreja[78] não pode resistir a tal desumanização, nem a própria religião: nenhum contato com a comunidade ou até mesmo os rituais religiosos mais sagrados comandados pelos sacerdotes pode acontecer se não por meio do dispositivo eletrônico e das plataformas disponibilizadas pelas redes sociais. Deflui de

---

[77] "*La pratica cultuale non è più libera e volontaria, esposta solo a sanzioni di ordine spirituale, ma deve essere resa normativamente obbligatoria. La collusione fra religione e potere profano non è certo un fatto nuovo; del tutto nuovo è, però, che essa non riguardi più, come avveniva per le eresie, la professione dei dogmi, ma esclusivamente la celebrazione del culto. Il potere profano deve vegliare a che la liturgia della religione medica, che coincide ormai con l'intera vita, sia puntualmente osservata nei fatti. Che si tratti qui di una pratica cultuale e non di un'esigenza scientifica razionale è immediatamente evidente. La causa di mortalità di gran lunga più frequente nel nostro paese sono le malattie cardio-vascolari ed è noto che queste potrebbero diminuire se si praticasse una forma di vita più sana e se ci si attenesse a una alimentazione particolare. Ma a nessun medico era mai venuto in mente che questa forma di vita e di alimentazione, che essi consigliavano ai pazienti, diventasse oggetto di una normativa giuridica, che decretasse ex lege che cosa si deve mangiare e come si deve vivere, trasformando l'intera esistenza in un obbligo sanitario. Proprio questo è stato fatto e, almeno per ora, la gente ha accettato come se fosse ovvio di rinunciare alla propria libertà di movimento, al lavoro, alle amicizie, agli amori, alle relazioni sociali, alle proprie convinzioni religiose e politiche.*
Si misura qui come le due altre religioni dell'Occidente, la religione di Cristo e la religione del denaro, abbiano ceduto il primato, apparentemente senza combattere, alla medicina e alla scienza. La Chiesa ha rinnegato puramente e semplicemente i suoi principi, dimenticando che il santo di cui l'attuale pontefice ha preso il nome abbracciava i lebbrosi, che una delle opere della misericordia era visitare gli ammalati, che i sacramenti si possono amministrare solo in presenza. Il capitalismo per parte sua, pur con qualche protesta, ha accettato perdite di produttività che non aveva mai osato mettere in conto, probabilmente sperando di trovare più tardi un accordo con la nuova religione, che su questo punto sembra disposta a transigere" (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

[78] Utiliza-se o termo igreja, aqui, no sentido de comunidade, conforme definição de Émile Durkheim (2008).

tal virtualidade certa "descomunitarização", motivo da mais extremada privatização de todas as esferas da vida que o ser humano jamais experimentara em sua história.

Há que se fazer, todavia, ressalva à interpretação que Agamben realiza sobre a relativa passividade do capitalismo em relação à ciência. Se no Oriente e na Europa ambos entraram em comum acordo, o mesmo não se deu de modo tão articulado em parte da América[79]. Representantes da face mais voraz do capitalismo, Donald Trump, nos EUA, e Jair Bolsonaro, no Brasil, deflagraram guerra contra a ciência, invocando um ideário pré-iluminista sobre a doença e imprimindo uma forma de atuação estatal absolutamente inconsequente. Com isso, não se deseja dizer que as pessoas não tenham aceitado com naturalidade trocar a liberdade pela segurança, conforme afirma Agamben. Estes pesquisadores concordam com esse diagnóstico. Seja por adesão à ciência como religião, ou por aquiescência ao capitalismo como religião, opositores e eleitores ou simpatizantes de tais governantes, de fato, negam a política, ao preferirem a segurança – de um lado, da saúde e, do outro, do trabalho e da possibilidade de manterem o nível de seu consumo – e, como bom rebanho, conformam-se resignadamente às orientações dos médicos ou, às de seus opositores, as vozes do capitalismo. Assim, dividem-se os cidadãos estadunidenses e brasileiros: entre pessoas que, de um lado, resguardam-se em casa, obedecendo às determinações de governantes estaduais ou locais coladas às recomendações médicas e, de outro, empresários que resistem a estabelecer novas formas e escalas de trabalho, pessoas que insistem em abrir seus pequenos comércios, e outras que simplesmente ignoram a pandemia, ostentando nas ruas uma postura desdenhosa, quando não manifestando-se a favor da "liberdade" irrestrita para trabalhar e consumir.

Há, então, discípulos da medicina como religião, de uma parte ou, da outra, zumbis do capitalismo como religião, mas, em nenhum lugar, pessoas dispostas a debater publicamente – no sentido de uma meditação acerca dos problemas e um orientar-se por seu entendimento através de um uso público da razão – o que é ter liberdade e garantir a saúde e a vida em um momento de pandemia, exigindo do Estado a realização de políticas públicas condizentes com tal debate.

Quanto à Igreja, se o Sumo Pontífice resignificou o rito em um período agudo, como o da pandemia, o mesmo não se dá em relação às inúmeras igrejas associadas ao

[79] Não se constituem enquanto foco dessa análise, a África e a Oceania.

movimento neopentecostal que povoam todos os cantos da América Latina. Arvoradas na ideia de luta do bem contra o mal, de cura do mal (doença) pelo bem (palavra de Jesus proferida pelo pastor), o seu poder depende da aglomeração de pessoas e do constante desafio aos perigos que o demônio impõe. Aqui, não se está propriamente no território das tensões entre a segurança e a liberdade, mas no universo da teodiceia, da luta do bem contra o mal, lugar em que a racionalidade cede lugar à crença.

Há, todavia, pontos de contato entre os mundos da crença e da razão. Os motivos pelos quais muitos se colocam como cegos seguidores de suas lideranças religiosas e políticas podem ser variados, até mesmo afastando-se do contraditório segurança em oposição à liberdade, mas, certamente associando-se ao subjetivo território da crença, tema de fundamental importância e ligado a uma reflexão teológico-política que não será possível desenvolver nesse momento.

> 4. A religião médica trouxe, sem reservas, do cristianismo, o pedido escatológico que ela desconsiderava. Já o capitalismo, secularizando o paradigma teológico da salvação, havia eliminado a ideia de um fim dos tempos, substituindo-a por um estado de crise permanente, sem redenção ou fim. *Krisis* é originalmente um conceito médico, que designava no corpus hipocrático o momento em que o médico decidia se o paciente sobreviveria à doença. Os teólogos adotaram o termo para indicar o julgamento final que ocorre no último dia. Se observarmos o estado de exceção que estamos vivendo, parece que a religião médica conjuga a crise perpétua do capitalismo com a ideia cristã de uma última vez, de um *eschaton* em que a decisão extrema está sempre em curso e o fim é, ao mesmo tempo, precipitado e adiado, numa tentativa incessante de poder governá-lo, mas nunca resolvê-lo de uma vez por todas. É a religião de um mundo que sente estar no fim e, todavia, ainda não é capaz, como o médico hipocrático, de decidir se ele sobreviverá ou morrerá.[80]

e

[80] "*La religione medica ha raccolto senza riserve dal cristianesimo l'istanza escatologica che quello aveva lasciato cadere. Già il capitalismo, secolarizzando il paradigma teologico della salvezza, aveva eliminato l'idea di una fine dei tempi, sostituendola con uno stato di crisi permanente, senza redenzione né fine. Krisis è in origine un concetto medico, che designava nel corpus ippocratico il momento in cui il medico decideva se il paziente sarebbe sopravvissuto alla malattia. I teologi hanno ripreso il termine per indicare il Giudizio finale che ha luogo nell'ultimo giorno. Se si osserva lo stato di eccezione che stiamo vivendo, si direbbe che la religione medica coniughi insieme la crisi perpetua del capitalismo con l'idea cristiana di un tempo ultimo, di un eschaton in cui la decisione estrema è sempre in corso e la fine viene insieme precipitata e dilazionata, nel tentativo incessante di poterla governare, senza però mai risolverla una volta per tutte. È la religione di un mondo che si sente alla fine e tuttavia non è in grado, come il medico ippocratico, di decidere se sopravviverà o morirà*" (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

> 5. Como o capitalismo e, diferentemente do cristianismo, a religião médica não oferece perspectivas de salvação e redenção. Pelo contrário, a cura que ele busca pode ser apenas provisória, pois o Deus maligno, o vírus, não pode ser eliminado de uma vez por todas, antes, muda continuamente e sempre assume novas formas, presumivelmente mais arriscadas. A epidemia, como sugere a etimologia do termo (*demos* é em grego o povo como corpo político e *polemos epidemios*o é em Homero o nome da guerra civil) é antes de tudo um conceito político, que está se preparando para se tornar o novo terreno da política - ou não política - mundial. De fato, é possível que a epidemia que estamos enfrentando seja a realização da guerra civil mundial que, segundo os cientistas políticos mais atentos, ocupou o posto das guerras mundiais tradicionais. Todas as nações e povos estão agora em guerra duradoura consigo mesmos, porque o inimigo invisível e inapreensível com o qual estão lutando está dentro de nós.[81]

Agamben procura despertar para uma reflexão teológica, sociológica e existencial sobre o lugar da medicina como religião. Ela inaugura um outro sentido de tempo, unindo, entre si, dois tempos contraditórios - o da teologia (do fim dos tempos) e o do capitalismo (do tempo sem fim). Para tanto, coloca-se entre ambos, em uma zona indeterminada. Se, por um lado, impede o fim dos tempos, ao trabalhar incessantemente para que a morte não chegue, não garante, por outro, que o tempo nunca acabe, dadas as suas limitações, especialmente diante da incontrolável e irresistível força da natureza. Inicia-se, pois, uma guerra civil de dimensões mundiais que, a depender da medicina como religião, é infinita. O estado de exceção que a modernidade inaugurou ganha, aqui, proporções nunca antes vistas: para além do poder soberano estatal, ou do poder soberano econômico, que atingem implacavelmente as pessoas, enredando-as no jogo de forças da exclusão inclusiva, a medicina como religião transfere, para cada um dos sujeitos, a responsabilidade de praticar, com a mais absoluta disciplina, todos os rituais que garantam a sua própria exclusão inclusiva, na interminável luta contra o inimigo

[81] "*Come il capitalismo e a differenza del cristianesimo, la religione medica non offre prospettive di salvezza e di redenzione. Al contrario, la guarigione cui mira non può essere che provvisoria, dal momento che il Dio malvagio, il virus, non può essere eliminato una volta per tutte, anzi muta continuamente e assume sempre nuove forme, presumibilmente più rischiose. L'epIdemia, come l'etimologia del termine suggerisce (demos è in greco il popolo come corpo politico e polemos epIdemios è in Omero il nome della guerra civile) è innanzi tutto un concetto politico, che si appresta a diventare il nuovo terreno della politica – o della non-politica – mondiale. È possibile, anzi, che l'epIdemia che stiamo vivendo sia la realizzazione della guerra civile mondiale che secondo i politologi più attenti ha preso il posto delle guerre mondiali tradizionali. Tutte le nazioni e tutti i popoli sono ora durevolmente in guerra con sé stessi, perché il nemico invisibile e inafferrabile con cui sono in lotta è dentro di noi"* (AGAMBEN, G. *La medicina come religione… op. cit.*, *loc. cit.*).

comum, invisível, inapreensível e que está dentro de cada um de nós: se bem se interpretou, para além do vírus, o medo do fim.

É, portanto, senão em absoluto, porém, com enorme abrangência e força descomunal, que o biopoder se aplica, na atualidade, sob o signo da medicina, de modo a transformar os médicos nos sacerdotes mais contemporâneos. Mais do que em qualquer outro momento da história, a investigação cede espaço para as fórmulas e procedimentos, estendendo seu poder operativo sobre todos os setores da vida social, atingindo, sem qualquer exceção, a todas as instituições e economias, a todos os grupos sociais e indivíduos, estejam estes enfermos ou não. A glorificação do vírus obstaculariza, com total potência, o debate ético e, portanto, o exercício da política verdadeiramente desgarrada do poder soberano.

Todavia, por outro lado, se a ciência avança no sentido de tornar-se religião (e já se tornou), o capitalismo (como religião) ainda se mantém, e a religião (religião que é), também. Volta-se, pois, ao início do texto, em que Agamben se refere às três religiões que coexistem no mundo secularizado – religião, capitalismo e ciência – embora estes pesquisadores concordem que esta, agora, não é mais um "sistema de crenças" baseado em "princípios gerais" como foi no passado mas, agora, é uma técnica que se impõe, enquanto conduta, à vida de toda as pessoas[82].

Assim, refletindo acerca da atualidade a partir de seu projeto filosófico, o que não poderia ser diferente, conforme se verifica das passagens supracitadas do volume de *O poder soberano e a vida nua*, Agamben já havia feito uma crítica à medicina quando apresentou a ligação desse ramo do saber científico com o gigantesco experimento social e biológico do campo de concentração nazista. Dessa forma, a suspeita deve ser preservada a fim de que se evite a produção de mitos e narrativas de glorificação de

[82] É importante notar que o argumento de Agamben se apresenta dentro do contexto do debate acerca da teologia política na Itália. Não parece arbitrário ilustrar tal hipótese com uma passagem de Eletra Stimilli, a saber: "a uma fase de desperdícios e consumos vem sendo contraposta uma época de poupanças e renúncias como se fosse um estado de contrapasso ou o momento expiatório de uma culpa cometida. Contudo, há uma trama mais profunda que une estes dois estados aparentemente antitéticos. O exercício para o sacrifício hoje exigido nos leva a refletir sobre uma possível conexão entre o ascetismo como prática sacrificial e a economia como forma de poder. Uma reconstrução deste percurso pode contribuir para verificarmos em que medida a vida de cada um participa da constituição do atual poder econômico" (STIMILLI, E. *Exercícios para uma vida em débito... op. cit.*, p. 250).

saberes e atores políticos, o que não significa, ao contrário do que afirma Paolo D'Arcais[83], cair em um delírio, justamente pelo benefício que a dúvida sempre oferece.

Considerações finais

Diante do que restou dito até aqui, a partir de uma breve colocação da conjuntura deste momento, ocasionada pela situação de reconhecimento de uma pandemia do novo vírus corona e da COVID-19, tentou-se fazer uma aproximação das reflexões públicas de Agamben em conexão com sua obra filosófica, bem como para além dela. As intervenções desse filósofo, conforme se verificou, desencadearam um fecundo debate acerca da questão do estado de exceção e, além disso, a respeito das condições de possibilidade de uma vida política que encontra seu fundamento na ideia de distanciamento social.

A pretensão do presente trabalho não está na construção de uma defesa de Giorgio Agamben, mas, sim, do exame de seus argumentos, sem nenhum objetivo de lançar rótulos e polêmicas sem sentido. A estes pesquisadores colocaram-se a questão da suspeita e de como Agamben pode ser aproximado de uma já longa tradição de pensadores que, em benefício da dúvida, admitem uma postura crítica sem dogmatismos, recuperando aquilo que parece essencial em filosofia e que diz respeito a um pensar que assume os riscos de se colocar a si mesmo como problema. Dessa maneira, quando se consegue desvencilhar da ambição polêmica, torna-se possível colocar questões para o diálogo como, por exemplo, se a defesa feita por Agamben da legalidade e da constituição não seria um render-se e um inscrever-se no dispositivo? Ainda, admitindo a hipótese de que o estado de exceção é o paradigma de governo na modernidade ocidental, quais eram as condições normais de vida existentes na Itália antes da pandemia?

Por fim, por mais que se possa discordar das reflexões de Agamben – e é possível fazê-lo – não é razoável negar que suas reflexões mantêm vivos o *dissenso* e a *suspeita*; dessa forma, permitem uma meditação crítica acerca dos problemas do tempo atual e das possibilidades de uma vida política para além do estado de medo permanente. Uma existência que possa ser mais do que sobrevivência, bem como um exame das condições

[83] D'ARCAIS, P. F. *Filosofia e vírus: le farneticazioni di Giorgio Agamben... op. cit.*, *loc. cit.*

de vida em que os seres humanos não sejam reduzidos àqueles que se salvam e aos que sucumbem.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004a.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004b.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

_____. Como a obsessão por segurança muda a democracia. Disponível na internet: https://diplomatique.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/. Acesso em: 08/01/2014.

_____. L'invenzione di um'epidemia. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia. Acesso em: 30/02/2020a.

_____. Contagio. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio. Acesso em: 12/03/2020b.

_____. Chiarimenti. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti. Acesso em: 17/03/2020c.

_____. Riflessioni sulla peste. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste. Acesso em: 28/03/2020d.

_____. Distanziamento sociale. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale. Acesso em: 06/04/2020e.

_____. Una domanda. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda. Acesso em: 14/04/2020f.

_____. Fase 2. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2. Acesso em: 21/04/2020g.

_____. Nuove riflessioni: Da un'intervista uscita oggi su un quotidiano italiano. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni. Acesso em: 23/04/2020h.

_____ et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo en tiempo de pandemias.* Editorial ASPO. 2020i.

_____. Sul vero e sul falso. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso. Acesso em: 28/04/2020j.

_____. La medicina come religione. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione. Acesso: 02/05/2020k.

_____. Biosicurezza e política. Disponível na internet: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza. Acesso em: 11/05/2020l.

ALMEIDA, Fernando Rodrigues de. Para além do bom e do justo: a denúncia do estado de exceção e a coragem da verdade. In: RAMIRO, Caio Henrique Lopes; CHAHRUR, Alan ibn. *Labirintos da Filosofia do Direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior.* São Paulo: LiberArs, 2018.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente.* Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2013.

BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra* e *guerreiros*, editada por Ernst Jünger. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. O capitalismo como religião. In: LÖWY, Michael (Org.). *O capitalismo como religião.* Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. Instituto alemão de livre pesquisa. In: LÖWY, Michael (Org.). *O capitalismo como religião.* Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013b.

CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben y el nuevo estado de excepción gracias al coronavirus.* Disponível na internet: https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/giorgio-agamben-nuevo-excepcion-gracias-coronavirus_0_PudxE2ilo.html. Acesso: 26/04/2020.

CHAIMOVIC, Hernan. Biosseguridade. In: *Estudos Avançados*, 19 (55), p. 261-269, 2005.

D'ARCAIS, Paolo Flores. Filosofia e vírus: le farneticazioni di Giorgio Agamben. Disponível em: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>. Acesso em 16/03/2020.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.* Trad. Maria Lucia Machado; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa.* 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ESPOSITO, Roberto. Curati a oltranza. Disponível na internet: https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/. Acesso em: 05/03/2020.

_____. Biopolitics and coronavirus: a view from italy. Disponível na internet: http://thephilosophicalsalon.com/biopolitics-and-coronavirus-a-view-from-italy/. Acesso em: 2604/2020.

_____. O que a palavra "imunidade" realmente significa. Disponível na internet: https://francosenia.blogspot.com/2020/05/CHI-HA-PAURA-DI-GIORGIO-AGAMBEN.HTML?SPREF=FB&FBCLID=IWAR1JN4ADHYSPK7KPU2CXCQDQ83RRYVTETSXXSUOYBEV6DHRF5VJVZB7HQQU. Acesso em: 26/05/2020

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber.* Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata.* São Paulo: Ática, 1976.

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção de uma pandemia. Disponível na internet: https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/. Acesso em: 12/05/2020.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. In: *Revista Olhar*, São Carlos, Ufscar, nº 7, p. 9-35. 2003.

_____. A visão da morte ao longo do tempo. In: *Medicina*, Ribeirão Preto, nº 38, p. 13-19, 2005.

_____. Sobre direitos humanos na era da bio-política. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 118, p. 267-308, 2008.

_____. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto.* São Paulo: n-1, 2018.

GRASSO, Davide. Agamben, il coronavirus e lo stato di eccezione. Disponível em: <http://www.minimaetmoralia.it/wp/agamben-coronavirus-lo-eccezione/>. Acesso em 16/03/2020.

HAN, Byung-Chul. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias.* Editorial ASPO, 2020.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. In: *Textos escolhidos.* Trad. Zeljko Loparic [et al.]. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico.* Trad. Leonidas Hegenber e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1965.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades.* Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. *Se isto é um homem.* Trad. Simonetta Cabrita Neto. 10ª ed. Alfragide-Portugal: Teorema, 2013.

NANCY, Jean Luc. Excepción viral. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias.* Editorial ASPO, 2020.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes Ramiro. *Estado democrático de direito e estado de exceção: fronteiras da racionalidade jurídica.* São Paulo: Mackenzie, 2016.

_____; BUENO, Roberto. O vírus e a peste. In: Justificando. Disponível na internet: https://www.justificando.com. Acesso em: 21/04/2020.

SOTIRIS, Panagiotis. Against Agamben: is a democratic biopolitics possible? Disponível na internet: https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/. Acesso em: 26/04/2020.

STIMILLI, Elettra. Exercícios para uma Vida em Débito. Trad. Selvino José Assmann. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, fev. 2018.

VENTURA, Deisy. Pandemias e estado de exceção. In: CATTONI, Marcelo; MACHADO, Felipe (Orgs.). *Constituição e processo: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror.* Belo Horizonte: Del Rey/IHJ, 2009.

El pensamiento europeo, ¿legitimación del proyecto colonial occidental?

Juan José Tamayo •

Resumen

Este artículo aborda el pensamiento europeo con la pregunta: ¿legitimación del proyecto colonial occidental? Para cumplir con el objetivo se desarrollarán los siguientes temas: 1. Kant y Herder: Dos visiones de la filosofía de la historia; 2. Complejidad y diversidad de la historia frente a unidad y linealidad; 3. Dos concepciones del progreso; 4. Racismo y colonialismo en los pensadores europeos; 5. Hegel: la dialéctica civilización-barbarie; 6. Marx y el colonialismo.

Palabras clave

Pensamiento europeo; proyecto colonial; complejidad; diversidad; racismo; colonialismo.

Abstract

This article addresses European thought with the question: legitimation of the Western colonial project? To fulfill the objective, the following themes will be developed: 1. Kant and Herder: Two visions of the philosophy of history; 2. Complexity and diversity of the story versus unity and linearity; 3. Two conceptions of progress; 4. Racism and colonialism in European thinkers; 5. Hegel: the civilization-barbarism dialectic; 6. Marx and colonialism.

Keywords

European thought; colonial project; complexity; diversity; racism; colonialism.

• Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría, Universidad Carlos III, Madrid. E-mail: juanjotamayo@gmail.com.

Introducción

Según Gayatri Spivak, los grandes filósofos alemanes Kant, Hegel y Marx elaboraron visiones universales de la historia y mostraron una escasa sensibilidad por "posiciones de sujeto" culturales específicas y excluyeron las voces subalternas de la corriente hegemónica del pensamiento de la modernidad atlántica. En su examen de la filosofía moderna europea analiza "cómo Kant repudió al aborigen; cómo Hegel colocó al Otro de Europa dentro de un modelo de desviaciones normativas y cómo el sujeto colonial depuró a Hegel; cómo Marx lidió con la diferencia" (Spivak, 2010, p. 8). Con su planteamiento eurocéntrico de la historia, estos filósofos han ejercido una influencia continua en el proyecto colonial occidental.

Walter Mignolo cree, a su vez, que Hegel y Marx perdieron el contacto con el mundo no europeo y que Marx consideraba necesario pasar por el colonialismo para el surgimiento del nuevo estado (Mignolo, 2003, p. 53). Ramón Grosfoguel llama la atención sobre la práctica del racismo/sexismo epistemológico por parte de Marx y sobre la mirada eurocéntrica de muchos marxistas del siglo XX, que siguieron la tradición de Marx e incluso la perfeccionaron radicalizando el occidentalocentrismo.

La crítica de Grosfoguel se extiende al socialismo del siglo XX, que fracasó, como vimos, por considerar que el problema era solo económico y creer que luchando contra el capitalismo se resolverían automáticamente todos los problemas. Lo que sucedió en realidad fue que al organizar la lucha contra el capitalismo dejando intactos el sexismo, el racismo y el eurocentrismo, se reprodujeron todas las lógicas de dominación contra las que se estaba luchando (Grosfoguel, 2015, p. 192-193).

Steyerl y Gutiérrez Rodríguez creen que la tendencia constante de la tradición filosófica alemana ha sido que al aspirar a la universalidad, el Otro ha sido absorbido bajo la dictadura de la igualdad (Steyerl y Gutiérrez Rodríguez, 2003). ¿Son correctas estas afirmaciones? ¿Responden al pensamiento de los filósofos europeos de la modernidad? ¿Se deducen de sus textos? Vamos a verlo a continuación analizando sus obras.

1. Kant y Herder: Dos visiones de la filosofía de la historia

En el siglo XVIII surge en Europa un nuevo género filosófico, que Voltaire llama "filosofía de la historia" y que tiene su principal desarrollo en Alemania – con el añadido de "universal" –, conforme a dos mentalidades, cosmovisiones, maneras de pensar y

perspectivas enfrentadas e incluso contrapuestas: la Ilustración, cuya figura más representativa es Immanuel Kant (1724-1804), y el Romanticismo, representado por Johann Gottfried Herder (1744-1803).

Los dos autores están marcados ideológicamente por el pietismo, pero reaccionan de distinta forma a dicha influencia. Herder vincula estrechamente religiosidad y filosofía. Kant, sin embargo, se esfuerza por separarlas, aunque no lo logra del todo, como se pone de manifiesto en su filosofía moral y en la conocida afirmación del prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: "tuve, pues, que anular el *saber*, para preservar un sitio a la *fe* (Kant, 2002, p. 109)[1].

Herder fue discípulo de Kant cuando estudiaba teología en Köningsberg. El maestro no se recataba de reconocer que Herder fue un discípulo ejemplar, al tiempo que este tenía a su profesor en altísima estima[2]. Pero su filosofía de la historia transitó por caminos diferentes y la polémica marcó la vida de ambos y, lejos de amainar con el tiempo, fue *in crescendo*.

Entre 1884 y 1791 Herder publicó *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, obra de gran erudición interdisciplinar. En ese intermedio aparece la obra de Kant *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, que, según la esposa de Herder, María Carolina, pudo ser redactada a modo de "antídoto preventivo" para neutralizar las tesis de la obra de Herder, y que Kant quizá conociera antes de publicarse a través de Hamann, amigo de ambos.

Salvo una cita de Kant al principio de su obra magna, Herder ignora por completo la obra cumbre de su maestro: *Crítica de la razón pura*, aparecida en 1781. Kant responsabilizaba a Herder de la poca difusión de su *Crítica* y de los ataques recibidos

[1] Ahora bien, según los autores de la edición de Tecnos, Juan José García Norros y Rogelio Rovira, la fe a la que se refiere Kant aquí es "la *fe racional* o *fe moral*, la fe que surge del uso práctico de la razón, no la fe teologal, que es fruto de la revelación" (Kant, 2002, p. 109).

[2] En sus *Cartas para la promoción de la virtud humana*, que escribe después de iniciada la polémica, Herder afirma: "He tenido la suerte de conocer a un filósofo, que fue maestro mío... Con el mismo espíritu con que sometía a prueba a Leibniz, a Wolff, a Baumgarten, a Crusius, a Hume, y escrutaba las leyes naturales de Kepler, de Newton, los físicos, tomaba los escritos de Rousseau, que por entonces aparecían, su *Emilio* y su *Heliosa*, y volvía una y otra vez sobre el conocimiento desprevenido de la Naturaleza y sobre el valor moral del hombre. Historia de los hombres, de los pueblos, de la Naturaleza, ciencia natural, matemática y experiencia eran las fuentes con cuyas aguas vivificaba sus explicaciones y su trato; nada digno de ser sabido era para él indiferente... Animaba y amigablemente obligaba a cada uno al pensamiento independiente; el despotismo era extraño a su genio. Ese hombre, a quien nombro con la mayor gratitud y veneración es Immanuel Kant" (*apud* Mayos Solsona, 2004, p. 30-31).

contra ella. Kant escribió varias reseñas muy críticas, no exentas de desdén y acidez, de la primera y la segunda parte de la obra de Herder (Kant, 1987, p. 25-57)[3]. Reconoce a Herder ingenio, brillantez, originalidad y riqueza de ideas, pero critica su falta de exactitud y de lógica en la determinación de los conceptos, así como el descuido en la distinción y confirmación de los principios y la falta de atención a los detalles.

El libro, dice, "es una mirada que abarca mucho, sin reparar en nada" (Kant, 1987, p. 26). Kant expresa su deseo de que la filosofía lleve a Herder a consumar su obra, "no por medio de insinuaciones, sino de conceptos precisos, no por leyes forjadas por el temperamento, sino por la observación, no por medio de una imaginación a la que han dado alas ya sea la metafísica o los sentidos, sino a través de una razón ambiciosa en materia de proyectos, pero corta en su ejecución" (Kant, 1987, p. 41-42).

En *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a las muchas contribuciones del siglo*, publicada en 1774, Herder critica el orgullo ingenuo de los ilustrados que presentaban su época como ideal y como canon desde el que juzgar y minusvalorar otras épocas y otras culturas, al tiempo que, con una arrogancia desmedida, creían haber descubierto la racionalidad humana. "¿Tiene que haber ahora en Europa más virtud de la que ha habido jamás en el mundo? ¿Y por qué? – pregunta desafiante a los ilustrados – Porque hay más ilustración. Mi opinión es que precisamente por ello, tiene que haber menos... No se percibe que, si tenemos los vicios y virtudes del tiempo pasado, es porque no poseemos en absoluto su situación, sus fuerzas y sus savia, su medio y su elemento" (*apud* Mayos Solsona, 2004, p. 41; Contreras, 2004, p. 35).

Contreras interpreta la filosofía de la historia de Herder como "una reacción cristiana – aunque se trate de una versión muy subjetiva y posiblemente heterodoxa – frente a la visión secularizada de la historia característica de la Ilustración" (Contreras, 2004, p. 37).

[3] La primera reseña de la primera parte apareció en *Allgemeine Litteraturzeitung* el 6 de junio de 1785 anónimamente, aun cuando enseguida se reconocía la paternidad kantiana de la misma. La segunda es una réplica a K. L. Reinhold, que había escrito un comentario contra la reseña de Kant. La tercera reseña, aparecida en el *Allgemeine Litteraturzeitung* el 15 de noviembre de 1785, es una crítica de la segunda parte de *Ideas*.

2. Complejidad y diversidad de la historia frente a unidad y linealidad

El interés de Herder por la filosofía de la historia responde a una doble motivación: poner de manifiesto lo común que tiene la humanidad en cuanto todos los seres humanos son "hijos de Dios" y reconocer la gran diversidad cultural y lingüística humana en las distintas épocas, civilizaciones o "espíritus del pueblo" a través de las múltiples y más variadas manifestaciones de la humanidad.

De las dos motivaciones la segunda predomina sobre la primera y choca frontalmente con la concepción *etnocéntrica* de la Ilustración europea. "Si hay algo que le desagrada a Herder – comenta Isaiah Berlin – es la eliminación de una cultura por otra... Le desagradaba toda forma de violencia, de coerción, de deglución de una cultura por otra, ya que deseaba que fuere, lo más posible, lo que debía ser... estaba interesado en que todo alcanzara sus posibilidades..., es decir, que todo se desarrollara del modo más rico y pleno posible" (Berlin, 2000, p. 93-94).

Herder no pretende conocer la única ley de la historia, sino reivindicar la plural y diversa historia de la humanidad. Por eso se opone "a la pretensión de la Ilustración de identificar y confundir SU ideal y razón con LOS de toda la humanidad" y critica la "tendencia imperialista de la Ilustración moderna-occidental a imponerse y menospreciar la riqueza del resto de pueblos y culturas·" (Mayos Solsona, 2004, p. 74). Si Kant defiende el cosmopolitismo político-cultural unificador de la humanidad, Herder pone el acento en las diferencias culturales de la humanidad.

Lo que caracteriza la filosofía de la historia de Kant es "la unidad y la linealidad, la pauta uniforme e ideal, común a todos los pueblos... por encima de la diversidad de pueblos, culturas y épocas" (Mayos Solsona, 2004, p. 76). La propuesta de Herder, sin embargo, se caracteriza por la no linealidad, la complejidad de la historia y la prevalencia de la diversidad geográfica y cultural. La complejidad de la historia y la diversidad cultural son lo constitutivo de la historia humana.

La perspectiva universalista adoptada por Kant le lleva a afirmar que existe un ideal común, un único y común baremo para medir el progreso humano para todos los pueblos, culturas y generaciones. La valoración positiva o negativa de la marcha de la historia, por ello, depende de la mayor o menor aproximación a dicho ideal común. Herder, empero, no fija un ideal universal de sociedad, sino que afirma la necesidad de todas las culturas, cree que todas ellas, en su contexto y a su manera, contribuyen al logro

del fin de la humanidad y colaboran en la realización del plan diseñado por la Providencia divina.

3. Dos concepciones del progreso

La idea de progreso constituye la espina vertebral de la Ilustración y es común a todas las filosofías ilustradas de la historia. Es la idea inscrita en el frontispicio del proyecto de la Modernidad. Kant se muestra fiel a los valores ilustrados, entre los que la creencia en el progreso ocupa un lugar central. Lo expresa con contundencia y convicción de distintas formas en varios de sus textos. Veamos tres.

Al final de la reseña de la segunda parte del libro de Herder *Ideas*, escribe:

> La tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino de género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpidamente* (subrayado de Kant) y la consumación de tal progreso es una mera idea – aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista – del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia (Kant, 1987, p. 56).

En *Probable inicio de la historia humana* interpreta la salida del ser humano del paraíso como "el tránsito de la rudeza de una simple criatura animal de la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón," y afirma que el destino de la especie humana "no consiste en otra cosa sino en progresar hacia la perfección" (Kant, 1987, p. 65-66).

Al progreso dedica su escrito *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se encuentra en progreso hacia mejor*, donde considera terrorismo moral la teoría que defiende la continua decadencia de la humanidad hacia peor. En el borrador del *Replanteamiento* escribió: "El continuo progreso del género humano hacia mejor es *posible*, pues es un deber del mismo actuar sobre la interminable serie de todas las generaciones en orden a transformar las relaciones interestatales" (Kant, 1987, p. XXXIII).

Herder está también a favor de la idea de progreso, pero no con que dicha idea tenga que medirse con los valores ilustrados. En ese sentido critica la idea del progreso acumulativo de la Ilustración, ya que, a su juicio, no existe una linealidad homogénea en el progreso. "Herder da un golpe mortal a las visiones lineales de la historia como un mero transcurso de peor a mejor", que era la opción kantiana (Mayos Solsona, 2004, p. 194, p. 88).

Su colectivismo cultural y su énfasis en la religación del yo con una herencia cosmovisional comunitaria han llevado a ver en Heder una prefiguración de los comunitaristas actuales como Taylor y Sandel. Sus críticas a la pretenciosa arrogancia de la Ilustración de "europeizar el mundo" le convierten quizá en precursor de las teorías poscoloniales y decoloniales actuales.

4. Racismo y colonialismo en los pensadores europeos

Los diferentes pensadores europeos: Hobbes, Locke, Voltaire, Rousseau, Hume, Kant, etc. tienen una importante responsabilidad histórica en la construcción del discurso hegemónico sobre la "raza" (Castro Gómez, 1998; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2006 y 2014; Lepe-Carrión, 2014, p. 67-83).

La mayoría de los filósofos europeos del los siglos XVII y XVIII "fueron cómplices de una emergente supremacía de la blancura en el sistema mundo moderno colonial. Muchos condenaron la esclavitud, pero no fueron capaces de advertir lo problemático que significaba la esclavitud en tanto 'práctica' cuando al mismo tiempo se pregonaba un ideario libertario y revolucionario contra la opresión y la injusticia social" (Lepe-Carrión, 2014, p. 68).

En otras palabras, se produjo una manifiesta discordancia entre el discurso ilustrado de la libertad y la práctica colonial de la esclavitud, una contradicción entre el sistema económico de Occidente, basado en la esclavitud, y la difusión de los ideales iluministas. Los mismos defensores de la libertad como estado natural y derecho inalienable del ser humano legitimaron la explotación de millones de trabajadores esclavos en las colonias. Tal paradoja no parece que produjera perturbación alguna en la conciencia lógica de entonces.

En *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) Locke escribe: "La esclavitud es un Estado del Hombre tan vil y miserable, tan directamente opuesto a la generosa Templanza y al Coraje de nuestra Nación que es a duras penas concebible que un *inglés*, y mucho menos un caballero [*gentleman*] pudiera llegar a abogar por ella" (*apud* Buck-Morss, 2005, p. 46). Sin embargo, su indignación hacia la esclavitud no se tradujo en protesta y denuncia de la situación de esclavitud en la que vivían los africanos negros en las plantaciones de América. Él mismo era accionista de la Compañía Real Africana, se

involucró en la política colonial americana de Carolina y defendió la esclavitud de los negros como una institución justificable[4].

El *Contrato social*, de Rousseau, comienza así: "El hombre ha nacido libre, y por doquier está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos" (Rousseau, 1980, p. 26). Para él, la esclavitud constituía una ofensa al corazón y a la razón de los seres humanos y condenaba la institución de la esclavitud. Sin embargo, justificó la existencia de millones de eslavos propiedad de los europeos.

La Revolución Francesa, que proclamó en 1789 la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como derechos universales, estableció en el *Código negro* los deberes para con los esclavos, que no eran considerados sujetos de derechos. El lema de la Revolución Francesa "Igualdad, Libertad y Fraternidad", se aplicaba solo a los ciudadanos varones metropolitanos, los únicos que eran *iguales, libres y fraternos*. Los demás, incluidas las mujeres, eran desiguales, dominados y esclavos. Dicha paradoja no parecía perturbar la lógica igualitaria de la Modernidad.

En sus obras *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), *Acerca de las distintas razas de los hombres* (1775) y *Determinación del concepto de una raza* (1785), Kant afirma la existencia de las razas y de las jerarquías racionales: superiores e inferiores, así como la correspondencia entre las características físicas, intelectuales y morales y las desigualdades racionales. Introduce la categoría "universal" en la esencia de lo humano, que corresponde a los europeos y es a la que deben imitar y convertirse los no civilizados (bárbaros y salvajes).

Son los europeos quienes poseen la dignidad humana. La antropología filosófica de Kant viene a ser como el guardián de la imagen de Europa sobre sí misma, que es superior al resto de la humanidad. En otras palabras, la humanidad europea se identifica con la humanidad; esta se manifiesta y realiza plenamente en aquella.

La filosofía europea se atribuye el monopolio del logos. Así la antropología filosófica se transforma en articulación logo-céntrica y en sensibilidad estético-céntrica de una esencia del ser humano universal e inmodificable. Ello justifica la colonización

[4] La Constitución de Carolina afirmaba: "Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absoluta sobre sus esclavos negros".

epistemológica y cultural para extender y difundir los "principios fundamentales de la naturaleza humana", que se corresponden con los principios occidentales.

En Kant hay claras expresiones de racismo. En la sección 4ª de *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, de 1767 (Kant, 1981) afirma que los castellanos y el Sur de Europa eran una zona intermedia entre los "bárbaros" del Sureste y la "civilización" del Noroeste europeo. Siguiendo a Hobbes y a Hume afirma que los negros africanos se sitúan en el plano de lo insignificante. Por ello no hicieron aportación alguna en los campos del conocimiento, de la ciencia y del arte, ni llevaron a cabo transformaciones relevantes en la historia de la humanidad:

> Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa (Kant, 1981, p. 163).

Los europeos son "conductores" del género humano y los nativos de los continentes colonizados (africanos, asiáticos, americanos) son salvajes, irreflexivos e incapaces de ilustración. A diferencia de los blancos, que tienen todas las disposiciones naturales para la cultura y la civilización, afirma Kant, los nativos americanos se guían por los impulsos naturales más que por criterios morales o espirituales y carecen de las cualidades de los pueblos que saben conducirse a través de las leyes.

Establece una contraposición entre el proceso de aprendizaje de los europeos y el de los americanos. Los primeros están capacitados por naturaleza para autoformarse; los segundos, amén de tener un aprendizaje más lento, necesitan la guía de quienes han logrado la máxima plenitud.

Los negros pueden ser entrenados como esclavos. Kant llega incluso a dar consejos para castigar con eficiencia a los negros. Por ejemplo, recomienda no utilizar el látigo, que apenas causa dolor al tener ellos la piel gruesa. Es preferible usar una caña de

bambú partida en dos, pero cuidando de no terminar con la vida del esclavo (Eze, 2001, p. 201-251; cf. Lepe-Carrión, 2014, p. 79).

En los escritos de Kant, observa Mayos Solsona, se encuentran "sutiles (y terribles) formas de etnocentrismo ilustrado europeo como es el caso de su respuesta a la justificación de la colonización por parte de la razón (tal como él y la Ilustración la entendían) sobre los otros pueblos que carecían de ella, aunque fuera a costa de conducirlos – precisamente por ello – a la infelicidad!" (Mayos Solsona, 2004, p. 172).

El carácter racista y colonial de Kant se deja sentir de manera especial en la reseña al libro de Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, donde escribe:

> el autor [Herder] cree que si los afortunados habitantes de Tahití, destinados al parecer a vivir durante milenios en su pacífica indolencia, no hubieran sido visitados nunca por naciones civilizadas, se podría dar una respuesta a la pregunta de por qué existen: ¿acaso no hubiera sido igual de bueno que esta isla fuese ocupada con felices ovejas y carneros, que poblada por hombres dichosos entregados únicamente al deleite? (Kant, 1987, p. 54).

A partir de 1790 Kant revisa sus ideas racistas. Apenas utiliza las jerarquías raciales y reconoce una aparente igualdad entre las razas – una igualdad que no es extensible a las mujeres –, se muestra contrario a la conquista de tierras extranjeras y trata a las razas no europeas – no blancas – como "ciudadanos de la tierra". Sin embargo, lo que no cambió fue su empeño en "construir un cosmopolitismo imperial" basado en un ideal civilizatorio "donde el 'color' y su consecuente imaginario cultural funcionarían como un dispositivo estético y epistémico para la elaboración de un nuevo 'orden' jerárquico que legitimaría la autoproclamación de Europa en el liderazgo mundial de aquella cruzada por medio del coloniaje y la esclavitud" (Lepe-Carrión, 2014, p. 80).

En conclusión, Kant fue un firme defensor de la naturalización de las diferencias-desigualdades entre los pueblos, las culturas y las personas como base para justificar la ocupación, dominación y explotación de los continentes colonizados por parte de los imperios de su tiempo (McCarthy, 2009)[5].

[5] Thomas McCarthy analiza en esta obra la actitud de los filósofos ante el racismo y el colonialismo, con un capítulo dedicado a Kant.

5. Hegel: la dialéctica civilización-barbarie

Hegel considera la colonización como una manera adecuada de superar la polarización social. Inicialmente el indio era considerado un instrumento del diablo del que era menester liberarlo aun en contra de su voluntad. Hegel cree, más bien, que el indio es un ser inmaduro sin capacidad organizativa para crear Estados y para tener una ciudadanía en las mismas condiciones que los europeos.

En *Lecciones sobre filosofía de la historia* Hegel considera no histórica una parte nada desdeñable de la geografía humana: África, América y las Islas del Pacífico. Y lo justifica afirmando que la memoria de la historia no dispensa su gloria a los indignos. La base de tal enfoque excluyente de continentes enteros se encuentra en la oposición civilización-barbarie, que, en la literatura política, es la traducción de la oposición griegos-bárbaros. Así se justifican los fenómenos sociales de ocultamiento, rechazo, marginación, explotación e incluso de violencia contra el otro, los otros subalternos. Lo rechazado, ocultado, ignorado por la filosofía imperialista de la historia responde a lo nihilizado en la realidad (Roig, 1981).

En el proyecto y el discurso ideológico de la modernidad, la "civilización" funciona como el absoluto, y la "barbarie" como el sujeto sin voz con el que no es posible mantener la interlocución. Es el discurso de la filosofía de la historia de modernidad europea.

Volvamos a la lectura de las *Lecciones de filosofía de la historia*, de Hegel, para comprobarlo. De América Sur dice que "se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja, tanto física como espiritualmente" y subraya entre sus características la "mansedumbre, falta de respeto, humildad y sumisión rastrera", amén de "la inferioridad en todos los sentidos" (Hegel, 1989, p. 97).

Califica de abismales las diferencias entre América del Sur y América del Norte. De esta destaca la prosperidad debido al incremento de la industria, la organización ciudadana y una sólida libertad, mientras que América del Sur se basa "tan solo en el poder militar" y "toda su historia es una continua revuelta" (Hegel, 1989, p. 99). Elogia a América del Norte porque protege la hacienda personal y posee una ausencia casi total de impuestos.

Otra diferencia entre ambas partes de América es la orientación religiosa de una y otra. América del Sur es católica; América del Norte, si bien tienes varias religiones,

tiende a la confesión protestante. Precisamente en el protestantismo tiene su origen la confianza recíproca de las personas. La religión afecta a la vida por entero y a toda la actividad. América del Sur fue conquistada para enseñorearse y enriquecerse, y sus conquistadores lograron gran preponderancia sobre los indios "a base de fuerza, habilidad y orgullo" (Hegel, 1989, p. 100). La del Norte, en cambio, fue colonizada por europeos industriosos.

De Norteamérica Hegel elogia la protección general de la hacienda personal, la ausencia casi total de impuestos, el favorecimiento del medro y provecho personales, así como el predominio del interés particular, que atiende a lo común solo con el objetivo de obtener una satisfacción personal. Es el individualismo del pensamiento filosófico y político europeo en estado puro. Precisamente por eso cree que América del Norte "es el país del futuro, en el que en los tiempos que van a venir... *debe revelarse la trascendencia de la historia universal*" (Hegel, 1989, p. 102)[6].

África es, según el contundente juicio hegeliano, el continente que "ha permanecido cerrado a todo contacto con el resto del mundo" y "que, más allá de la historia autoconsciente, se halla envuelto en las tinieblas de la noche" (Hegel, 1989, p. 107). A dicho continente no se le puede aplicar la categoría "universidad", ya que no ha conseguido la distinción entre su individualidad y su universalidad, y carece de objetividad y del saber de un Ser absoluto.

En su filosofía de la historia sobre los negros africanos, Hegel aplica estrictamente el esquema barbarie-civilización, al que nos hemos referido anteriormente. Los negros africanos son "de natural indómito y de completa barbarie, carecen de moralidad objetiva y de sentimiento. Por ello nada humano puede encontrarse en su carácter" (Hegel, 1989, p. 108-109). Solo el islam parece acercarlos a la civilización. Ve confirmada esta valoración sobre los negros africanos en su religión, que describe con las siguientes características:

- *Hechicería*, porque carece de la conciencia de un ser superior, de representación de dios y de una creencia moral;

- *Idolatría o fetichismo*, porque reconoce la categoría de genio mayor a seres de la naturaleza, como las piedras y los animales;

[6] El subrayado es mío.

- *Nula valoración del ser humano* y, por ello, no consideración de la tiranía como injusticia y consideración de la antropofagia como práctica lícita;

- *Esclavitud*, que es consecuencia de la minusvaloración del ser humano, de la falta de consideración por la vida y de la ausencia de conciencia de libertad. Hegel es partidario de abolir la esclavitud, peor no repentinamente, sino de manera gradual (Hegel, 1989, p. 114);

- *Fanatismo*, que llevar a realizar rituales y ceremonias donde se sacrifican vidas humanas;

- *Salvajismo*, que explica por la falta de cultura y de desarrollo.

En el terreno organizativo, observa, existe falta de organización y de consistencia política. La universalidad se reduce a interioridad de la arbitrariedad. África es, en fin, para Hegel, un continente "carente de historia", no abierto a algo superior, confundido con el espíritu natural, que se encuentra en el umbral de la historia universal.

¿Y Asia y Oriente? Son "la infancia de la historia", "el comienzo de la historia universal (Hegel, 1989, p. 118). En Asia "ha despuntado la luz del espíritu y, con esto, la historia universal" (Hegel, 1989, p. 115). En los edificios de los imperios orientales ya existen todas las determinaciones racionales, pero "los sujetos siguen siendo meros accidentes" (Hegel, 1989, p. 119). El Próximo Oriente constituye "el origen de los principios religiosos y estatales, pero es en Europa donde estos han tenido lugar su perfecto desarrollo" (Hegel, 1989, p. 117). Si Asía es el comienzo, Europa "es cabalmente el término de la historia universal" (Hegel, 1989, p. 118). De nuevo el eurocentrismo en estado puro.

Grecia y Roma fueron durante mucho tiempo el escenario de la historia universal y en ambas civilizaciones el Espíritu del mundo encontró su morada cuando el Centro y el Norte de Europa eran incultos. El mundo griego responde a la juventud y en él se formaron las individualidades. Roma representa el reino de la universalidad abstracta, que avasalla a los individuos, pero, como contrapartida, estos se convierten en "sujetos jurídicos".

El Imperio germánico se caracteriza por la madurez perfecta. "El espíritu germánico es el espíritu del mundo nuevo" cuya finalidad es realizar la verdad absoluta como autodeterminación infinita de la libertad a partir de la autoconciencia subjetiva. Y la historia universal "no es sino el despliegue de la conciencia de libertad… el transcurso

de dicho despliegue y el proceso real del Espíritu" (Hegel, 1989, p. 457). Precisamente por eso, concluyen las *Lecciones de filosofía de la historia*, la historia universal "constituye la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia" (Hegel, 1989, p. 457-458).

6. Marx y el colonialismo

Las afirmaciones precedentes sobre la influencia de los grandes pensadores alemanes en el proyecto colonial habría que matizarla en el pensamiento y la práctica política de Marx y de Engels en relación con el colonialismo, donde cabe distinguir diferentes etapas (Boersner, 1983, p. 80-89). En la primera, la que va de 1847 a 1856, Marx y Engels hacen una apología de la expansión colonial, subordinan el problema de dicha expansión al análisis de la dinámica internacional del capitalismo y subestiman el nacionalismo anticolonial.

A su juicio, el capitalismo y la burguesía deben considerarse progresistas en el momento en que destruyen y transforman estructuras tradicionales, feudales o arcaicas. Así lo indican el *Manifiesto Comunista*. Los países periféricos lograrían el progreso y la autonomía cuando fueran transformados por los colonizadores. Veamos tres ejemplos de dicho planteamiento, si bien con muchos matices: India, México, Irlanda.

En sus artículos sobre la colonización británica de la India, la actitud de Marx no es lineal, sino dialéctica. Profundiza en la historia anterior a la dominación inglesa y se refiere críticamente a los conquistadores que la dominaron antes: árabes, turcos, tártaros, mongoles… La historia de la India, afirma, es la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de una sociedad inmutable que no les opuso resistencia. A su juicio, tras la colonización por parte de Inglaterra, la India pasó del "despotismo asiático" al "despotismo europeo cultivado", "infinitamente más intenso" que el anterior.

Ciertamente, Marx considera revolucionaria la destrucción de la industria vernácula por Inglaterra, pero, al mismo tiempo, reconoce que la administración británica de la India, en su conjunto, había sido y seguía siendo "cochina". Constata tanto la destrucción de la sociedad tradicional hindú como la construcción de otra sociedad nueva sobre las ruinas de la anterior.

Marx observa que en las ruinas y destrucciones llevadas a cabo por la dominación inglesa en la India es muy difícil distinguir su obra regeneradora, pero, al mismo tiempo,

reconoce que tal obra ya ha empezado. Es verdad que la invasión de la India supuso la ruina de la producción artesanal y socavó la aldea tradicional autosuficiente, pero era la condición necesaria para liberarla de su letargo y situarla en la historia.

En esta etapa Marx apoya de manera entusiasta la expansión norteamericana y cree imposible la separación entre Inglaterra e Irlanda. Engels elogia la anexión de México por los Estados Unidos y cree que la guerra que arrebató a los "mexicanos perezosos" la mitad septentrional de su país fue "en beneficio de la civilización"

En la segunda etapa, que se sitúa entre 1857 y 1864, Marx radicaliza la denuncia de los abusos cometidos por las grandes potencias en el mundo colonial o semicolonial y defiende el derecho de los pueblos colonizados a oponer resistencia a las potencias extranjeras colonizadoras. Se opone con firmeza, por ejemplo, a la intervención anglo-franco-española en México.

Valora positivamente las rebeliones anticolonialistas, entre las que cabe citar: la de Taiping en China por sus efectos devastadores sobre el capitalismo europeo, el "Gran Motín" de 1857 en India, liderado por elementos de las clases dominantes tradicionales con un amplio apoyo popular, y la guerra de liberación de Persia contra la dominación semicolonial británica. En esta época se muestra favorable a la independencia de Irlanda del imperio británico.

Marx cree que el colonialismo perjudica incluso al país dominante por tres razones: a) por su complicidad en la explotación de los otros pueblos; b) porque fortalece a las clases dominantes; c) porque dificulta la emancipación de la clase trabajadora.

Más complejo – o, si se quiere, más ambiguo – resulta el pensamiento de Marx sobre América Latina. En 1858 escribe un artículo demoledor sobre Simón Bolívar en el que hace suyas no pocas de las calumnias que sobre el libertador latinoamericano circulaban en Europa. En su biografía de Bolívar destaca críticamente el culto a la personalidad que ya empezaba a despuntar, los arcos triunfales y las pompas a las que, dice, era tan aficionado Bolívar.

Como contrapartida, valora positivamente la guerra de la independencia y el heroísmo del pueblo venezolano, al tiempo que expresa su apoyo incondicional a Benito Juárez y a la lucha del pueblo mexicano contra el usurpador Maximiliano, ejecutado en 1867 en el Cerro de las Campanas.

¿Son hoy el marxismo y el pensamiento decolonial cosmovisiones enfrentadas e incompatibles? No, cree Michael Löwy, quien afirma la existencia de una *izquierda decolonial* formada por quienes buscan una síntesis fecunda y productiva entre el marxismo y el pensamiento decolonial y defienden una fertilización recíproca entre ambos. Dicho pensamiento contribuye a liberar al marxismo de sus aspectos eurocéntricos y a desarrollar una visión universalista. La izquierda decolonial recurre a algunas ideas centrales del marxismo, que no tienen por qué ser necesariamente europeas: el capitalismo, la lucha de clases, si bien en sus diferentes modalidades (Löwy, 2015, p. 131-138).

Löwy considera al filósofo latinoamericano Enrique Dussel, excelente conocedor del marxismo y teólogo de la liberación, uno de los intelectuales más importantes de esta izquierda, que aúna marxismo y pensamiento decolonial. No en vano el marxismo utópico y humanista ha inspirado esta corriente teológica latinoamericana. Dussel subraya las afinidades entre la crítica de la Modernidad de Benjamin y la de los teólogos de la liberación. Benjamin defiende el mesianismo materialista y, ciertamente, "el materialismo es marxista, pero también semita", afirma Dussel con conocimiento de causa como autor de *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Dussel, 1969).

Referencias

BOERSNER, Demetrio. "Marx, el colonialismo y la liberación nacional": *Nueva Sociedad* (Venezuela), 1983, p. 80-89.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la filosofía latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros; Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 1998.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2007.

CONTRERAS PELÁEZ, Francisco J. *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004.

DUSSEL, Enrique. El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

EZE, E. C. "El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant", en Mignolo, Walter (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

GROFOGUEL, Ramón. "La apuesta por el pluralismo", en Luis Martínez Andrade, *Las dudas de Dios*. Santander: Otramérica, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la historia*, prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza, 1989.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

KANT, Immanuel. *Antropología práctica* (según el manuscrito inédito de e. e. Mrongo-Vius, fechado en 1785). Madrid: Tecnos, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Edición abreviada, introducción, notas y anexos de Juan José García Norros y Rogelio Rovira, traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2002.

KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz. Madrid: FCE, 1989.

KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo y traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987.

KANT, Immanuel. *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. México: Porrúa, 1981.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. "Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant", *Filosofía Unisinos*, enero-abril 2014, p. 67-83.

LÖWY, Michael. "La convivencia del pensamiento decolonial y el marxismo", en Martínez Andrade, Luis, *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*. Santander: Otramérica, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo", en Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006, p. 173-196.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad", en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula (eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal, 2014.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004.

MCCARTHY, Thomas. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.

SPIVAC, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia teoría del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.

STEYERL, Hito y GUTIERREZ RODRÍGUEZ, Encarnación. *Spricht subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast, 2003.