

**DA CONTINGÊNCIA HISTÓRICA À FELICIDADE ETERNA (*EVIG SALIGHED*):
O PROBLEMA DE *MIGALHAS FILOSÓFICAS* ANALISADO A PARTIR DE
LESSING E PAUL TILLICH**

FROM HISTORICAL CONTINGENCY TO ETERNAL HAPPINESS (*EVIG SALIGHED*):
THE PROBLEM OF *PHILOSOPHICAL FRAGMENTS* ANALYZED FROM LESSING
AND PAUL TILLICH

JONAS ROOS(*)



(*)**Jonas Roos.** Possui graduação em Filosofia - Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1999), Mestrado em Teologia - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação - IEPG, das Faculdades EST (2003), Doutorado em Teologia - IEPG/EST (2007) com bolsa de doutorado sanduíche (CNPq) no Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhagen, Dinamarca, e estágio pós doutoral em Filosofia - Unisinos (2009), com bolsa do CNPq. Professor Associado no Departamento e no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência nas áreas de Ciência da Religião, Filosofia da Religião e Teologia Sistemática.

E-mail: jonas.roos@yahoo.com.br

Resumo: O texto esclarece inicialmente a relação entre verdades contingentes da história e verdades necessárias da razão, como expressa por Lessing em seu texto *Sobre a demonstração do Espírito e da força*. Tal relação se mostra crucial para a elaboração do problema enfrentado pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus em *Migalhas filosóficas*, sob, entre outros, os termos *saber histórico* e *felicidade eterna*. Com vistas a aprofundar o entendimento desta relação e, mais especificamente, a noção de felicidade eterna (*evig Salighed*), será desenvolvida, em diálogo com Kierkegaard, a ideia de preocupação última a partir de Paul Tillich, bem como a análise do conceito de fé aí implicado. Na conclusão será mostrado que, visto a partir do desenvolvimento proposto, o conceito de felicidade eterna, bem como as determinações e desdobramentos nele envolvidas, pode ter um alcance mais amplo do que eventualmente percebido à primeira vista.

Palavras-chave: Lessing; Kierkegaard; Tillich; saber histórico; felicidade eterna; preocupação última; fé.

Abstract: The text clarifies initially the relation between contingent truths of history and necessary truths of reason, as expressed by Lessing in his text *On the proof of the spirit and of power*. Such a relation is crucial for the elaboration of the problem faced by the Kierkegaardian pseudonym Johannes Climacus in *Philosophical Fragments*, under, among others, the terms *historical knowledge* and *eternal happiness*. In order to deepen the understanding of this relationship and, more specifically, the notion of eternal happiness (*evig Salighed*), the idea of ultimate concern from Paul Tillich will be developed, in dialogue with Kierkegaard, as well as the analysis of the concept of faith implied in it. In the conclusion, it will be shown that, seen from the development here presented, the concept of eternal happiness, as well as the determinations and unfoldings involved in it, can have a broader range than eventually perceived at first sight.

Keywords: Lessing; Kierkegaard; Tillich; historical knowledge; eternal happiness; ultimate concern; faith.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Este artigo toma como ensejo a tradução, por Álvaro Valls, do texto de Gotthold Ephraim Lessing *Sobre a demonstração do Espírito e da força*¹, publicado originalmente em 1777, e traduzido no presente número da Revista Brasileira de Filosofia da Religião, pela primeira vez, até onde se tem notícia, para a língua portuguesa. Kierkegaard, leitor atento de Lessing, parte, através do pseudônimo Johannes Climacus, justamente de uma problemática elaborada pelo pensador alemão no referido texto e que expressa, nos termos de Climacus, o problema de se fundamentar uma *felicidade eterna*, ou seja, uma verdade religiosa, a partir de um *saber histórico* e de toda a contingência que lhe é inerente. Em outros termos, como se dá a passagem da relatividade do histórico para a verdade pretendida pelo religioso? Tratar-se-ia, nos termos de Aristóteles, de uma *metabasis eis allo genos*?

Este problema é central para a Filosofia da Religião, uma vez que muitas religiões, e, no caso específico com o qual se ocupa Lessing mais especificamente, o cristianismo, partem de relatos históricos e de toda a contingência inerente a eles, mas pretendem fundamentar toda uma visão de vida e de mundo em nada contingente. Este artigo explora esta tensão específica primeiramente a partir do texto de Lessing e depois mostra como esta tensão se expressa em *Migalhas Filosóficas*. Posta esta questão o texto procura mostrar como a designação *felicidade eterna* pode ser iluminada pelo conceito de preocupação última como descrito por Paul Tillich, especialmente em sua *Teologia Sistemática* e em *Dinâmica da Fé*, e vinculado à sua análise do conceito de fé. Esta vinculação será crucial para o esclarecimento do problema porque embora, no caso de Climacus, *evig Salighed* (felicidade eterna) e *Tro* (fé) sejam conceitos distintos, parece evidente não haver *evig Salighed* sem *Tro*, ou seja, a compreensão da primeira é necessariamente dependente de sua vinculação com a segunda.

¹ O título do texto, no original, é *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. Trata-se de uma referência a 1 Coríntios 2.4. Na tradução da Bíblia de Jerusalém: “minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus”.

O caminho mais natural para uma investigação da problemática apresentada por Lessing e seu desenvolvimento e desdobramentos em *Migalhas filosóficas* seria, provavelmente, uma leitura da questão a partir dos desenvolvimentos do *Pós-escrito às Migalhas*, onde, como pretende o autor, as coisas são nomeadas pelo seu verdadeiro nome e o problema é revestido de seu costume histórico (KIERKEGAARD, 1995, p. 154). Para além da validade de um tal procedimento, contudo, entendo que a questão que aqui se propõe pode ser ricamente iluminada a partir de um diálogo com Tillich. O que se pretende aqui não é estabelecer uma comparação entre Kierkegaard e Tillich, pensadores aliás bastante diferentes em vários pontos. Embora comparações sejam feitas nesse texto, na maioria das vezes com o intuito de mostrar que o que parecem grandes diferenças entre ambos nem sempre se constituem como tais, o intuito é apenas o de aprofundar, a partir de Tillich, o problema que Kierkegaard formula a partir de Lessing.

1. SOBRE A DISTINÇÃO DE TIPOS DE VERDADE EM LESSING

Em *Sobre a demonstração do Espírito e da força* (1777) Lessing inicia sua reflexão marcando a distinção entre profecias e milagres que ele mesmo poderia vivenciar e ver com seus próprios olhos e profecias e milagres dos quais apenas teria conhecimento através de relatos do que outros vivenciaram e viram. Assim, para Lessing a situação seria bem diferente para quem viveu nos tempos de Cristo e teria presenciado por si mesmo os milagres e cumprimentos de profecias e para quem, como o próprio Lessing, só teria acesso a relatos de terceiros².

Entre a situação dos contemporâneos de Cristo e o próprio Lessing, vivendo no século XVIII, haveria ainda uma terceira possibilidade, a daquelas pessoas que, embora não mais contemporâneas de Cristo, ainda presenciariam a ocorrência de milagres. Tal

² Neste ponto me ocupo apenas com a descrição da argumentação de Lessing a fim de chegar à problemática que me interessa. Importante notar, contudo, que com relação à diferença entre quem teria presenciado por si mesmo os milagres e cumprimentos de profecias e quem só teria acesso a relatos de terceiros Climacus, embora parta do problema colocado por Lessing, não o acompanha neste ponto. Pelo contrário, em *Migalhas Filosóficas* elimina a distinção entre o que denomina de discípulo contemporâneo [do mestre] e discípulo de segunda mão. A esse respeito ver os capítulos IV e V de *Migalhas Filosóficas*.

seria o caso de Orígenes – não apenas citado por Lessing, mas também autor da epígrafe escolhida para seu texto³ – que, embora não tivesse mais um acesso a uma *demonstração* dos milagres de Cristo, presenciaria ainda a ocorrência de outros milagres e, assim, teria acesso àquilo que Lessing denomina como *demonstração da demonstração* (LESSING, 2005⁴).

O problema se mostra para Lessing, então, como o de, não tendo nem a *demonstração*, nem a *demonstração da demonstração*, como crer a partir de algo muito mais fraco do que essas, ou seja, os relatos históricos de terceiros. O autor pontua a seguinte questão: “[...] o que leio em historiadores fidedignos será, sem exceção, *igualmente* tão certo para mim quanto aquilo que eu mesmo experiencio?” (LESSING, 2005, p. 85. Grifo no original).

Lessing tensiona a relação entre a incerteza inerente a todo relato histórico e a certeza exigida⁵ pela religião com relação ao que é narrado nos mesmos relatos históricos. Nos termos de Lessing: “[...] verdades históricas não poderiam vir a ser demonstradas, mas, não obstante isso, a gente teria de acreditar nelas tão firmemente quanto nas verdades demonstradas” (LESSING, 2005, p. 85).

O autor expressa essa tensão de forma bem concisa, nos seguintes termos: “*verdades históricas contingentes jamais podem vir a ser a demonstração de necessárias verdades da razão.*” (LESSING, 2005, p. 85, Grifo no original).

É preciso considerar que a diferença entre esses dois tipos de verdade é qualitativa, de modo que um aumento quantitativo na primeira (um aumento em relação à certeza histórica) não gera a segunda (uma verdade lógica e a certeza nela implicada, por

³ Como epígrafe, temos o seguinte: “... *pelos extraordinários milagres cuja realidade pode-se demonstrar de muitas maneiras, e, muito especialmente, pelo rasto que deixaram nos que vivem segundo a vontade do Logos.*”

(Orígenes, *Contra Celso*, apud LESSING, 2005, p. 83).

⁴ Faço uso da tradução de Álvaro Valls do texto de Lessing. Uma vez que a referida tradução ainda não está publicada enquanto este texto é escrito, para referência utilizo a paginação do texto em inglês.

⁵ Com o uso do termo “exigir” sigo a tônica do texto de Lessing. Poder-se-ia, contudo, mudando um pouco a tom, falar da certeza *oferecida* pela religião No século XX, Rudolf Bultmann, por exemplo, estará atento, seguindo o espírito da Reforma, a que a fé não se torne uma obra ou, se quisermos, uma exigência. Se for entendida como o que é oferecido, como no caso de *Migalhas Filosóficas* (cf. Capítulo I, por exemplo, embora a questão atravesse a obra como um todo), por exemplo, disso não segue que não *exija* um envolvimento subjetivo de aceitação. Adiante tangenciarei novamente a questão a partir de Paul Tillich e da dialética entre exigência e promessa.

exemplo). Tanto Kierkegaard quanto Lessing não parecem negar a lei dialética da passagem da quantidade à qualidade em termos gerais, ou no que se aplica à natureza, por exemplo, mas a negam com relação a decisões existenciais⁶. Para um pensador subjetivo⁷ as decisões existenciais se dão no limite do conhecimento, por mais que se o tenha acumulado. A existência, nesse sentido, implica, necessariamente, em saltos, no modo como Lessing e Kierkegaard o compreendem⁸.

Entretanto, verdades necessárias da razão, com as da matemática ou da lógica, não se constituem, em si mesmas, como verdades existenciais. Lessing, contudo, avança com um exemplo que altera a terminologia empregada na citação acima, mas mantendo a distinção qualitativa entre dois tipos de verdade:

Todos nós acreditamos que viveu um certo Alexandre, que em curto tempo conquistou quase toda a Ásia. Quem, porém, pretenderia, baseado nessa crença, arriscar qualquer coisa que fosse de grande e duradoura importância, cuja perda fosse irreparável? Quem pretenderia, seguindo essa crença, renegar eternamente todo conhecimento que conflitasse com essa crença? Eu, na verdade, não. Eu não tenho agora nada a objetar contra o Alexandre e suas vitórias; mas seria, contudo, possível que elas justamente se baseassem tanto numa mera poesia de *Choerillus*⁹, o qual acompanhava Alexandre por toda parte, quanto o cerco de dez anos de Tróia em nada mais se baseia do que nos poemas de Homero. (LESSING, 2005, p. 86).

Se, por um lado¹⁰, Lessing distingue entre o que chama de verdades contingentes da história e verdades necessárias de razão, na citação acima passa a abranger questões existenciais ao sugerir que não colocaríamos em risco *qualquer coisa que fosse de grande e duradoura importância, cuja perda fosse irreparável*, em função de um saber histórico. Neste ponto configura-se uma cisão fundamental, e entre esses dois tipos de verdades

⁶ Por decisão existencial compreendo, em sentido kierkegaardiano, aquela que afeta a constituição do si-mesmo. Em poucas palavras: se o si-mesmo se constitui enquanto síntese de finitude e infinitude, se a relação entre esses polos constitui o desespero, e se uma boa ou adequada relação é o que estabelece o si-mesmo enquanto indivíduo em sua liberdade, as decisões que afetam essa estrutura ou relação do si-mesmo em sua existência podem ser chamadas de decisões existenciais. O pano de fundo para essa compreensão encontra-se desenvolvido de modo mais completo em *A Doença para a Morte*, do pseudônimo kierkegaardiano Anti-Climacus.

⁷ Importante terminologia de *Pós-escrito* relacionada fundamentalmente a Lessing. (KIERKEGAARD, 2013a)

⁸ O salto não é aqui compreendido como consequência de um aumento quantitativo, antes, como ruptura em relação a ele. Esse ponto diz respeito a questões existenciais, outro é o caso com relação à natureza, onde o tempo todo diante de nossos olhos um aumento na quantidade de algo gera uma qualidade nova (conforme o conhecido exemplo do aquecimento da água que, a 100 °C ao nível do mar, muda do estado líquido para o gasoso). Com relação ao tema do salto e sua inevitabilidade em relação a questões existenciais, disso não se pode derivar, pelo menos para Kierkegaard, que qualquer salto seja igualmente válido. Este, obviamente, é um outro problema que exige um tratamento específico.

⁹ Poeta grego que acompanhava Alexandre nas campanhas. Nota do tradutor.

¹⁰ O presente parágrafo e os dois que o seguem baseiam-se em ROOS, 2015, p. 58-59.

tem-se aquilo que Lessing chama de um “horrrível e largo fosso¹¹ que eu não consigo transpor, por mais frequentemente e seriamente que eu tenha tentado o salto¹².” (LESSING, 2005, p. 87).

Importante perceber que a dificuldade que aqui se expressa é *tanto existencial quanto religiosa*. Há, na existência, questões que são fundamentais, mas sobre as quais não se consegue reunir conhecimento suficiente para a tomada de decisões. E, ainda assim, diante de tais questões é necessário decidir-se. E, então, nos vemos, todos nós, eventualmente, diante de horrríveis e largos fossos que não conseguimos transpor: que postura tomar diante da vida e das pessoas: acreditar no amor e na justiça ou tornar-se cético em relação a isso? Ou então deveríamos oscilar entre essas duas posturas? Talvez, mas, então, a partir de que critério? Como decidir? Ou, quem sabe, então, não decidir nada? Mas não decidir nada já não seria, isso mesmo, assumir uma decisão implícita? E se a decisão for implícita, não será, então, tanto pior, uma vez que viveríamos sem saber como viver? E será que a cultura contemporânea, em termos amplos, não se torna cada vez mais hábil em construir como que tapumes para disfarçar os horrríveis e largos fossos que se colocam, sempre de novo, diante de cada um de nós?

E o que faz a religião senão partir de relatos históricos, de relatos que sempre nos fornecem certezas contingentes e, a partir deles, propor verdades que tenham um caráter absoluto¹³? No caso do Cristianismo, por exemplo, com o qual Lessing está lidando diretamente, o que são os evangelhos senão relatos históricos – e, portanto, contingentes – que querem fundar toda uma visão, em nada contingente, sobre tempo, eternidade, vida, morte, amor, justiça etc.? Como resolver a questão? Colocando o problema em termos mais existenciais, em que tipo de verdade se pode fundamentar o sentido da vida? Vimos que Lessing opera com a distinção entre *verdades históricas contingentes*, de um lado, e *necessárias verdades da razão*, de outro. Para estas últimas, mencionei como exemplo as verdades da matemática e da lógica, que, como se sabe, repousam em fundamento epistemológico diferente daquele das verdades contingentes da história. Entretanto, e

¹¹ *der garstige breite Graben* (Nota do Tradutor).

¹² *Sprung* (Nota do tradutor).

¹³ É claro que o modo de lidar com o que se entende como absoluto varia tanto na história das religiões quanto, mais especificamente, na história da teologia cristã, e apresenta uma série de dificuldades e aquilo que pode se chamar de más compreensões. Disso não segue, contudo, que o conceito de absoluto deva ser abolido ou mesmo evitado.

avançando na argumentação, quando falamos em algo *grande, de validade permanente, cuja perda seria irreparável*, podemos pensar na distinção inicial de Lessing, mas substituindo a verdade necessária da razão por uma verdade existencial, aquilo em que o sentido da vida e a constituição do si-mesmo estão implicados. O fosso do qual fala Lessing permanece o mesmo também aqui, entre o factual, de um lado, e a verdade relativa ao sentido da vida, de outro. E se entendemos que a religião procura construir uma proposta de sentido para a existência, então não estamos apenas diante de um problema epistemológico relativo aos tipos de verdades nos diferentes âmbitos do conhecimento mas, como o próprio Lessing entende, lidando com um problema nuclear para a Filosofia da Religião. É claro que, sob vários aspectos, as verdades da religião não se assemelham às verdades da matemática. De qualquer modo, tanto umas quanto outras não se fundamentam pura e simplesmente naquilo que é histórico.

2. KIERKEGAARD, LESSING E EVIG SALIGHED

A tensão expressa no texto de Lessing, como se sabe, constituirá a base sobre a qual se constrói o problema central de *Migalhas Filosóficas*, o que está expresso nas três perguntas que abrem a obra¹⁴: “*Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?*” (KIERKEGAARD, 1995, p. 5).

A construção aqui traduzida por *felicidade eterna* consta no original como *evig Salighed*. *Evig* diz respeito ao adjetivo “eterno” e *Salighed* pode ser traduzido por santidade, beatitude, salvação¹⁵, felicidade, felicidade suprema¹⁶ ou felicidade eterna¹⁷. Mesmo quando traduzido por felicidade, normalmente o termo carrega uma conotação religiosa, e nesse sentido se difere de *lykke*, ou seja, felicidade, especialmente no sentido

¹⁴ Na primeira edição (1844) essas perguntas estão impressas na folha de rosto do livro.

¹⁵ Na primeira epístola de Paulo a Timóteo, 2,4 se lê: “o qual deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade”. O termo aqui traduzido por salvos é, em versões atuais da bíblia dinamarquesa, traduzido por “frelses” (salvos, na voz passiva), mas na edição de 1830, que Kierkegaard utilizava, o termo era *salige*, relacionado, portanto, ao substantivo *Salighed*.

¹⁶ Conforme, por exemplo, a tradução de Elisabete Souza em KIERKEGAARD, 2013b, p. 66 e 67.

¹⁷ A tradução de *Salighed* por felicidade eterna é possível, a depender do contexto, mesmo em casos em que o adjetivo *evig* não esteja presente.

de sorte ou fortuna. *Salighed* tem um sentido rico e multifacetado não apenas na língua dinamarquesa, mas na obra de Kierkegaard como um todo¹⁸.

A partir do estabelecido até aqui procurarei mostrar que a construção *evig Salighed* em *Migalhas Filosóficas*, no contexto da problemática de Lessing, pode ser iluminada pela ideia de preocupação última (*ultimate concern*), e seus desdobramentos, especialmente no que diz respeito ao conceito de fé, como desenvolvida no século XX por Paul Tillich.

3. FELICIDADE ETERNA (*EVIG SALIGHED*) E PREOCUPAÇÃO ÚLTIMA (*ULTIMATE CONCERN*): PARALELOS ENTRE KIERKEGAARD E TILlich¹⁹

Ainda nas páginas iniciais da introdução de sua *Teologia Sistemática* (parte B. A natureza da teologia sistemática, ponto 4. Os dois critérios formais de toda teologia), Tillich se propõe a esclarecer aquele que pode ser considerado um dos eixos de seu pensamento, o conceito de *preocupação última*:

A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares. A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há “lugar” onde possamos nos esconder dela. A preocupação total é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita.

A palavra “preocupação” aponta para o caráter “existencial” da experiência religiosa. Não podemos falar adequadamente do “objeto da religião” sem remover, simultaneamente, seu caráter de objeto. Aquilo que é último só se dá a si mesmo na atitude de preocupação última. É o correlato de uma preocupação incondicional, mas não é uma “coisa superior” chamada “o absoluto” ou “o incondicionado”, sobre o qual se pudesse argumentar com fria objetividade. O último é o objeto de uma entrega total, exigindo também, enquanto olhamos para ele, a entrega de nossa subjetividade²⁰. É uma questão de paixão e interesse infinitos (Kierkegaard), transformando-nos em objetos sempre que tentamos transformá-lo em nosso objeto. (TILLICH, 2005, p. 29).

¹⁸ Interessante notar que no grande dicionário dinamarquês *Ordbog over det Danske Sprog*, no verbete *Salighed*, quatro dos exemplos referentes à literatura dinamarquesa remetem à obra de Kierkegaard. Cf. <https://ordnet.dk/ods/ordbog?query=salighed>. Acesso em 12 de junho de 2021.

¹⁹ Neste ponto do texto, no que diz respeito ao pensamento de Tillich, faço uso de algumas passagens, com alterações, anteriormente desenvolvidas por mim em ROOS, 2021, p. 24-32.

²⁰ Importante observar que entrega da subjetividade não significa negação da subjetividade. O ponto que atravessa tanto o entendimento de Tillich quanto o de Kierkegaard é o de que a subjetividade é fundada não por si mesma, mas por algo que a transcende. O que precisa ser entregue, com relação à subjetividade, é a tentativa de auto fundamentação.

Esta referência a Kierkegaard é de especial interesse para os propósitos desse texto, uma vez que o dinamarquês se refere a *paixão e interesse infinitos*, uma das fontes para a elaboração tillichiana da ideia de *preocupação última*, precisamente em conexão com a ideia de *felicidade eterna* e com o problema de *Migalhas Filosóficas*, como elaborado a partir de Lessing. Ou seja, o que proponho aqui é, de certo modo, um movimento de retorno, o de esclarecer o problema de Kierkegaard a partir daquilo que Tillich desenvolveu, pelo menos em parte, a partir dele.

No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* referências a paixão e interesse infinitos em conexão com a ideia de felicidade eterna são feitas diversas vezes e sob diversos ângulos, de modo especial na primeira parte (O problema objetivo da verdade do cristianismo), no capítulo 1 (A consideração histórica), em crítica e contraposição a um tratamento objetivo do Cristianismo. Um suposto tratamento a partir da objetividade chegaria sempre apenas a uma *aproximação* com relação à verdade. O problema enfatizado por Kierkegaard, contudo, é o de que diante de uma *paixão e interesse infinitos* uma aproximação é sempre muito pouco. Segundo o autor:

Mesmo com a mais estupenda erudição e perseverança, e mesmo se as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria jamais a nada além de uma aproximação, e [...] há uma discrepância essencial entre isso e um interesse pessoal e infinito na própria felicidade eterna. (KIEREKGAARD, 2013a, p. 30).

Ao final desse trecho há uma nota de rodapé que deixa explícita a conexão com *Migalhas Filosóficas*:

Ao enfatizar esta contradição, o opúsculo *Migalhas filosóficas* salientou ou anunciou o problema: o cristianismo é algo de histórico (em relação ao qual o mais elevado conhecimento é apenas uma aproximação, a mais magistral consideração histórica é apenas o mais magistral “tão bom quanto” ou “quase”), e contudo, *qua* histórico, e precisamente por meio do histórico, se propõe a ter significação decisiva para a felicidade eterna de alguém. (KIEREKGAARD, 2013a, p. 30, nota 8).

A crítica e contraposição a um tratamento objetivo do Cristianismo, acima mencionada, ficará mais explícita, em torno dos mesmos conceitos, algumas páginas adiante:

O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.

Logo que se exclui a subjetividade, e se tira da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, não resta absolutamente nenhuma decisão, nem sobre este problema, nem sobre qualquer outro. (KIEREKGAARD, 2013a, p. 38).

Para Tillich, com o conceito de preocupação última – vinculado ao, e, de certo modo, inspirado naquilo que Kierkegaard entende como paixão e interesse infinitos para com a felicidade eterna – se está diante do que o autor pensa como centro de sentido e que se articula tanto com seu conceito de religião quanto com seu conceito de fé. Fé, nesta compreensão, não será entendida como acreditar muito em alguma coisa, mas como “[...] o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1996, p. 6). Trata-se daquilo que diz respeito a nossas preocupações espirituais, sejam estéticas, sociais, políticas ou cognitivas, nossas *preocupações últimas* ou *supremas* (*ultimate concern*). A preocupação última transcende todas as preocupações preliminares, mas não as elimina, antes perpassa todas elas dando-lhes sentido.

Nesses termos, a preocupação última é universal. Não se pode viver sem uma preocupação última à medida que não se pode viver sem um centro de sentido. Tillich (1965) entende que uma tradução para esta ideia poderia ser “seriedade incondicional”, embora com certa perda de sentido. A esse respeito, o autor pondera o seguinte:

“Não há nada que você tome com seriedade incondicional? Pelo que, por exemplo, você estaria pronto a sofrer ou até mesmo morrer?” Então você descobrirá que até mesmo o cínico toma o seu cinismo com seriedade incondicional, para não falar de outros, que podem ser naturalistas, materialistas, comunistas, ou o que quer que seja. Eles certamente tomam algo com seriedade última (TILLICH, 1965, p. 8).

Dois aspectos andam sempre juntos com relação àquilo que toca alguém incondicionalmente. De um lado uma dedicação total ou sujeição incondicional e de outro uma promessa de realização suprema. Sem a articulação simultânea e complementar desses dois aspectos perde-se o sentido próprio de preocupação última. Importante notar que essa mesma dialética se mostra como central em *Temor e Tremor*, atravessando a obra em sua análise da dialética da fé e de seus temas correlatos. É clara nesse texto kierkegaardiano a tensão explorada entre, de um lado, nos termos de Tillich, uma “sujeição incondicional”, que chega ao ponto de entregar o filho da promessa para sacrifício, e, de outro, a “promessa de realização suprema”, articulada na esperança de retornar com o filho e se tornar pai de uma grande nação. No caso de Kierkegaard, fora dessa dialética não se compreende seu conceito de fé enquanto duplo movimento como desenvolvido em *Temor e Tremor*.

Tillich percebe que o Antigo Testamento está repleto de mandamentos que esclarecem a natureza da dedicação envolvida naquilo que chama de preocupação última, associando-os a um sem-número de promessas e ameaças. Referindo-se especificamente ao Antigo Testamento, afirma:

Aqui também as promessas são de uma indefinição simbólica, se bem que no centro se encontre a realização da vida nacional e pessoal. Como ameaça, porém, surge a exclusão dessa realização; ela significa decadência do povo ou extinção do indivíduo. Para o homem do Antigo Testamento a fé é o estar possuído última e incondicionalmente por Javé e por tudo aquilo que ele representa através de seus mandamentos, ameaças e promessas (TILLICH, 1996, p. 7).

Reconhecendo a inevitabilidade de se pensar a religião a partir de uma tradição concreta, Tillich explicita que a sua definição de fé é derivada do mandamento: “Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Marcos 12.29; Deuteronômio 6.5; TILLICH, 2005; 1996). A definição de Tillich se constitui como formulação abstrata do mandamento. O autor admite que o conteúdo específico da fé é importante para a pessoa religiosa, entretanto, é irrelevante para a definição de fé. Sem tal construção abstrata, por limitada que eventualmente possa ser, seria impossível avançar no conhecimento concernente à religião.

De qualquer modo, o que está em questão aqui é aquilo que pode ser um centro de sentido, é aquilo pelo que se colocaria a própria vida em jogo – dedicação suprema e realização suprema. A construção “realização suprema”, contudo, deve ser tomada com certo cuidado. Não se trata de uma solução final para os problemas da existência. A partir da preocupação última a realização suprema é experimentada como algo que já está presente, mas que ainda não é pleno. De semelhante modo, os termos *dedicação suprema* ou *entrega total* nada têm a ver com fanatismo religioso. Tais termos dizem respeito àquilo que é centro de sentido e que, portanto, não pode se restringir a uma parte da personalidade. É nesse sentido que não há “lugar” onde se pudesse estar ausente de tal preocupação. E uma vez que, assim entendida, a preocupação abrange a totalidade do ser humano, seja seu sentimento, sua emoção ou sua razão, ela propicia justamente o oposto das atitudes fanáticas e que provocam cisões, tanto na estrutura do eu quanto na relação deste com o outro.

Em Kierkegaard a fé é precisamente o que restaura a unidade do ser humano: na linguagem de *Temor e Tremor*, é o duplo movimento que relaciona finitude e infinitude, na linguagem de *A Doença para a Morte* é a cura para o desespero e a possibilidade da correta realização da síntese que constitui o si-mesmo. Esta relação com a síntese estará presente também no *Pós-escrito*:

Dado que o ser humano é uma síntese do temporal e do eterno, a felicidade da especulação que um especulante pode ter será uma ilusão, porque ele, no tempo, quer ser somente eterno. Aí reside a inverdade do especulante. Por isso, acima desta felicidade está o *interesse infinito, apaixonado, pela própria felicidade eterna. Ele é superior precisamente porque é mais verdadeiro, porque expressa decididamente a síntese.* (KIERKEGAARD, 2013a, p. 61. Grifo meu).

Voltando à exposição de Tillich, acima foi dito que um cínico, por exemplo, toma o seu cinismo com seriedade incondicional, e que o mesmo pode acontecer com naturalistas, materialistas ou outros. Isso pode sugerir que tudo poderia ser adequadamente relacionado a uma preocupação última. Tillich considera ainda o caso em que o sucesso na vida, o status social e a ascensão econômica se transformam em preocupação incondicional. Neste ponto, é importante considerar atentamente a crítica que tece:

Este é o “deus” de muitas pessoas no mundo ocidental, dominado pelo espírito de concorrência. Como todo interesse último, também ele reivindica obediência incondicional às suas leis, mesmo que isso signifique que a pessoa terá que sacrificar relações humanas genuínas, convicções próprias e criatividade. Sua ameaça é decadência social e econômica; sua promessa – vaga como todas as promessas desse tipo – a realização da própria essência (TILLICH, 1996, p. 7).

O autor pondera ainda que o colapso desse tipo de fé é um traço característico da literatura de seu tempo. Tal colapso expressa a contradição interna, em tal forma de preocupação última, que consiste em que “no momento da realização a promessa se evidencia como nula” (TILLICH, 1996, p. 7). Fica claro, portanto, que nem tudo pode ser coerentemente relacionado a uma preocupação última. Mas qual seria, então, o critério para decidir o que é ou não adequado para estabelecer uma relação de preocupação última?

No entendimento de Tillich o ser humano é impelido para a fé na medida em que toma consciência do infinito do qual faz parte, mas está separado. Os mitos da queda, por exemplo, revelam justamente essa ambiguidade humana de simultânea pertença e separação com relação ao infinito. Para Tillich, contudo, não é suficientemente

esclarecedor simplesmente afirmar que tal infinito seria Deus. Esta afirmação ainda não esclareceria o que fundamentaria a divindade na ideia de Deus. O encaminhamento do problema estaria, então, justamente em entender Deus a partir do elemento do incondicional. Só pode ser rigorosamente pensado como fonte da fé aquilo que pode ser concebido como tendo incondicionalidade, como o que tem validade última (TILLICH, 1996, p. 11).

Assim compreendido, na preocupação última os elementos subjetivos e objetivos da fé se diluem. “O estar tomado incondicionalmente no ato da fé, e o incondicional, que é experimentado no ato de crer, são uma coisa só” (TILLICH, 1996, p. 12). Daí o incondicional não poder ser compreendido como uma “coisa superior” sobre o que se pudesse argumentar objetivamente, fora da atitude de preocupação²¹. Nesse caso, o incondicional seria concebido como mais um elemento da realidade e não como o fundamento de sentido de toda a realidade. Mas o próprio fundamento de sentido não pode ser posto em xeque ou negado. Se, ao procurar negá-lo, alguém tecesse uma articulação de sentido, e teria que fazê-lo, tal pessoa estaria pressupondo um fundamento de sentido para poder negá-lo, o que, evidentemente, implica em contradição. A fusão entre o subjetivo e o objetivo que, como sugerida por Tillich, acontece no ato de crer, implica em que se o incondicional for concebido fora da preocupação última perde-se o próprio conceito de incondicional. Como efeito disso, a fé se torna em idolatria, pois atribui incondicionalidade a algo condicionado. Suas consequências, tanto na vida individual quanto coletiva, não seriam reintegração ou harmonia, mas ruptura e fanatismo.

Muitas vezes, contudo, a fé é vista justamente como a fonte de rupturas e fanatismos. Isso está relacionado a distorções com relação ao conceito de fé. A mais frequente delas consiste em considerar a fé como um conhecimento que apresenta menor grau de certeza do que o conhecimento científico (TILLICH, 1996, p. 24). Ou, então, ligada a esta, a distorção de fé entendida como confiança em autoridades, por exemplo, confiança na autoridade de um texto sagrado. O problema com relação a tais distorções é que elas normalmente têm por efeito cisões no próprio ser humano. A cisão entre fé e

²¹ A esse respeito ver o capítulo III de *Migalhas filosóficas*: O paradoxo absoluto – um capricho metafísico. Sobre as provas da existência de Deus e a subjetividade nelas envolvida: “no começo de minha prova eu já pressuponho a idealidade, e pressuponho que terei sucesso em levá-la até o fim; mas o que é isso senão pressupor que o deus existe e que é confiando nele que começo?” (KIERKEGAARD, 1995, p. 68).

conhecimento científico, por exemplo, ou ainda a cisão entre honestidade intelectual e confiança em autoridades. Entendida, contudo, como participação no que toca o ser humano incondicionalmente a fé é uma participação com todo o ser. E enquanto participação com todo o ser, diz respeito à certeza existencial. Toda a existência participa dessa certeza, é uma questão de “ser ou não ser”.

Quando a fé é entendida como um conhecimento com menor grau de certeza, essa falta de certeza é normalmente compensada com uma ênfase na vontade. Para Tillich, contudo, é muito claro que atos de vontade não podem gerar fé, pois a vontade de crer pressupõe a própria crença. Exigir fé a partir da vontade equivale, por exemplo, à contradição de querer exigir obediência, ou seja, a exigência de ser aquilo que já se é (TILLICH, 1996). Para além disso, tal ênfase na vontade poderia sugerir que a fé dissesse respeito a uma escolha como entre “a” ou “b”, ou como se se pudesse criar, a partir da vontade, o “objeto” da fé. É por isso que Tillich insiste no caráter de ser possuído. Assim como, sob um ponto de vista existencial, não se pode exigir autenticidade, pois tentar produzi-la já seria uma atitude inautêntica, assim também não se pode exigir a vontade de crer. “Nem razão, nem a vontade, nem autoridades conseguem gerar fé” (TILLICH, 1996, p. 29). Pelas mesmas razões, sentimento também não pode gerar fé e a fé não pode ser restrita a ele.

Esse mesmo tipo de preocupação está presente em *Migalhas Filosóficas*, e é possível que Tillich tenha encontrado inspiração nesta obra para muitas de suas reflexões sobre as diferenças que pontua em relação à fé. Com relação à diferença entre fé e conhecimento, lemos em *Migalhas*:

Vê-se, pois, facilmente (se é que de resto se precisa demonstrar o que implica a despedida da inteligência²²) que fé não é um conhecimento; pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico. (KIERKEGAARD, 1995, p. 91).

²² Esta formulação poderia sugerir certo irracionalismo em Kierkegaard, e, sem dúvida, um afastamento com relação a Tillich. Kierkegaard e Tillich possuem diferenças significativas em vários pontos, mas não penso que um suposto irracionalismo da parte de Kierkegaard constitua um deles. A razão para isso é a de que Kierkegaard é polêmico, especialmente com *Migalhas filosóficas*, ao que entende como excessos da mediação, que a tudo explicaria. Em contraposição a tal entendimento, e de modo polêmico, Kierkegaard procura pensar limites para a mediação e se refere à despedida da inteligência. Não se trata de despedir a inteligência como um todo, é claro, mas de reconhecer seus limites diante de questões existenciais, como a fé, por exemplo. Sobre tais questões há importantes esclarecimentos em EVANS 1989 e 1992.

Seguindo a mesma lógica, e em tom propositalmente repetitivo, o autor demarca a relação entre fé e vontade:

Vê-se, pois, facilmente (se é que de resto se precisa demonstrar o que decorre da despedida da inteligência) que a fé não é um ato da vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição. (KIERKEGAARD, 1995, p. 92).

Em todo o contexto dessa discussão Climacus mantém um ponto importante tanto para a lógica de *Migalhas Filosóficas* quanto, posteriormente, no pensamento de Tillich, o de que a fé não é algo que possa ser produzido pelo ser humano, seja pelo conhecimento, pela vontade ou, como ainda pontua Tillich, pelo sentimento. Na lógica de *Migalhas* este ponto marca uma diferença essencial com relação ao que lá é chamado de socrático, ou seja, a metafísica platônica em seus traços mais gerais. Se o ser humano já estivesse de posse da condição para compreender a verdade retornaríamos ao socrático, no limite tudo poderia se resolver com a reminiscência (mesmo que em novas roupagens) e o indivíduo não experimentaria um tornar-se si-mesmo ou tornar-se cristão enquanto mudança qualitativa operada no histórico. Este modo de entender a questão é típico da linguagem de *Migalhas*, as consequências, contudo, são bastante amplas, e a principal a ser enfatizada nesse contexto é a de que aquilo que é a preocupação última de uma pessoa, aquilo que é o centro de sentido de sua personalidade, a base a partir da qual existe e a partir da qual interpreta a realidade, não pode ser gerada por esforço próprio, antes, é o pressuposto de qualquer esforço, compreensão, movimento etc. Embora o objetivo desse texto não seja o de pontuar semelhanças e diferenças entre Kierkegaard e Tillich *per se*, pode-se dizer que neste ponto específico Kierkegaard e Tillich estão de acordo.

Na linguagem de *Migalhas*, e retomando o problema esclarecido por Lessing, Climacus pontua a diferença do cristianismo em relação ao socrático enfatizando a fé como uma condição a ser recebida no tempo, no histórico:

Mas, para que o mestre possa dar a condição, ele tem que ser o deus, e para colocar o que aprende na posse dela ele tem que ser homem. Esta contradição é, por sua vez, o objeto da fé, e é o paradoxo, o instante. Que o deus já tivesse de uma vez por todas dado ao homem a condição, é o eterno pressuposto socrático, que não se choca hostilmente contra o tempo, mas é, isto sim, incomensurável com as determinações temporais; mas a contradição está em que ele receba a condição no instante, condição que, sendo uma condição para a compreensão da verdade eterna, é *eo ipso* a condição eterna. Se as coisas se passam de outra maneira, então permanecemos na reminiscência socrática. (KIERKEGAARD, 1995, p. 92).

Esta contradição entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito é precisamente o *locus* de articulação da fé. Justamente por se articular nessa tensão a fé implica risco, dúvida, certeza e incerteza. Esses elementos foram cuidadosamente pensados por Tillich e Kierkegaard.

De acordo com Tillich:

Um ato de fé é realizado por um ser finito, que está tomado pelo infinito e para este se volta. Trata-se de um ato no âmbito do finito, com toda a limitação que como tal lhe é própria; mas também é um ato do qual participa o infinito transcendendo os limites do finito. Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas ao mesmo tempo a fé é cheia de incerteza uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito. (TILLICH, 1996, p. 15).

A fé implica necessariamente o risco de que aquilo a que a preocupação última se dirige venha a evidenciar-se como algo de importância provisória e passageira, enfim, algo condicionado. Se, por um lado, não se pode viver sem uma preocupação última, por outro, o fato de envolver-se com tal preocupação é o maior risco que se pode assumir sobre si mesmo. Nas palavras de Tillich, “a fé toma sobre si o risco de o deus concreto em que foi colocada a fé ser uma imagem falsa” (TILLICH, 1996, p. 16). Aqui estão simultaneamente o risco e a grandeza da fé.

O modo de se compreender a relação entre a fé, o risco e a dúvida nela implicados é diretamente dependente do conceito que se tem de fé: “se a fé é entendida como acreditar em alguma coisa, então dúvida e fé são irreconciliáveis. Compreendendo-se a fé como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, a dúvida se torna um elemento necessário da fé. A dúvida se encontra encerrada no risco da fé.” (TILLICH, 1996, p. 17). Tal dúvida, contudo, não é nem a dúvida científica, nem a dúvida cética. Não se trata de uma dúvida sobre juízos específicos ou se determinada tese é falsa ou verdadeira. É dúvida existencial, diz respeito à incerteza implicada nas questões relativas ao sentido da vida.

A partir disso, o critério para avaliar a fé, à medida que isso é possível, deixa obviamente de ser a tão comum inclusão ou não da dúvida no ato de fé. O que Tillich propõe nesse contexto como critério é justamente a pergunta pela seriedade com que se está preocupado pelo incondicional. É claro que se trata de um critério frágil e subjetivo, mas não se consegue estabelecer critérios diferentes para questões existenciais.

É importante perceber, contudo, que ao entender que a dúvida se articula com a própria fé, Tillich propõe estar realizando uma análise terminológica da fé em seus aspectos tanto subjetivos quanto objetivos. Ou seja, a dúvida é um traço fundamental da *estrutura* da fé, entendida em termos gerais. Tal estrutura, entretanto, não espelha todas as suas características em todos os atos particulares. Nesse sentido, é claro que em muitos textos religiosos se encontram relatos de grande confiança e segurança ligados à fé. Nos termos de Tillich, “a dúvida não se impõe em todo ato de fé; mas ela está sempre presente como um traço fundamental na estrutura da fé.” (TILLICH, 1996, p. 18).

No *Pós-escrito*, que, como se sabe, parte justamente da questão de *Migalhas*, Climacus relaciona fé, verdade e risco com o que recorrentemente chama de *incerteza objetiva*:

Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água”, e contudo creio. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 215)

É dessa confiança que se articula com a incerteza objetiva que procedem, em *Temor e Tremor*, por exemplo, a *angústia*, a *adversidade*, o *paradoxo* (KIERKEGAARD, 2009, p. 125) O entendimento da fé como o que envolve risco, dúvida, incerteza, angústia etc. atravessa a obra de Kierkegaard²³. Entretanto, é claro que tais elementos que pertencem à estrutura da fé não estão presentes em todos os atos particulares de fé, os quais Kierkegaard frequentemente se preocupa em descrever. Entendendo-se essa distinção entre a descrição de uma estrutura e um ato particular, iluminada por Tillich, como vimos, percebe-se não haver necessariamente contradição entre a afirmação da incerteza e a afirmação da certeza em diferentes âmbitos nos quais Kierkegaard pensa a fé. Além disso, é importante distinguir entre o que é uma incerteza sob o ponto de vista da objetividade e o que é uma certeza do ponto de vista da subjetividade. Os aspectos de análise aqui precisam ser diferenciados, de modo que, novamente, não há contradição.

Pensar a fé ou a religião como possibilidade de reestruturação é possível porque o estar possuído por algo que toca o ser humano incondicionalmente é entendido como um

²³ Ainda a título de exemplo veja-se a ênfase no *arriscar* em *A Doença para a Morte*: “Heroísmo cristão, que em verdade talvez seja visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade”. Tradução minha. KIERKEGAARD, 2006, p. 117.

ato da pessoa inteira. Trata-se daquele que é simultaneamente o ato mais íntimo e mais global do ser humano (TILLICH, 1996, p. 7). Tillich afirma que a fé “não tange somente o espírito ou apenas a alma ou exclusivamente a vitalidade, e sim ela é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional” (TILLICH, 1996, p. 69). Neste sentido, a fé não deve ser entendida como uma função a mais que o ser humano possui entre outras. Como um ato global, a fé envolve os elementos conscientes e inconscientes, racionais e não-racionais, mas não se restringe a eles, os transcende em um movimento extático. A fé não se restringe à razão e também não nega a razão e a vontade, ela os transcende, conservando-os. Enquanto participação com todo o ser, a fé diz respeito à certeza existencial, como vimos. Em outros termos a fé diz respeito ao sentido da vida, e este, evidentemente, não pode estar circunscrito a alguma faculdade ou aspecto isolado da vida.

Em *Migalhas Filosóficas* a unidade da fé se expressa na união do eterno e do temporal, presente no paradoxo cristológico. À época da redação de *Migalhas Filosóficas* Kierkegaard já pensa o ser humano enquanto síntese, como se vê em *O Conceito de Angústia*²⁴ (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Em elaborações posteriores, especialmente em *A Doença para a Morte*, que de certo modo estabelece uma continuidade com *O Conceito de Angústia*, o autor entenderá a fé como o elemento que recupera a unidade perdida com o desespero. Sob a perspectiva de *Migalhas*, a fé é o elemento que articula temporalidade e eternidade, ou, se quisermos, *chronos* e *kairós*, elementos constitutivos do ser humano, restaurando-lhe a unidade.

Enfim, a partir da análise que se seguiu procurei mostrar que a noção de *evig Salighed*, com um sentido mais pressuposto do que propriamente desenvolvido em *Migalhas filosóficas*, bem como a ideia de fé que com ela necessariamente se articula, ganha em profundidade ao ser confrontada com as elaborações de Tillich sobre preocupação última e fé. Procurei mostrar ainda que a tensão entre um saber histórico e a felicidade eterna deve ser compreendida em toda a sua radicalidade e em seus desdobramentos, que são muitos, para que se entenda não apenas *Migalhas filosóficas*, mas um dos problemas centrais do pensamento de Kierkegaard.

²⁴ Tenha-se em mente que essas duas obras foram escritas simultaneamente e publicadas com apenas quatro dias de diferença, *Migalhas Filosóficas* a 13 de junho de 1844 e *O Conceito de Angústia* a 17 de junho de 1844.

CONCLUSÃO: MIGALHAS FILOSÓFICAS, “UM LIVRO QUE NÃO VENDE”

Vimos que a leitura do texto de Lessing *Sobre a demonstração do Espírito e da força*, se mostra como fundamental para a compreensão da problemática de *Migalhas Filosóficas*, uma questão que, para Kierkegaard, não se restringe a um livro apenas. Lessing expressa com clareza uma tensão que, no entendimento de Kierkegaard, não pode ser solucionada nem historicamente nem especulativamente, não pode ser solucionada sem o envolvimento da subjetividade²⁵. Tal envolvimento, contudo, é simultaneamente decisivo e arriscado. O risco está, na terminologia reelaborada por Kierkegaard em relação a Lessing, em fazer a passagem de um saber histórico a uma felicidade eterna. Neste ponto, contudo, é preciso considerar que se o que Kierkegaard tem em mente por *evig Salighed* pode ser algo mais claro para ele e para seus contemporâneos dinamarqueses, tal não é necessariamente o caso para seus leitores do século XXI. Assim, a tarefa a que se propôs esse texto foi a de tentar esclarecer esta ideia, em sua inevitável ligação com o conceito de fé, a partir de uma linguagem mais contemporânea, como elaborada por Paul Tillich, um dos importantes leitores de Kierkegaard no século XX.

Kierkegaard e Tillich pensam de maneira diferente várias de suas questões (embora muitas delas talvez não sejam tão diferentes quanto possa parecer à primeira vista), seja a ideia de sistema, o papel apologético da teologia, a relação entre religião e cultura, mas também se aproximam bastante em vários pontos, como o método teológico de correlação²⁶, o conceito de fé, a relação entre religião e existência.

A proposta desse texto, contudo, não foi a de uma comparação ponto a ponto entre os autores. A questão crucial, ao contrário, foi a de tentar mostrar que quando se entende felicidade eterna em relação com o que Tillich chama de preocupação última, e com o entendimento de fé que aí se articula (uma vez que felicidade eterna e fé são certamente ideias distintas, porém não separáveis), a dialética pensada por Kierkegaard talvez ganhe novamente algo de sua tensão originária.

²⁵ Esta discussão, como se sabe, é central no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*.

²⁶ A esse respeito ver ROOS, 2018.

É claro que se a ideia de felicidade eterna fosse pensada em termos platonizantes, por assim dizer, como algo que se oporia à existência efetiva do ser humano, como algo que dissesse respeito exclusivamente ao além, a uma outra vida, a problemática de Kierkegaard já estaria completamente fora de perspectiva. Kierkegaard certamente não nega uma vida eterna, em termos cristãos, disso seus textos estão cheios de evidência. Seu foco, contudo, está na existência efetiva, na realização da síntese na concretude do histórico, no instante²⁷. Se felicidade eterna for compreendida como algo que se opõe ao histórico, a paixão e o interesse infinitos para com ela não poderia ser o que restaura o ser humano em face da divisão causada pelo desespero, mas seria apenas uma nova cisão, uma nova forma de desespero. Nesse sentido, a felicidade eterna diz respeito a algo a ser vivido na historicidade, e é nisso que está o paradoxo da existência, que só pode ser experimentado para além do conhecimento objetivo, ao se colocar a subjetividade em jogo naquilo que Kierkegaard denomina fé.

Há algum tempo, em uma conversa fortuita, um livreiro me disse que *Migalhas Filosóficas* é, dentre os livros de Kierkegaard, “um livro que não vende”, ou “vende muito pouco”. Por um lado, as razões para isso parecem compreensíveis. Se a tensão entre o histórico e a felicidade eterna, como expressa nas perguntas iniciais que abrem o livro, não é bem compreendida, ou se mostra como algo que não faz mais sentido, o livro não tem um problema a ser resolvido ou encaminhado e, nesse sentido, talvez não mereça ser lido. Se não se percebe o significado da tensão, de certo modo insolúvel, entre o histórico e a felicidade eterna, talvez não haja muito a se ocupar com o livro. A questão que se coloca é certamente teológica, e muito já se escreveu sobre ela. Muitos leitores/as de Kierkegaard, contudo, não tem interesse teológico e, assim, talvez façam bem em não ler *Migalhas Filosóficas*.

Por outro lado, contudo, é preciso dizer que o diagnóstico do referido livreiro não é compreensível. Se o problema de *Migalhas Filosóficas* é teológico, ele também é, *mutatis mutandis*, existencial. É claro que é possível olhar para todas as principais questões da teologia como existenciais. O que quero dizer, contudo, é que o problema de *Migalhas filosóficas*, para além de seu âmbito teológico, é, *mutatis mutandis*, um

²⁷ Aqui, especificamente, o termo é utilizado em sentido mais amplo, referindo-se ao histórico, no sentido em que Kierkegaard o utiliza para intitular sua publicação que polemiza com a igreja dinamarquesa. Cf. KIERKEGAARD, 2019, p. 29.

problema da existência como um todo. Todos nós temos de tomar decisões que para nós têm um caráter fundamental, tem o caráter, quer sejamos religiosos, quer não, de uma preocupação última, incondicional. Tais decisões, contudo, nunca podem ser baseadas em mais do que conhecimentos aproximativos e insuficientes. Nesse sentido, todos estamos diante do feio e largo fosso do qual fala Lessing e, nesse sentido, o problema de *Migalhas Filosóficas* diz respeito a todos nós. Acima citei um trecho de *Pós-escrito* no qual Climacus afirma que “tão logo se exclui a subjetividade e se tira da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, não resta absolutamente nenhuma decisão, nem sobre este problema”, ou seja, sobre o problema de uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna, nem, e aqui é importante prestar atenção em como Climacus conclui, “nem sobre qualquer outro” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 38). No limite, toda decisão existencial enfrenta o problema colocado por Lessing e desenvolvido por Climacus em *Migalhas filosóficas*.

REFERÊNCIAS:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM (1993). Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraud; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas.

BIBLIA, det er: den ganske Hellige Skrifs Bøger (1830). 18a. reimpressão. København.

EVANS, C. Stephen (1992) *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

EVANS, C. Stephen (1989). Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith. *Religious Studies*, vol. 25, n. 3. p. 347-362.

KIERKEGAARD, Søren (2019). *O Instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus – Um Discurso*. Trad. de A. L. M. Valls, M. G. de Paula. São Paulo: Liber Ars.

KIERKEGAARD, Søren (2013a). *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. Trad. de A. L. M. Valls e M. M. de Almeida. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco.

KIERKEGAARD, Søren (2013b). *Ou-ou: um fragmento de vida – primeira parte*. Trad. do dinamarquês, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

KIERKEGAARD, Søren (2010). *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. e Posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco.

KIERKEGAARD, Søren (2009). *Temor e Tremor*. Trad., int. e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

KIERKEGAARD, Søren (2006). *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen; Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger; Sygdommen til Døden; "Ypperstepræsten"; "Tolderen"; "Synderinden"*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, Søren (1997). *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebet Angst – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, Søren (1995). *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes.

LESSING, G. E. (2005). *Philosophical and Theological Writings*. Ed. e trad. de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

ROOS, Jonas (2021). "Religião, fé e preocupação última a partir de Paul Tillich" in *Pensar a Religião: temas e conceitos filosóficos contemporâneos*, por ROOS, Jonas; PIEPER, Frederico. (Orgs.). São Paulo: Liber Ars: 21-39.

ROOS, Jonas (2018). "Conteúdo e forma: Kierkegaard e Tillich em Diálogo" in *Paul Tillich e a linguagem da religião*, por TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves. (Orgs.). Santo André: Kapenke: 303-323.

ROOS, Jonas (2015). "Religião, Linguagem e Existência: proposta de uma articulação" in *A Polissemia do Sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*, por SILVEIRA, Émerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. (Orgs.). São Paulo: Fonte Editorial: 55-70.

TILLICH, Paul (2005). *Teologia Sistemática*. 5 ed. revista. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal.

TILLICH, Paul (1996). *Dinâmica da Fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal.

TILLICH, Paul (1965). *Tillich in Dialogue*. Ed. por BROWN, Mackenzie. New York: Harper Colophon Books.

Na internet: <https://ordnet.dk/ods>. Acesso em 12 de junho de 2021.