

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

ANDRÉ OSWALDO VALENÇA RIBEIRO

**A OLARIA DA FIDELIDADE:
A recepção de Kierkegaard na
antropologia da verdade de Heschel**

versão corrigida

GUARULHOS

2020

ANDRÉ OSWALDO VALENÇA RIBEIRO

**A OLARIA DA FIDELIDADE:
A RECEPÇÃO DE KIERKEGAARD
NA ANTRPOLOGIA DA VERDADE DE HESCHEL**

Tese apresentada como
requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Filosofia junto ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: História da filosofia
Orientação: Profa. Dra. Cecília Cavaleiro de Macedo

GUARULHOS

2020

Este trabalho contou com o auxílio de Bolsa Capes.

Ribeiro, André Oswaldo

A olaria da fidelidade: a recepção de Kierkegaard na antropologia da verdade de Heschel / André Oswaldo Ribeiro. – Guarulhos, 2020.

180 p.

Tese de doutorado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2020.

Orientação: Profa. Dra. Cecília Cavaleiro de Macedo

Title: The pottery of faithfulness: Kierkegaard's Reception in Heschel's anthropology of truth.

1.Recepção de Kierkegaard 2. Antropologia filosófica 3. Judeus e cristãos I. Cavaleiro de Macedo, Cecília II. A olaria da fidelidade.

ANDRÉ OSWALDO VALENÇA RIBEIRO

**A OLARIA DA FIDELIDADE:
a recepção de Kierkegaard na antropologia da verdade de Heschel**

Tese apresentada como
requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em filosofia junto ao
Programa de pós-graduação em filosofia
da Universidade Federal de São Paulo

Orientadora: Profa. Dra. Cecília Cavaleiro de Macedo

Aprovado em 24 de janeiro de 2020

Prof. Dr. Alexandre Carrasco
PPGF/UNIFESP

Prof. Dr. Alvaro Valls
PPGF/UNISINOS

Prof. Dr. Gabriel Ferreira
UNISINOS

Profa. Dra. Cristina Guarnieri
NEMES/PUCSP

Até que chova justiça.

30 de *hešan*

Qui 28 nov 2019

Agradecimentos

Agradeço a Cecília Cavaleiro de Macedo, pelo acolhimento da ideia e pela orientação da pesquisa. Muito obrigado.

Agradeço a Álvaro Valls pelos apontamentos na defesa e pelo auxílio oferecido para que esta pesquisa pudesse ser iniciada.

Agradeço a Gabriel Ferreira pelas correções na qualificação e na defesa.

Agradeço às contribuições de Vinicius Soares, Livia Ribeiro, Alexandre Carrasco e Cristina Guarnieri.

Agradeço às interlocuções com Henry Burnett (estágio docente), Filipe Margarido, Claudinei Pereira e Gabriel da Rocha.

Agradeço às contribuições do curso “Kierkegaard: uma filosofia da esperança”, ministrado por Oswaldo Giacoia Jr. em 2017.

“The misery and fear of alienation from God
make Jew and Christian cry together”.
(Heschel)

*Wayhi d'bar YAHWEH 'elay le'mor: kahomer b'eyad hayoser
ken 'attem byadi bet yisra'el.*

“Veio a palavra de Yahweh a mim dizendo: como barro na mão do oleiro
são vocês na minha mão, casa de Israel”.
(Jeremias 18,5)

Resumo

Esta pesquisa investiga de que modo se deu a recepção de Kierkegaard no pensamento de Heschel. Um campo de pesquisa surpreendentemente inexplorado. Embora concentrada em uma só obra, a sua última obra, *A passion for truth*, essa recepção reverbera sobre a obra de Heschel como um todo. A partir do estabelecimento de preocupações comuns entre Kierkegaard e o rabino polonês Kotzker, Heschel constrói todo um edifício antropológico composto por problemas e emblemas baseado em uma concepção experimental de verdade e de fé (“*life of faith*”). Tal edifício, no entanto, encontra-se encoberto por uma escrita de natureza ensaística. A partir da nossa análise da *Kierkegaard-Rezeption*, desenvolvemos uma plataforma conceitual para a prospecção do que, no decorrer da pesquisa, viemos a designar como a “antropologia da verdade” de Heschel. Uma antropologia que, associando a fé e a verdade sob a perspectiva de um conhecimento experimental de Deus, assenta simultaneamente um referencial extramundano (“celestificação”) e um debruçamento sobre tarefas terrenas, uma perspectiva que designamos como “apocalíptica existencial”. A hibridicidade dessa perspectiva assinala o caráter da antropologia da verdade de Heschel como proposta reflexiva que se encontra na liminaridade das classificações. Tal liminaridade já se vislumbra no pilar do edifício antropológico, no qual Heschel coloca um judeu e um crítico em uma relação de cooperação.

Palavras-chave: antropologia; experiência; verdade; sofrimento; apocalíptica.

ABSTRACT

This research investigates the way in which Kierkegaard was received by Heschel's thought. A surprisingly untapped field of research. Although concentrated on a single work, his last work, *A Passion for truth*, this reception reverberates on Heschel's work as a whole. Beginning by the establishment of common concerns between Kierkegaard and the Polish rabbi Kotzker, Heschel constructs a whole anthropological building composed of problems and emblems based on an experimental conception of truth and faith - the so-called "life of faith". Such a building, however, is covered by an essayistic nature of writing. From our analysis of *Kierkegaard-Rezeption*, we developed a conceptual platform for the prospection of what we have come to refer to as Heschel's "anthropology of truth". An anthropology that, combining faith and truth from the perspective of an experiential knowledge of God, places simultaneously an extra-worldly framework ("celestification") and an emphasis on earthly tasks, a perspective we call "existential apocalyptic". The hybridity of this perspective marks the character of Heschel's anthropology of truth as a reflexive proposal that lies in the liminality of classifications. Such liminality is already visible in the pillar of the anthropological building, in which Heschel places both a Jew and a Christ in a cooperative relationship.

Keywords: anthropology; experience; truth; suffering; apocalyptic.

OBRAS DE KIERKEGAARD UTILIZADAS NESTE TRABALHO

As obras de Kierkegaard serão citadas segundo o formato dos *Søren Kierkegaards Skrifter*, “Escritos de S. Kierkegaard”. Por ex.: SKS 7,345 (Vol. 7, p.345).

No quadro a seguir constam apenas as obras publicadas de Kierkegaard. Os volumes citados nesse trabalho que não aparecem neste quadro, ou referem-se a obras não publicadas, ou referem-se aos diários e anotações de Kierkegaard (Not, NB, Pap, JJ).

VOLUME	Título original	Ano de publicação	Título traduzido
SKS 4	<i>Gjentagelsen</i> <i>Begrebet Angest</i>	1843 1844	A repetição; O conceito de angústia
SKS 5	<i>Fire opbyggelige Taler</i>	1844	Quatro discursos edificantes
SKS 7	<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift</i>	1846	Pós-escrito não-científico inconclusivo
SKS 8	<i>Opbyggelige Taler i forskjellig Aand</i>	1847	Discursos edificantes em espíritos diversos
SKS 9	<i>Kjerlighedens Gjerninger</i>	1848	As obras de amor
SKS 10	<i>Christelige Taler</i>		Discursos crísticos
SKS 11	<i>Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen</i>	1849	Os lírios do campo e as aves do céu
	<i>Sygdommen til Døden</i>		A doença para morte
SKS 13	<i>Hvad Christus dømmes om officiel Christendom</i>	1855	Qual o juízo de Cristo sobre o cristianismo oficial

Sobre as citações bíblicas

Cotejamos o texto hebraico (Bíblia hebraica) e o texto grego (Novo Testamento), disponíveis em <biblehub.com>, e as seguintes traduções portuguesas: Bíblia de Jerusalém e Nova Almeida Atualizada. Intervimos pontualmente, substituindo uma palavra por outra que consideramos mais ajustada ao sentido contextual, ou adequando a fraseologia para uma linguagem contemporânea, conforme o postulado da Nova Almeida Atualizada: “apresentar um texto clássico em uma linguagem atual”. A segunda pessoa (“tu” e “vós”) foi mudada para “você” e “vocês”, com exceção dos salmos.

Sumário

Introdução.....	10
O estado da questão	11
Apresentando o problema	14
Cap. 1 – Entre Kierkegaard e Heschel: a noção judaica de Governo dos céus (<i>malkut ha-šamayin</i>)	28
A parábola de Jó	36
A ênfase na noção de Reino no partido judaico dos judeus-cristãos.....	45
Capítulo 2 – O governo dos céus segundo Heschel - a antropologia da verdade como tarefa e como resposta.....	48
Como inflamar o barro? Por que enterrar a verdade?.....	52
A necessidade de cooperação.....	70
Capítulo 3 – Aspectos judaicos da noção kierkegaardiana de repetição	85
A escola dos sofrimentos como escola de <i>tesuvah</i>	87
A parábola de Jó como escola da repetição	96
Kierkegaard e a noção judaica de tempo	106
Capítulo 4 – Kierkegaard em relação a Heschel – aproximações e afastamentos.....	112
Aproximação 1 – a vida do espírito no âmbito supra-individual.....	113
Aproximação 2 – Recusa da olaria. O desespero como recusa do governo dos céus. Contraposição entre fé e desespero	116
A indisposição para a translucidez ou clareza de si. O desespero como vontade de obscurecimento	116
<i>Charakter</i> Poliforme - Gradientes de luz.....	127
Crítica da abstração. A contraposição entre conhecimento conceitual e conhecimento experimental	134
Aproximação 3 – crítica à religião: a contraposição kierkegaardiana entre primitividade e adquirido.....	137
Afastamento de Kierkegaard em relação a Heschel	141
Kierkegaard e os judeus – aproximações e distanciamentos do luteranismo	146
Conclusão	158
A obra de Heschel à luz de sua última fase	159
A relação de Kierkegaard com os judeus	159
Revisão dos conceitos tradicionais de fé.....	160
Instável separação entre judeus e cristãos	166
O universalismo da noção de governo de Deus	167
Referências.....	170
Anexo A	179
Tabela de transliteração das consoantes do paleo-hebraico	179
ANEXO B – Deus, o homem e a liberdade (NB15:93).....	180

Introdução¹

¹Salvo indicação contrária, os termos hebraicos citados nesse trabalho foram por nós traduzidos mediante a consulta dos textos da bíblia hebraica e dos léxicos (BDB, por ex.) disponíveis em *biblehub.com*. A transliteração das consoantes hebraicas segue as convenções acadêmicas mais atuais (cf. Anexo 1, tabela). A transliteração das vogais está simplificada. Quanto às traduções do dinamarquês, elas são de nossa autoria, com o auxílio dos dicionários *Den Danske Ordbog* (eletrônico) e VATER (2004), além da consulta às traduções citadas na bibliografia.

O estado da questão

Qualquer diálogo futuro entre judaísmo e cristianismo pode encontrar-se vitalmente em débito a este trabalho pioneiro (...) de colocar *vis-à-vis* um pensador judeu e um pensador cristão (BOWMAN, 1975, p.483).

Em *Die Grundfrage der Philosophie*, Heidegger descreve Kierkegaard como um desbravador (*Pathfinder*) do século XIX. Heschel, por sua vez, identifica em Kierkegaard um desbravador da condição humana. Quanto a nós, elegemos como objeto de desbravamento um objeto composto: a *Kierkegaard-Rezeption* na antropologia judaica de Abraham Heschel (1907-1972). Um empreendimento que se mostrou de difícil perfuração, pois a *Kierkegaard-Rezeption* em Heschel é um campo inexplorado no Brasil, ainda rodeado por uma mata fechada².

Embora Kierkegaard estivesse entre os pontos-chave de referência intelectual para alguns dos principais pensadores modernos do judaísmo, tais como Buber, Levinas, Rosenzweig e Heschel, os autores do *Oxford Handbook* discriminam trabalhos sobre a *Kierkegaard-Rezeption* apenas em Levinas, Buber e Rosenzweig (quatro, dois e um, respectivamente), mas nenhum sobre a recepção de Heschel (PATTISON e LIPPITT, 2013, p.5s). Nós encontramos apenas um breve artigo, relativamente recente, que levanta a *Kierkegaard-Rezeption* em Heschel (MULDER JR., 2012), mas não chega a efetivamente discuti-la, pois são apenas quatro páginas apontando tópicos do papel de Kierkegaard no texto hescheliano *A passion for truth*. Essa ausência de trabalhos é espantosa, considerando que, diferentemente de Buber e Levinas, “que parecem ter desejado conscientemente se distanciar de Kierkegaard” (Ibidem, p. 6), Heschel, pelo contrário, faz um extenso trabalho no qual não apenas cita diversos textos de Kierkegaard

² A adequação do curso da pesquisa proposta no exame de qualificação repercutiu no título do trabalho. Anteriormente, o trabalho havia sido intitulado como *Rio e Fogo*, aludindo ao papel que o conceito de consciência, vinculado à figura do fogo divino, vinha desempenhando na pesquisa. Mas, após a qualificação, à medida que a pesquisa avançou na análise do seu objeto precípua, a antropologia de Heschel, os tópicos da verdade e da modelagem ganharam relevo, o que veio a culminar em um novo título: a olaria da fidelidade.

(citando inclusive literatura secundária sobre Kierkegaard), como desenvolve, como vamos discutir, toda uma antropologia fundada sob um *insight* que, de modo inusitado, associa um judeu e um não-judeu em prol de uma mesma tarefa - o chamado “*insight* Kierkegaard-Kotzker”³.

O contexto de *A passion for truth*

Embora Heschel desenvolva a sua recepção da antropologia de Kierkegaard em um momento circunscrito de sua biografia (c. 1969-1972), a associação entre Kierkegaard e Kotzker ocorre muito tempo antes.

A muito tempo atrás, quando comecei a ler as obras de Kierkegaard, eu fui surpreendido por descobrir que muitos de seus pensamentos eram familiares para mim. Eu percebi que várias de suas perspectivas e preocupações básicas tinham me alcançado a partir dos ensinamentos de Kotzker. Dois discípulos de Kotzker tinham me influenciado profundamente na juventude (HESCHEL, 1995, p. 85).

A eventual suspeição sobre a recepção hescheliana de Kierkegaard, por ela se circunscrever a uma única obra, deve sopesar que se trata de um *insight* anterior retomado em um momento de maturidade intelectual de Heschel. Na versão ídiche, Heschel menciona quais discípulos de Kotzker foram seus professores na juventude: rabi Bezalel Levi e rabi Yizhak Levin (HORWITZ, 1999, p.309). Ademais, “o uso hescheliano de Kierkegaard como parceiro em teologia profunda, embora quase inteiramente confinado a sua última obra, é um uso extensivo” (MULDER JR., 2012, p.155). Heschel usa a expressão “Kierkegaard e Kotzker” praticamente como um *leitmotiv* do texto, pois a expressão ocorre continuamente ao longo de 150 páginas (capítulos 2 a 7 de *A passion for truth*).

O assentamento de uma base heterogênea (e mesmo heterodoxa), constituído por pensadores dessemelhantes, é a expressão de um traço característico da biografia de Heschel - a fecundidade da relação entre contrários:

Eu percebi que, sendo guiado tanto por Besht como por Kotzker, eu tinha permitido que **duas forças lutassem dentro de mim**. (...) Besht me ensinou sobre as inesgotáveis minas de sentido; Kotzker me ensinou

³ Kotzker é a alcunha de Menahem Mendl Morgenstern (1787-1859), rabi polonês, expoente do judaísmo neo-hassídico do século XIX.

a detectar as imensas montanhas de absurdo pelo caminho. Um me ensinou a cantar, o outro, a calar. Kotzker me restringiu, desmascarando atitudes “amáveis”. Besht me alargou, ensinando-me a se adaptar a condições contraditórias. **Besht habitou em minha vida como uma lâmpada, enquanto Kotzker me atingiu como um relâmpago.** (...) Besht me ajudou a refinar o meu senso do mistério imediato. Kotzker alertou-me do constante perigo da perda da autenticidade. A integridade sem amor conduz à ruína; por outro lado, o amor, a exaltação [sem verdade] pode nos seduzir para uma vida em um paraíso tolo (HESCHEL, 1995, p.XIVs, grifo nosso).

Em uma de suas obras (*A torah celestial sob o espelho das gerações*, 1962), Heschel discute a relação tensa entre o racional e o superracional no pensamento rabínico (cf. LEONE, 2008). Mas a própria biografia de Heschel, como podemos ver nessa citação, atesta uma relação entre forças dissonantes. Destarte, a antropologia judaica de Heschel se assenta sob duas forças distintas mas que, neste caso, são pensadas a partir de suas preocupações comuns.

A *Kierkegaard-Rezeption* em Heschel está localizada em um projeto editorial bilíngue de resgate do legado de Kotzker:

Em sua **última semana** de vida, Heschel terminou de corrigir as provas de seu livro mais íntimo, a biografia ídiche de Kotzker, *Kotzk: Uma batalha pela integridade* (*Kotzk: In gerangl far emedikeyt*). Em adição, ele estava freneticamente completando o manuscrito da versão inglesa, *A passion for sincerity*, cujo título tinha sido discutido com várias pessoas, hesitando entre *sinceridade* e *verdade*. **No dia anterior à sua morte**, Heschel trouxe a Roger Strauss o manuscrito de 580 páginas da versão inglesa, que ainda requeria considerável edição (KAPLAN 2007, p.373, grifo nosso).

O “projeto Kierkegaard-Kotzker” reflete a habilidade comunicativa de Heschel com distintos interlocutores (cf. MARMUR, 2016, p. 10) e com distintas tradições, reproduzindo a vocação internacionalizante da ideia judaica de governo de Deus. Enquanto se possuía vasto material sobre o pensamento de Besht, mas que, no entanto, fora destruído no incêndio da biblioteca do seminário judaico de Nova York em 1966, sobre Kotzker não se escrevera nada. Nem o próprio Kotzker, segundo Heschel, havia deixado escrito nada. A perda documental causada pelo incêndio impediu Heschel de escrever seu livro sobre Besht (KAPLAN, 2007, p.162). Já o vácuo de material sobre Kotzker foi um fator a mais para seus projetos editoriais sobre Kotzker⁴.

⁴ A versão ídiche é um texto altamente descritivo, de cerca de 700 páginas, praticamente uma antologia que busca recuperar uma fonte primária, a tradição oral ídiche dos ditos de Kotzker. “Heschel parece reproduzir literalmente um amplo número de ditos e anedotas atribuídos a Kotzker ou a seus seguidores sem intercalar

Apresentando o problema

Armada com a autoridade de uma revelação sobrenatural, a religião (...) torna-se um problema para a filosofia. (...) **A ideia [judaica] de Deus não é fruto da especulação filosófica, mas produto da imediatidade da consciência religiosa.** (...) O pensamento judeu não está orientado para questões metafísicas. (...) A noção de um Criador não fornece ensejo para uma interpretação teórica do mundo (GUTTMANN, 2003, p.28s.38, grifo nosso).

A ideia judaica de Deus não é fruto de um pensamento filosófico, de um sistemático debruçar-se sobre problemas em busca de clareza, de um esforço por distinguir o distinguível (cf. PORTA, 2003). No entanto, Heschel discutirá uma “metodologia” que favoreça uma alusão ao conhecimento experimental do divino referido pela ideia judaica de Deus. Considerando a importância da unidade problema-tese no trabalho filosófico, cabe apontar com clareza meridiana qual é a unidade problema-tese desta pesquisa. Discutiremos o modo como Heschel alude ao problema do conhecimento experimental de Deus (*Cognitio Dei Experimentalis*) – um problema vinculado ao conhecimento do homem, e a tese ou resposta oferecida a ele por Heschel: a antropologia da verdade fundada sob o *insight* Kierkegaard-Kotzker⁵.

Segundo Heidegger (2001), descrever as opiniões dos filósofos é bem diferente de corresponder àquilo pelo que eles são interpelados⁶. Na leitura de *A passion for truth* observamos que Heschel é interpelado, mais uma vez, pelo problema do **conhecimento**

comentários, sem intervir a sua própria voz neles. (...) Heschel afirma que a tradição de Kotzker tem sido preservada primariamente de forma oral, isto é, em ídiche. Na medida em que ela tem sido escrita, ela foi traduzida para um hebraico inadequado para transmitir seu significado. Os tradutores da época simplesmente não eram capazes de considerar seu âmago, o estilo incisivo da tradição Kotzker. Como resultado, muito do que existe em hebraico é ininteligível. O próprio Heschel, porque tinha ouvido muito dizeres transmitidos pelos seguidores de Kotzker em sua juventude, afirma ser capaz de recuperar seu sentido. Portanto, a versão ídiche sobre Kotzker é uma obra de retradução da fonte secundária hebraica (...) [para] criar alguma coisa próxima da fonte primária ídiche” (ARONOWICZ, 2009, p.113-114).

⁵ *Cognitio Dei Experimentalis* é, segundo Rehfeld (2015), a definição de mística segundo Tomas de Aquino. Nesta pesquisa, usaremos a expressão *Cognitio Dei Experimentalis* para se referir à experiência da relação humana com o Deus de Israel à qual Heschel se refere na sua antropologia. A separação entre mística e fé é uma distinção posterior ao período do antigo Israel, período esse que serve de fundamento para a antropologia analisada neste trabalho.

⁶ “Uma coisa é estabelecer as opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é discutir com eles aquilo que eles falam, aquilo de que eles falam. Nosso falar deve co-responder àquilo pelo que eles são interpelados”. *Eines ist es, Meinungen der Philosophen festzustellen und zu beschreiben. Ein ganz anderes ist es, das, was sie sagen, und d. h. das, wovon sie sagen, mit ihnen durchzusprechen. (...) Unser Sprechen muss dem, wovon die Philosophen angesprochen sind, ent-sprechen.*

experimental de Deus. Em *Man is not alone*, Heschel descreve o modo como a “interrogação invencível e involuntária” se dirige ao homem:

A consciência do divino, que inicialmente se infiltra como um sentido de admiração que transparece através da indiferença, como uma necessidade de estar consciente do inefável, cresce e imperceptivelmente, (...), transforma-se em inquietação e ansiedade até romper numa insuportável preocupação que nos priva da complacência e da paz de espírito, forçando-nos a pensar em realidades nas quais não desejaríamos pensar, em realidades quem não tem nenhuma atração para o nosso interesse pessoal. (...) Preferiríamos ser prisioneiros, desde que as quatro paredes da prisão fossem nossa mente, vontade, paixão e ambição. De fato, não haveria maior conforto do que viver na segurança de conclusões antecipadas, em vez dessa preocupação angustiante que transforma todas as conclusões em um amontoado de ruínas. (...) Qual é a natureza dessa preocupação forçada a que resistimos com tamanha veemência? Ela não vem de nós mesmos. É uma pressão que pesa sobre nós e sobre todos os homens. Não comunica palavra alguma. Só pergunta, só chama. Impõe-nos uma interrogação, uma ordem que nosso coração faz ecoar como um sino, avassalador como se fosse o único som a ressoar num silêncio infinito e nós os únicos a ter que responder-lhe. Nossa mente e nossa voz são grosseiras demais para pronunciar uma resposta. É uma interrogação que exige todo o nosso ser como resposta. Nossas palavras, nossas poses, nossas realizações não constituem resposta. As teorias e as explicações se dissipam (...). Não há mais céus, nem oceanos, nem aves, nem árvores. Há somente uma interrogação, e está é inefável (HESCHEL, 1974, p.77-78).

A experiência da interrogação inefável é uma questão que interpelou Heschel por toda a sua vida. Se a recorrência da questão não implicou em monotonia, qual a tonalidade nova que Heschel adiciona ao abordar a questão interpelante mais uma vez? Desta vez, a tonalidade nova suscitada por Heschel vem a partir de um *insight* novo, que chamaremos de “*insight* Kierkegaard-Kotzker”. Segundo Heschel, a sua questão interpelante também interpelou a Kierkegaard e Kotzker. Discutir o modo como viver ou encarar a experiência da fé no Deus de Israel foi uma concernência comum entre eles. E qual a **tonalidade nova** que Kierkegaard e Kotzker adicionam a esta questão?

Em um texto de natureza ensaística, cuja coerência, portanto, subjaz sob um raciocínio assistemático, Heschel parte do *insight* Kierkegaard-Kotzker para efetuar o soerguimento de um edifício antropológico singular que pode ser adequadamente designado como uma “**antropologia da verdade**”, ou antropologia do Reino⁷. Heschel considera a categoria existencial da verdade, o modo pelo qual Kierkegaard e Kotzker respondem à questão interpelante.

⁷ Após a defesa desta tese, nós percebemos que a expressão “antropologia do Reino” também descreve adequadamente o subproduto da recepção hescheliana de Kierkegaard. Pois a verdade existencial a que alude Heschel é a aceitação do governo dos céus, ou, como diz Kotzker, a celestificação dos homens terrenos.

Kotzker inscreveu uma palavra como seu lema: *'emet*, “verdade”. Para conquistar a verdade era preciso estar pronto para sacrificar todo o resto. O caminho da verdade é um caminho tortuoso (...), uma trincheira (HESCHEL, 1995, p.10.276).

A antropologia da verdade postula a adoção de uma vida qualificada pelo lema *'emet* (comumente traduzido como verdade), *'emet* como qualificativo de uma fé pulsante (*life of faith*), uma concepção a partir do qual emerge o dilema das exigências de fé:

O argumento contra Kierkegaard e Kotzker pode ser reduzido a uma questão fundamental: as exigências da fé [a fé qualificada por *'emet*] devem ser adaptadas a fraqueza humana, ou a condição humana erguida ao seu nível? (HESCHEL, 1995, p.125).

Este dilema é absolutamente decisivo para a antropologia da verdade de Heschel, a qual se posiciona frente a ele postulando a tese da não-adaptação, da transformação, a chamada “celestificação do barro”. Deste lema e deste dilema são lançados dois problemas (como celestificar os homens? Por que enterrar a verdade?) e as respectivas respostas, discutidos no capítulo 2. Segundo Heschel,

Kierkegaard e Kotzker estavam preocupados com o problema da verdade em relação ao conhecimento de si mesmo. (...) A preocupação de Kotzker com a verdade era existencial – como viver a verdade – e não teórica – como conhecê-la (HESCHEL, 1995, p.94,126.298).

Ao distinguir o saber (*Viden*) do ser capaz (*Kunnen*), Kierkegaard diferencia, segundo Ferro, dois gêneros de categorias: **categorias conceituais** e **categorias existenciais**, “categorias em que se pensa e categorias em que se vive”, as quais se referem, respectivamente, a distintos modos de pensar e distintas possibilidades de viver (cf. FERRO, 2012, p.91). Tal distinção, como podemos ver nessa passagem supracitada, é também decisiva para Heschel. A antropologia de Heschel se debruça sobre noções que aludem a modos de experimentar o conhecimento de Deus. Segundo Merkle,

Para Heschel, **sentir o sublime é perceber o sublime, e não apenas concebê-lo**. Segundo Baillie, “perceber significa: não apenas conceber como um conceito ao qual eu sou levado pelo argumento”. Heschel fala da “percepção do sublime” como “uma percepção no fim da percepção”. (...) Não se trata, pois, de inferir sua realidade a partir de dados. Nós realmente temos contato com o sublime, nós o apreendemos. O senso do sublime não é, portanto, meramente uma noção, mas é uma experiência do sublime. O processo secundário de

inferir e conceitualizar pode e deve ser baseado na experiência (MERKLE, 1986, p.58s, grifo nosso).

A adoção desse tipo de concernência, relacionando a fé e a verdade sob uma perspectiva experimental, é uma decorrência de uma raiz judaica que subjaz à Kotzker e à Kierkegaard. Kotzker, segundo Heschel, estava consciente do sentido originário da fé como fidelidade e integridade (HESCHEL, 1995, p.190). A associação entre verdade (*'emet*) e fé (*emunah*) é uma concepção hebraica cristalizada na linguagem: tanto *'emet* como *emunah* são derivados da mesma raiz, *'aman*, cujo sentido básico é fidelidade, firmeza, sustentação, constância⁸. Destarte, no hebraico antigo, fé é um sinônimo de viver a verdade. Por esse motivo, a frase clássica do profeta Habacuque (Hb 2,4), *šaddiq be'emunato_w yiḥyeh*, “o justo viverá pela fidelidade” também pode ser lida como “o justo viverá pela verdade”. De modo semelhante, a frase de Jesus no evangelho segundo Lucas (Lc 21,17), *en tē upomonē umōn ktēsasthe tas psuchas umōn*, “é pela constância que vocês conquistarão as suas almas”, à luz da noção hebraica de verdade, também pode ser lida assim: “é com verdade que conquistamos as nossas almas”.

A antropologia da verdade de Heschel supõe quatro noções hebraicas. O primeiro suposto é a noção de *da'at elohim*, “conhecimento de Deus”. O substantivo *da'at* tem o sentido de conhecer pela experiência, conhecimento como intimidade. No hebraico antigo, “*lada'at* significa simultaneamente conhecer, penetrar a essência e, por associação, amar” (CHWARTS, 2012, p.9). Essa percepção é veiculada no salmo: *ta'am ure'u ki tob Yahweh*, “provem [experimentem] e vejam que o Senhor é bom” (Sl 34,8). O verbo *ta'am* significa experimentar, sentir o gosto, aludindo nesse caso a uma determinada percepção superracional. No julgar de Heschel,

[A falta de] *da'at elohim*, ‘conhecimento de Deus’, é a queixa central do profeta Oséias. (...) O verbo *yadah* significa mais que a posse de conceitos abstratos. Trata-se de um conhecimento que inclui

⁸ A raiz *'aman* significa suportar, manter, sustentar, firmar; no tronco verbal *qal*, a noção de suporte contém a ideia de nutrição (*foster*), mantimento (BDB, 2006). Alguns exemplos na bíblia hebraica: a recompensa de ouvir-e-responder a Deus feita a Jeroboão é a promessa de um reinado estável, uma “casa com sustentação” (*bayit ne'eman*) (1 Rs 11,38). Da raiz *'aman* se forma o termo *ama* (cuidadora), semelhante a mãe (*'em*) (cf. 2 Rs 10,1ss; 2 Sm 4,4; Is 49,23; Rt 4,16). Moisés se pergunta se ele é nutridor (*foster-father*) de Israel (Nm 11,12). Outra noção dessa raiz é pilar, suporte da porta (*ommah*, participio de *'omen*). Aos termos *emunah* e *'emet*, portanto, subjaz em comum uma determinada noção de firmeza, estabilidade e constância (BDB, 2006). Exemplos da convergência semântica dos termos *emunah* e *'emet*: a palavra de Deus é “confiável [*emunah*, fiel]” (Sl 119,86); “sua fidelidade [*emunah*] atravessa as gerações” (Sl 119,90), Isaac fora conduzido por Deus por um “caminho fiel [*derek 'emet*]” (Gn 24,48); Deus promete “paz e estabilidade [*shalom we-'emet*]” (Jr 33,6).

apropriação interna (...) denota um ato que implica preocupação, um compromisso interno (HESCHEL, 1973, I, p.122s).

A noção judaica de *da'at elohim* é chamada por Guttman de “concepção ética da personalidade de Deus”, um “voluntarismo ético que implica em uma concepção inteiramente personalística de Deus e que determina o caráter específico da relação entre Deus e o homem” (GUTTMANN, 2003, p.28s). A ideia judaica de Deus é o que confere um caráter distintivo à fé judaica, e ela “não decorre da especulação filosófica, mas da imediatidade da consciência religiosa” (IBIDEM, p.29). Essa noção de Deus possui um componente místico *lato sensu*, ou inefável, à medida que um aspecto místico é indissociável da ideia judaica de Deus, sem, no entanto, filiar-se ao posterior fenômeno do misticismo como fenômeno de negação da personalidade de Deus (cf. IB., p.30). Segundo Guttman,

O *amor dei* do panteísmo e o amor de Deus do místico diferem em essência do amor personalista de Deus (por mais entusiasticamente que o místico possa experimentar os êxtases da divina presença), assim como o místico tremor do panteísta diante do abismo oculto do ser divino difere da sublime majestade do Deus pessoal. (...) Não se trata apenas de uma questão de ideias conflitantes, mas de atitudes religiosas fundamentalmente contrastantes. A transcendência de Deus como Criador pessoal é alheia à doutrina do panteísmo e do misticismo porque, de acordo com a segunda, o mundo não está sujeito a uma soberana vontade divina. (GUTTMANN, 2003, p. 31).

Pode-se questionar a generalização de Guttman acerca do panteísmo e do misticismo, mas não é nosso objetivo aprofundar esse tópico. Queremos apenas contrastar uma visão pessoal de Deus à uma visão impessoal do mesmo, destacando que a pessoalidade é um fator prístino e originário da fé judaica. O segundo suposto da antropologia da verdade, conectado ao primeiro, reforça o afastamento de uma concepção impessoal de Deus. Trata-se da noção de *elohim hayim*, Deus vivo, uma expressão recorrente na bíblia hebraica⁹. *Yahweh 'elohim 'emet hu 'elohim hayim umelek 'olam*, “o Senhor é o Deus verdadeiro, o Deus vivo e o rei eterno” (Jr 10,10). Segundo Heschel,

se Deus fosse uma teoria, o estudo da teoria seria suficiente. Mas Deus vive (...) O conhecimento de Deus é o **conhecimento de uma vida com Deus** (HESCHEL, 1975, p.353, grifo nosso)¹⁰.

⁹ Cf. Js 3,10 (*'el hay*); 2 Rs 19,4; Is 37,4; 1 Sm 17,26 (*'elohim hay*); 2 Sm 22,47, Jz 8,19; Rt 3,13 (*hay Yahweh*); Jó 19,25 (*go'ali hay*, meu redentor vive); Dn 12,7 (*b'he ha'olam*, o que vive para sempre).

¹⁰ O problema fundamental do homem, segundo Heschel, não é negativo, mas positivo: “o problema fundamental do homem não é o mal, mas a sua relação com Deus” (HESCHEL, 1975, p.474).

Diferentemente do panteísmo, a ideia de “vida de Deus” ou de “Deus vivo” é uma noção pervasiva que perpassa tudo sem se esgotar em nada. O Deus de Israel reporta-se ao seu povo infiel como “uma noiva que o amava antes” (Jr 2,2). Segundo Heschel,

Em geral, a relação de Deus com Israel se descreve como um pacto. A palavra pacto expressa a permanência, a imutabilidade e a mutualidade, mais que a profundidade pessoal da relação. O pacto é uma cadeia ou uma comunicação viva? (...) Para Oseias, o casamento é a imagem da relação de Deus com Israel. Esta é uma das concepções mais audaciosas do pensamento religioso. Pode carecer da excitação da aventura, mas tem a aura do sublime. Implica a restrição, trazendo consigo deveres e responsabilidades, mas também dota de uma nobreza que é sinônimo de eternidade. Israel é a consorte de Deus. A concepção de Oseias de Israel como esposa de Deus representa **uma das ideias mais importantes da história do judaísmo** (cf. Is 49,14s; 62,5) e anuncia a interpretação tradicional de Cânticos dos cânticos (HESCHEL, 1973, I, p.110, grifo nosso).

A imagem da *kalah* (noiva) evoca o primeiro suposto, o conhecimento de Deus como experiência ou intimidade. A percepção do conhecimento de Deus como um ato conjugal é um dos grandes eixos que percorre a bíblia hebraica de ponta a ponta. De modo mais específico, tal percepção é narrada na sua ambivalência: a necessidade de fidelidade diante da recorrente prática da infidelidade. Em inúmeras passagens a idolatria é associada ao adultério.

O terceiro suposto hebraico da antropologia da verdade é a noção hescheliana de interrogação inefável, uma interrogação dirigida ao homem e que, segundo Heschel, exige como resposta a vida do indivíduo como um todo. O encontro com o Deus de Israel é descrito por Heschel como uma experiência no âmbito pré-conceitual ou suprarracional que pressupõe a utilização do chamado “senso do inefável”. O senso do inefável é uma capacidade humana universal que não se refere ao desconhecido, mas sim à percepção de um excesso onipresente que não conseguimos exprimir:

Subjetiva é a *maneira* e não o objeto da nossa percepção. O que percebemos é objetivo no sentido de ser independente da nossa percepção. Nossa admiração radical corresponde ao mistério, mas não o produz. Nem você nem eu inventamos a grandeza do céu, nem dotamos o homem com o mistério do nascimento e da morte. Não criamos o inefável, encontramos-lo. Nossa consciência dele está potencialmente presente em cada ato de pensar, em cada ato de apreciação da realidade (...). O que encontramos em nossa percepção do sublime, em nossa admiração radical, é uma sugestão espiritual da realidade, uma *alusão* ao sentido transcendente. (...)É inexplicável, sem nome, não podendo ser especificada ou colocada em nenhuma de nossas

categorias. Apesar disso, temos uma *certeza sem conhecimento*: é real sem ser exprimível. Não pode ser comunicada a outros; cada um deve encontrá-la por si mesmo. (...) A equiparação daquilo que tem sentido com o que é exprimível ignora um vasto campo da experiência humana e é refutada por nosso sentido do inefável, que é a consciência de uma alusão a uma realidade significativa sem capacidade de expressá-la. (HESCHEL, 1974, p.30ss).

O inefável designa a totalidade misteriosa de toda a existência, mas, em última instância, importa para Heschel que “o inefável é uma interrogação que nos é dirigida” (HESCHEL, 1974, p.75), “uma voz que chega a todas as partes, sem condescendência, escavando as sepulturas do esquecimento” (HESCHEL, 1974, p. 151). A análise da noção da interrogação inefável ratificou para nós o traço fundamental da fé que vínhamos observando em *A passion for truth*: o seu caráter **experimental**. Segundo Heschel,

Sentimos o sentido do inefável num reino, nomeamos e exploramos a realidade noutra. Estabelecemos um sistema de referência entre os dois, mas não conseguimos preencher o vazio. Acham-se tão longe e ao mesmo tempo tão pertos um do outro como o tempo e o calendário, o violino e a melodia, a vida e o que vem depois do último suspiro. Perscrutamos os fenômenos tangíveis com a razão, e com o sentido do inefável auscultamos o sagrado e indemonstrável. A força que inspira a disposição para o sacrifício de si próprio, as ideias que nutrem a humildade dentro da mente, e, além dela, não são idênticas às artes do lógico. (...) É o inefável, do qual haurimos o gosto da santidade, a felicidade do imperecível. (...)

Mesmo quando o nosso pensamento sobre a interrogação inefável se desenvolve no nível discursivo, nossa memória deve permanecer ancorada nas percepções do inefável e nossa mente precisa permanecer num estado de temor respeitoso, sem o que nunca atingiremos uma língua comum com o espírito do problema (HESCHEL, 1974, p.21.67).

De modo análogo ao etnólogo que se permite ser afetado por uma comunicação involuntária dentro de uma comunidade na qual ele é exógeno (cf. FRAVET-SAADA, 2005), a alusão racional ao inefável é possível, segundo Heschel, mediante um raciocínio que adote uma posição ética de sensibilidade ao inefável. *Mutatis mutandis*, uma espécie de “observação participante”.

Metodologia

É para a fé como resposta ao coercitivo e inefável conhecimento experimental de Deus que a filosofia judaica de Heschel volta a sua atenção e subordina a sua metodologia:

A filosofia da religião não é a filosofia de uma filosofia, a filosofia de uma doutrina, a interpretação de um dogma, mas **a filosofia de fatos, atos, percepções concretas**, daquilo que acontece diretamente com o homem piedoso. Os dogmas são simplesmente um catálogo. (...) [A fé] não pode ser compreendida quando separada da vida real. Manifesta-se em momentos em que nossa alma é invadida por uma angústia insaciável a respeito da eternidade, do sentido de todos os sentidos, sobre o nosso compromisso supremo, que é parte de nossa própria existência, em momentos em que todas as conclusões anteriores, todas as trivialidades que sufocam a vida ficam suspensas (...) [A fé] começa com a consciência de uma realidade que desacredita nossa sabedoria, que abala nossos conceitos. Portanto, devemos começar com o inefável, porque de outra forma não haveria problema (HESCHEL, 1974, p. 62.66, grifo nosso).

Nos termos de Mulder Jr. (2010), Heschel elege Kierkegaard como parceiro (*cohort*) no uso da metodologia designada por Heschel como teologia da profundidade. Em *God in search of man*, Heschel designara a diferença entre a sua proposta e a proposta tradicional: “o tema da teologia é o conteúdo da crença. O tema do presente estudo é o ato de crer. Seu propósito é pesquisar a profundidade da fé, o substrato do qual a fé se origina, e seu método pode ser chamado de teologia da profundidade” (HESCHEL, 1975, p.21). De modo a ilustrar o seu método, Heschel faz uma contraposição entre um ambiente artificial e um *habitat* natural:

Nossa primeira meta não é desenvolver a filosofia de uma doutrina, interpretações de um dogma, mas a filosofia de **eventos** concretos, atos, **insights** (...) Ideias sobre a fé não devem ser estudadas totalmente separadas dos **momentos** da fé. Se uma planta é arrancada do solo onde está, removida de seus ventos, dos raios de sol e vida-ambiente, e conservada numa estufa – observações feitas com tal planta revela sua natureza primordial? A intimidade crescente do homem que penetra e se curva para a **luz** de Deus dificilmente pode ser transplantada para a superficialidade de uma simples reflexão. (...) Pode somente ser estudada em seu **habitat** natural de fé, numa alma onde o divino está dentro de todos os conceitos (HESCHEL, 1975, p.20-22).

Segundo Merkle, “Heschel explora as experiências, *insights*, emoções, atitudes e atos a partir dos quais a fé emerge” (MERKLE, 1980, p.218). *A passion for truth* é uma

obra que, conforme declara Heschel, segue esta metodologia: a concernência de Kierkegaard e Kotzker com o tópico das “batalhas da consciência com Deus” assenta a experiência da fé como tarefa personalíssima intransferível, no seio do qual é-se instado a “buscar a Deus, esforçando-se por obter *insight* pessoal, *insights* próprios” (HESCHEL, 1975, p.44-45).

O quarto suposto é a noção hescheliana de *pathos* divino, uma espécie de impulso para ser revelado e experienciado. O que Heschel chama de interesse relacional de Deus. Esta noção de *pathos* é uma das bases da crítica hescheliana à redução do profetismo a uma realidade meramente simbólica:

O foco sobre a categoria ‘signo’ é certamente muito importante e clarifica muitas coisas. Mas me parece questionável quando você [Buber] define, neste sentido, a totalidade da experiência profética (“ele vive simbolicamente...ele mesmo é o signo”, p.350). (... Não apenas metodologicamente, mas também por princípio, eu devo objetar a concepção segundo a qual a existência do profeta *in toto*, bem como as particularidades de sua atividade, não devem ter valor intrínseco, mas apenas valem como signo. (HESCHEL, 1935 apud KAPLAN, 1994, p.215)

O *pathos* divino, “a categoria primordial do entendimento profético de Deus” (HESCHEL, 1973, II, p.119), designa um conhecimento experimental (imediate e intuitivo) decorrente do caráter relacional e pessoal do Deus de Israel. “O *pathos* não é um atributo, mas uma situação” (Ibidem, p.121). O *pathos* tem um caráter transitivo (Ib., p.123; HESCHEL, 1973, III, p.331), designando uma posição relacional: Deus permitindo-se ser afetado pelos atos humanos, os quais podem, desse modo, comovê-lo, alegrá-lo ou entristecê-lo (cf. HESCHEL, 1973, II, p.119). O *pathos* é percebido por Heschel como uma resposta aos atos humanos, uma reação à história humana, um ato de envolvimento. “Temos sugerido que a característica sobressalente de uma pessoa é a sua capacidade de transcender a si mesma. Nesse sentido limitado falamos de Deus como ser pessoal” (HESCHEL, 1973, III, p.332). Embora o ser de Deus seja incognoscível, o Deus de Israel revela-se interessado em se relacionar com o homem.

O Deus dos filósofos é como o *ananke* grego, desconhecido e indiferente ao homem. Ele pensa, mas não fala; está consciente de si mesmo, mas abstraído do mundo, enquanto que o Deus de Israel é um Deus conhecido pelo homem (...) o Deus dos profetas não é o Absolutamente Outro, um ser estranho, (...) mas o Deus da aliança cuja vontade eles conhecem e devem transmitir (...)aquele que está próximo e comprometido (HESCHEL, 1973, II, p.119s.125).

A subjetividade de Deus é a epítome de nossa conclusão. O termo subjetividade apresenta dois sentidos. No primeiro sentido, Deus é o sujeito supremo, fonte e iniciador de todos os eventos proféticos; ele é o “eu” que chama, questiona, demanda e atua. No segundo sentido, ele é um Deus que está comprometido e preocupado, e não desvinculado. O profeta sempre apreende, experimenta e concebe a Deus como um sujeito, nunca como um objeto (HESCHEL, 1973, III, p.331ss).

Por que “antropologia”?

A nossa opção por “antropologia” ao invés de “teologia” da verdade é uma consequência do próprio pensamento hescheliano. Em um primeiro momento, a antropologia da verdade pode ser considerada uma explicitação do cerne do que Heschel chama de teologia-profunda. No entanto, a nosso ver, a antropologia da verdade mostrou-se um modo mais acurado de descrever o que está contido no que Heschel designa como teologia-profunda. Em outras palavras, o *insight* Kierkegaard-Kotzker ilumina o *insight* teologia-profunda, pois a antropologia da verdade em *A passion for truth* desenvolve a proposta da teologia-profunda: “discutir confrontações da consciência com Deus ao invés de sumários de teologia” (HESCHEL, 1995, p.86). A noção de confronto com Deus decorre da percepção de que Deus se aproxima do homem¹¹.

O grande legado da tradição judaica da qual Heschel faz parte é condensável sob a rubrica antropológica: “O rosto humano é a única imagem de Deus que possuímos. Isto **não é humanismo nem filantropia: é toda uma antropologia** fundada sobre específica vivência do sagrado. E é ela a herança judaica mais fundamental do Ocidente” (FLUSSER, 2014, p.107, grifo nosso). Além dessa posição antropológica, o próprio Heschel se afasta da teologia¹².

*

A noção hescheliana de celestificação pressupõe a ideia de governo dos céus (*malkut há-šamayin*). O traço decisivo da fé judaica é uma ideia concreta de governo

¹¹ Segundo Heschel, a essência da filosofia judaica é antropológica: “a filosofia judaica é a autocompreensão do judeu, tal como o tópico proeminente da reflexão filosófica é o próprio homem” (HESCHEL, 1997, p.4).

¹² “Em nossa busca de problemas esquecidos, o método e espírito de indagação filosófica são mais importantes do que a teologia, que é essencialmente descritiva, normativa e histórica. (...) Enquanto a filosofia vê, antes, o problema, a teologia tem a resposta por antecipação” (HESCHEL, 1975, p.16). “Em contraste com os filósofos judeus clássicos, que definiram a fé em termos de epistemologia, Kotzker estava preocupado com ela em termos da situação humana. Ele desteologizou a fé, declarando que ter fé significa desconsiderar a si mesmo [*disregard self-regard*]” (HESCHEL, 1995, p.192).

(*malkut*, soberania, reino) de Deus. Segundo Guttman, o fator decisivo da fé judaica não é “uma ideia abstrata de Deus, mas o divino poder da vontade que governa como realidade viva a história” (GUTTMANN, 2003, p.29). Guttman alude ao episódio do exílio dos israelitas no reino da Babilônia como episódio que mostra a percepção “universal” do governo de Deus (IB., loc. cit.), extrapolando as fronteiras de Israel, à medida que, segundo a bíblia hebraica, Deus atuou no coração do rei Nabucodonosor da Babilônia, para castigar Israel por sua infidelidade a ele.

A noção de celestificação do barro, associada à noção de governo dos céus, são as noções axiais do que designaremos como apocalíptica existencial. Segundo Ben-Dov, “os dois temas apocalípticos dominantes são estes: os céus vistos na terra (o profeta-vidente) e a terra juntando-se aos céus (o louvor na terra *pari passu* com o louvor celeste)” (BEN-DOV, 2015, p.255)¹³. O governo dos céus como processo de transformação dos homens terrenos em pessoas fiéis ao “Deus dos céus” (*’elohe hašamayim*) (Nm 1,4) descreve o objetivo da apocalíptica existencial, uma perspectiva de difícil classificação: ela identifica o referencial celestial como estando imanente à fé-fidelidade, na qualidade de seu objetivo ou destino, mas sem, no entanto, priorizar a busca por visões ou mistérios (a “mística” no sentido judaico convencional). O termo *existencial* refere-se à ênfase nas tarefas terrenas qualificadas pelo referencial celestial. Existencial no sentido de terreno, “terreno não como entidade secular, mas o caráter terreno do mundo em sua experiencial particularidade, vivacidade e proximidade a vida”. (PORTER, 2013, p.XVII-XVIII). O “interesse do governo do céu sobre a terra” designa, neste sentido, o intercâmbio por meio do qual a vivacidade dos céus almeja imprimir-se no campo experiencial humano.

Na antropologia dos hebreus, a ideia de governo de Deus é tornada vívida por meio de duas figuras geratrizes postas em relação: o céu e a terra. A relacionalidade destas figuras é a própria noção de governo dos céus em ato. O governo dos céus se apresenta em estrita relação com a terra. Segundo Heschel, Kotzker defendia o entendimento de que o homem de fé se envolve com o mundo mantendo a integridade de quem está fora do mundo (cf. HESCHEL, 1995, p.171s). Nos termos do ensino clássico de Jesus, “enviado ao mundo sem ser do mundo” (Jo 17,14s). Nesse sentido, o salmista começa falando dos

¹³ A visão celestial narrada pelo profeta Isaías (Is 6) contempla esses dois elementos. “Basic scene of apocalyptic literature is that of the angels, or minor divinities, residing in the heavenly court, fulfilling their central duty – to praise the Lord, the chief of the assembly. The apocalyptic seer – or at Qumran, the community of the elect – participate in this song of praise”. (BEN-DOV, 2015). Na literatura crística, o apocalipse de João contém descrições dessa cena básica. Segundo Susanah Heschel, a mentalidade apocalíptica judaica é retomada por Jesus (cf. HESCHEL, S., 2017, p.739).

céus e termina "descendo" a terra: “puseste o teu esplendor sobre os céus [*al hashamayim*]”; “quão majestoso é o seu nome sobre a terra [*b^ekal ha'areš*]” (Sl 8,1.9). Nesse sentido, se o hebreu percebe a terra como cheia [*m^elo*’, repleta] da presença de Deus (Is 6,3), o problema do homem são os obstáculos que atrapalham o conhecimento dessa presença. Na *torah*, um dos maiores signos da indisposição do homem ao Deus de Israel é a Torre de Babel, a qual, por sua vez, desempenha uma função antagonista dentro da antropologia da verdade, ao antagonizar com a sua proposta de anulação de si (*disregard self-regard*). Deus mandara os homens povoarem a terra (Gn 9,1), mas eles decidem fazer exatamente o contrário.

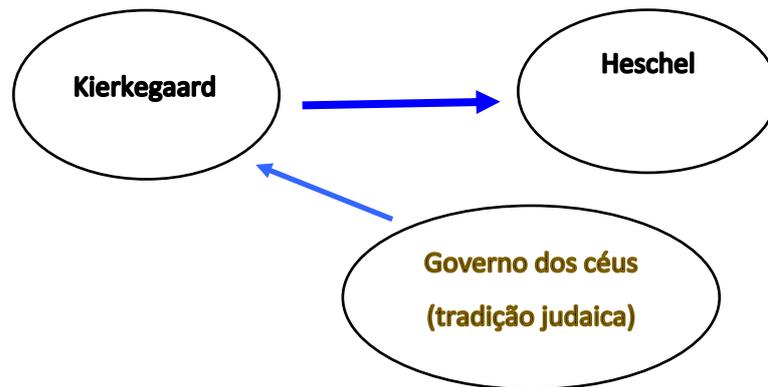
Construamos nós mesmos uma cidade e uma torre cuja ponta [*roš*] alcance os céus, e façamos para nós mesmos um nome, de modo que não sejamos espalhados [*puš, dispersos*] pela terra (Gn 11,4).

A busca de um nome célebre integra um projeto de declaração de guerra contra o governo dos céus. De modo sintomático, os construtores “atiraram flechas contra o céu durante a construção” (Jasher 9,26.29)¹⁴, divisando uma clara hostilidade ao governo dos céus. Tal hostilidade será designada por Kierkegaard como “desespero”. No decorrer desse episódio, repleto de inúmeros aspectos, os construtores sofrem o juízo do Deus de Israel. Não obstante a isso, é uma narrativa que entra para o rol de momentos em que o coração hebreu enxergou profundamente as suas mazelas.

*

A antropologia da verdade possui uma raiz com três ramos: Kierkegaard, Kotzker e, no meio destes, um ramo central: a tradição judaica, epitomizada pela noção de governo dos céus como modelagem dos homens. A parábola de Jó serve de janela de observação para esse ramo radicular do insight Kierkegaard-Kotzker inexplorado por Heschel. Em *A passion for truth*, Heschel examinou o arranjo Kotzker - Jó, mas não examinou o arranjo Kierkegaard-Jó. À medida que analisamos a recepção de Kierkegaard em Heschel, o entendimento da díade Kierkegaard - Heschel nos levou a consideração da díade Kierkegaard – Governo dos céus (tradição judaica):

¹⁴ O livro de Jasher (*Sefer haYashar*) é uma obra classificada como *midraš* (interpretação da bíblia hebraica) pelo judaísmo rabínico. A tradução inglesa (1840), no entanto, considera o livro de Jasher um texto apócrifo, afirmando se tratar do texto homônimo mencionado na própria bíblia hebraica em Js 10,13 e 2 Sm 1,18.



A expressão “tradição judaica”, mais geral, pode se intercalada com a expressão “antropologia dos hebreus”, mais específica, para designar o passado ancestral de Israel. O termo hebreu divisa o caráter móvel e peregrinante da história de Israel. Na narrativa de Genesis (Gn 14,13), Abraão é chamado de “hebreu” (*‘ibri*), termo que significa “caminhante”. A antropologia dos hebreus é uma ideia veiculada nos trabalhos filológicos-culturais desenvolvidos por Auerbach (2007[1946]) e Wolff (1975), e que descreve o próprio objeto de discussão desses trabalhos. A compreensão judaica de Deus é sintoma de um modo de compreensão da realidade (*Wirklichkeitsauffassung*) (cf. PORTER, 2008, p.145). Valendo-se da nossa experiência no mestrado (RIBEIRO, 2014), no qual realizamos um comentário linguístico-cultural do profetismo na bíblia hebraica (*tanak*), lançamos mão, ao longo da pesquisa, dessa perspectiva linguístico-cultural, apresentando termos e ideias hebraicas extraídas dos textos do *tanak* que auxiliam na visualização do background judaico que subjaz ao insight Kierkegaard-Kotzker e à antropologia da verdade¹⁵.

Nesse sentido, o capítulo 1 apresenta a noção judaica de governo dos céus como modelagem dos homens (santificação progressiva), sendo a santidade o subproduto da modelagem, isto é, um coração que escuta/obedece (submetido à audição do governo dos céus). No capítulo 2 discutimos a antropologia do Reino desenvolvida por Heschel na sua recepção de Kierkegaard, e no capítulo 3 discutimos os aspectos judaicos da noção

¹⁵ Os estudos culturais, segundo Chwartz, tem sido a tendência dos estudos acadêmicos da bíblia hebraica nos últimos 20 anos. A abordagem interdisciplinar dos estudos culturais é consonante com a natureza multidisciplinar dos registros da bíblia hebraica, uma porção de literatura composta ao longo de nove séculos e influenciada pelo *continuum* cultural que havia entre os povos do Oriente Médio antigo (cf. CHWARTS, 2012, p.7ss).

kierkegaardiana de repetição, a saber, a sua incorporação da noção de santidade (*godeš*) sob duplo aspecto: a santidade do tempo a serviço da santidade do homem. O capítulo 4, por sua vez, mostra de que modo Kierkegaard se **aproxima** de Heschel, mediante uma análise do desespero como combate à falsidade (uma indisposição à clareza de si, uma vontade de obscuridade e de abstração), um combate à resistência ao governo dos céus, e de que modo Kierkegaard se **afasta** de Heschel: de um lado, um afastamento real (a fé de Kierkegaard em Jesus como Messias), e, por outro lado, um afastamento parcial (a ambiguidade de Kierkegaard em relação à visão protestante da fé judaica) .

Cap. 1 – Entre Kierkegaard e Heschel: a noção judaica de Governo dos céus (*malkut ha-šamayin*)

Uma das noções que se destacam na antropologia judaica é a ideia judaica de Deus. Trata-se de uma ideia que se desenvolve ao longo do tempo, algo que Heschel chama de revelação progressiva de Deus (cf. HESCHEL, 1975). Segundo Guttman, a ideia judaica de Deus passou por um “longo processo de evolução” (GUTTMANN, 2003, p.28s). Não obstante a isso, nas narrativas da bíblia hebraica, desde o início Deus é abordado por meio de suas ações, ações de governança (*malkut*, soberania, reino). A noção de soberania de Deus trata-se de um eixo que perpassa a bíblia hebraica como um todo. “A natureza do Reino de Yahweh é raramente delineada com grande precisão na bíblia hebraica. Entretanto ele está sempre pressuposto” (KITTEL, 1968, p. 569). Esse parco delineamento textual é compreensível como um indicador de que o governo dos céus é visto como uma realidade onipresente, e que é discernida de modo experiencial. A descrição do conhecimento experimental de Deus em termos de “aceitar o jugo do governo de céus” é um importante aspecto discutido pela tradição rabínica nos primeiros séculos da era comum (cf. *MBerakot* II,2; II,5; *JBerakot* 4a apud ARAÚJO, 2016). No episódio do chamado de Abraão (Gn 12,1ss), no qual a promessa do nascimento do povo hebreu/judeu é lançada, está inscrita a percepção de que o governo de Deus possui, desde o início, uma perspectiva pessoal-coletiva, ou tribal-mundial:

O Senhor disse a Abrão: “Saia da sua **terra** [*'ereš*], dos seus familiares e da casa do seu pai e vá para a terra que lhe mostrarei. Farei de você uma grande **nação** [*goy*], e o abençoarei, e engrandecerei o seu nome. Seja uma bênção! Abençoarei aqueles que o abençoarem e amaldiçoarei aquele que o amaldiçoar. Em você serão benditas todas as **famílias da terra** [*mišpəhot ha- 'adamah*]”. Partiu, pois, Abrão, como o Senhor lhe havia ordenado. E Ló foi com ele. Abrão tinha setenta e cinco anos quando saiu de Harã (Gn 12,1-4, grifo nosso).

Nesse episódio formativo de Israel como nação, a dinâmica pessoal-coletiva do governo dos céus é explícita: de um indivíduo (fator pessoal) nasceria uma nação (fator coletivo). Embora Guttman afirme que “somente após um longo processo de evolução o Deus de Israel se tornou o Deus do mundo” (GUTTMANN, 2003, p.28s), a narrativa da *torah* vai na direção contrária, evidenciando como uma percepção arcaica a ideia de que há, já em Gênesis, uma *manifestação de intenção* da parte de Deus, uma intenção

internacionalizante: a promessa de um povo que já nasceria com uma vocação internacional, divisando que o Deus das tribos de Israel almejava ser o Deus de Israel e das nações. De uma família (*mišpaḥah*, clã) seria formada uma nação (*goy*), e a partir desta nação as bênçãos do Deus de Israel alcançariam todas as “famílias da terra”. Mais adiante (Gn 14,13), Abraão é chamado de “hebreu” (*‘ibri*), termo que significa “caminhante, peregrinante”. O substantivo *‘ibri* tem sua origem no verbo *‘abar*, que significa “passar, atravessar, cruzar fronteiras, alienar-se”. Hebreu, nesse sentido, detém o caráter móvel e não-fixado do peregrino (*per-agros*), do que atravessa terras e fronteiras. Esta vocação internacional do Deus de Israel será explorada na literatura profética, mais especificamente no profeta Isaías, que veicula a ideia messiânica de um servo de Deus que seria *’or goyim*, “luz para as nações” (Is 42,6; 49,6); a “justiça de Deus” (Is 51,4) e “Jerusalém” (Is 60,3) também são chamados de luz para as nações.

No episódio propriamente dito de nascimento do povo de Israel, após a libertação do escravismo no Egito, a narrativa da *torah* reitera a singularidade do povo eleito (eleição imerecida, conforme Dt 7,7s), uma singularidade apresentada dentro de uma contraposição com a totalidade (os outros povos). Na narrativa que constitui a “certidão de nascimento” dos filhos de Israel como filhos do Deus do Israel, a identidade do povo judeu é marcada pela associação entre as noções de Reino e de santidade:

No dia em que completaram três meses que os filhos de Israel haviam saído do Egito, chegaram ao deserto do Sinai. (...) Moisés foi até Deus e chamou a ele no monte. E o Senhor disse a ele: “diga o seguinte à casa de Jacó e declare aos filhos de Israel: ‘você viram como feri o Egito e como os transporte sobre asas de águia e os trouxe para junto de mim. Agora, se obedecerem [*šama* ‘ *ouvirem*] a minha voz e guardarem [*šamar*] a minha aliança, vocês serão a minha propriedade dentre todos os povos. Embora toda a terra seja minha, vocês serão para mim um **reino de sacerdotes e uma nação santa** [*mamleket kohanim w’goy qadoš*]’.” (Ex 19,1-6, grifo nosso).

Nessa narrativa fundadora, o Deus de Israel declara que o seu povo seria santo (*qadoš*), e a raiz *qdš* (separação) designa a realidade terrena disponibilizada pela governança dos céus: um povo posto à parte, “meu tesouro”, “minha propriedade” (*li s’gulah*). Mas tal separação dependeria de um posicionamento ético - a audição da sua voz. O sentido literal do verbo *šama* ‘ é ouvir, mas, como podemos ver em inúmeras passagens da bíblia hebraica, como esta supracitada, *šama* ‘ significa, como bem ponderou Benner, “responder ao que foi ouvido” (BENNER, 2019). É por esse motivo que *šama* ‘ muitas vezes é traduzido como obediência, isto é, como resposta ao que foi ouvido. A

identidade do povo santo, portanto, seria a identidade de um povo que ouve-e-responde ao governo dos céus. Nesse sentido, a santidade é concebida como um reino de obediência, um território de audição do governo dos céus.

Uma das noções axiais da antropologia dos antigos hebreus é a noção de governo dos céus como modelagem (*yašar*) dos homens. Modelagem à imagem e semelhança do Deus dos céus (*'elohe hašamayim*) (Nm 1,4). Tal percepção é evocada pela *torah*: “Os conduzi por quarenta anos no deserto para os envergar [*'anah*, humilhar, arquejar] e testar [*nasah*], para conhecer o que estava em seu coração, se guardariam ou não a minha palavra (Dt 8,2)”. Na literatura profética, particularmente em Jeremias, a ideia de modelagem é posta explicitamente:

A palavra [*dabar*, ação] de YAHWEH veio a Jeremias dizendo: suba à **casa do oleiro** [*bet ha-yošer*] para ouvir as minhas palavras. E fui à casa do oleiro e ele estava fazendo algo na roda, e ele desfigurou [*šahat*, destruiu] o vaso do barro [*há-keli ba-omer*] na sua mão, e então novamente fez outro vaso do modo que lhe parecia correto. E veio a palavra de YAHWEH dizendo a mim: como fez o oleiro com este vaso não poderei eu fazer com vocês, casa de Israel? diz YAHWEH. Como vaso na mão do oleiro são vocês, casa de Israel, na minha mão. No instante em que eu falar sobre uma nação e sobre um reino para o arrancar [*nataš*, desenraizar], derrubar e destruir, se a nação retornar [*šub*] do seu mal [*ra'*] contra o qual falei, eu retrocederei do mal que eu pensava em trazer sobre ela. E no instante em que eu falar sobre uma nação e sobre um reino para o edificar e plantar, se ele fizer o mal à minha vista e não ouvir-e-responder [*šama'*] a minha voz, então eu desistirei de fazer o bem que lhe prometera. Portanto, fale agora aos homens de Judá e aos habitantes de Jerusalém, dizendo: assim diz YAHWEH: observem que eu estou forjando uma adversidade [*ra'*] e arquitetando um plano [*hašab*, pensamento] contra vocês. Cada um retorne agora de seu mal [*ra'*] e corrija os seus caminhos e práticas. (Jr 18,1-11).

O redator do livro de Jeremias exhibe a percepção do Deus de Israel como oleiro dos filhos de Israel, uma governança individual nacional (“como fez o oleiro com este vaso não poderei eu fazer com vocês, casa de Israel?”) mas que alcança outras nações (“no instante em que eu falar sobre uma nação e sobre um reino para o desenraizar e destruir, se a nação retornar do seu mal contra o qual falei, eu retrocederei”). No ensaio de abertura da famosa coletânea *Mimesis*, publicada em 1946, Auerbach discute a *Bild vom Menschen*, “imagem do homem” (2001, p.15) dos antigos hebreus veiculada pelos

personagens da bíblia hebraica¹⁶. Com vários exemplos, Auerbach discute a imagem hebraica do homem como um ser em formação (*unausgeformt*, inacabado) e estratificado (*Vielschichtige*, com multicamadas), repleto de segundos planos (*Hintergrund*). “Os autores judeus conseguem exprimir as camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre as mesmas” (AUERBACH, 2001, p.15). Os estados psicológicos na bíblia hebraica, segundo Auerbach, são descritos através de “personagens profundos ou até mesmo abismais” (*hintergründigen oder sogar abgründigen Charakters*) (apud PORTER, 2018, p.214). Um dos principais momentos dessa discussão é a emergência da noção de modelagem:

Em cada uma das grandes figuras (...) [hebraicas], desde Adão até os Profetas, encarna-se um momento desta ligação vertical: Deus escolheu e moldou [*geformt*] estas personagens para o fim da encarnação de sua essência e vontade – mas a eleição e a modelagem [*Formung*] não coincidem; a modelagem realiza-se paulatinamente, de maneira histórica, durante a vida terrena dos escolhidos. Na história de Abraão vimos as provas atemorizantes [*erschreckende*] implicadas em tal modelagem. Daí decorre o fato das grandes figuras (...) [hebraicas] serem mais plenas de desenvolvimento [*entwicklungsvoller*], mais carregadas na sua história vital e mais cunhadas [*ausgeprägt*, marcadas] na sua individualidade do que os heróis homéricos. Aquiles e Ulisses são descritos magnificamente, por meio de muitas e bem formadas palavras [*geformte Worte*] (...) mas eles não têm desenvolvimento e a história de suas vidas fica estabelecida univocamente. (...) Mas que caminho, que destino se interpõe entre Jacó, que obteve arditamente a benção de primogênito e o ancião cujo filho mais amado foi despedaçado por uma fera (...). O velho Davi (...) é mais fortemente apreensível [*einpragsam*], mais fortemente caracterizado do que o jovem Davi, pois é no curso de uma vida ricamente jogada [*schicksalsreichen*] que se diferenciam os homens até a sua plena caracterização [*Eigentlichkeit*]. O antigo testamento nos oferece este caráter de história das personalidades como modelagem [*Personengeschichtliche als Formung*] daqueles que Deus escolheu. Aos heróis homéricos, o tempo só pode afetar exteriormente, e mesmo isto é evidenciado o menos possível; em contraste, as figuras do antigo testamento estão constantemente sob a dura férula [*harten zugriff*, disciplina] de Deus, que não só as criou e escolheu, mas continua a modelá-las, dobrá-las, amassá-las [*weiterbildet, sie biegt und knetet*], extraindo delas, sem destruir sua essência, formas que a sua juventude

¹⁶ Segundo Porter, o ensaio de Auerbach, ao colocar em segundo plano a *Iliada*, de Homero, realçando a antropologia dos hebreus na bíblia hebraica, confrontou o âmago classicista da tradição filológica alemã até então. A tradição filológica alemã, desde o século XIX, assumira uma postura inclinada para o antissemitismo, “desde as palestras de Friedrich Wolf sobre ciência antiga (*Altertumswissenschaft*), de 1807, excluindo o Oriente Médio e as tribos semíticas em particular, até a tese doutoral de Johann Droysen, de 1831, intitulada *A doctrina Christiana Graecorum quam Iudaeorum religio propius abest* (A religião dos gregos está mais próxima da doutrina cristã do que a religião dos judeus)”. (PORTER, 2008, p.124).

difícilmente deixava prever. (...) Quão mais ampla é a oscilação do pêndulo do destino nos personagens bíblicos do que nos heróis homéricos. Eles são portadores da vontade divina, e mesmo assim, são falíveis, sujeitos a desgraça e humilhação [*Erniedrigung*] – e em meio à desgraça e à humilhação manifesta-se, através de suas ações e palavras, a sublimidade [*Erhabenheit*] de Deus. Difícilmente um deles não sofre, como Adão, a mais profunda humilhação – e dificilmente um deles não é agraciado pela intervenção e inspiração pessoais de Deus. Ulisses assume a forma de mendigo como disfarce, mas Adão é real e totalmente expulso, Jacó é realmente um fugitivo e José é realmente lançado num poço e, mais tarde, vendido como escravo. (...) A amplitude da oscilação pendular está em relação com a intensidade da história pessoal – a superação de situações extremas (...) confere um cunho pessoal que se reconhece como resultado de um intenso desenvolvimento. Este caráter desenvolvimental confere quase sempre aos relatos um caráter histórico, mesmo nos casos em que se trata de tradições lendárias. (AUERBACH, 2001, p.20-21)¹⁷.

Auerbach utiliza inúmeros termos do campo da plasticidade para se referir ao processo de modelagem ou olaria divina: amassar, dobrar, desenvolver, cunhar, caracterizar. O relevo auerbachiano dado ao caráter histórico e concreto dessa modelagem de Deus condiz com a apocalíptica existencial da antropologia da verdade como um processo de celestificação que acontece na terra e no tempo. A imagem da oscilação pendular do destino (*Der Pendelausschlag des Schicksal*) é uma imagem particularmente acurada do modo como os vasos do oleiro divino são deliberadamente quebrados em um determinado tempo e momento, uma quebra que, ao mesmo tempo que aberta a muitas possibilidades, possui, da parte de Deus, uma destinação: uma nova construção.

A noção de quebra e modelagem é um ponto de intersecção fundamental das duas figuras geratrizes da antropologia dos hebreus: o céu e a terra. Embora “nem o céu dos céus [*šeme há-šamayim*] possam conter o Deus de Israel”¹⁸, o governo de Deus aparece sob a figura da olaria, da manufatura do vaso de barro - a consciência dos seus escolhidos. É desse modo que os israelitas são formados: atravessando desertos repletos de cobras e escorpiões. A escassez é um tópico fundante do passado ancestral de Israel (cf. CHWARTS, 2004). O deserto é um ambiente hostil e geograficamente estéril, mas, sob a perspectiva da antropologia dos hebreus, o deserto é o precursor do desenvolvimento. Tal como enzimas precursoras de atividades metabólicas humanas, o deserto é o precursor usado pelo oleiro celeste para ativar processos formadores nos seus escolhidos. De modo

¹⁷ Para os nossos propósitos, a descrição auerbachiana da antropologia homérica funciona como lâmina de contraste para explicitar a perspectiva antropológica dos hebreus.

¹⁸ 2 Cr 2,6.

sintomático, a raiz do termo hebraico para deserto (*midbar*) é *dabar* (palavra, coisa). No livro do profeta Oseias essa conexão está textualmente marcada:

Levarei você ao **deserto e falarei** [*hamidbar w^edibbarti*] ao seu coração (...) farei do vale de Acor [das aflições] uma porta de esperança (Os 2,16s, grifo nosso).

A modelagem dos homens é uma modelagem do seu coração. O termo *leb* (consciência, coração) é talvez a palavra mais importante para a linguística da antropologia hebraica (WOLFF, 1975, p.61). Ele abarca as noções de interioridade corporal (por ext., profundidade simbólica), emoções e desejos, mas o sentido principal de *leb* na bíblia hebraica é o de consciência, como órgão da compreensão (articulação), do discernimento (juízo) e das resoluções da vontade, destinado a ser modelado por meio de desafios e experiências concretas¹⁹.

Enquanto se diz mais vezes do *ruah* (sopro, espírito) de Deus²⁰ do que do *ruah* de homens, a maior parte das ocorrências de *leb* (814/858) refere-se exclusivamente ao ser humano²¹. De mais de 800 ocorrências, pouquíssimas (cerca de 12) falam em termos anatômicos²². Da interioridade corporal estende-se o sentido da profundidade simbólica, o que inclui a noção de órgão inacessível ou oculto no interior do corpo²³. Como órgão

¹⁹ O modo estereométrico de pensar da bíblia hebraica (WOLFF, 1975) visualiza um órgão ou membro do corpo junto com as suas atividades e capacidades e, a partir da menção a esse órgão, aludindo às suas funções, descreve a totalidade do ser humano. Por ex: “quão belos os pés do que anunciam boas notícias” (IS 52,7), evocando os pés para designar o ser humano como um todo. Esse modo estereométrico (e sintético) de pensar faz o hebreu usar apenas uma só palavra onde nós precisamos de vários termos. Daí o problema de se traduzir o termo *leb* apenas como coração, e o termo *nefeš* apenas como alma. Na sua pesquisa, Wolff demonstra os inúmeros sentidos que cada uma das palavras que compõem a linguística antropológica hebraica assume nos seus variados contextos.

²⁰ As referências diretas ao *ruah* de Deus são 136 ocorrências entre 389, sem contar as referências indiretas: ao ser usado para designar uma força meteorológica – o vento (113 ocorrências entre 389) - o *ruah* muitas vezes se refere-se a um fenômeno poderoso subordinado a Deus (Wolff, 1975, p.52).

²¹ No corpus da bíblia hebraica, apenas se fala 26 vezes do *leb* de Deus (26/858) e apenas 21 vezes da *nefeš* de Deus (21/755).

²² Através das doenças, Israel conheceu *leb* como órgão decisivo e central: O *leb* de Nabal morreu e o deixou paralisado; dez dias depois Nabal morreu (1 Sm 25,37s). Tratava-se do órgão central responsável pela mobilidade dos membros. Em termos modernos, Nabal teve um derrame cerebral. O salmista diz que seu *leb* acelera (*seharhar*, fibrila) e seus olhos escurecem (Sl 38,11). Jeú enterrou três lanças no tórax (*leb*) de Absalão, e” a urso ataca a caixa do coração” (tórax, Os 13,8).

²³ Jonas (Jn 2,4) foi atirado no coração do mar, do inalcançável; o fogo no monte Horeb subiu até o coração do céu (Dt 4,11). Deus previne Samuel acerca do filho mais velho de Jessé, Eliab, que aparece primeiro: Não debes olhar para a sua aparência e a sua estatura avantajada. O homem vê o que está perante os olhos, mas YAHWEH vê o coração. (1 Sm 16,7). O coração está em oposição à aparência externa. É nele que se dão as decisões vitais, embora esteja oculto ao homem (WOLFF, 1975, p.65). “Se perante YAHWEH estão manifestos o mundo inferior (*šeol*) e o lugar da destruição (*abadon*), quanto mais os corações dos filhos dos homens” (Pv 15,11). Deus conhece os segredos do coração (Sl 44,22) e sonda os corações (Sl 139,23, Pv 24,12).

de movimentos emocionais há certo paralelismo com *nefeš* e *ruah* (como força vital): *leb* como sede de determinadas disposições tais como alegria e aflição, orgulho e covardia²⁴. O paralelismo com *nefeš* (desejos em geral) é limitado, pois *leb* acrescenta a noção de desejos internos, ocultos. Segundo Wolff,

Em hebraico, o coração abrange tudo que nós atribuímos à cabeça e ao cérebro: a faculdade cognoscitiva, a razão, a compreensão, o entendimento, a consciência, a memória, o saber, a reflexão, o julgamento, a orientação, o juízo. Assim fica circunscrito o centro de significação propriamente dito de *leb*. (...) Nos casos mais raros, *leb* significa sentimento (*Gemut*); pelo contrário, como muito mais frequência indica clara e propriamente o órgão do conhecimento, e finalmente a vontade unida a ele, os seus planos, as suas resoluções e intenções, a consciência e a entrega lúcida e sincera na obediência. O espectro de significações da noção antropológica mais frequente se revelou como particularmente amplo. Sem dúvida abrange as áreas do corporal, do emocional, do intelectual e das funções da vontade, mas deve-se reter, com a mesma clareza que a bíblia hebraica vê no coração do homem, antes de tudo, o centro do homem que vive de modo consciente. O *proprium* de ampla repercussão é que o coração está chamado para ter juízo, principalmente para a percepção da palavra de Deus (WOLFF, 1975, p.81).

Wolff demonstra que a função essencial do coração no sentido hebreu é como órgão da compreensão e da deliberação. De modo elucidativo da ideia hebraica de coração como compreensão, e não como sentimento, a *torah* afirma que

tal como os olhos são destinados a ver e os ouvidos a ouvir, **o coração é destinado a compreender** [*lada'at*] (Dt 29,3, grifo nosso).

Na literatura sapiencial é veiculada a associação entre coração e discernimento (*bin*): “o coração do sensato [*bin*] procura o saber (*da'at*)” (Pv 15,14). Segundo o profeta Isaías, o coração que se nega à compreensão abandona a sua função essencial (Is 6,10). A conexão entre audição e coração reitera a noção de órgão da compreensão: ao pedir sabedoria (*hokmah*), Salomão suplica por um coração que escuta (*leb šomea*), que o capacite a governar o povo e discernir (*bin*) entre o bem e o mal (1 Rs 3,9ss)²⁵.

²⁴ Estar disposto ou aborrecido é pensado na bíblia hebraica em termos de bom coração e mau coração, respectivamente. O coração pode cair em desânimo (1 Sm 17,32) ou levantar em orgulho (Dt 8,14). Coração alargado: orgulhoso (Pv 21,4). Coração exaltado ou excitado: sem autodisciplina, governado por *nefeš*. O vinho alegra o coração (Sl 104,15), assim como o dia do casamento (Ct 3,11). Medo ou covardia são descritos em termos de um coração que treme como a folhagem do vento (Is 7,2), que amolece (Is 7,4), que se derrete como cera (Sl 22,15) ou se dissolve como água (Jos 7,5).

²⁵ “Muitas vezes, ouvido e coração são nomeados em justaposição” (Wolff, 1975, p.71). Segundo a *torah*, Deus ordena que suas palavras fiquem na consciência (*leb*) (Dt 6,5), escritas na tábua da consciência (Pv 7,3). A expressão “subir ao coração” (*'alah 'al-leb*, Is 65,17) denota a ideia de vir à consciência. Já a perda do coração significa a perda da capacidade de orientação: “Efraim se tornou como uma pomba que se deixa seduzir, sem coração [*'en leb*]. Chamam o Egito, correm para a Assíria” (Os 7,11). “Por falta de coração”

São muitos os personagens da história de Israel que passam por viradas em espiral ou, como dirá Kierkegaard, por repetições (espirais). Antes de considerar o caso de Jó, a narrativa sobre Jacó serve de prelúdio, sendo uma história de particular interesse para a antropologia da verdade. O nome Jacó (*Ia'qob*) significa armador de ciladas. Nos relatos da *Torah* (Gn 25,21-34; Gn 27,1 a Gn 31,20), Jacó arma estratégias para obter o direito a primogenitura do irmão Esaú, para obter o direito ao casamento com as filhas de seu tio Labão, e para aumentar o tamanho de seu rebanho. Após muitos anos, chega o momento em que Jacó precisa voltar à terra do seu irmão, que prometera matá-lo. Encontrar Esaú é um retorno, mas ainda não é uma repetição no sentido kierkegaardiano de superação-recuperação de si. Jacó sabia que a mágoa do irmão representava uma sentença de morte sobre ele. Em face do risco de perder não apenas as coisas que conquistara, mas perder a própria vida, Jacó decidiu ficar completamente sozinho e experienciar uma batalha inusitada:

Os mensageiros voltaram a Jacó, dizendo: Fomos a teu irmão Esaú; e também ele vem para encontrar-te, e quatrocentos homens com ele. Então Jacó temeu muito e angustiou-se; e repartiu o povo que com ele estava, e as ovelhas, e as vacas, e os camelos, em dois bandos. Porque dizia: Se Esaú vier a um bando e o ferir, o outro bando escapará. Disse mais Jacó: Deus de meu pai Abraão, e Deus de meu pai Isaque, (...) livra-me, peço-te, da mão de meu irmão, da mão de Esaú; porque eu o temo; porventura não venha, e me fira, e a mãe com os filhos. (...) Jacó levantou de noite e tomou as duas esposas, as duas servas, os onze filhos e os fez cruzar a parte rasa do rio Jaboque. Ele os tomou e os enviou pelo rio, **enviou tudo o que tinha. E Jacó ficou sozinho** e lutou com um homem até o romper o dia. E quando ele viu que não ia prevalecer [*yakol*] contra Jacó [*Ya'qob*], então ele tocou a parte posterior de sua coxa e deslocou o nervo ao lutar com ele. E o homem disse: deixe-me ir, pois o dia já raiou. Mas Jacó disse: não te deixarei ir até que me abençoes. Então ele disse: qual é o seu nome? "Enganador [*Ya'qob*]". E ele disse: não serás mais chamado de Jacó, agora serás chamado Israel [*Yisra'el*], pois você lutou [*sarah*, persistiu] com Deus e com os homens e prevaleceu. (Gn 32, 7-11.22-28, grifo nosso).

Segundo a narrativa da *Torah*, Jacó opta pela solitude, afastando-se da família e de “tudo o que tinha” para travar uma inusitada luta ao longo da madrugada. No decorrer da narração, descobrimos que Jacó lutara com um anjo que representava o Deus de Israel. Pelo contexto, Jacó luta insistindo para que o anjo oferecesse uma saída para a sua

Israel “consulta a madeira” (Os 4,11). Falta coração (responsabilidade) ao preguiçoso (Pv 24,30). Jacó “rouba o coração de Labão” ao enganá-lo (Gn 31,20).

situação. Foi uma batalha cerrada consigo mesmo e com Deus. Jacó por fim é ouvido, mas a oportunidade oferecida por Deus vem no formato de uma indagação inusitada: qual é o seu nome? Não se tratava de uma pergunta pelo seu prenome, a sua reputação. O nome para o hebreu designa essência. A nosso ver, a oportunidade que Deus concede ao enganador Jacó é a oportunidade de ter contato com a sua essência. Jacó trava contato consigo próprio e se expõe, talvez pela primeira vez: *eu sou Ia'qob*. *Ia'qob* vem do verbo *aqab*: pegar no calcanhar, ir no encalço, atacar insidiosamente. O bebê Jacó já nascera pegando no calcanhar (*aqeb*) do seu irmão (Gn 25,26). Jacó se expõe diante da interrogação infável: eu sou um armador, um hábil enganador. No momento em que Jacó se expõe, Deus opera uma repetição. Deus lhe concede um novo nome, uma nova essência: enganador se torna batalhador, *Ia'qob* vira *Isra'el*: aquele que perseverou e persistiu, aquele que usou as forças (*sarah*) com Deus para se humilhar. Após ser renomeado, o texto hebraico faz um jogo de palavras entre os termos *Ia'qob* e *yakol*: *Ia'qob* se torna *Isra'el* porque prevaleceu (*yakol*), demonstrou capacidade de se abaixar, e o ato de humilhar-se altera o curso das coisas. De enterrador da verdade, Jacó passa a ser um expositor da verdade de si. A batalha com Deus e consigo mesmo é o começo da celestificação. Um processo que, como veremos no caso de Jó, é repleto de *vulneras* (feridas) - na batalha com o anjo, Jacó sofre uma lesão no nervo da coxa (jarrete).

Deste modo, munidos de um entendimento básico de que a modelagem é um dos modos do governo dos céus sobre a consciência dos hebreus, passemos ao episódio abordado tanto por Kierkegaard como por Heschel, a parábola de Jó.

A parábola de Jó²⁶

Para nossa apresentação da parábola de Jó, destacaremos o que consideramos ser os seus três principais aspectos: 1) a necessidade de conhecimento experimental de Deus mediante modelagem (feridas de Deus); 2) a modelagem em ato – o isolamento (deserto), a amargura (*mar*) e a contenda jurídica com Deus; 3) as duas viradas: a) a passagem de arguidor de Deus a arguido (teofania no redemoinho); b) a repetição em espiral - a recuperação de si.

²⁶ Embora designemos Jó como parábola ou estória, convém não perder de vista o manto de historicidade que subjaz ao corpus da bíblia hebraica como um todo. Os dados arqueológicos do Oriente Médio antigo, por exemplo, lançam luz ao manto de historicidade que subjaz às narrativas (Cf. PAIVA, 2009).

Jó é um dos principais textos do corpus da *mikra*²⁷. A história de Jó representa uma camada antiga da bíblia hebraica, uma narrativa arcaica que remonta ao passado remoto de Israel, sendo uma janela de observação da autopercepção dos hebreus do mesmo nível da *Torah*²⁸. No corpus da bíblia hebraica, até onde nos lembramos, não há nenhum livro que dedique tanto espaço para um único personagem. No período de Ezequiel, Jó é um paradigma de justiça, junto com Noé e Daniel (Ez 14,14). Na parábola de Jó, a modelagem do Deus de Israel se mostra de um modo extremamente singular, com uma virada (*turning point*) da mesma envergadura da que houve em outros casos, como, por exemplo, no caso de Moisés, de governador do Egito a libertador dos escravos, ou no caso de José, de escravo a governador do Egito.

A parábola de Jó começa com uma queixa. Jó é retratado como um homem temente a Deus que incomoda as regiões celestiais. Na assembleia dos anjos diante de Deus, o Criador elogia a Jó, e Satã se queixa da cerca de proteção que supostamente Deus oferece a Jó, atribuindo a ela o único motivo para o seu caráter piedoso. Uma intriga não seria capaz de atingir o ser onisciente. No entanto, o Deus de Israel se vale dessa oportunidade para modelar Jó²⁹. A parábola de Jó afirma a necessidade do conhecimento experimental de Deus. Jó conhecia em algum grau o Deus de Israel, a ponto de temê-lo e fazer sacrifícios a ele, mas em dado momento Jó é interpelado a conhecê-lo de modo mais profundo. O sofrimento de Jó representa um estado de desinstalação e perturbação subjacente à interpelação do Deus de Israel. Durante suas provações, a desinstalação suscitada por Deus é descrita por Jó da seguinte maneira,

Quem me dera ser como fui nos meses passados, como nos dias em que Deus **cuidava** de mim! Quando Deus **fazia** resplandecer a sua lâmpada sobre a minha cabeça, quando eu, guiado por sua luz, caminhava na escuridão. Quem me dera ser como fui nos dias do meu vigor, quando

²⁷ Um dos sentidos de *miqra* ' é "leitura, o que é lido". O termo "bíblia" não é uma palavra judaica, e a tradição se refere ao corpus da bíblia hebraica não como escritos (ou escrituras) mas como *miqra* ', pois no passado ancestral de Israel havia leitura pública dos textos. Outro sentido de *miqra* ', proveniente da raiz *kr* ', é chamar, clamar (*keri'ah*). Mais do que uma leitura, ouvir de modo atual algo reconhecido como proveniente de Deus era uma forma de chamar e de ser chamado por ele (cf. HANDELMAN, 2017, p.188).

²⁸ "O livro de Jó tem uma relação particular com a *torah*, sobretudo nos círculos saduceus: o livro de Jó é o único, junto com Levítico, do qual se encontrou um targum aramaico em Qumram; é também o único, junto com os da *torah*, transmitido em escritura hebraica antiga". "O Talmud babilônico (*Baba Batra* 14b) o atribui a Moisés, pelo que é considerado um complemento da *torah*, antes do reconhecimento do caráter canônico da coleção dos profetas" (TREBOLLE BARRERA, 1995, p.193.210). "Jó era [um personagem] proverbial entre os judaítas exilados do séc. VI AEC" (GREENBERG, 1997, p.305).

²⁹ No livro de Jasher (22,46ss) encontra-se um diálogo semelhante entre Deus e Satã, no qual Deus afirma que, para Abraão, Ele tem mais valor do que Isaac, e Satã sugere que, caso tivesse que optar entre Deus e o seu primogênito, Abraão não passaria nesse teste.

a amizade de Deus **estava** sobre a minha tenda, quando o Todo-Poderoso **ainda** estava comigo, e os meus filhos estavam ao meu redor, quando eu lavava os meus pés em **leite**, e da rocha me corriam **rios de azeite**. Quando eu me dirigia até o portão da cidade e mandava preparar o meu **assento na praça**, os moços me viam e se retiravam, e os idosos se levantavam e ficavam em pé. Os príncipes reprimiam as suas palavras e punham a mão sobre boca. (...) Eu me cobria de justiça, e esta me servia de veste (...) Dos necessitados era pai e até as causas dos desconhecidos eu examinava (...) Os que me ouviam esperavam o meu conselho e guardavam silêncio para ouvi-lo (...) Esperavam-me como à chuva (...) eu habitava como **rei** entre eles (JÓ 29,2-25 grifos nossos).

Aquele que “vivera como um rei”, passa agora a condição social de um pária estigmatizado. Jó perdera a estabilidade material, emocional e social. Falido, abandonado e desprezado - Jó perdera a saúde, a família, as amizades e a respeitabilidade. Reputado como amaldiçoado, “de hálito intragável” (Jó 19,17), Jó se torna objeto de repugnância. Mas a falência material, social e moral de Jó precede a catástrofe, a viravolta produzida pelo Deus de Israel. A atmosfera da noção de governo dos céus ressignifica as frustrações de Jó, pois, dentro de uma perspectiva de soberania, as resoluções divinas não foram frustradas.

O caminho proposto pela parábola de Jó para o conhecimento experimental de Deus confronta a associação entre sofrimento e injustiça. Tal como a pergunta pelo sofrimento do justo é uma pergunta antiga (cf. Sl 49,6-21), Jó nos mostra que a modelagem é uma percepção igualmente antiga. **“Por que o justo sofre” é tão antigo como “o quanto o justo precisa sofrer para se tornar realmente justo”**. No caso de Jó, o processo de modelagem implicou em várias *vulneras* (feridas), em vários níveis de vulnerabilização. Ele foi confrontado no espírito por meio de feridas no corpo e na alma. Após uma reação inicial surpreendentemente equilibrada (caps. 1-2), no capítulo 3 irrompe o gosto amargo da agonia:

Que o dia do meu nascimento seja varrido [*abad*, destruído] (...) e tomado pela escuridão (...) que as estrelas obscureçam [*hašak*] e o crepúsculo não venha, pois não fechou o ventre da minha mãe naquela noite (...) Por que não fui abortado? Por que não morri ao nascer? (...) Por que foi dada luz ao miserável, e vida ao amargurado de alma, que deseja a morte e ela não vem, que cava a sua procura mais do que em busca de tesouros? Por que foi dada à luz a um homem cujo caminho está escondido, um caminho impedido [*sakak*, cercado] por Deus? (JÓ 3,3.9-11.20-23)

Jó atravessa o mar da amargura, e a amargura atravessa o livro de Jó até o momento da epifania de YAHWEH. Desesperado (*ya 'aš*), Jó remonta seus problemas ao seu nascimento. Pede a morte, mas Deus não lhe concede (Jó 6,8ss). Preferia estar no escuro da morte, mas tem que encarar o escuro da vida. A (suposta) cerca protetora de Deus se tornou uma cerca obstrutora. Jó sente-se apunhalado pelas flechas de Deus, mas reconhece a ambiguidade do cercamento divino:

Eu sou o mar ou um monstro marinho [*tanin*] para que me cerques com guardas? Quando penso: “meu leito me confortará, minha cama aliviará meu sofrimento”, você me assusta com sonhos e visões que me aterrorizam. O que é o homem para que lhes dê grande importância e coloque sobre ele o seu coração? (JÓ 7,12-17) A vida do homem nascido de mulher é de poucos dias e muitos tormentos. Como uma flor ele floresce e logo murcha, como uma sombra ele passa e não continua. É sobre este ser que seus olhos reparam? (JÓ 14,1-3)

Não obstante o reconhecimento do interesse de Deus pelo homem, Jó atravessa esse deserto doloroso de modo amargurado e reivindicatório. Esses dois aspectos marcam a sua reação ao processo de modelagem divina pelo qual ele passa sem se dar conta. Amargura (*mar*) e arguição (*rib*, contenda, disputa) são os dois *leitmotifs* da reação de Jó. “Em linguagem carregada de termos jurídicos, Jó denuncia a desconsideração de seu direito por Deus” (GREENBERG, 1997, p.312). A metáfora jurídica é nítida, e o próprio Kierkegaard menciona a litigância de Jó no texto de *A repetição*. Jó é retratado de modo ambíguo, requerendo a audiência, mas ao mesmo tempo reconhecendo a desproporção entre ele e o juiz divino:

Se alguém desejasse contender [*rib*, arguir] a Deus, não conseguiria questioná-lo nem uma vez em mil tentativas. Deus é sábio no coração e forte no poder. Quem o enfrentou e venceu? Ele remove as montanhas sem elas perceberem quando, em sua ira, ele as vira de ponta-cabeça. Ele sacode a terra de seu lugar e seus fundamentos tremem. Ele diz ao sol para não brilhar e bloqueia as estrelas. (...) Se ele passa perto de mim, eu não posso vê-lo. (...) Como então eu poderei questioná-lo ou encontrar razões para com ele argumentar? Embora eu fosse justo, não poderia questioná-lo (...) Se eu o convocasse e ele me respondesse, eu acho que ele não ouviria minha voz. Ele me esmaga com uma tempestade e multiplica minhas feridas sem motivo. Ele não me deixa obter fôlego, mas enche-me de amargura. Se recorro à força, ele é a força. Se recorro à justiça, quem o intimaria? (JÓ 9,2-19)

Jó assume uma posição contendora, litigante, peticionando uma audiência perante Deus, mas sem obter resposta. “É impossível contender em juízo contra Deus” (Jó 9,3). Jó apela para sua condição intrínseca. “Lembre-se de que você me formou como barro”;

“se eu sou ímpio, ai de mim. E mesmo se eu sou justo, eu não posso erguer a cabeça, pois estou cheio de desonra e consciente da minha miséria [‘oni]” (Jó 10,15).

Até o momento é amarga a minha queixa, sua mão pesa apesar do meu gemido. Se eu soubesse onde encontrá-lo eu poderia ir até o seu lugar. Eu poderia apresentar meu caso perante ele e minha boca estaria repleta de argumentos [*tokehah*, correção]. Eu conheceria as palavras que ele me respondesse e entenderia o que ele me dissesse. Poderia ele na grandeza de seu poder contender [*rib*] comigo? Não, antes me atenderia. Ali o reto trataria [*yakah*] com ele e se livraria para sempre do seu juiz. No entanto, vou para frente, mas ele não está ali, vou para trás, mas não o percebo. Se atua a minha esquerda, não o vejo; quando ele vai para a direita, não posso vê-lo. Contudo, ele conhece o caminho que eu tomo. Quando ele me prova [*bahan*, examina], daí sairei como ouro. Mantive meus pés nas suas pegadas. Mantive-me no seu caminho e não me desviei. Do mandamento de seus lábios eu não me apartei; eu entesourei as palavras da sua boca mais do que minha comida necessária. Mas ele é único [*‘ehad*], se ele decidir, quem pode dissuadi-lo? O que ele deseja, isso fará. Ele realizará o que estabeleceu para mim, e muitas coisas como esta tem consigo. Por isso eu me perturbo perante ele, quando o discirno [*bin*] eu tenho pavor. **Não estou destruído por causa das trevas** nem porque a escuridão cobre meu rosto. **Deus abate** [*rakak*, amolece, enfraquece] **meu coração**, o Todo-Poderoso é quem me aflige (JÓ 23,1-17, grifo nosso).

A falta de retorno diante dos apelos para a tão anelada audiência culmina em reclamos recorrentes. “Vou para frente, mas ele não está ali, vou para trás, mas não o percebo. Se atua a minha esquerda, não o vejo; quando ele vai para a direita, não posso vê-lo”. Alega perseverança nos caminhos retos de Deus, mas reconhece a sua governança soberana (“ele realizará o que estabeleceu para mim”) e a sua modelagem (“é Deus que aflige meu coração”). Governança esta que, a seu tempo, aparece para Jó. Após trinta e cinco capítulos de diálogos amargurados – mas, ainda sim, um modo de lidar consigo mesmo, e sem negar absolutamente a sua fidelidade - por fim o Deus de Israel se mostra de modo explícito. E a parábola de Jó apresenta a primeira virada, pelo qual Deus convoca Jó a sair da posição de arguidor de Deus, instando-o a assumir agora a cadeira de arguido. A audiência que Jó tanto ansiava finalmente ocorrerá, mas não será Jó que irá apresentar sua queixa. Será o próprio Deus de Israel que apresentará questões para Jó responder.

Não bastante a mensagem contida no imenso o volume de questões trazido por Deus perante Jó, questões cósmicas irrespondíveis, a parábola de Jó tematiza, no clímax da teofania, o caráter incapturável do Deus de Israel, utilizando a figura de dois animais criados de modo extraordinário - *behemot* e *liviatan*:

Deus falou a Jó do redemoinho [*ca'ar*, tormenta, furacão]: “quem é esse que procura obscurecer os meus propósitos com palavras sem conhecimento [*da'at*]? Agora prepare-se, pois vou lhe interrogar [*šaal*, inquirir, arguir] e você me responderá. Onde você estava quando eu lancei os fundamentos da terra? Fale-me se você tem entendimento [*binah*]? Quem determinou suas medidas? Talvez você saiba. (...) Quem colocou a pedra angular, enquanto cantavam as estrelas da manhã e gritavam de alegria todos [os anjos], filhos de Deus? Quem represou o mar com portas quando ele irrompeu do útero? (...) Quem lhe disse: até aqui você pode vir, além daqui não, e aqui deve parar a altivez [*ga'on*] de suas ondas? (...) Você sabe quando a luz do dia acaba, de modo que pudesse pegar a terra pelas pontas e sacudisse dela os ímpios? (...) Já fostes às nascentes do mar, ou já andaste em busca das profundezas? A você já foram reveladas as portas da morte, ou viste as portas das densas trevas da morte? (...) Onde é o lugar onde habita a luz, onde é o lugar da escuridão? (...) Você amarra o feixe da Plêiade ou desata o cinto de Órion? Você guia a Ursa maior com suas filhas? Você conhece as leis celestiais ou pode estabelecer seu domínio sobre a terra? (...) Você pode enviar relâmpagos que podem vir e te dizer: aqui estamos [*hinenu*]? Quem pôs sabedoria no ser interior ou quem deu entendimento ao coração? Quem pode saber contar as nuvens ou quem pode despejar os cântaros de água celestiais? (...) Você pode caçar a presa para o leão ou satisfazer a fome dos leõezinhos, quando se acomodam em suas tocas e aí esperam? (...) Você sabe quando as cabras montesas têm suas crias? (...) Quem deu ao jumento montês liberdade? Dei-lhe o deserto como casa (...) A avestruz trata seus filhotes com dureza, como se não fossem seus; não se preocupam se o seu labor é em vão, porque elas foram privadas por Deus de sabedoria e entendimento. Quando ela se levanta para correr, zomba do cavalo e de seu montador. Porventura deste poder ao cavalo? (...) é por causa da tua inteligência [*binah*] que voa o falcão e espalha suas asas rumo ao sul? É sob seu comando que a águia se eleva e faz seu ninho nas alturas? Sobre a rocha habita e reside, no topo das escarpas rochosas faz a sua fortaleza. Dali parte em busca de alimento, de longe seus olhos observam a presa. E YAHWEH disse mais a Jó: **aquele que contende [*rib*, disputa] com o Todo-poderoso consegue corrigi-lo?** Aquele que censura [*yakah*] Deus tem respostas para ele?” **Então respondeu Jó:** “eu sou mau, o que eu posso responder a ti? Eu uso as mãos para tampar a minha boca. (...) E respondeu YAHWEH a Jó do turbilhão e disse: “prepare-se agora como um homem, eu te questionarei e você deve me responder. Você anulará meu julgamento, você me condenará para poder se justificar? Você tem um braço forte como Deus ou uma voz como um trovão? Então adorne a si mesmo com majestade [*ga'on*] e esplendor [*gobah*], cubra-se com glória [*hod*] e beleza [*hadar*], derrama a fúria da sua ira e olha sobre todo orgulhoso e humilha-o [*šaphel*, abaixa-o]. (...) Enterra-os no pó juntos, amarra as suas faces na escuridão. (...) Olha agora para *behemot* [cf. *behemah*, besta, animal] que eu fiz assim como fiz você, ele come capim como um boi. Veja sua força em seus lombos, e sua força nos músculos do ventre. Ele move a cauda como um cedro, os nervos de sua costa são entrelaçados, seus ossos são como canos de bronze, suas pernas como pilares de ferro. Ele é uma obra-prima entre os feitos de Deus, e apenas aquele que o fez pode aproximar-se com sua espada. (...) sob a árvore de lótus ele repousa, em um esconderijo de juncos e pantanoso. Nem o rio furioso pode perturbá-lo, está seguro mesmo que o Jordão transborde até a boca. **Pode alguém capturar *behemot***

quando ele estiver olhando, ou perfurar o seu nariz? Poderá arrastar/puxar o *liviatan* [monstro do mar] com um anzol, ou com uma linha prender sua língua? Conseguirás por uma corda de junco em seu nariz, ou com um gancho furar o seu queixo? (...) Você brincará com ele como um pássaro ou o prenderá para suas filhas? Será que os seus sócios o colocarão à venda? (...) Ponha sua mão sobre ele e você se lembrará da batalha, e nunca mais fará isso de novo. Querer capturá-lo é inútil, uma falsa esperança. Apenas avistá-lo produz desmaio [consternação]. Ninguém é tão cruel que ouse incomodá-lo. **Então quem será capaz de virar o rosto contra mim? Quem primeiro me deu algo para que deva pagá-lo? Tudo sob o céu é meu.** Não ocultarei os membros de *liviatan* e sua grande força, ou a beleza de seu porte. Quem pode remover a sua **couraça** externa? Quem pode se aproximar dele com dupla rédea? Quem pode abrir as portas da sua boca toda rodeada com seus dentes terríveis? (...) As escamas em suas costas estão tão interligadas que é impossível separá-las (...) Da sua boca saem tochas queimando (...) De suas narinas saem fumaça como de uma panela fervendo (...) Em seu pescoço reside a força, e perante ele salta a angústia (...) seu coração é duro como uma pedra, duro como a pedra inferior do moinho. Quando ele se ergue, os poderosos temem, por causa de seus golpes fogem. A espada que o alcança não pode feri-lo (...) Ele considera o ferro como palha, e o bronze como madeira podre. (...) Seu ventre é como pontas agudas, marcando seu rastro na lama. Ele faz ferver o mar profundo como uma panela (...) Não existe nada na terra como ele, e ele foi criado para não ter medo. *Liviatan* observa tudo que é altivo, e é rei sobre todos os filhos da arrogância” (JÓ 38,1 – 41,26, grifo nosso).

Decidimos apresentar essa longa citação, pois o tamanho da descrição da teofania reproduz o peso dos seus conteúdos. A inversão operada pela narrativa é descomunal: o pobre arguidor humano passa a encarar uma avalanche de questionamentos sobrenaturais emergentes do redemoinho divino.

A partir de um turbilhão de ar, Jó é envolto numa atmosfera de pressão. A epifania é envolta de gravidade. A resposta de Deus oferece como saída para Jó não o afrouxamento de seus sofrimentos, mas uma compressão ainda maior, pressionando para uma transformação. A narrativa reitera o princípio judaico da santidade progressiva: quanto mais perto do santo, maior o estreitamento das exigências. O perigo de se aproximar da presença de Deus é descrito na *torah*, por exemplo, nas regras relativas ao tabernáculo no acampamento, ou nas instruções dadas ao povo acerca da epifania que aconteceria no monte Sinai. A “fornalha”_pela qual Jó passa mostra que o caminho da santificação é um caminho de exigência.

Do redemoinho Jó ouve uma voz: quem é esse que me censura sem conhecimento (*b'milin b'li da'at*)? Deus repreende Jó, elencando o que faltava no processo do seu amadurecimento. No seu processo de decantação, o que mostra a água de Jó? Falta de

profundidade. Embora a narrativa afirme, de partida, no capítulo 1, que Jó era um homem reto e temente, e embora Deus apreciasse isso, ele não conhecia a Deus profundamente. O capítulo final do processo de provação de Jó é uma longa teofania na qual, como dissemos, Deus propõe a Jó uma inversão. Até aquele momento Jó estava pondo Deus sob arguição. Mas agora Deus é quem irá propor questões para Jó responder. Questões sobre quem estabeleceu os limites da terra, os limites do céu, dos mares, quem organizou as estrelas, as constelações, quem mantém a natureza funcionando, quem alimenta o filhote da leoa, quem estabelece o tempo em que a corsa irá parir o seu filhote. Deus se mostra por meio do ato de criar e de sustentar a criação.

Segundo a narrativa, os inúmeros questionamentos e apontamentos sobre a manutenção dos cosmos celeste e terrestre tem o efeito desejado: o falante Jó, que até então proferira inúmeras falas e discursos, reconhece sua devastadora derrota na audiência com o Deus de Israel e, de modo sintomático, decide “tampar a boca com a mão”. Jó está devastado pela primeira parte da teofania, mas a teofania não visava destruí-lo. O amassamento de Jó faz parte da governança de Deus como olaria sobre a consciência de Jó.

Na segunda parte da teofania, após descrever as habilidades dos animais ordinários, tais como o leão, o jumento montês, a águia e o falcão, Deus passa a descrever os atributos de dois animais extraordinários, *behemot* e *liviatan*. A detalhada descrição de suas características realça a sua força e reitera a sua incapturabilidade. No meio da descrição do *liviatan*, o narrador intercala um comentário divino acerca de si mesmo (“então quem será capaz de virar o rosto contra mim?”) que evidencia a incapturabilidade dos animais como signo da incapturabilidade do seu Criador. No entanto, tal incapturabilidade, paradoxalmente, convida a uma relativa capturabilidade experiencial. No livro de Jó, segundo Guttman, “a absoluta incompreensibilidade de Deus se converte paradoxalmente em meios para se confiar na qualidade **significativa** de sua providência” (GUTTMANN, 2003, p. 39, grifo nosso). Guttman alude ao significado justo e amoroso que emerge de uma insondável mente divina. O próprio início da teofania sugere um significado àquela manifestação: trazer conhecimento experimental de Deus àquele que “falava sem conhecimento”. Embora o Deus de Israel não seja capturável ou apreensível intelectualmente, o *Cognitio Dei Experimentalis* é uma possibilidade pulsante.

Após a inusitada e arrebatadora audiência com Deus, ocorre um segundo ponto de viragem na história. Agora é Jó que passa por uma virada pessoal. O texto hebraico utiliza o termo *šub*, “retorno”. É uma virada em dois níveis. No primeiro, interpessoal, ele recebe

uma nova família, terá outros filhos e adquire bens (animais) em dobro. No segundo nível, pessoal, Jó recupera a si mesmo. Ele se mostra consternado, afirmando ter passado por uma profunda mudança em relação ao seu conhecimento experimental de Deus.

Então **respondeu** Jó a YAHWEH e disse: “sei que para você tudo é possível e que ninguém pode frustrar os seus propósitos. Você disse que obscureci seus desígnios sem conhecimento, e de fato falei do que não compreendia, coisas maravilhosamente elevadas [*pala'*, sobrepassantes] para mim. (...) **Meus ouvidos já tinham ouvido sobre ti, mas agora meus olhos te veem.** Portanto menosprezo a mim mesmo e me prostro no pó e cinza”.

Depois disso, falou YAHWEH a Elifaz, o temanita: “estou irado contra você e seus dois amigos porque não falaram de mim o que é correto, como fez o meu servo Jó (...) Eu aceitarei a oração dele em vosso favor”. (...) Depois que Jó intercedeu pelos seus amigos, YAHWEH fez retroagir [*šub*, retornar] o cativoiro [*šebut*] e repetiu [*mišneh*, dobrou] tudo o que Jó possuía antes. (...) E YAHWEH abençoou os últimos dias de Jó mais do que o começo. Ele teve 14 mil ovelhas, 6 mil camelos, mil juntas de boi e mil jumentas. E teve sete filhos e três filhas. E não se encontraram mulheres tão belas como as filhas de Jó em toda a terra, e repartiu Jó a sua herança com seus filhos. E depois disso viveu Jó 140 anos. Morreu velho, tendo vivido dias de plenitude [*s'ba' yamim*]. (JÓ 42,1-16, grifo nosso).

Jó fica constrangido e esmagado pela grandeza de Deus. Nesse desfecho, a parábola expressa uma percepção veiculada pela literatura profética. “Diz o alto e elevado, que habita na eternidade e cujo nome é santo: eu habito no lugar alto e [rente ao chão] com o esmagado [*daka'*] e de espírito baixo [*šafal*]; vivificarei o espírito que se abaixa, e vivificarei o coração do esmagado” (Is 57,15). O adjetivo *daka'* é normalmente traduzido como contrito, mas o seu sentido primário é pulverizado. O espírito esmagado no chão suporta o que estruturas e armações não sustentam: *kabod*: o peso da presença de Deus. Depois de tanta reclamação, após finalmente abaixar-se diante de Deus, Jó demonstra que tem condições de sair do cativoiro. Segundo Greenberg, a parábola judaica de Jó é repleta de inversões:

A inversão e a subversão predominam no texto. (...) Jó abençoa Deus mesmo na adversidade, mas (...) chega próximo da blasfêmia ao acusar Deus de crueldade indiscriminada. Jó desespera-se, mas continua a procurar Deus para lhe fazer justiça. Os amigos chegam para consolar, mas se exaurem em argumentos vexatórios com Jó; ao buscar seu arrependimento, eles o incitam a protestos ainda mais audaciosos. Eles se propõem a ensinar-lhe a sabedoria tradicional; Jó acaba (...) [mostrando] a inacessibilidade da verdadeira sabedoria. Jó pede a Deus que lhe apresente sua nota de acusação, crendo e não crendo que ele

responderá, e ansioso para apresentar sua defesa. Deus realmente responde, mas não às questões de Jó; e Jó fica sem resposta nenhuma. Deus recrimina Jó por presunção, mas recrimina também aos amigos por representá-lo erroneamente. Finalmente, depois que Jó se resignou a ser poeira e cinzas diante da grandeza cósmica a ele revelada, Deus reverte seu infortúnio (GREENBERG, 1997, p.323-324).

Deus opera uma virada, como sinalizara Eliú, o personagem que precede a teofania. Jó gerou outros dez filhos, obteve o dobro dos animais que perdera e recebeu uma longevidade que lhe permitiu ver seus descendentes por quase quatro gerações. O desenlace da olaria da fidelidade sobre Jó reitera a percepção hebreia do sofrimento como fator constitutivo da existência. “O caso de Jó é uma advertência a não [necessariamente] inferir pecado do sofrimento (o erro dos amigos) nem inimizade de Deus em relação ao sofredor (o erro de Jó)” (GREENBERG, 1997, p.324). Os amigos de Jó personificam a incompreensão social com relação ao sofrimento de Jó, e o conseqüente isolamento, o isolamento como parte constitutiva do processo de conhecimento experimental de Deus. Segundo a parábola de Jó, o sofrimento nervura a percepção judaica da santificação como tarefa, a tarefa da conquista de um aprendizado – aprender a lidar com o amargor das feridas no corpo e na alma, com a amargura dos estigmas e incompreensões no curso do conhecimento experimental de Deus.

A ênfase na noção de Reino no partido judaico dos judeus-cristãos

Em uma de suas entrevistas, Heschel menciona a crítica judaica a ênfase que o tópico da “salvação” adquiriu historicamente no seio da cristandade. Segundo a tradição judaica, o conhecimento de Deus está *pari passu* com a noção de obediência a uma governança. No entanto, o cristianismo, originalmente um movimento judaico, nasce dentro dessa visão. O cristianismo originário, como fração judaica, possuía a sua própria singularidade, adicionando, tal como os outros partidos, uma perspectiva nova à fé judaica. Quem estuda as origens do cristianismo naturalmente se defronta com raízes judaicas (cf. JOHNSON, 2003; EAST, 2019). Nesse sentido, nada mais judaico do que, como veremos, a ênfase da literatura judaico-crística na noção de governo dos céus. No entanto, ao longo do tempo, esse dado documental cristalizado nos evangelhos foi obnubilado por muitas camadas doutrinárias. Segundo Heschel,

Na cristandade, o problema da salvação é de suma importância. (...) [Mas] o *mitzvah*, o servir a Deus, é um termo muito mais central do que o termo “salvação”. (...) O problema não é como eu devo ser salvo. O problema é como eu devo servir a Deus nesse momento (...) A visão do homem precede a criação do homem. Deus tem uma visão do homem, uma expectativa sobre o homem, e nossa tarefa é descobri-la. (...) Nosso mais importante problema é a responsividade, a obediência (HESCHEL, 1997, p.386).

O tópico da salvação autonomizou-se de modo significativo ao longo da história do cristianismo institucional, nas suas diversas vertentes (católica, protestante e evangélica, por exemplo), no entanto, um exame filológico do Novo Testamento contradiz essa primazia. Segundo Araújo (2016), o governo dos céus (*malkut hašamayim*) é um exemplo de que os ditos de Jesus (*logia*) apresentados nos sinóticos faziam parte da tradição judaica de sua época. No entanto, embora o “jugo do reino” fosse importante nos escritos rabínicos, o Jesus do evangelho tetramorfo (evangelhos canônicos) confere ao Governo dos céus uma centralidade tal que ele passa a ser a pedra fundamental dos seus discursos. Daí a importância decisiva do Reino nos estudos sobre Jesus (Cf. KITTEL, 1968, p.564)³⁰.

As declarações de Jesus sobre o Governo dos céus nos sinóticos são contundentes. Por exemplo: “completou-se o tempo [*peplêrotai o kairos*], e o Governo de Deus está acessível [*eggiken*]” (Mc 1,15); “se é pelo espírito de Deus que eu expulso demônios, certamente é chegado o Governo de Deus sobre vocês” (Mt 12,28). Embora o próprio nome de Jesus (*Yešua*) contenha a ideia de libertar ou salvar (*yaša*), a centralidade conferida à ideia de Reino sugere que a salvação não é um fim em si mesmo. Um dos

³⁰ Nossas referências aos ditos de Jesus relacionados ao tópico do reino remetem ao corpus do evangelho tetramorfo, que é a coleção que foi oficializada por uma certa tradição dominante no cristianismo antigo. No entanto, seria desejável, posteriormente, incluir o exame dos ditos (*logia*) de Jesus preservados na literatura paracanônica, os chamados *agrapha*. O termo *agrapha* designa “toda palavra solta, atribuída a Jesus pela tradição, e não recolhida nos evangelhos canônicos. Os *agrapha* podem encontrar-se em interpolações ou em variantes dos manuscritos dos evangelhos ou de outros livros canônicos, em escritos dos pais da igreja ou de autores eclesiásticos, (...) e nos evangelhos e atos apócrifos. Trata-se, em geral, de sentenças ou diálogos breves. (...) Durante muito tempo a autoridade do evangelho tetramorfo não impediu a transmissão de certas tradições orais. (...) Os textos apócrifos permitem vislumbrar a existência de coleções muito antigas de *logia* de Jesus (...) Do início do cristianismo até o século VI, quando se impôs a forma oficial do cânon, existiram coleções diversas de livros que (...) podiam ter cristalizado outros cânones diferentes” (TREBOLLE BARRERA, 1995, p.282.285). A observação da pluralidade de livros considerados autênticos nos primeiros séculos da era comum, e que vieram a ficar de fora da coletânea oficial (Pastor de Hermas, por exemplo), é um dos diversos signos do caráter arbitrário e histórico da literatura cristã prevalecente.

ensinos posteriores (no período apostólico) é justamente a ideia de “desenvolver (*katergadzomai*, exercitar) a salvação” (Fp 2,12). Eis alguns dados:

I - Segundo a concordância de Kohlenberger (1997), o substantivo *basileia* (reino, governo) tem quase 80% das suas ocorrências nos evangelhos, enquanto o substantivo *sôteria* (salvação, resgate) tem apenas 11% das suas ocorrências nos evangelhos (e, deste 11%, apenas metade são ditos de Jesus).

	<i>Basileia</i>	<i>Sôteria</i>
Ocorrências no NT	162x	45x
Ocorrências nos evangelhos	126x (80%)	5x (11%)

Fonte: Kohlenberger (1997)

II - o verbo *sodzô* (curar, libertar, salvar), 50% das suas ocorrências são nos evangelhos, mas apenas metade (25%) refere-se a ditos de Jesus. A abrangência semântica de *sodzô* gera uma ambiguidade que é explorada por um dos ditos clássicos de Jesus: a sua fé te curou/salvou/libertou (*pistis sou sesôken*). A relação entre *basileia* e *sodzô* nos ditos de Jesus é de 3 para 1, e *sodzô* parece descrever algo mais amplo do que o termo *sôteria*.

Esse panorama sugere que Jesus, segundo os evangelhos, **atua** como Libertador/Salvador, mas seu **ensino** se volta para outro tópico – o governo dos céus. O termo *sôteria* praticamente não integrava o corpo de ensinamentos de Jesus, enquanto o termo *basileia* não só integrava como ocupava o lugar central.

Em outras palavras, a clássica oposição mencionada por Heschel, posta sob os termos salvação (cristianismo) *versus* obediência à autoridade do Reino (judaicidade), é uma oposição histórica questionável, à medida que o governo dos céus é nada menos que a questão fundamental do crístico. A antropologia crística de Kierkegaard, frisando a escola do sofrimento como escola da obediência, atesta isso. No entanto, cabe ponderar que a redução do cristianismo à crença na salvação pode ser procedente à medida que compreendamos que cristianismo e fé em Cristo se tornaram fenômenos distintos.

Capítulo 2 – O governo dos céus segundo Heschel - a antropologia da verdade como tarefa e como resposta

A antropologia da verdade de Heschel está assentada sob o *insight* Kierkegaard-Kotzker. Podemos ver que se trata de uma base heterodoxa, pois Heschel assenta como base da antropologia da verdade uma relação cooperativa constituída sob uma preocupação comum entre dessemelhantes, a saber, a preocupação com o Deus de Israel da parte de **um judeu e de um não-judeu**: Kotzker e Kierkegaard.

Com essa base, Heschel veicula a dinâmica nacional-internacional ínsita à noção judaica de governo dos céus segundo a bíblia hebraica: o governo do Deus *de Israel* chega à *outras nações*. Ou seja, a noção de governo ou intervenção dos céus é um fator que, segundo Heschel, suplanta diferenças espirituais no duplo sentido: Kotzker e Kierkegaard são provenientes de *backgrounds* culturais distintos (o primeiro, de comunidades tradicionais judaicas no interior da Polônia, o segundo, da sociedade urbana nascente na Copenhague do séc XIX) e de tradições religiosas distintas (a fé em Jesus como Messias, no caso de Kierkegaard).

O problema básico da antropologia da verdade é o que Heschel chama de carência constitutiva: há uma falta de recursos ontológicos para o ser humano cumprir a tarefa de receber as bênçãos que descem à terra por meio do governo dos céus. O chamado “enterro da verdade” é sintoma dessa incongruência ontológica, assinalando a necessidade de uma intervenção do governo dos céus. Uma das principais formas dessa intervenção é mediante a modelagem dos homens, que é parte decisiva do processo de celestificação (ou santificação) dos homens. A necessidade e a impossibilidade de cumprir a tarefa de celestificação dos homens é um dos problemas fundamentais que emerge da preocupação entre Kierkegaard e Kotzker; o combate à falsidade como combate à rejeição do jugo do governo dos céus é o outro. A cotidianidade do referencial celestial, figurativamente chamada de “descida dos céus à terra” segundo os evangelhos sinóticos, é a realidade aludida pela apocalíptica existencial.

A importância da experiência de Deus

Segundo Heschel, “não existem provas da existência do Deus de Abraão. Existem apenas testemunhas” (HESCHEL apud MERKLE, 1986, p.3). Heschel reconhece a importância fundamental da memória, da tradição judaica, mas o deleite desta tradição pressupõe necessariamente uma experiência própria. “Apenas aquele que é um pioneiro é digno de ser um herdeiro” (HESCHEL, 1995, p.188). A imagem do pioneiro, decisiva no pensamento de Heschel, contém a ideia etimológica de andar a pé (a raiz PIE *ped*), o

que se coliga com a noção etimológica de hebreu (*'ibri*) como peregrino ou caminhante. No francês antigo, o *paonier* era o soldado a pé, soldado da infantaria, hierarquicamente inferior mas fundamental para o exército. O “peão” do xadrez alude a essa realidade. O peão é aquele que vai à frente – um pioneiro. O coração do homem de fé peregrina em consonância com a pulsação dos desafios transcendentais. “Deus é **mais um desafio do que uma noção**”, “o desafio do como ser” (HESCHEL apud MERKLE, 1986, p.84ss, grifo nosso)³¹. A consciência de Deus, segundo Heschel,

está tão próxima do homem santo como a palpitação de seu próprio coração, de modo geral profunda e calma, mas às vezes constrangedora, intoxicante, incendiando a alma. (...) A presença de Deus não é como a proximidade de uma montanha ou a vista de um oceano, uma visão da qual se pode desistir fechando os olhos ou afastando-se do lugar. A convergência com Deus é inescapável; é como o ar, que está sempre sendo respirado, mesmo que não se esteja sempre consciente da respiração contínua (HESCHEL apud MERKLE, 1986, p.88)

Heschel discutira a experiência da interrogação de Deus em duas obras da década de 1950 (*Man is not alone* e *God search of man*). Cerca de vinte anos depois (*A passion for truth*), a interrogação do inefável, pela lente do *insight* Kierkegaard-Kotzker, é descrita em termos da tarefa de viver a verdade.

Antropologia de Heschel	
Dilema básico: a verdade: atenuar ou exigir?	
Problema: Como inflamar o barro?	Problema: Por que enterrar a verdade? (exteriorização da fé)
Tese: Celestificação	Tese: Combate à falsidade
Cooperação como tarefa comum (base e corolário)	

O dilema básico do qual parte a antropologia da verdade de Heschel provém do caráter exigente da fé/fidelidade em Kierkegaard e Kotzker, derivado, por sua vez, da percepção do Deus de Israel como proponente de uma vida pautada por altas exigências:

³¹ “O sinal da presença do divino é, para Heschel, a experiência de uma concernência transcendente bem como de um desafio transcendente para viver de um modo compatível com o sublime mistério. (...) um coercitivo desafio que não se origina na alma (...) Segundo Heschel, a presença transcendente, com a qual somos confrontados, “nos agita com uma demanda para viver de um modo digno da presença”. (MERKLE, 1986, p.84ss).

O argumento contra Kierkegaard e Kotzker pode ser reduzido a uma questão fundamental: qual a verdade acerca do objetivo da fé? As exigências da fé devem ser adaptadas à fraqueza da natureza humana, ou a natureza humana deve ser elevada a um nível de grandeza?" (HESCHEL, 1995, p.125).

Heschel responde a este dilema por meio da noção de celestificação. A proposta de celestificação significa a possibilidade e a necessidade da elevação humana. Trata-se de uma tomada de posição perante o dilema entre atenuar ou exigir. A proposta de celestificação é, em si mesma, uma forma de crítica da religião, de crítica à pretensão de enquadrar o Deus de Israel nas categorias conceituais (teológicas ou filosóficas). Ao invés de atenuar as “exigências do céu”, dissolvendo-as no caldo das tradições ou categorias prevalecentes, trata-se de experienciar as exigências, experienciar o fracasso de não conseguir cumpri-las e experienciar a necessidade de pedir ajuda (cf. HESCHEL, 1995, p.303). Heschel cita mais de uma vez, em *A passion for truth*, um oráculo (*ne'um*) profético de Isaías, segundo o qual Deus declara ao homem que “os Meus pensamentos não são os seus pensamentos” (Is 55,8), oráculo este que fornece a Heschel a possibilidade para acentuar que, segundo a antropologia da verdade, não é Deus que se enquadra aos esquemas da religião; antes, são os homens que devem se adequar aos planos insondáveis e estranhos do Deus de Israel.

O caráter fugidio dos planos celestiais é divisado por meio da figura da luz. O céu e a luz estão associados desde o relato da criação (Gn 1,15): Deus colocou, “corpos luminosos [*ma'or*] sob a superfície [*raqia'*] do céu para brilhar sobre a terra”³². A criação da luz como primeiro ato da criação descreve uma percepção da intimidade entre Deus e figura da luz. Segundo Heschel,

A fé é mais profunda que o *stratum* da razão, e sua natureza não pode ser definida em abstrato, em termos estáticos. (...) No campo da fé, Deus não é uma hipótese derivada de assunções lógicas, mas um insight imediato, autoevidente como a luz. Para os racionalistas, Deus é algo que eles procuram na escuridão com a luz da razão. Para os homens de fé, Deus é a luz. (HESCHEL apud KAPLAN, 2007, p. 55).

A antropologia da verdade aponta para a necessidade de uma mentalidade celestificada. “Kotzker estava tomado pelas chamas, como o monte Sinai. Ele carregava

³² *lim'orot birqia' hašamayin l'ha'ir 'al ha'ares.*

a visão de transformar os homens terrenos em um povo celestial” (HESCHEL, 1995, p.267). Kotzker ficava absorvido pelos dilemas espirituais com os quais se defrontava, a ponto de sofrer ou desmaiar, e o que mais o atormentava era a possibilidade de “fechamento do céu”:

De todas as maldições terríveis que ameaçavam o povo quando eles se desviavam do caminho da justiça, Kotzker considerava ‘os céus sob suas cabeças se tornarão brônzeos’ (Dt 28,23) a mais angustiante maldição de todas. (...) O céu que Deus criou abriu as portas, mas os pecados hediondos do homem fizeram com as portas se fechassem, e o céu se tornasse como bronze (HESCHEL, 1995, p.275).

A antropologia da verdade, ou antropologia do Reino, ao pressupor uma mentalidade forjada pela realidade suprarracional da celestificação, teme pelo que a *torah* chama de “céus fechados”, um estado de desconexão com o Deus de Israel. Embora a figura do céu indique uma grande distância em relação à terra, a mentalidade celestificada é um acontecimento terreno. Antípoda da alienação, a celestificação implica em atravessar o inferno terreno. “Certezas fundamentais podem ser conquistadas apenas após experienciar incertezas profundas, após cruzar o golfo da incredulidade” (HESCHEL, 1995, p. 275). Esse atravessamento assinala a consecução de tarefas concretas. A experiência da fé parte da situação atual e visa ser atual³³.

Como inflamar o barro? Por que enterrar a verdade?

A mentalidade celestificada é uma mentalidade apocalíptica. Até onde sabemos, Heschel não se filia abertamente à tradição judaica apocalíptica³⁴, mas sua antropologia

³³ A antropologia da verdade, celestificante e ao mesmo tempo postulante do atravessamento do terreno, do enfrentamento dos seus dilemas, assinala uma visão cuja abrangência desmonta esquematismos do tipo “pró ou anti-mística”. Kotzker, por exemplo, cujo pensamento compõe o insight que fundamenta a antropologia da verdade, é interpretado por Mayse (2007) como anti-místico, embora o próprio Mayse ressalte a posição liminar de Kotzker em relações às classificações tradicionais (IB., p.34s.46). Discernir a posição de Kotzker exige uma série de distinções. Ele rejeita o tradicionalismo, a aceitação mecanizada da tradição, transitando do tradicionalismo rabínico para o hassidismo, no seio do qual haviam muitos místicos cabalistas, inclusive o seu fundador, Besht. No entanto, Kotzker deixou a *kabbalah* fora do seu interesse precípua (HESCHEL, 1995, p.78, MAYSE, 2007, p.38s). Segundo ele, o afastamento da corporeidade, o *disregard self-regard* é condição *sine qua non* para a meditação sobre os mistérios (cf. HESCHEL, 1995, p.79, MAYSE, 2007, p.44), e ele optou por se concentrar no *disregard self-regard*.

³⁴ Segundo Trebolle Barrera (1995, p.231), a partir do séc. III AEC já havia uma tradição de ideias apocalípticas no mundo judaico. Ele distingue três aspectos da tradição apocalíptica: como gênero literário, como movimento social e como mentalidade (conjunto de ideias e simbolizações). Neste trabalho, estamos nos referindo à mentalidade apocalíptica veiculada pela antropologia da verdade. Trebolle Barrera compila uma bibliografia básica sobre o tema (Ibidem, p.231-237.260-265).

da verdade, mediante o relevo dado à noção de celestificação, incorpora na sua concepção de fé um ramo radicular apocalíptico, um aspecto presente na noção de governo dos céus (*malkut ha-šamayin*). A apocalíptica existencial, portanto, assenta a necessidade de transformação - negar a si mesmo (*disregard self-regard*) - frente ao dilema “atenuar ou exigir”, mas este posicionamento desencadeia o primeiro problema da antropologia da verdade:

Kotzker estava tomado pelas chamas, como o monte Sinai. Ele carregava a visão de transformar os homens terrenos em um povo celestial. Então veio a percepção: **seus corações eram modelados no barro; nenhum fogo queimará a partir do barro** (HESCHEL, 1995, p.267, grifo nosso).

Ao divisar esse problema, Heschel retoma um problema que remonta aos profetas de Israel. Assim diz Oseias:

Ouçam [*šimu*, guardem] a palavra de YAHWEH, filhos de Israel, pois ele tem uma lide [*rib*, contenda] contra os habitantes da terra, porque não há verdade nem misericórdia nem conhecimento de Deus na terra [*'emet w'en hesed w'en da'at elohim ba'areš*]” (Os 4,1).

Nessa declaração de Oseias, se trocarmos a referência à terra como mundo ou totalidade (*areš*) pela referência à terra como chão ou localidade (*adamah*), podemos apresentar um diagnóstico fundamental da antropologia da verdade: não há verdade nem misericórdia nem conhecimento de Deus no homem (*adam*) feito do pó da terra (*'apar adamah*). Para haver verdade, misericórdia e conhecimento de Deus no homem da terra, ele precisa ser modelado pela voz do céu. A incapacidade ígnea do barro é uma figura que designa a necessidade humana de intervenção do governo dos céus. Ou, como diz Kierkegaard, a necessidade de “ajuda do Eterno” (*Hjælp af det Evige*, SKS 11,181). Para responder ao dilema básico (se as exigências da fé devem ser atenuadas ou encaradas), para cumprirem-se as tarefas da fé, é necessária uma intervenção do inefável, tornando possível o impossível: o homem de barro inflamado pelo fogo da luz divina.

No entanto, a rejeição desta possibilidade suscita o **segundo problema** da antropologia da verdade: como Deus pôde deixar o homem enterrar a verdade?

Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel: no dia em que tirei os pais de vocês da terra do Egito, não falei nem lhes ordenei nada a respeito de holocaustos ou sacrifícios.²³ Mas o que lhes ordenei foi isto: Deem **ouvidos** à minha voz, e eu serei o seu Deus, e vocês serão o meu

povo. Jeremias, você dirá a eles todas estas palavras, mas eles não lhe darão ouvidos; você os chamará, mas eles não responderão. Então você lhes dirá: Esta é a nação que não dá ouvidos à voz do Senhor, seu Deus, e não aceita a disciplina. **A verdade morreu** [’*abad*]; foi eliminada da sua boca. Corte os seus cabelos consagrados, ó Jerusalém, e jogue-os fora. Comece a prantear sobre o alto dos montes, porque o Senhor rejeitou e abandonou a geração que é objeto do seu furor. (Jr 7,22s.27-29, grifo nosso).

Essa porção da literatura profética é particularmente decisiva ao veicular a percepção de que a vocação originária de Israel não era realizar sacrifícios, mas sim estabelecer uma relação pessoal com Deus. “Se ouvirem a minha voz, vocês serão o meu povo”. A identidade originária de Israel não era amolar facas, mas afinar ouvidos. No entanto, os ouvidos desafinaram. A morte da verdade é um coração surdo diante de Deus. Na tradição rabínica, a morte da verdade é desenvolvida da seguinte forma:

Quando Deus criou Adão, os anjos racharam em grupos opostos. Alguns disseram, “deixe-o ser criado”, enquanto outros gritavam, “não o deixem ser criado!” É por isso que está escrito: “**misericórdia e verdade** [*hesed we’emet*] colidiram, **justiça e paz** [*tsedeq we’salom*] envolveram-se em uma divergência” (Sl 85,11). A misericórdia disse, “deixo-o ser criado, pois ele fará atos misericordiosos”. A verdade disse, “não o deixe ser criado, pois ele será falso”. A justiça disse, “deixou-o ser criado, pois ele fará atos justos”. A paz disse, “não o deixe ser criado, pois ele sempre estará brigando”. O que fez o Criador? Pegou a verdade e a enterrou (*Genesis Rabba* 8,5 apud HESCHEL, 1995, p.13, grifo nosso).

Este confronto entre *hesed e tsedeq* (misericórdia e justiça) é, do ponto de vista hebreu, aparente, pois um dos principais modos de aludir à plenitude do Deus de Israel é por meio da afirmação de uma síntese ou simultaneidade: o Deus da justiça-misericórdia. O “constructo” juízo-misericórdia é recorrente nas declarações de Deus verbalizadas pelos profetas. O Deus que fere (*nakah*) e que se ira (*qetsef*) é também o Deus que cura (*rafa*). “Deus fez a ferida, e ele mesmo a fechará” (Os 6,1; Jó 5,18)³⁵. Não obstante isso,

³⁵ A síntese entre justiça e misericórdia é um tópico de amplo espectro que, para os nossos propósitos, convém apenas mencioná-lo. As seguintes citações do *tanak* são aparentemente contraintuitivas: “Assim diz YAHWEH: por causa da iniquidade da sua avareza me indignei e o feri [*nakah*]; (...) mas eu o sararei; também o curarei” (Is 57). “Na minha ira te feri, mas na minha graça tive misericórdia de ti” (Is 60). “Matei-os pela palavra da minha boca, e os meus **juízos** a teu respeito sairão como a luz. Pois quero **misericórdia** e não sacrifícios” (Os 6). Para os hebreus, o juízo não exclui a misericórdia. “Não se glorie o sábio na sua sabedoria, nem o forte na sua força, nem se glorie o rico nas suas riquezas; mas quem se gloriar, glorie-se nisto; em compreender, e em me conhecer, que Eu Sou o Senhor, e exerço **misericórdia, juízo e justiça** sobre a terra, pois nestas coisas tenho prazer” (Jr 9,23s, grifos nossos). “Misericórdia e verdade [*hesed we’emet*] sejam com você” (2 Sm 15). Os atos divinos carregam o que Heschel chama em *A passion for*

Heschel se vale dessa parábola rabínica para expressar o que ele considera ser um problema ontológico humano. Heschel reconhece que a imagem da verdade como “inacessível ao homem” era conhecida pelos cétricos antigos; no entanto, “o pensamento enfatizado nesta parábola vai além, ao sustentar que a verdade não é congruente com o homem; ela está em discordância com o seu ser” (HESCHEL, 1995, p.13). Esse descompasso ontológico, que culmina no enterro da verdade, é superado pela fé/fidelidade sustentada em resposta à interrogação inefável, que ao mesmo tempo interroga e capacita.

Deste modo, assim como a antropologia da verdade teve uma resposta para o primeiro problema (como celestificar o barro), ela também terá uma resposta para o segundo problema (como Deus deixou a verdade ser enterrada):

A verdade está no túmulo, enterrada, porém ela permanece viva. A verdade quer emergir, mas o homem não permite o seu aparecimento. Estruturas humanas são como um mausoléu sobre o túmulo da verdade, prevenindo a sua emergência. De fato, no fundo de cada alma existe pendor para a verdade, mas este cessou de ser sentido (HESCHEL, 1995, p.13-14).

Nessa importante passagem, Heschel assinala que a resposta ao segundo problema envolve uma declaração de guerra. Kotzker perturbou-se com o fato de Deus “ter permitido aos homens dançarem sobre o túmulo da verdade” (HESCHEL, 1995, p.280). Mas Kierkegaard e Kotzker, segundo Heschel, não se curvaram a este tormento. Muito pelo contrário. Eles se dedicaram a um fervoroso combate a falsidade – uma verdadeira “guerra mortal”. É neste tópico que a preocupação comum entre Kierkegaard e Kotzker aparece com maior nitidez.

Cabe notar que o primeiro aspecto do combate à falsidade que subjaz à antropologia da verdade é o seu âmbito primário. A experiência da fé é um combate em um âmbito pessoal e interior:

A fé vem da colisão da paixão pela verdade com o fracasso em obtê-la. (...) Como Kotzker, Kierkegaard sabia que a fé se constituía mais em demandas do que em consolação ou conforto. Ambos atacaram a complacência dos crentes. (HESCHEL, 1995, p.123.302). “A maioria das pessoas não tem noção alguma da superioridade que representa um homem transcender a si mesmo” (Kierkegaard apud HESCHEL, 1995, p.104).

truth de meaning beyond absurdity. Por exemplo, aos sacerdotes infiéis, Deus declara: “esfregarei nos seus rostos as fezes dos seus sacrifícios” (Mt 2), porque “desejo misericórdia, não sacrifícios”.

O combate interno contra a falsidade de si integra a perspectiva de celestificação dos homens. Além da figura do enterro, Heschel utiliza a imagem do mausoléu. Além de enterrar a verdade, a edificação fúnebre erguida em cima dela é uma figura que descreve maneiras de pensar, estruturas mentais que impedem a emergência da verdade. Esses mausoléus são a epítome do que Heschel chama de trivialização e exteriorização da fé (HESCHEL, 1995, p.92.307). Em contraposição a isso, um espírito em processo de celestificação é em primeiro lugar caracterizado pela disposição para confrontar a si mesmo, e em segundo lugar pela disposição para confrontar ao céu em prol do céu (Ibidem, p.263)³⁶.

Para discutir o sentido da proposta de confronto do céu por causa do céu, é preciso compreender primeiro o que ela pressupõe: a necessidade de autodepurar-se do egoísmo ou encapsulamento de si. Um dos fronts de batalha entabulados por Kotzker foi contra “o ego e suas entrincheiradas ilusões” (HESCHEL, 1995, p.266). “Nada é mais fácil do que enganar a si mesmo” (Ibidem, p.21). Negar a si mesmo (*to disregard self-regard*) (Ib., p.133 et al.) é o pré-requisito fundamental. Segundo Heschel,

O alvo de Kotzker foi limpar a existência religiosa do autocentramento. (...) Para ele, os homens solitários preocupados com assuntos espirituais mantinham sua filiação com as pessoas, enquanto aqueles que estavam envolvidos com muitas pessoas através de interesses mundanos agiam cada um por si mesmo, permanecendo essencialmente apartados e sozinhos (HESCHEL, 1995, p. 133.211s).

A eliminação do autocentramento almejando combater a falsidade de si é também um traço fundamental do processo de confrontação com Deus. “A existência humana deve ser compatível com uma vida em confrontação com Deus” (HESCHEL, 1995, p.164)³⁷. A fé/fidelidade é ao mesmo tempo repouso na confiança e trabalho. Um trabalho duro e difícil. “A verdade não está dentro do alcance humano. Ela está apenas em Deus. Ela é um pico de *insight*. Deve-se lutar para obtê-lo” (Ibidem, p.165)³⁸. Outra imagem utilizada

³⁶ Segundo Heschel, a ideia de que os atos humanos afetam uma dimensão ou mundo espiritual é um motivo antigo no pensamento judaico (cf. HESCHEL, 1997, p.166-167).

³⁷ “Ao enfatizar a verdade como suprema concernência do judaísmo, Kotzker não pensa primariamente em termos de obtenção teórica da verdade, mas, antes, em termos de vivenciar a verdade [*living the truth*]. A existência humana deve ser compatível com uma vida em confrontação com Deus. Para Kotzker, a verdade é a coincidência da vida individual com a vontade de Deus. Ser a verdade, segundo Kotzker, assim como ser em verdade segundo Kierkegaard, implica em um processo que nunca termina. Sempre se está em uma situação onde deve-se combater” (HESCHEL, 1995, p.164).

³⁸ “Não existem provas para validar a verdade última, desde que percepção e razão digam uma coisa e a verdade pode revelar o oposto. A única alternativa é eliminar o *self* e crescer em fé. A fé é mais perceptiva

pela antropologia da verdade para descrever a experiência da fé é a figura da batalha e da trincheira. A percepção experimental de Deus é uma tarefa considerada difícil e perigosa.

A mensagem básica que Kierkegaard e Kotzker proclamam é que a experiência da fé [*life of faith*] é difícil de acessar e manter, difícil de entender ou explicar (HESCHEL, 1995, p.113).

A tarefa do autoexame, ou, como diz Kierkegaard, *Selvprøvelse* (apud HESCHEL, 1995, p.150.202), inerente às “confrontações da consciência com Deus”, não é uma tarefa de baixo risco. Segundo Heschel, uma objeção comum a esta proposta de autoinspeção refere-se ao risco de desencadear “vórtices na alma”. De fato,

É perigoso realizar cirurgias na alma, mas Kotzker insistiu que, *nolens volens*, deve-se viver perigosamente. (...) Ambos aceitam a premissa de que a interioridade é uma batalha constante, (...) um estado de guerra [*warfare*] contra a inércia espiritual (HESCHEL, 1995, p.127. 183).

A dificuldade da verdade/fidelidade é o critério usado por Kierkegaard e Kotzker para anunciar e denunciar o diagnóstico de que a experiência da fé fora trivializada (HESCHEL, 1995, p.123). O “ataque ao *establishment*” de Kierkegaard e Kotzker é o primeiro tópico do capítulo de *A passion for truth* onde Heschel discute o “radicalismo” de Kierkegaard e de Kotzker (HESCHEL, 1995, p.149-156). Heschel afirma que ambos atacaram o cristianismo e o judaísmo, respectivamente, enquanto sistemas que atenuam as exigências da verdade-fidelidade, estabelecendo um modo de vida acomodado e uma experiência de fé atenuada (cf. IB., p.124). Segundo Heschel, a tradição religiosa tende a se estabilizar e a se fixar em doutrinas e pontos de vista, e “o que se torna posto e estabelecido pode facilmente azedar. A fé é deslocada pelo credo, a espontaneidade pela repetição banalizada. Ataques como aqueles lançados por Kierkegaard e Kotzker foram atos de liberação” (Ib., p. 87). Segundo Heschel, essa vereda de denúncia ao tradicionalismo encampada por Kierkegaard e Kotzker foi uma vereda aberta pelo trabalho desbravador dos profetas do antigo Israel.

Segundo Heschel, a relação entre a tarefa pessoal pioneira ou experimental e o recebimento da tradição não é uma relação de oposição, mas de precedência. A lembrança (*zakor*) dos atos de Deus na história é um dado fundante do povo de Israel³⁹. Mas a

do que a razão. (...) O teste da verdade pode tomar lugar apenas através da confrontação da alma com Deus, nos momentos de negar a si mesmo [*disregard self-regard*]” (HESCHEL, 1995 p.165).

³⁹ Somente em Israel, e em nenhum outro lugar, a injunção de lembrar é sentida como um imperativo religioso direcionado a todo um povo. Suas reverberações estão por toda parte, mas alcançam um crescendo

lembrança não implica em rotinização. Ao contrário, a percepção do seu valor é a posteriori, decorrentes de uma experiência própria.

Existem pessoas que se recusam a converter realidades em opiniões, mistérios em dogmas, e ideias em uma multidão de palavras, pois eles percebem que todos os conceitos são apenas partículas cintilando em um raio de sol. Eles querem ver **o próprio sol**. (HESCHEL, 1997, p.164, grifo nosso).

O “contato com o próprio sol” descreve um tipo de conhecimento intuitivo de Deus típico da experiência de linha profética. “A voz de Kotzker ecoou a voz dos profetas chamando os homens a rejeitar a falsidade” (HESCHEL, 1995, p.308). “A indignação dos profetas de Israel voltara a viver em Kotzker” (Ibidem, p. 10.307-308). Heschel afirma que Kotzker e Kierkegaard agiram como temporais (*thunderstorms*) (Ib., p.205). No texto de Gênesis, o patriarca Jacó é retratado como aquele que lutou com um anjo. Desde então, Israel (“aquele que luta com Deus”) passou a identificar Jacó e o povo emergente das gerações que o sucederam. Da lida consigo mesmo e da batalha com Deus (do acolher o confronto do céu que vem até a terra ao confrontar o céu por causa do céu) decorre a tempestade (*thunderstorm*) que atinge a terra. Heschel cita parcialmente a seguinte anotação de Kierkegaard, segundo a qual:

Gênios são como tempestades: eles vão contra o vento; espantam as pessoas; limpam o ar. O “establishment” coloca diversos para-raios contra ou perante os gênios, como a sorte – mais isso piora as coisas para eles; porque sorte se tem uma vez, duas vezes, três vezes – mas “a próxima tempestade” torna-se a mais terrível. (...) Com velocidade e segurança o relâmpago acerta os pontos individuais delineados – e acerta mortalmente (KIERKEGAARD, SKS 27,475-476)⁴⁰.

Heschel usara a imagem do relâmpago para se referir a Kotzker (HESCHEL, 1995, p. XV). Nesse caso, evocando a anotação de Kierkegaard, Heschel discute a “limpeza do ar” promovida pelas denúncias das tempestades promovidas por Kotzker e Kierkegaard. Denúncias figuradas como relâmpagos fulminantes. O que eles pretendem

na história do Deuteronômio e nos profetas. “Lembra-te dos dias antigos, considera os anos das gerações passadas” (Dt 32). “Lembre-se dessas coisas, Jacó, recorde-se, Israel, que você é meu servo; eu lhe formei, você é meu servo; ó Israel, não me esquecerei de você” (Is 44). (YERUSHALMI, 1992, p.29).

⁴⁰ “Genierne ere som Tordenveir: de gaee mod Vinden; forfærde Menneskene; rense Luften. Det »Bestaaende« har opfundet adskillige Torden-Afledere mod eller for Genier: det lykkes – saa meget desto værre for det Bestaaende; thi lykkes det een Gang, to Gange, tre Gange – »det næste Tordenveir« bliver desto forfærdeligere. (...) med Lynets Hurtighed og Sikkerhed rammes de udseete enkelte Punkter – og dødbringende”.

fulminar é a exteriorização da fé⁴¹. Tal ataque foi levado a cabo por Kotzker mediante a afirmação da **primazia da interioridade sobre o ato**. “Kotzker é um *critical point* na história do judaísmo, ao retirar a ênfase da ação e redirecioná-la para a vida interior” (HESCHEL, 1995, p. 107). Segundo Heschel, o ataque à mera exterioridade “reverberou através da história judaica desde o tempo dos profetas”; no entanto, “Kotzker levou esta demanda ao extremo” (Ib., p.169). Kotzker sentia que os rabis “canonizaram a mediocridade religiosa” (Ib., p. 318). Desta paixão *in extremis* resulta uma postura considerada heterodoxa. “O repúdio de Kotzker à tradicional preeminência do ato sobre o motivo” fez ele ser interpretado por muitos judeus como uma “personalidade excêntrica” (Ib., p. 135), que “tentou destruir o coração da fé judaica” (Ib., p.155). Para Heschel, ao contrário, os temporais promovidos por Kotzker e Kierkegaard foram sopros de ar contra um estado de asfixia.

Não obstante a grandeza e santidade de Besht, o rabino fundador do judaísmo hassídico, houve um rabi que “ousou desafiá-lo: Kotzker” (HESCHEL, 1995, p.4). O movimento neo-hassídico iniciado por Besht, a partir de 1726, foi caracterizado pela ênfase na espontaneidade e simplicidade inerente à *life of faith*, afastando a fé da erudição rabínica e reafirmando a necessidade do conhecimento experimental de Deus. Segundo Heschel, Besht “viu o coração judaico enfraquecido, fibrilando”, e ele trouxe um renovo para a fé (Ibidem, p.4). “Muitos judeus falaram *sobre* Deus, mas Besht trouxe o próprio Deus para as pessoas” (Ib., p.7). Considerando que a prática da oração, segundo Heschel, “não é um fator psicológico nem sociológico, mas uma necessidade ontológica” (apud Horwitz, 1999, p.293), foi significativa a contribuição de Besht, revitalizando a oração como canal de comunicação com o divino.

O hassidismo substitui a erudição pelo entusiasmo (*hitlahavut*, fervor, ardor⁴²) (REHFELD, 2015, p.94ss). O termo *hitlahavut* significa, literalmente, incandescência, “estar queimando” (HESCHEL, 1995, p.47), sendo derivado do substantivo *lahav*, “chama”. Entusiasmo e motivação (*kavanah*) são os marcadores da oração e do *ethos* hassídico. A metáfora do fogo divisa o risco do apagamento, discutido por Heschel no que ele chamará de rotinização da fé.

⁴¹ “Como Kierkegaard, Kotzker rejeitou uma concepção estética de judaísmo baseada em costumes, cerimônias, celebrações sentimentais e oratória polida, ele rejeitou a redução do judaísmo a um acordo externo” (HESCHEL, 1995, p.320).

⁴² Na *torah*, o paradigma do ardor (*qin'ah*, zelo) é Fineias, neto de Aarão, retratado em uma passagem que reitera a noção de zelo. “Fineias fez a minha ira sobre os israelitas retroagir (*šub*) porque ele foi zeloso com o meu zelo entre eles, de modo que eu não consumi os filhos de Israel com o meu zelo” (Nm 25,11).

Proveniente de uma atmosfera tradicional, o fervor hassídico atraiu a Kotzker, fazendo-o transicionar do tradicionalismo rabínico para o hassidismo. No entanto, o risco da trivialização da fé, diante das massas que o hassidismo havia mobilizado, fizeram alguns rabinos iniciar um contraponto ao hassidismo, “um movimento dissidente primeiramente conduzido pelo *Holy Jew* [Yaakov de Physkhe], então por rabi Bunam de Pshyskhe, e finalmente por Kotzker” (HESCHEL, 1995, p.231). Segundo Heschel, o movimento hassídico polonês “alcançou tanto seu clímax como sua antítese em Kotzker” (Ibidem, p.10.169). “Kotzker foi o único a ser comparado com Besht. (...) Ele não o refutou nem o eclipsou. Ele procurou ir além de Besht, na condição de antítese e contraponto” (Ib., p.18). O movimento de metarrenovação iniciado pelo rabi Yaakov de Physkhe em 1810 e que alcança seu clímax em Kotzker “é um dos mais importantes capítulos na história espiritual dos judeus. Aqui se pode observar **a alma judaica na sua mais íngreme peregrinação**” (Ib., p.9-10, grifo nosso). Kotzker sustentou essa proposta antipopular enquanto esteve na cidade de Tomashov (1827-1828). No entanto, após estabelecer-se em Kotzk, em 1829, pouco a pouco a fama de Kotzker atraiu multidões. Diante “da ameaça de Kotzk tornar-se uma outra Lublin, um centro de trivialização da fé” (Ib., p.231), em 1840 Kotzker decide retirar-se da vida comunitária, impondo-se um autoexílio sustentado até sua morte, em 1859. Kotzker retira-se de sua comunidade “apenas raramente permitindo que as portas fossem abertas para aceitar pessoas. O efeito de sua retirada foi pesar e consternação” (HESCHEL, 1995, p. 232). Essa ousada “mudança de front” de Kotzker, “das batalhas com os homens para uma confrontação com Deus” (Ib., p.234), é um signo do *pathos* combativo e excêntrico que o conduzia.

A excentricidade de Kotzker o posicionou na liminaridade das classificações. Ele condena os excessos da oração extática hassídica, mas a defende das críticas dos tradicionalistas. “Deus deseja o coração, mas aqueles que oram com movimentos selvagens oferecem a ele apenas os seus braços e pernas” (apud MAYSE, 2007, p.26). Kotzker rejeita o tradicionalismo, mas, ao mesmo tempo, admirava um férreo opositor do hassidismo, rabi Gaon de Vilna (cf. HESCHEL, 1995, p.80). Um tópico importante dessa liminaridade é com relação à relativa valorização do estudo do *talmud*. O estudo talmúdico é válido desde que a serviço da fé/fidelidade, concordando com o dito rabínico segundo o qual “o caminho terreno [a prática] vem antes da *Torah*” (*Leviticus Rabbah* 9:3 apud MAYSE, 2007, p. 38). Kotzker alude aos ditos rabínicos de exaltação do

estudo⁴³ e questiona aquele que se gaba de nunca ter dado “quatro passos” sem ter estudado: “quantos são os muitos quilômetros que você caminhou sem reverenciar a Deus?” (KOTZKER apud MAYSE, 2007, p.38). Sob essa perspectiva, Heschel menciona um aspecto heterodoxo para o rabinismo tradicional: a distinção hierárquica entre Deus e a *torah* sustentada por Besht e Kotzker:

Kotzker aceitou a tese do rabi Judá Loew de Praga, conhecido como “o Maharal” (1525-1609), de que uma distinção deve ser feita entre Deus e a *Torah*. Um *hasid* vive no temor a Deus, ele diz, um *mitnagid* [opponente do hassidismo] vive no temor do código da lei.

Frisando a desigualdade ou disparidade entre Deus e a *Torah*, Besht insistiu que um homem pode devotar-se a si mesmo a *Torah* e ainda permanecer distante de Deus. Era bonito estar submerso no estudo da *Torah*, mas a tarefa mais urgente era aproximar-se de Deus. Segundo a lenda, Besht comentou um dia sobre um *scholar* imerso no estudo, “que ele ficou tão profundamente absorvido que se esqueceu que havia um Deus no mundo” (HESCHEL, 1995, p.58s).

Segundo Heschel, o estudo da *torah* não é, evidentemente, depreciado no hassidismo, mas reposicionado dentro de uma hierarquia de valores: a aproximação a Deus sendo detentora do lugar prioritário desloca o estudo para um lugar secundário. No entanto, existe uma tendência para inverter essa hierarquia. “É mais fácil estudar do que orar. É mais difícil tornar-se temente a Deus do que um *scholar*” (HESCHEL, 1995, p.56).

O caráter paroxista de Kotzker é visto no seu enfrentamento da fé rotinizada, desvitalizada do seu caráter de verdade/fidelidade. Enquanto “os rabinos tradicionalmente enfatizam a importância do *mitzvah*, do bom ato”, “Kotzker insistiu sobre a decisiva importância da interioridade” (HESCHEL, 1995, 170). Kotzker repudiou a tradicional preeminência religiosa do **ato sobre o motivo** (Ibidem, p.135). Para ele, a ausência de boa motivação é um sacrilégio que pode, no entanto, aparecer sob o verniz da santidade.

Estudiosos da lei judaica estiveram preocupados com o problema do que um homem deve ou não deve fazer. No centro está o ato, eles dizem. Filósofos e cabalistas têm debatido o que um homem deve ou não deve pensar. O hassidismo tem sido absorvido pelo problema de **como um homem pensa enquanto age**. Sua primeira premissa tem sido que aquilo que se pensa enquanto age determina a qualidade de vida religiosa. Esta afirmação – de que o que se faz baseado na vida interior é de decisiva importância, entra em colisão com os guardiões leais da tradição. Eles sempre pensaram que a essência da vida judaica estava no ato, não é mesmo? Que interioridade, boas intenções eram

⁴³ Por exemplo: “Deus tem apenas um lugar neste mundo onde ele revela sua presença exclusivamente: apenas a quatro passos de onde o estudo da *halakah* é empreendido” (Talmud babilônico *Berakot* 8a)

desejáveis, mas não indispensáveis? Não foi um princípio estabelecido que o valor dos bons atos permanece ileso? Mesmo quando desprovido de boas intenções? Muitas autoridades têm mesmo questionado se bons atos necessitam ser acompanhados por boas intenções. **Desafiando esta visão aceita há muito tempo, o hassidismo proclamou que a intenção estava na essência.** O que uma pessoa pensa e sente não era simplesmente um acessório aos bons atos, uma joia decorativa que empresta brilho e beleza, mas constitui o cerne da vivência. É preciso desenvolver uma variedade de sensibilidades para conseguir alcançar níveis mais altos de consciência. Quando uma experiência interior toma lugar, então o ato pode segui-la. Kotzker foi aos extremos. Ele afirmou que um ato virtuoso realizado rotineiramente, sem a participação do coração e da mente, não louva a Deus. Não apenas atos maus, mas mesmo aqueles que parecem ser santos aos olhos dos homens, podem de fato ser um sacrilégio se sua intenção subjacente não for limpa. Em sua vida diária um homem pode ter a expectativa de servir a seus próprios interesses, mas quando ele se devota ao serviço de Deus, ele não pode ser motivado por seu **ego**. “Uma transgressão por causa de Deus é melhor que um *mitzvah* sem tal motivação” (Nazir 23B). (...) Qualquer ato de adoração que não for exercido por causa do céu é idolatria. “Existe alguma diferença entre adorar um ídolo e adorar a Ele por outro motivo que não ele mesmo? (*Hašava Letovah*, p. 72) (HESCHEL, 1995, p. 42-43, grifos nossos).

Tal como o hassidismo, Kierkegaard também se debruçou sobre a relação entre pensamento e ação⁴⁴. No caso de Kotzker, como vemos nessa longa passagem, há o enfrentamento da tradicional primazia do ato sobre o motivo. Em *God in search of man*, Heschel discutira o intencionalismo formalista que sustenta o maniqueísmo entre fé e ação⁴⁵. A própria demarcação da fé como fidelidade já inviabiliza a contraposição entre fé e ação. O exemplo que fora usado por Heschel - o ato de alimentar uma criança como tendo valor em si mesmo, a despeito da intenção, é um exemplo que expressa, segundo o

⁴⁴ “Se é que deve haver uma diferença entre pensar e agir, então ela só pode ser sustentada em se atribuindo ao pensamento a possibilidade, o desinteresse, a objetividade – e à ação a subjetividade. Mas agora mostra-se facilmente um *confinium* [fronteira]. Quando assim eu penso que hei de fazer isto ou aquilo, este pensamento por certo ainda não é uma ação e é qualitativamente diferente disso por toda a eternidade, mas ele é, contudo, uma possibilidade na qual já se reflete o interesse da realidade efetiva e da ação. Por isso, desinteresse e objetividade estão a ponto de ser perturbados, porque a **efetividade e a responsabilidade querem apoderar-se deles**. (Dá-se assim um pecado no pensamento.) – A realidade efetiva não é a ação exterior, mas sim uma interioridade [consciência] na qual o indivíduo **suspende a possibilidade e se identifica com o que é pensado**, a fim de existir nele. Isso é ação”. (KIERKEGAARD, SKS 7,309-310, grifo nosso).

⁴⁵ Segundo Heschel, “a ausência de intenção reta não invalida, necessariamente, a bondade de uma obra. (...) O poder da ação do homem é menos vago do que o seu poder de intenção. Uma ação tem significado intrínseco; seu valor para o mundo independe do seu significado para a pessoa que o realiza. O ato de alimentar uma criança desamparada é significativamente indiferente ao fato de estar presente ou não a intenção moral” (HESCHEL, 1975, p.373). Heschel associara de algum modo Kierkegaard ao protestantismo maniqueísta, que faz a detração da ação em prol da fé (cf. *Ibidem*, p.369), mas em *A passion for truth*, como podemos ver, essa associação é desfeita.

próprio Heschel, uma realidade incompleta, à medida que Israel é instada a ser aquilo que faz:

Uma obra moral, praticada involuntariamente, pode ser relevante para o mundo por causa da ajuda que ela presta a outros. Contudo, uma obra sem devoção, apesar de todos os seus efeitos nas vidas dos outros, não atingirá a vida de quem a realiza. O objetivo real do homem é *ser* o que ele *faz*. O valor de uma religião está no valor da vida que um indivíduo leva. Cumprir um mandamento, portanto, não é apenas um feito, mas um ato que envolve tanto o agente como a obra. (...) É uma distorção dizer que o judaísmo consiste exclusivamente de rituais realizados ou obras morais, e esquecer que a meta de toda realização é *transformar* o homem. **Antes mesmo de ser dito a Israel o que fazer, (...) foi-lhe dito o que ser: sejam um povo santo.** (...) Devemos aprender como ser aquilo que nós fazemos. Eis por que, em adição ao *halahah*, a ciência das obras, há a *agadah*, a arte de ser. (...) O judaísmo exige mais do que *opus operatum*. (...) O propósito dos atos de obediência é *santificar* o homem (HESCHEL, 1975, p.390-391, grifo nosso).

Aqui vemos o cerne da crítica ao tradicionalismo – o agir mecânico como agir sem tornar-se o que se faz. Em Israel, o adjetivo *qadosš* (santo) aponta para a natureza de Deus: inefável e única, não só distinta, mas oposta ao mal (cf. HARRIS, 1998, p.1332). Como já dissemos, para o hebreu o nome designa essência e caráter. O caráter santo de Deus, eternamente apartado do mal, expressa a confiabilidade do seu nome. Poeticamente, canta-se a confiança no nome de Deus: “nele se alegra nosso coração porque no seu santo nome confiamos”⁴⁶ (Sl 33,21). Heschel estava consciente da importância do fato de que o Deus de Israel chamara o seu povo para espelhar o seu caráter santo. “Vocês serão para mim santos porque eu, YAHWEH, sou santo; eu separei [*badal*, apartei] vocês dos povos para serem meus” (Lv 20,26)⁴⁷. Os israelitas por vezes externam a percepção de si como sendo maus e infiéis (v.g., Is 6,5), mas a interrogação inefável parte do enfrentamento desta percepção, chamando-os a elevar-se às exigências da verdade/fidelidade. “Kotzker chamou o monstro pelo nome e procurou dominá-lo” (HESCHEL, 1995, p.312). A fidelidade ao Deus de Israel gerada pela santidade implicava em restrições (“os apartei dos povos para serem meus”), e um dos exemplos didáticos dessa fidelidade-santidade pode ser depreendido das restrições de acesso ao local (quarto) da arca da aliança, o lugar mais íntimo do tabernáculo erguido pelos israelitas no deserto. Com um véu separando (*badal*) este local, tal recinto foi chamado de *qodeš haqodašim*, “santo dos santos” (Ex 26,33). A designação superlativa assinala a sua importância,

⁴⁶ *Bo yismah libenu ki b'shem qad'sho batah'nu.*

⁴⁷ *Wihyitem li q'odošim ki qadoš ani YAHWEH wa'abdil 'etkem min ha'amim lihyowt li.*

embora o fator geográfico da santidade fosse secundário, no sentido de que a santidade do tempo (com a santificação do sétimo dia) e do homem a precedem (cf. HESCHEL, 2014, p.18).

A santidade é uma relação atualizada e dinâmica, e por isso a antropologia da verdade confronta as fossilizações do tradicionalismo. Segundo Heschel, “Kotzker era incapaz de transmitir uma mensagem do passado. Sua existência foi uma contínua autorrenovação; ele podia viver apenas no presente” (HESCHEL, 1995, p.7), “rejeitando o princípio de que o tempo santifica o costume” (IBIDEM, p.311). No julgar de Heschel,

É inerente à história judaica a tendência a preservar, manter visões e costumes do passado, mesmo quando se tornam irrelevantes. (...) [mas] Kotzker recusou-se a viver no passado, ele não sentia nenhum dever em reverenciar seus ancestrais porque estavam mortos. (...) [Segundo ele], Deus não aprecia uma adoração com tons antigos, não se pode cantar verdadeiramente pela repetição de uma antiga melodia. “Deus ama novidades”, ele dizia. Deve-se cantar uma nova canção sempre (HESCHEL, 1995, p. 284.311).

A produção contínua de cânticos novos divisa que se trata de uma relação que se mantém atualizada, efetivada. Outro reflexo da atualidade da fidelidade é a inusitada atitude de confrontar o céu. A confrontação do próprio ego prepara para uma adequada confrontação do céu. Heschel discute a ideia de santificar-se ao desafiar os céus. Além da batalha com o ego e com o mundo, “Kotzker engajou-se também em outra batalha, uma batalha com Deus, uma batalha por causa de Deus” (HESCHEL, 1995, p. 266). “Desde que Abraão arguiu Deus sobre Sodoma e Gomorra, e Jacó lutou com o anjo, muito profetas e rabis têm ocasionalmente se engajado em argumentos similares” (IBIDEM, p.265). Heschel parte do exemplo dos patriarcas e dos profetas para chegar ao argumento de que existe um protesto agradável a Deus, o protesto de quem, por se render a Deus, não se rende às situações terrenas:

Desde o dia em que Abraão arguiu com Deus sobre o destino de Sodoma e Gomorra, e Jacó lutou com o anjo e o superou, muitos profetas e rabis têm ocasionalmente feito o mesmo. Os antigos profetas de Israel com frequência desafiaram e mesmo anularam atos divinos. (...) Kotzker concebia a vida como uma batalha contínua (...) contra o ego e suas entrincheiradas ilusões. (...) Quando sozinho, Kotzker estava engajado em uma batalha com Deus, uma batalha por causa de Deus (...) Embora estivesse certo do poder do *tsadik* [justo] para afetar decisões divinas, (...) Kotzker recusou-se a usar essa fé para casos particulares. (...) O pensamento de uma vitória sobre Deus era totalmente incongruente para ele.

Kotzker amava a implacável turbulência do protesto e da ira. (...) A natureza fornece um exemplo de que Deus quer que o homem não se renda, mas confronte os céus. “Tu governas a fúria do mar, quando ergue suas ondas tu as louvas” (SI 89,9). (...) Por que as ondas levantam e batem contra a costa, tentam quebrar as barreiras com violência e singrar a terra? (...) Não é possível prevalecer. A terra não será singrada. Entretanto, o Todo Poderoso louva o seu esforço por romper os limites. O mar sabe que não tem poder para vencer, mas ele luta (HESCHEL, 1995, p.265-270).

A figura do mar condensa os dois emblemas da antropologia da verdade: o fortalecimento do fraco (a renovação do vaso de barro celestificado), e o combate à falsidade não obstante as contínuas limitações. Diz o salmista:

Quem é forte como o Deus dos exércitos? Sua firmeza [*emunah*, fidelidade] nos rodeia. Tu governas a fúria [*geut*, majestade] do mar; quando se erguem as suas ondas, elas são louvadas por ti (SI 89,9s).

Esse último verbo, *šabah*, pode significar tanto louvar como acalmar. No presente contexto cabem as duas significações, mas Heschel utiliza a primeira. O canto faz um retrato contraintuitivo explorado por Heschel: a fúria e sublevação da criação perante a absoluta soberania de Deus parece uma tolice, mas, pelo contrário, é um ímpeto que ganha o elogio do soberano, à medida que reflete a sua imagem e a manutenção de uma relação atual com ele. No caso de Kotzker, a sua vocação para a integridade (“eu fui criado para ser honesto”) repercutia em ondas enérgicas e de alto alcance. Segundo Heschel,

‘Mesmo no céu eu não tenho amigos. Os anjos e serafins estão contra mim’. Kotzker sabia que seus pensamentos eram presumivelmente mais ofensivos do que suas palavras. (...) [Mas] enquanto Jó pensava alto, a maioria dos pensamentos de rabi Mendel permaneciam silentes. (...) Ele percebia que as frases que um homem levanta contra o céu podem facilmente se tornar um bumerangue (...). [Apesar disso], eventualmente Kotzker aparecia na casa de estudo de seus discípulos, de forma repentina, exclamando fortes palavras cheias de ousadia, (...) gritos que deixavam seus discípulos perplexos: ‘Digam-me, existe alguém que ouse desafiar a Deus? (...) Busquem o Senhor enquanto ele pode ser encontrado!’ (HESCHEL, 1995, p.234.276s.280).

Nos termos de Heschel, o espírito judaico se nutre da síntese entre submissão e indignação. A primeira posição, segundo Heschel, é a de Rabi Akiva, e a segunda a de Rabi Işmael. Kotzker, por sua vez, assume a segunda posição. Para ele, o Deus de Israel deseja “que o homem não se renda, mas confronte aos céus”, no sentido de que “o

sentimento de inferioridade era o pior possível na luta pela verdade. Mesmo se perder a batalha, não caía como um cachorro, caía como um leão (Nm 24,9)” (HESCHEL, 1995, p.271, grifo nosso). A luta pela verdade assinala a vivacidade daquele que se pauta pela fé como fidelidade. A luta é um sinal de vitalidade, e por isso que um dos eventos fundantes da história de Israel, a libertação do Egito, é visto como um momento de despertar. “Segundo o Rabi Bunam, o maior mal do exílio egípcio foi que os israelitas foram capazes de tolerá-lo. (...) Sua redenção começou quando eles cessaram de tolerar sua escravidão” (IBIDEM, p. 272). Kotzker expressa essa percepção exaltando figuras heterodoxas como a do Faraó:

Na descrição da última praga [a morte dos primogênitos] a Torah diz que ‘o faraó se levantou de noite’ (Ex 12). Em seu comentário, Rashi adiciona, “ele se levantou de sua cama”. Qual diferença faz se ele levantou de uma cadeira ou de uma cama? Kotzker explica que Rashi adicionou um insight crucial. (...) Embora o faraó tivesse um filho primogênito, ele deitou-se como se nada fosse acontecer. (...) “Levantar de sua cama” adiciona uma dimensão extra de não-aceitação. (HESCHEL, 1995, p.271).

Uma das formas de Heschel designar essa falta de motivação (*kavanah*) e espontaneidade do tradicionalismo é o que ele chama de “behaviorismo religioso” (cf. HESCHEL, 1975; HORWITZ, 1999, p.302). A motivação é tão fundamental que a preparação é tão importante quanto a oração (HESCHEL, 1995, p.93). Segundo Horwitz, “no hassidismo existem muitas estórias sobre orações que não sobem ao céu por falta de *kavanah*, por serem desprovidas de temor e de amor” (1999, p.301s). No texto de Gênesis há o registro de um sonho do patriarca Jacó, no qual havia uma escada até o céu. Essa visão adquiriu importância na história de Israel. Sobre esse tópico, Heschel conta uma parábola atribuída a Kotzker:

Toda alma desce em uma escada do céu para este mundo. E então a escada é retirada. Uma vez nesse mundo, elas são chamadas a subir ao céu, a voltar. Este chamado ocorre vez após vez. Cada alma procura a escada de modo a ascender, mas a escada não pode ser encontrada. Muitas pessoas não fazem nenhum esforço para subir, afirmando que ninguém pode subir sem uma escada. Elas pulam e caem, até que por fim param. Pessoas sábias observam que, não havendo escada, deve haver outro modo de subir. Nós devemos encarar o desafio e agir. Deve-se saltar até Deus (HESCHEL apud HORWITZ, 1999, p.306).

A figura do salto no desconhecido, também explorada por Kierkegaard, é a figura que reitera, ao mesmo tempo, o esforço do homem e a necessidade de intervenção divina. A necessidade de ajuda não exclui o esforço, pelo contrário, o pressupõe. Pois o salto é a suspensão da autocentricidade. Segundo Heschel, interpretando essa parábola, a experiência da fidelidade é “sempre um caminho vertical, subindo ou descendo”, “é o cruzamento de um abismo”, em suma, uma luta para elevação de si (*struggle uphill*) (apud HORWITZ, 1999, p. 306). **Lutar** com Deus é outra forma de expressar a experiência da resposta vertical perante a interrogação inefável. A história de Israel “é a história da luta do homem com Deus, e da luta de Deus com o homem” (HESCHEL, 1975, p.43)⁴⁸. Lutar com Deus designa uma atitude paradigmática do povo hebreu herdada do seu patriarca Jacó, que, como já dissemos, golpeou [*nakah*,feriu] um anjo, um episódio de uma magnitude tal que conferiu uma nova identidade não só para ele, mas para a sua descendência: Jacó se tornou Israel; e o povo hebreu, os filhos de Israel.

Heschel vê a oração como uma necessidade ontológica cuja tarefa é “projetar a pessoa para cima” (HORWITZ, 1999, p.307). Discordando de Buber, Heschel não vê a oração como essencialmente dialógica. “É incorreto descrever a oração pela analogia da conversação humana; nós não nos comunicamos com Deus. Nós apenas nos fazemos comunicáveis a ele” (HESCHEL apud KAPLAN 2007, p.60). Para fazer-se comunicável, para efetivamente realizar o salto do descentramento, Heschel afirma que o louvor a Deus é o ato decisivo da oração (cf. CARL STERN’S INTERVIEW, 1972). Sob esse propósito, Heschel destaca algumas frases cantadas pelos israelitas: “tuas obras te louvam” (Sl 145,10), “todo ser que respira louve a ti” (Sl 150,6), “sua presença [*kabod*, peso] enche toda a terra” (Is 6,3). Heschel afirma, em *God in search of man*, que cada ser vivo tem uma forma própria de louvar ao Deus de Israel, e que, portanto, ao louvar, o ser humano se junta ao coro da criação.

Outro adversário da verdade foi a ênfase na misericórdia de Deus em detrimento ao juízo divino. Nos termos de Heschel,

É natural sentir desconforto quando se é confrontado com tal austeridade. Porém um senso de conforto não é padrão perante a verdade. É precisamente a ênfase unilateral na misericórdia e no amor de Deus que coloca a necessidade de um corretivo. Nós devemos lembrar que o Deus de Israel é tanto Juiz como Pai. (HESCHEL, 1995, p.133).

⁴⁸ Coincidentemente, o prenome de Kotzker (Menahem) deriva do verbo *naḥam* (enlutar-se; desculpar-se) e significa aquele que enfrenta a dor de modo positivo (consolador).

O inusitado “combate à misericórdia em prol da verdade”, serviu de alerta contra o risco de que “a misericórdia se torne um **verniz** para a falsidade” (HESCHEL, 1995, p.132s, grifo nosso). Afirmações comuns na sociedade, tais como “a mentira é uma necessidade social” ou “a verdade ameaça a sobrevivência” são pequenos, mas contundentes índices de edulcoramento da falsidade (cf. IBIDEM, p.317). Segundo Heschel, “o ocultamento da verdade foi um convite à falsidade”, e a falsidade não permanece um caso particular, ela é “excessivamente fértil, demasiadamente **dinâmica, infecciosa e expansiva**” (IB., p.312, grifo nosso). Como a radioatividade, a falsidade é um poder inicialmente invisível, mas que por fim se mostra extremamente lesivo e de largo alcance. Em grandes doses, imediatamente letal, mas mesmo nas pequenas doses a falsidade tem um potencial acumulativo, gestando danos que se revelam apenas com o tempo. Não obstante isso, *Mundus vult decipi*, “o mundo quer ser enganado”, uma expressão quinhentista citada por Heschel e Kierkegaard. A indignação pública contra a falsidade do outro muitas vezes oculta uma complacência com o próprio autoengano (cf. HESCHEL, 1995, p.159). Imbuídos do *pathos* de Deus, tal indiferença com o autoengano aterrorizava os antigos profetas.

Além da misericórdia, a virtude também pode ser uma forma de ocultar o autoengano (HESCHEL, 1995, p. 314). “Kotzker frisou a capciosidade da tranquilidade. Daí sua repulsão a todo conforto e calma” (IBIDEM, p.322). A falsidade adoça a realidade, amaciando-a, mas a história de Israel divisa que é através do amargor da verdade que se tem a possibilidade de libertação do autoengano. Segundo Heschel,

A verdade é frequentemente cinza, o engano é cheio de esplendor. A verdade é severa, dura, exigente (...). A verdade está sem lar no mundo (...). A falsidade é uma doença que cega a existência (...). a falsidade, o autoengano em particular, é uma doença universal e talvez fatal. (...) Não denuncie os pecadores, disse Besht. (...) Leve-os a fazer uma autocrítica deles mesmos. Kotzker, por sua vez, nega o valor pedagógico da leniência. Ele era incapaz de testemunhar o engano e permanecer calmo. A falsidade do mundo o machucava – e onde há dor, nós gritamos. Pode um homem cuja casa está em chamas ficar preocupado em permanecer gentil e não ferir a sensibilidade das outras pessoas? (HESCHEL, 1995, p.21s.35.159.307).

Nos termos de Heschel, o uso de palavras duras e exigentes era um expediente judaico antigo. O “tratamento de choque na cura de doenças graves foi um método usado

pelos antigos profetas de Israel” (HESCHEL, 1995, p.310). Um método que Heschel encampou de modo inédito. “Embora Heschel tenha sempre sido apaixonado em suas posições, em *A passion for truth* ele se irou contra a mediocridade como nunca antes” (KAPLAN, 2007, p.343). Heschel estava ciente de que essa metodologia de choque estava sujeita a uma interpretação psicologizante:

A energia explosiva nas mentes de Kierkegaard e Kozker não era fácil de carregar. (...) Ocasionalmente, a voz de Kozker revelava o turbilhão em sua alma (...). Mas sua condição não era uma idiosincrasia pessoal, e sim uma latente condição universal, um momento na ressurreição da reprimida, enterrada verdade. Kierkegaard e Kozker desafiaram a psicologia. O que em outros poderia ser uma doença indutora de ações erráticas produziu estouros de clareza [*outbursts of illumination*] neles (HESCHEL, 1995, p.204.207.277)⁴⁹.

Segundo a antropologia da verdade, a aparente excentricidade que pode eventualmente ser atribuída a Kierkegaard e de Kozker não é essencialmente um fator idiosincrático, mas o reflexo de uma luta contra a falsidade imanente à condição humana. Uma falsidade interna que se exterioriza através da rotinização da fé. A parábola hescheliana do mausoléu, supracitada, é um bom modo de explicitar o cerne da proposta da antropologia da verdade. A verdade está enterrada, ela continua a existir, mas estruturas impedem a sua ascensão e isso têm um alto preço, pois estimula, segundo Heschel, o alastramento da falsidade.

Segundo Heschel, em um mundo repleto de estruturas erguidas acima do túmulo da verdade, em um mundo de mausoléus da falsidade, a verdade não só está desabrigada, ela está sendo perseguida. “Tão logo a verdade é revelada, ela é surpreendida por forças querendo destruí-la” (HESCHEL, 1995, p.165). Diante de estruturas antigas e profundas, de difícil enfrentamento, a verdade parece vulnerável, mas ela tem a sua astúcia. “A verdade é uma armadilha: você não pode tê-la sem ser apanhado. Você não pode ter a verdade de modo que você a apanhe, mas apenas de modo que ela apanhe você” (KIERKEGAARD apud HESCHEL, op.cit., p.165). Portanto, embora sejam dois fronts, o externo é derrubado a partir do interno. Nessa luta, o sacrifício de si é o precursor da ressurreição da verdade.

⁴⁹De modo sintomático, a frase em que Kierkegaard afirma a importância da loucura para a compreensão da vida é citada por Heschel duas vezes. “Eu não quero sair do mundo, eu quero ir em um hospício, e eu quero ver se as profundezas da loucura não me revelam o segredo [o enigma; o mistério] da vida” (KIERKEGAARD, SKS 17,206 apud PFT, p.207-208); “*Nei, jeg vil ikke gaae ud af Verden – jeg vil gaae i en Daarekiste, og jeg vil see, om ikke Vanvids Dybsind skal afsløre mig Livets Gaade*”.

Esta é a tarefa: na noite mais escura estar certo do poder de tornar a maldição em bênção, a agonia em uma canção. Ver o monstro rugindo e, apesar disso, louvar a Ele. (...) A enxurrada de agonia continua a vir como uma cascata opressora, (...), mas talvez será a nossa própria morte que de algum modo acelerará a ressurreição da verdade. (...). Kozker capacitou-nos para o combate. A verdade está viva, habitando em algum lugar, e todo esforço é necessário para liberá-la (...). Kozker tinha este *motto*: “bata sua cabeça contra a parede, e a perfure” (HESCHEL, 1995, p. 123.301.323).

A necessidade de cooperação

“O medo da alienação de Deus faz o judeu e o cristão clamarem juntos” (HESCHEL, 1997, p.236).

Um corolário das duas respostas da antropologia da verdade (a celestificação dos homens e o desenterro da verdade) é a afirmação de que tais respostas são tarefas comuns entre judeus e “crísticos”. Nesta pesquisa, adotamos a perspectiva kierkegaardiana de distinguir entre a essência do cristianismo e o seu formato institucionalizado, designada por ele mediante os termos *Christelige e Christenhed*, crístico e cristandade, respectivamente.

A adoção do termo crístico, ao invés de cristão, reproduz o diagnóstico de que o termo “cristão” se tornou um significante sem significado. Assumindo a tarefa de “escavador [*udgrave*] de conceitos crísticos” (KIERKEGAARD, NB19:77, 1850), Kierkegaard procura “iluminar os pressupostos de uma linguagem religiosa que os cristãos acabaram falando como se fosse uma língua estrangeira, de tanto que a usaram sem mais pensar nela” (VERGOTE apud VALLS, 2013, p.83). Nesse sentido, naqueles que seriam os seus últimos cinco meses de vida literária (de maio a setembro de 1855), Kierkegaard desenvolve, em um curto espaço de tempo, o derradeiro capítulo de sua crítica ao cristianismo institucional. Além da série de dez artigos coligados pela rubrica *O instante*, temos o ensaio “qual o juízo de Cristo sobre o cristianismo oficial [*officiel Christendom*]” (KIERKEGAARD, SKS 13,173-181) e suas inúmeras anotações. Eis algumas delas:

A cristandade é: uma doença [*Christenhed er: en Sygdom*], a cristandade é como uma obstrução por empanturrar-se com comida” (KIERKEGAARD, *Pap* 555,1855).

A priori eu ousou afirmar que esta corrupção não tem analogia em qualquer outra história da religião: a corrupção consiste em que o cristianismo segue existindo depois de ter feito justamente o contrário para ser cristianismo (especialmente no protestantismo, especialmente na Dinamarca). (KIERKEGAARD, NB30:121 1854)⁵⁰

A chamada cristandade (*Christenhed*) não é só uma edição miserável do crístico (*Christelige*), repleta de erros distorcivos, omissões descuidadas e adições, mas é sobretudo um abuso e uma profanação do cristianismo (IDEM, SKS 11)⁵¹

Kierkegaard usa a imagem de um livro pessimamente (*elendig*) editado, repleto de omissões e adições sem quaisquer critérios, erros que desfiguram seu sentido original (*meningsforstyrrende*). A *Christenhed* profanava (lit. *taget forfængelig*, “tomar em vão”) o crístico. Kierkegaard chama a cristandade de “conceito acrístico” (*uchristeligt Begreb*):

O ataque à cristandade (em *A doença para morte*) está totalmente correto. Ele direciona-se precisamente contra este conceito de cristandade, que o próprio livro explica, esses milhões e milhões, tanto como muito cristãos existem como humanos. Em primeiro lugar este conceito já é um conceito completamente acrístico [*uchristeligt*]. (...) Em segundo lugar, quando se fala sobre o todo, a cristandade, então não se pode tomar em consideração o fato de que existam ainda círculos individuais dos mais verdadeiros cristãos; isso não é nada para ter em conta contra o monstro que descaradamente arrisca a chamar-se cristandade, ou “cristãos – mundo”. (...) “Cristandade” é um conceito mais perigoso do que “público”. (Kierkegaard, NB11:225,1849)⁵²

“Cristandade” é usado por Kierkegaard como um termo declaradamente pejorativo, derivado de um critério crítico chamado de cristicidade (cf. VALLS, 2012, p.79s; 2013; p.162s). Segundo Vergote (1998, p.14), embora Heidegger seja um exemplo de autor que buscou “uma determinação mais precisa do conceito de cristianismo”, “Kierkegaard foi mais exigente do que Heidegger”, pois “Kierkegaard foi o primeiro a

⁵⁰ A priori tør jeg paastaae, at denne Corruption staaer uden Analogie | i nogen anden Religions Historie: Corruptionen bestaaer deri, at Christd. bliver ved at bestaae efter at man har faaet gjort lige det Modsatte til at være Xstd. (især i Protestantismen især i Danmark)

⁵¹ ”at den saakaldte Christenhed (...) ikke blot er en elendig Udgave af det Christelige, fuld af meningsforstyrrende Trykfeil og tankeløse Udeladelser og Tilsætninger, men at den er en Misbrug af det, den at have taget Christendommen forfængelig”.

⁵² ”Angrebet paa Xstheden [*Christenheden*] (i Sygdommen til Døden) er ganske rigtigt. Det retter sig egl. [egentlig] mod dette Begreb Xsthed, som Bogen selv forklarer det, disse Millioner Millioner, lige saa mange Xstne som Msker. For det Første er nu dette Begreb et aldeles uchristeligt Begreb. (...) Dernæst naar man skal tale om det Hele, Xstheden, saa kan der jo ikke tages Hensyn til, om der findes enkelte Kredse af sandere Xstne; det er for Intet at regne mod det Uhyre, der frækt vover at kalde sig Xstheden, ell. den »christne – Verden.« (...) »Xstheden« er et langt farligere Begreb end »Publikum« ”.

lançar na cristandade do século XIX o fogo da cristicidade [*ce brulôt de la christianité*] com a interrogação sobre ‘o que está na essência do pensamento e da prática dos cristãos’⁵³. Segundo Vergote, “o conceito de crístico é um modelo construído em constante referência àquele que é a sua origem, o Cristo”, de modo a verificar “a legitimidade de uma descendência histórica que seria autenticada pelo evento originário” (VERGOTE, op. cit., p.17). Kierkegaard, segundo Heidegger, foi um modelo de corretivo (*das Korrektivische*, GA 97,245) no “campo do seu interesse”. No julgar de Thonhauser, Heidegger não está interessado na “bandeira” pela qual Kierkegaard luta, mas no modo de lutar de Kierkegaard⁵⁴. O modo como Kierkegaard se posiciona em sua época como “um escritor que defende a cristicidade numa época de cristandade”, que discute a tarefa de tornar-se cristão contra um background onde ser cristão era uma tradição irrefletida, esse posicionamento foi um modelo de combate para Heidegger na sua tarefa de defender o pensar contra a metafísica, na sua tarefa de ser “um corretivo no pensar” (cf. THONHAUSER, 2017, p.21-23).

*

A proposta hescheliana de cooperação é também um modo de crítica da religião, que historicamente tem sustentado uma hostilidade entre judeus e crísticos. O ataque ao *establishment* é colocado *pari passu* com o combate à falsidade e ao autoengano (IBIDEM, p.156-166).

“Establishment” significa um arranjo estabelecido, uma organização permanente, tal como um sistema eclesiástico ou igreja. Mas a palavra também pode ser usada no sentido de um sistema prevalente de

⁵³ “Cristandade é a metafísica que apresenta a fé cristã como conhecimento. Cricidade é a fé em Cristo na figura do Cristo. (...) **Quem quer que pense contra a cristandade não pensa contra a cristicidade** (...) [pois] o rótulo de “cristão” permanece ambíguo. (...) Quem falar contra o cristão como associado com a cristandade ainda não estará falando contra ou a favor do cristão no sentido da fé em Cristo” (HEIDEGGER, GA 97,204s apud THONHAUSER, 2017, p.19s, grifo nosso).

⁵⁴ “Heidegger viu uma clara divisão de trabalho entre filosofia e religião, pensar e fé, situando-se claramente do lado do pensar. (...) Heidegger enfatiza que pensar e fé são divididos por uma **fissura**. (...) Heidegger vê a filosofia – e a teologia neste caso – como o oposto do pensar. Agora, o elemento intrigante para a sua relação com Kierkegaard é que ele também vê a filosofia e teologia como inimigas da fé. Portanto, pensar e fé podem ser vistos como aliados de gêneros, distinguindo-se de um mesmo oponente. (...) “O pensar é loucura para a fé e a fé é impossível para o pensar. Mas ambos estão unidos em seu reconhecimento um do outro” (HEIDEGGER, GA 97,206). (...) A fé não requer a advocacia do pensar, e o pensar não pode fornecer tal advocacia. A **aliança** é somente devida ao **opponente comum** [o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser]. “Poderia ser necessário, até por causa do pensar, falar contra o cristão no sentido da cristandade. (...) falar em favor da fé que vem de Cristo e não da teologia” (Id., GA 97, 205)”. (THONHAUSER, 2017, p.16-18, grifo nosso).

pensamento, uma ideologia, uma rotina de vida. Como Kierkegaard, Kotzker atacou o *establishment* (...) como um estilo de vida (...) Ser um judeu agora requeria pouco esforço, apenas uma mera aderência. (...) As questões embaraçosas suscitadas por Kotzker e Kierkegaard em seu **crítico da religião** pareciam ser, em sua época, um crime de traição [*lèse majesté*]. Embora o establishment religioso e os padrões populares de valores religiosos fossem intensamente censurados pelos profetas de Israel, tornou-se raro nos séculos subsequentes que algum crítico do judaísmo fosse tolerado. O sistema inteiro de crenças, rituais e costumes foi considerado como inerrante, implicando em uma crença na infalibilidade rabínica. Mudanças inocentes introduzidas pelos primeiros fundadores do movimento hassídico foram, portanto, condenadas como atos de heresia (HESCHEL, 1995, p.151s.156, grifo nosso).

A antropologia da verdade de Heschel desdobra-se como uma proposta de ruptura (*airesis*) com o que é considerado inautêntico. Segundo Trebolle Barrera (1995), no início do cristianismo houve um tempo em que “heresia” (*airesis*) era um termo que descrevia a diversidade comunitária, com suas “distintas tendências” coexistindo lado a lado, sendo que muitas destas frações heterodoxas, como os gnósticos, cumpriram um papel importante de denúncia da progressiva desescatologização da fé⁵⁵. Um cenário onde a fé teria deixado de ser *paroikein*, “estrangeira, exilada”, e teria se disposto a *katoikein*, “habitar, fincar raízes”, tornando-se uma instituição, um ente estatutário (cf. AGAMBEN, 2009)⁵⁶.

A proposta hescheliana de cooperação entre judeus e críticos tem seu germe explicitado desde cedo em sua biografia, mas seu brotamento propriamente dito ocorre na década de 1960. “Nenhuma Religião é uma ilha” é uma conferência proferida por Heschel em 10 de novembro de 1965. O novo documento acerca da doutrina oficial da Igreja católica romana sobre os judeus (“*Nostra Aetate*”) fora aprovado duas semanas antes, em 28 de outubro de 1965. Segundo Kaplan, Heschel tornou-se o símbolo do envolvimento judaico na reformulação da “Declaração sobre a relação da Igreja com

⁵⁵ “Segundo M. Werner (1953), o dogma suplantou pouco a pouco a escatologia, seguindo um processo de “desescatologização” progressiva do cristianismo. Os hereges, e de modo particular os gnósticos, foram os primeiros que perceberam e chamaram atenção sobre esta mudança. (...) Segundo a tese de Bauer (1964), no começo do cristianismo, heresia e ortodoxia não eram ainda magnitudes consolidadas. Em alguns aspectos a heresia, ou o que se considerou depois como tal, antecipou-se à ortodoxia. Bauer estuda, a título de exemplo, as igrejas da Síria e do Egito. Nos primeiros momentos **não havia uma clara diferença entre heresia e ortodoxia; podiam coexistir uma do lado da outra**. Somente com o passar do tempo a diferença adquiriu importância. Neste desenvolvimento Roma teve papel decisivo (cf. Bauer, 1964, p.296).” (TREBOLLE BARRERA, 1995, p.283, grifo nosso).

⁵⁶ “A referência às coisas últimas parece ter desaparecido do discurso da Igreja a tal ponto que se pôde dizer, não sem ironia, que a Igreja de Roma fechou o Escritório Escatológico. E é com ironia que um teólogo francês pôde escrever: “esperava-se o Reino e chegou a Igreja” [*si attendeva il Regno ed è arrivata la Chiesa*]. (...) Se a Igreja despedaça a sua relação original com a *paroikia*, ela só pode se perder no tempo.” (AGAMBEN, 2009).

religiões não cristãs”. Kaplan descreve os diversos diálogos que Heschel entabulou com cardeais, entre 1961 e 1964, na sua atividade de “diplomata espiritual” (KAPLAN, 2007, p. 246). Sua notória disposição ao diálogo convivia com a firmeza de suas posições. “Não condenar a mentira demoníaca do deicídio [atribuído aos judeus] é provocar o Deus de Abraão e prestar homenagem a *satan*” (apud KAPLAN, op. cit., p. 275).

Para compreender o incômodo, as críticas à proposta cooperativa hescheliana, tanto de setores judaicos quanto de setores cristãos, precisamos retomar o background ideológico do documento *Nostra Aetate*. Esse documento, cuja discussão nos anos 1960 foi suscitado pela atmosfera pós-guerra (pós-holocausto), e que foi promulgado pelo Vaticano em 1965, inaugura um novo posicionamento público, por parte da Igreja católica, em relação aos judeus.

Sondando o mistério da Igreja, este sagrado Concílio recorda o vínculo com que o povo do Novo Testamento está espiritualmente ligado à descendência de Abraão. (...) Segundo o Apóstolo [Paulo], os judeus continuam ainda, por causa dos patriarcas, a ser muito amados de Deus, cujos dons e vocação não conhecem arrependimento (Rm 11,29). (...) Sendo assim tão grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos (NOSTRA AETATE, 4, 1965)⁵⁷.

Vinte anos depois, com o documento "Notas para uma correta apresentação dos judeus na pregação e catequese da igreja católica" (1985), o Vaticano assevera como instrução oficial a cooperação cristalizada em *Nostra Aetate* e que havia sido defendida por Heschel em *A passion for truth*:

Nós devemos aceitar nossa responsabilidade para preparar o mundo para vinda do Messias (...) para isto, judeus e cristãos são conduzidos pela esperança comum do Reino de Deus e pela grande herança dos profetas. Transmitida via catequese, tal concepção deve ensinar os

⁵⁷ *Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est.(...) secundum Apostolum, Iudaei Deo, cuius dona et vocatio sine paenitentia sunt, adhuc carissimi manent propter Patres (...) Cum igitur adeo magnum sit patrimonium spirituale Christianis et Iudaeis commune, Sacra haec Synodus mutuam utriusque cognitionem et aestimationem, quae praesertim studiis biblicis et theologicis atque fraternis colloquiis obtinetur, fovere vult et commendare.*

jovens cristãos a cooperar com os judeus de um modo prático, indo além do simples diálogo. (COMISSÃO DO VATICANO PARA RELAÇÕES RELIGIOSAS COM OS JUDEUS, 1985 apud VENNARI, 2013).

Tal diretriz ocorreu sob o pontificado de João Paulo II. Dando efetividade a essa diretriz, o papa Bento XVI visitou três sinagogas no período entre 2005-2012, enquanto seu antecessor fizera apenas uma visita ao longo de 26 anos de mandato. Não obstante essa posição oficial, existem setores da Igreja em franca oposição a esta proposta de cooperação (cf. VENNARI, 2013). Tal oposição é natural, sendo sintomática de uma realidade histórica milenar que vigorou oficialmente até 1965: uma posição oficial de rejeição aos judeus, chegando ao ponto de classificá-los como “assassinos de Deus” (deicídio). O nascedouro dessa oposição remete aos primeiros séculos da era comum. Podemos reconstitui-la a partir de dois momentos. O primeiro refere-se ao pensamento de Marcião (séc I-II EC), que, grosso modo, defendeu a doutrina do ditheísmo, a postulação da existência de dois deuses (o deus do velho testamento e o deus do novo), afirmando que a bíblia hebraica era um material de valor superado. O segundo momento (séc II-III EC) se refere ao que veio a ser chamado de teologia da substituição ou supersessionismo. Segundo East,

Deus e os judeus são um contrato vitalício [*package deal*]. Assim como 1 Jo 2,23 diz de Deus e de Cristo – não se pode ter o Pai sem o filho, ou o filho sem o Pai, não se pode ter o Deus de Abraão sem os filhos de Abraão. Ao rejeitar o último perde-se o primeiro. Em sua rejeição do marcionismo, a igreja aceitou o princípio: o único Deus que existe é o Deus judaico. Mas a consistência da igreja em manter esse princípio foi insuficiente. O espectro de Marcião continua a rondar a Europa (EAST, 2019).

No seu catecismo (§840), a Igreja católica assenta como doutrina o germe do que viria a ser chamado de supersessionismo, doutrina segundo a qual a Igreja católica substituiu Israel como povo de Deus. A igreja como *novus populus Dei*, “novo povo de Deus”. Por volta do final do séc. II EC, em texto atribuído a Tertuliano, encontramos a teologia da substituição:

De fato, nosso povo – i.e, o posterior – abandonou a adoração a ídolos e se converteu ao mesmo Deus do qual Israel se afastou. Este povo mais jovem – posterior – suplantou [*superavit*] o povo mais velho, obtendo

a graça da honra divina do qual Israel se divorciou. (TERTULIANO, *Adv. Jud.*, 1.7b-8)⁵⁸.

Nos termos de Dunn, “neste panfleto, Tertuliano defende a supersessão: os cristãos substituíram os judeus como povo de Deus. A obra foi significativa em sua refutação daqueles que acreditavam que os judeus ainda eram o único povo de Deus” (DUNN, 2008 apud FULTON, 2013, p.10)⁵⁹. Não obstante, ao mesmo tempo em que afirma (de modo atenuado, desde 1965) a suplantação de Israel pela Igreja, existe, pelo menos de modo formal, o contraditório reconhecimento da igreja de o chamado de Israel é irrevogável:

De seu laço [*vinculum*] com o povo judaico, «a quem o Senhor nosso Deus falou primeiro» (333). Ao contrário das outras religiões não cristãs, a fé judaica é já uma resposta à revelação de Deus na antiga Aliança. É ao povo judaico que «pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas [...] e os patriarcas; desse povo Cristo nasceu segundo a carne» (*Rm 9, 4-5*); porque «**os dons e o chamamento de Deus são irrevogáveis**» (*Rm 11, 29*). (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §839, grifo nosso)⁶⁰.

Ao ensinar sobre a vinda gloriosa de Cristo (§673-674) e sobre a relação da Igreja católica com o povo judaico (§839-840), o catecismo católico divisa a conexão entre Israel e a igreja nas duas pontas, tanto no âmbito originário, supracitado, como no âmbito “terminal” ou escatológico:

⁵⁸ “Noster vero populus id est posterior relictis idolis quibus ante deserviebat ad eundem deum conversus est, a quo Israel, ut supra memoravimus, abscesserat. [8] Sic namque populus minor id est posterior populum maiorem superavit, dum gratiam divinae dignationis consequitur, a qua Israel est repudiatus”.

⁵⁹ A teologia do supersessionismo, segundo Johnson (2003), é um “tiro no próprio pé”, pois arroga para si a prerrogativa de definir quem são os judeus, sendo que, na verdade, a maioria dos cristãos compreende mal a sua própria identidade, à medida que esta compreensão depende justamente do que eles estão descartando: o background judaico ao qual Jesus e os apóstolos pertencem. “Apartar-se do supersessionismo exigirá do cristianismo muito mais trabalho e clareza de pensamento do que se imagina” (JOHNSON, 2003). Johnson observa o caso de teólogos cristãos que combatem o anti-semitismo, mas que “continuam a perpetuar uma marcacionismo implícito na sua leitura dos evangelhos e de Paulo”. “As composições do novo testamento não foram escritas a partir de uma posição de superioridade cristã em relação ao judaísmo. Eles foram compostos no contexto de competição entre partidos dentro da comunidade judaica” (IBIDEM, loc. cit.).

⁶⁰ “*Vinculum suum cum populo detegit Iudaico, 332 ad quem « prius locutus est Dominus Deus noster ». 333 Aliter ac apud alias religiones non christianas, fides Iudaica revelationi Dei in Vetere Foedere est iam responsum. Huius populi Iudaici « adoptio est filiorum et gloria et testamenta et legislatio et cultus et promissiones, [...] [eius] sunt patres, et [...] [ex eo] Christus secundum carnem » (Rom 9,4-5), « sine paenitentia enim sunt dona et vocatio Dei » (Rom 11,29)*”.

A vinda do Messias glorioso a todo o momento da história está **pendente [pendet]** (Rm 11,25) do seu reconhecimento por «todo o Israel» (Rm 11,12), do qual «uma parte se endureceu» (Rm 11,25) na «incredulidade» (Rm 11, 20) em relação a Jesus⁶¹ (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §674, grifo nosso).

É digno de nota encontrar, em um documento católico, uma afirmação inteiramente oposta ao supersessionismo – que “o retorno de Jesus está [de]**pendente** do seu reconhecimento por todo o Israel”. Tal ideia alude a Romanos capítulo 11. Como podemos ver, essas porções do catecismo citam de modo ostensivo o capítulo 11 da carta do apóstolo Paulo de Tarso aos cristãos de Roma. De fato, trata-se de um material decisivo com relação à compreensão crística do “lugar irrevogável” de Israel nos planos de Deus. Diz Paulo, aos discípulos romanos, o seguinte:

Pergunto, pois: porventura, [os judeus] tropeçaram para que caíssem? De modo nenhum! Mas, pela sua transgressão, veio a salvação aos gentios, para pô-los em ciúmes. Ora, se a transgressão deles [judeus] redundou em riqueza para o mundo, e o seu abatimento, em riqueza para os gentios, quanto mais a sua plenitude! Dirijo-me a vós outros, que sois gentios! Visto, pois, que eu sou apóstolo [judeu] dos gentios, glorifico o meu ministério, para ver se, de algum modo, posso incitar à emulação os do meu povo e salvar alguns deles. Porque, se o fato de terem sido eles rejeitados trouxe reconciliação ao mundo, que será o seu restabelecimento, senão vida dentre os mortos? E, se forem santas as primícias da massa, igualmente o será a sua totalidade; se for santa a raiz, também os ramos o serão. Se, porém, alguns dos ramos foram quebrados, e tu, sendo oliveira selvagem, foste enxertado em meio deles e te tornaste participante da raiz e da seiva da oliveira, não te glories contra os ramos; porém, se te gloriars, sabe que não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz, a ti. Dirás, pois: Alguns ramos foram quebrados, para que eu fosse enxertado. Bem! Pela sua incredulidade, foram quebrados; tu, porém, mediante a fé, estás firme. Não te ensoberbeças, mas teme. Porque, se Deus não poupou os ramos naturais, também não te poupará. Considerai, pois, a bondade e a severidade de Deus: para com os que caíram, severidade; mas, para contigo, a bondade de Deus, se nela permaneceres; doutra sorte, também tu serás cortado. Eles também, se não permanecerem na incredulidade, serão enxertados; pois Deus é poderoso para os enxertar de novo. Pois, se foste cortado da que, por natureza, era oliveira selvagem e, contra a natureza, enxertado em oliveira cultivada, quanto mais não serão enxertados na sua própria oliveira aqueles que são ramos naturais! Porque não quero, irmãos, que ignoreis este mistério (para que não sejais presumidos em vós mesmos):

⁶¹ 674 *Adventus Messiae gloriosi in quolibet historiae momento ab eo pendet* 636 *quod agnoscat ab « omni Israel »* 637 *cuius pars est indurata* 638 *in « incredulitate »* *(Rom 11,2) *relate ad Iesum.*

que veio endurecimento em parte a Israel, até que haja entrado a plenitude dos gentios. E, assim, todo o Israel será salvo, como está escrito: Virá de Sião o Libertador e ele apartará de Jacó as impiedades. Esta é a minha aliança com eles, quando eu tirar os seus pecados. Quanto ao evangelho, são eles inimigos por vossa causa; quanto, porém, à eleição, amados por causa dos patriarcas; porque os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis. Porque assim como vós também, outrora, fostes desobedientes a Deus, mas, agora, alcançastes misericórdia, à vista da desobediência deles, assim também estes, agora, foram desobedientes, para que, igualmente, eles alcancem misericórdia, à vista da que vos foi concedida. Porque Deus a todos encerrou na desobediência, a fim de usar de misericórdia para com todos. Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! (Romanos 11,11-33)

Nessa porção de sua carta, Paulo discorre sobre a pervasiva soberania de Deus, a qual pode ser compreendida mediante a noção de níveis de realidade. Em um primeiro nível, uma parcela dos judeus contemporâneos a Jesus cometeu, segundo Paulo, o equívoco de rejeitar Jesus como *mašiah* (ungido) de Israel. Mas, em um segundo nível de realidade, a rejeição dos judeus, segundo Paulo, “redundou em riqueza para as nações” (Rm 11,12). Paulo termina a porção supracitada explicitando o âmbito suprarracional do Governo dos céus, divisado sob a rubrica da insondável soberania de Deus sobre o primeiro nível da realidade, o nível do livre-arbítrio dos judeus que descreram de Jesus.

A soberania de Deus, por um lado, vale-se da rejeição de Israel para abençoar os gentios (as nações) e, por outro lado, assegura a salvação de todos os judeus, o seu retorno ou reintegração à oliveira, que é mencionado no catecismo: “E Paulo faz eco destas palavras: ‘Se da sua rejeição resultou a reconciliação do mundo, o que será a sua reintegração senão uma ressurreição de entre os mortos?’ (Rm 11, 15). Ingressarão todos os judeus na salvação messiânica, após a «plenitude dos gentios»⁶² (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §674). Tendo em vista que estamos demarcando o background histórico-ideológico do qual emerge a proposta cooperativa hescheliana, cabe destacar a noção paulina de árvore híbrida:

Se você [crente não-judeu] foi cortado da oliveira campestre [*agrielaios*] e, de modo antinatural, foi enxertado na oliveira cultivada

⁶² “Et sanctus Paulus ei resonat: « Si enim amissio eorum reconciliatio est mundi, quae assumptio nisi vita ex mortuis? » (Rom 11,15). Ingressus plenitudinis Iudaeorum 639 in salutem messianicam, post plenitudinem gentium”. Já nos evangelhos, a restauração dos judeus é aludida por Jesus: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas, (...) desde agora me não vereis mais, até que digais: Bendito o que vem em nome do Senhor” (Mt 23,37-39).

[*kallielaios*], com maior razão os ramos naturais da boa oliveira [os judeus] poderão ser reenxertados na sua própria árvore (Rm 11,24).

Essa ideia é reafirmada no documento de 1965: “foi por meio dos judeus que a igreja recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios” (NOSTRA AETATE, 4, 1965)⁶³. Segundo essa concepção crística, o caráter compósito do povo do Deus de Israel é descritível em termos de uma árvore com ramos naturais (os crentes judeus) e ramos enxertados (os crentes das demais nações). A figura da árvore híbrida assenta uma conexão visceral entre judeus e crísticos, realçando uma raiz e tronco comum a ambos. A proposta de diálogo, assentada pelo documento *Nostra Aetate* e por Heschel, encontra, portanto, respaldo não só em carta paulinas, conforme supracitado, mas também em outras porções da literatura crística (Novo Testamento). Um notório exemplo é a carta aos Hebreus, amplamente interpretada pelas lentes do supersessionismo (hostilidade a Israel, rejeitando o valor eterno de Israel defendido por Paulo em Rm 11). Diz a carta aos Hebreus:

Jesus é o mediador de uma aliança mais desenvolvida [*kreitton*] legislada com base em promessas mais desenvolvidas [*kreitton*] (...) Eis aí vêm dias, diz o Senhor, e firmarei **nova aliança com a casa de Israel** e com a casa de Judá (...) Imprimirei as minhas leis na mente deles e as inscreverei sobre o seu coração; e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. (Hb 8, 6.8-10, grifo nosso).

Mencionando uma porção da literatura profética (Jr 31), o autor de Hebreus ressalta uma ideia que colide com a teologia da substituição, usando a expressão “uma nova aliança com Israel” (Hb 8,8). O adjetivo *kreitton*, comumente traduzido como “melhor”, contém a ideia de “melhor porque mais plenamente desenvolvido” (HELPS WORD-STUDIES). Sem as lentes do supersessionismo, a nuance contida nesse adjetivo reitera que a renovação trazida por Jesus não é uma ruptura com Israel. Ocorre uma mudança, mas sem descartar Israel. *Kreittonos estin diathekês mesitês*, “mediador de uma aliança mais desenvolvida” (Hb 8,6). Tal interpretação do adjetivo *kreitton* como indicativo de uma “aliança plenificada” encontra respaldo nas próprias palavras de Jesus no sermão do monte, no qual ele apresenta os seus ensinamentos mais fundamentais:

⁶³ se per populum illum, (...) Revelationem Veteris Testamenti accepisse et nutrir radice bonae olivae, in quam inserti sunt rami oleastri Genti.

Eu não vim para abolir [*kataluô*] a *torah* e os profetas; **não vim para aboli-los, mas para completá-los** [*pleroô*]. Em verdade lhes digo: até que o céu e a terra passem, nenhum i, nenhum traço cairá da lei, até que tudo se cumpra. (Mt 5,17s).

Embora a noção de plenificar a *torah* não seja transparente, o fato de sua anulação ser excluída é decisivo: a plenificação da *torah* é um preenchimento do incompleto, excluindo a noção de substituição, que é negada. A dupla verbal se complementa: não se trata de dissolver (*luô*) a *torah* de cima-a-baixo (*kata*), mas sim de torná-la completa (de baixo acima), de conservá-la elevando-a a outro nível. Apesar dos setores católicos que insistem em sustentar o supersessionismo, dentro da própria igreja católica, há casos, como o do cardeal Walter Kasper, que afirmam, de modo consonante com o sermão do monte, “que a nova aliança não é a substituição, mas o cumprimento da antiga aliança” (KASPER, 2011). Com relação a Heschel, como veremos a seguir, o diálogo entre cristãos e judeus, respaldado pelo sermão de Jesus no monte e pelos documentos católicos supracitados, tornar-se-á uma proposta concreta.

*

O texto hescheliano *A passion for truth*, fundado sob o *insight* Kierkegaard-Kotzker, é a própria cooperação em ato. Ela foi o último ato literário da vida de Heschel. Publicamente postumamente em 1973, excertos de *A passion for truth* já estavam sendo publicados desde 1971. A coerência da cooperação está, segundo Heschel, na conexão originária entre judeus e crísticos:

O judaísmo é a **mãe** da fé cristã. (...) A falha dos filhos rebeldes não é também um reflexo de sua mãe? (...) Rabi Joseph Yaabez, vítima da inquisição espanhola, em meio a inquisição foi capaz de louvar a Deus pelo fato de que ‘os cristãos creem na criação, na excelência dos patriarcas, na revelação, retribuição e ressurreição’. (...) Maimônides reconheceu que os cristãos creem e professam que a *Torah* vem de Deus (*Torah min ha-šamayim*) (...) Como negar a santidade de incontáveis homens e mulheres dentro da história do cristianismo? Não foram Pascal, Kierkegaard, Kant e Niebuhr uma fonte de inspiração para judeus? (...) Há um plano divino quanto ao papel do cristianismo dentro da história da redenção. (HESCHEL, 1997, p.238.242-3.248-9, grifo nosso)

Essa citação faz uma larga costura histórica, partindo de uma conexão nascida na antiguidade e passa por exemplos medievais que a reafirmam. A figura da maternidade

assenta este dado: tal como um filho e sua mãe, judeus e crísticos são seres singulares, mas visceralmente conectados. Da conexão originária é natural o surgimento da diversidade, não de oposição. Heschel explora essa figura e compara a rejeição judaica do cristianismo a um “complexo de Édipo espiritual”:

Por quase dois mil anos a igreja tem tentando entender a si mesma como uma antítese do judaísmo. Eu não estou falando sobre os resultados de tal hostilidade. Eu estou falando sobre o escândalo de rejeitar as raízes genuínas da fé cristã. Jesus era um judeu. Seus discípulos eram judeus. Jesus preparou-se para o *šabat*, santificou o sétimo dia. (...) [Essa rejeição] parece-me um complexo de Édipo espiritual. “Honre seu pai e sua mãe”. (...) Eu reconheço no cristianismo a presença da santidade. Eu vejo isso. (...) Um cristão deveria perceber que um mundo que não tivesse Israel seria um mundo sem o Deus de Israel (HESCHEL, 1997, p.387).

A proposta cooperativa entabulada pelo *insight* Kierkegaard-Kotzker problematiza a relação conturbada que historicamente ocorreu entre judeus e crísticos. Jesus era judeu e declarou o caráter inicialmente judaico de sua missão, como atestam diversas passagens⁶⁴. Além disso, como atesta o próprio sermão do monte (Mt 5,17ss), supracitado, o próprio Jesus reafirma a conexão originária entre judeus e crísticos, uma conexão que assinala o caráter arbitrário, e, portanto, histórico, da fronteira:

A discussão sobre a natureza judaica dos ensinamentos de Jesus e mesmo sobre as alegações subsequentes feitas acerca dele (messianismo, encarnação) abre a questão de como e quando a divisão entre judaísmo e cristianismo surgiu. Os primeiros pesquisadores atribuíram a quebra a Paulo, enquanto pesquisadores recentes cada vez mais olham para mais tarde, para o quarto século, e destacam mais causas políticas do que teológicas. (HESCHEL, S., 2017, p.741).

O antagonismo entre “Jesus e Moisés” é antigo⁶⁵. A polêmica relativa à proibição dos cristãos da Ásia de celebrarem a festa judaica da páscoa (séc. II EC) é talvez um dos

⁶⁴ “Fui enviado senão às ovelhas perdidas de Israel” (Mt 15,24), “a salvação [*sôteria*, liberação] vem dos judeus” (Jo 4,22), “o primeiro mandamento é este: ouve [*šema*] Israel, o Senhor é um” (Mc 12,29).

⁶⁵ Em Jo 5 é narrado um episódio onde Jesus afirma sua conexão com Moisés. Um exemplo de antagonização posterior entre Jesus e Moisés é a disputa entre Estéfanos (Estevão) e alguns grupos judaicos da época. Estevão é acusado de “blasfemar contra Moisés e contra Deus”, sendo acusado de ter dito que “Jesus de Nazaré destruirá [*kataluô*] este o templo e mudará a forma de vida [*ethos*] transmitida por Moisés” (At 6). Em seu interrogatório, Estevão profere um longo discurso (At 7) no qual não apenas nega a oposição entre Jesus e Moisés como estabelece uma linha de **continuidade** cujo começo é pré-mosaico, pois retrocede até ao início do povo hebreu – Estevão inicia a sua fala com o chamado de Abraão.

primeiros atestados históricos da tentativa de separação entre judeus e crísticos⁶⁶. Outro emblemático signo externo da tentativa de hifenação foi a proibição do *šabat* (séc. IV EC)⁶⁷. No entanto, como assinala Porter, “a herança judaico-crística [*jüdisch-christlich*] apresenta uma instável separação [*hyphenation*]. Isto é assim (...) acima de tudo porque o cristianismo não pode se afastar de suas origens judaicas” (PORTER, 2013, p.XLII; PORTER, 2008, p. 117). Para Heschel, a grande evidência da conexão originária é a existência de prementes tarefas comuns que interpelam judeus e crísticos:

⁶⁶ Houve uma controvérsia sobre a festa de *pessah* nas comunidades crísticas no séc II EC (EUSÉBIO H.E, Livro V, Caps. XXIII, seção 1). Segundo Ireneu (130-202 EC), “a diversidade no modo de celebrar a festa de páscoa era antiga” (apud EUSEBIO, op. cit., V, XXIII, 13). As comunidades da Ásia menor mantinham a prática da celebração da festa de *pessah* conforme o calendário judaico (no dia 14 de nissan) e segundo as recomendações da torah (como a retirada do fermento da casa). No final do séc II EC, o bispo Vitor, de Roma, ameaçara de excomunhão quem celebrasse a páscoa no dia 14 de nissan. Eusébio cita uma carta onde Ireneu tenta dissuadir Vitor para que não excomungasse os que desobedecerem a sua proibição. A primeira aparição desta diversidade aparecera entre 150-155 EC, quando Policarpo de Esmirna (69-155 EC) visitou Aniceto de Roma. Ireneu cita este encontro (apud EUSÉBIO, op.cit., Cap XXIV, 16) no qual Policarpo afirma que a celebração da páscoa em 14 de nissan era uma prática que ele aprendera com João e outros apóstolos. Esta fala de Ireneu sustenta a hipótese de que João (c. 9-103 EC) estabeleceu-se em Éfeso nos últimos anos de vida, ficando ali até a sua morte, e que sua influência se estendeu à região da Ásia Menor. Polícrates de Éfeso (125-196 EC) reage a proibição de Vitor e escreve uma carta (c.190 EC) onde defende a páscoa judaica como ensino apostólico sustentado por uma “nuvem de testemunhas”. Segundo Polícrates, o ensino apostólico sobre a páscoa judaica às comunidades da Ásia menor foi transmitido por João e Filipe e sustentado por 5 bispos mártires (Policarpo; Trazeas de Eumênia, Sagaris de Laodiceia, Papírio e Melito de Sardes). “Todos estes observavam o décimo-quarto dia da Páscoa judaica de acordo com o evangelho”. Polícrates cita seus ancestrais familiares, outros bispos e reafirma a sua experiência: “Na minha família, sete foram bispos e eu sou o oitavo. E meus parentes sempre observaram o **dia que as pessoas separavam o fermento**. Eu, portanto, irmãos, que vivi sessenta e cinco anos no Senhor e encontrei com irmãos em todo o mundo, e que já li todas as escrituras, não me assusto fácil com palavras terríveis. Pois os que são maiores que eu disseram: 'nós devemos obedecer a Deus ao invés dos homens'. Eu poderia mencionar bispos que estavam presentes, que eu mesmo convoquei a seu pedido, cujos nomes eu deveria escrever e que certamente seriam uma multidão. E eles, admirando minha pequenez, consentiram com esta carta, sabendo que eu não porto esses cabelos brancos em vão e sempre governei minha vida pelo Senhor Jesus” (EUSÉBIO, op.cit., V, XXIV, 2-8, grifo nosso). Posteriormente, o Concílio de Niceia (325 EC) ratificou a festa da páscoa no domingo, afastando-se do calendário judaico. O combate de Polícrates assemelha-se, *mutatis mutandis*, a posição autônoma de Kotzker, explicitando a fé-fidelidade como ato de apropriação individual.

⁶⁷ No cânon 29 do Concílio de Laodiceia (363 EC), a consideração do sábado foi anatemizada: “os cristãos não devem se judaizar [*ioudaidzen*] e descansar [*scholadzein*] no *šabat*, mas devem trabalhar [*ergadzomai*] nele. Como cristãos devem honrar o dia do senhor, se possível descansando nele. Se forem encontrados sendo judaizantes [*ioudaistai*], serão anátema para Cristo”. (apud HEFELE, 1907, p.1015, grifo nosso). Segundo Hosang (2010, p.96), o contexto dessa regra é a valorização do *šabat* por partes de comunidades crísticas da Ásia. No séc IV, enquanto a cristandade ganhava o status e os direitos de uma *religio* lícita, mediante o édito de Milão por Constantino, a fé judaica ganha gradativamente o status de *religio* ilícita. “A ousadia e originalidade de Constantino reside no fato de que ele viu sua chance [de fundar um novo despotismo] e a agarrou” (COCHRANE, 1957, p. 177-8.182). Até então, segundo Cochrane, durante os três primeiros séculos, a tendência dos eventos tinha sido, como um todo, para acentuar os elementos de oposição entre os crísticos e Roma. “As perseguições eram desencadeadas pela crença na mania incendiária dos cristãos” (LOT, 1927, p.35). No entanto, já “em 248 EC a Igreja de Roma dispõe de um clero de 155 membros e mantém cerca de 1500 viúvas e pobres. Tal grupo (...) é tão numeroso como a mais importante corporação da cidade. (...) É a essa igreja (...) que a conversão do imperador Constantino, em 312, confere uma posição inteiramente [sic] pública, e que se revelará decisiva e irreversível ao longo do século IV” (BROWN, 20??, p.244.245)

O destino do povo judeu e o destino da fé hebreia estão interconectados. O reconhecimento de nosso status como judeus é possível apenas em um mundo em que o Deus de Abraão é reverenciado. (...) O nazismo combateu o cristianismo porque este fomentou a fé no Deus de Abraão no ocidente. Para salvar a radiância da fé hebreia judeus e cristãos são chamados a trabalhar juntos. (...)

Encontrar um ser humano é uma oportunidade de perceber a imagem de Deus, a presença de Deus. (...) O tema deste ensaio não é uma doutrina ou uma instituição chamada cristianismo, mas seres humanos ao redor do mundo, seja no presente ou no passado, que adoram a Deus como seguidores de Jesus, e meu problema é como eu poderia me relacionar com eles espiritualmente. (...)

O propósito da cooperação *interfaith* não é bajulação nem refutação mútua, mas auxílio mútuo na busca por mananciais de adoração no deserto. (...) Não é nosso dever ajudar um ao outro a tentar superar a dureza de coração, cultivar um senso de maravilhamento e mistério, desbloquear as portas da santidade no tempo? (HESCHEL, 1997, p.235.239s.249).

Heschel parte do estado antagônico atual e designa o retorno à conexão originária como uma cooperação entre dessemelhantes, onde as diferenças não são diluídas, mas ressignificadas (*interfaith*). A cooperação “deve vir das profundezas, não de um vácuo de fé” (HESCHEL, 1997, p.241s). “Os santos não derivam sua santidade de sua ancestralidade; eles tornam-se santos porque eles dedicam-se eles mesmos ao amor a Deus” (IBIDEM, p.247). O que desbloqueia as portas da santidade no tempo não é a afirmação de distinções históricas, mas o pioneirismo da fé.

Heschel reitera a singularidade da identidade judaica: “Nós somos judeus assim como nós somos humanos. A alternativa para nossa existência como judeus é o suicídio espiritual, a extinção” (HESCHEL, 1997, p.245). Ser judeu é uma segunda natureza para Heschel, mas Heschel afirma que Deus está em busca *do homem*. Portanto, Israel é singular e particular. Israel é parte do todo. Aos olhos do Deus de Israel, Israel é um povo único, mas não é o único povo. O salmista canta que “a voz de Deus ressoa por toda a terra” (Sl 19,4), e Isaías (Is 6,3) declara que terra está cheia da sua presença. Como já vimos, o Deus de Abraão elegeu o povo de Israel como uma singular manifestação histórica dele mesmo, mas a majestade de Deus é uma noção que abarca todos os povos. Segundo o profeta Isaías, o antigo templo era *bet tepilah l'kal ha'amim*, “uma casa de oração para todos os povos” (Is 56,7).

A religião com frequência é presunçosa. (...) A religião torna-se idólatra quando considerada um fim em si mesmo. Igualizar **Deus e religião é idolatria**. (...) Se nós aceitamos a tese de Malaquias (1,11), de que há povos que adoram a Deus sem saber, [aceitaremos] o princípio de que

a majestade de Deus transcende a dignidade da religião. (...) O caráter (...) de Deus contradiz a exclusividade de qualquer religião particular (...) O fracasso das religiões testemunha o mistério de Deus (HESCHEL, 1997, 243-4.247, grifo nosso)

Heschel identifica, no que ele chama de religião, a tentativa de monopolizar o conhecimento do Deus de Israel. Tal tentativa pressupõe, por sua vez, uma tentativa de categorização de Deus que obsta com o seu caráter inefável, aberto apenas ao conhecimento experimental, a uma vivência pré-reflexiva⁶⁸. A pressa por desqualificar qualquer “ruptura” (*airesis*) como “heresia” é fruto de um *ethos* sectário, uniformizante e dominador. Ao assinalar uma tarefa comum, Heschel afirma ao mesmo tempo a necessidade de reconexão da judaicidade com uma vertente que dela brotou. Lembrando que a reconexão não é um fim em si mesmo, mas um meio em prol de prementes tarefas comuns.

Em nossa era antissemitismo é anticristianismo e vice-versa (...). Enquanto pessoas de fé distinta continuam resistentes a serem parceiras, existe um movimento ecumênico se espraiando pelo mundo em extensão e influência: o niilismo. Nós devemos escolher entre cooperação [*interfaith*] ou internilismo (HESCHEL, 1997, p.237).

Nesse capítulo discutimos a antropologia que Heschel desenvolve a partir de sua recepção de Kierkegaard, uma recepção que ocorre mediante a associação de Kierkegaard com o rabi Kotzker. Passamos pelos problemas e respostas decisivas suscitados por Heschel, discutindo por fim o corolário dessa antropologia, uma proposta de cooperação entre judeus e cristãos que já está pré-figurada no insight Kierkegaard-Kotzker. No próximo capítulo, discutiremos um aspecto inexplorado por Heschel, a relação entre Kierkegaard e Jó, os aspectos judaicos da noção kierkegaardiana de repetição.

⁶⁸ O caráter irrestringível de Deus esbarra no caráter intrinsecamente limitado da linguagem. A forma finita dos meios e canais de revelação convive com a impossibilidade de esgotar a compreensão pré-reflexiva dos conteúdos infinitos da revelação.

Capítulo 3 – Aspectos judaicos da noção kierkegaardiana de repetição

No seu estudo sobre o pensamento de Heschel, Merkle destaca duas possibilidades de interpretação dos *insights* heschelianos: “o crítico tem o direito de discordar em relação a *como* interpretar os seus *insights* ou com relação às ramificações destes *insights*” (MERKLE, 1986, p.218). No nosso caso, identificamos uma ramificação do *insight* Kierkegaard-Kotzker inexplorada por Heschel. Heschel está consciente de que a base do *insight* Kierkegaard-Kotzker é a fé abraâmica, mas ele não mapeia essa base. Ele não sente necessidade de especificá-la. Talvez por isso ele examine os arranjos Kierkegaard-Kotzker e Kotzker-Jó, desconsiderando o terceiro arranjo: Kierkegaard-Jó. Nós, no entanto, no decorrer da pesquisa fomos interpelados pela necessidade de examinar a perspectiva arqueológica do *insight* Kierkegaard-Kotzker. Ao fazer isso, identificamos um ramo do *insight* Kierkegaard-Kotzker: o ramo Kierkegaard-Jó. Esse ramo nos leva à relação entre Kierkegaard e a antropologia dos hebreus. Uma relação que se expressa na leitura kierkegaardiana de Jó em 1843, mas que vem à tona com mais clareza ainda em 1847, com a obra *O evangelho dos sofrimentos*. O exame do argumento kierkegaardiano da escola do sofrimento mostra o modo como Kierkegaard se apropria da noção de governo dos céus como olaria da fidelidade.

O primeiro tópico do que Kierkegaard chama de antropologia crística (*Christelig Anthropologie*) é um tópico judaico: "o homem criado à imagem (*şelem*) de Deus". Os outros tópicos são a imortalidade e a iniquidade. Pensamento e autodeterminação (*Selvbestemmelse*) são considerados expressões "da nobre e inalienável nobreza de ser criado à imagem de Deus". A antropologia crística de Kierkegaard cita alguns conceitos hebraicos, tais como a tríade *nefeš* (garganta, alma, vida), *bašar* (carne, corpo, fraqueza) e *ruah* (sopro, espírito, força), tríade da qual é depreendida o que Kierkegaard chama de “tricotomia” antropológica paulina (corpo, alma e espírito), na qual “se discrimina o espírito (*pneuma*) do princípio vital (*psuche*): o *pneuma* é a elevada capacidade espiritual com a qual a pessoa eleva-se à semelhança de Deus: 'sejam completos assim como o vosso Pai do céu é completo' (Mt 5,48)" (KIERKEGAARD, Not 1:6, 1833, SKS 19,23s). A relação estabelecida por Kierkegaard com a antropologia dos hebreus, apontada por essa anotação, está consonante com a noção kierkegaardiana de repetição. Os três aspectos antropológicos coligados por ela (**tempo, sofrimento e resposta/obediência**) são aspectos antropológicos judaicos. Nessa sessão discutiremos esses aspectos,

“exteriorizando uma raiz”, fazendo a *ekstasis* do ramo central do *insight* Kierkegaard-Kotzker.

A escola dos sofrimentos como escola de *tešuvah*

Em geral se louva a velocidade e a corrida, mas há um caso em que o prêmio é inversamente proporcional à velocidade. (...) Quando o próprio tempo é a tarefa [*Tiden er Opgaven*], é um erro tornar-se realizado antes do tempo. **Estar realizado na vida, antes da vida ter sido realizada nele**, significa não ter realizado a tarefa (KIERKEGAARD, SKS 7,152, grifo nosso).

O tempo como tarefa (*Tidens er Opgaven*) é a verdade como tarefa. Segundo Kierkegaard, a sua época, demasiado objetiva, “esqueceu que o existir torna a compreensão da mais simples verdade extremamente difícil e trabalhosa para o homem comum” (KIERKEGAARD, SKS 7,232). No plano concreto, a verdade mais simples é trabalhosa porque uma verdade para-si traz demandas para o sujeito. “A palavra final na obra *A alternativa* é o predicado essencial, a determinação decisiva em relação à verdade como interioridade: a verdade que edifica é apenas a verdade ‘para mim’ [*for Dig*]” (IBIDEM, SKS 7,229). Talvez por isso Kierkegaard afirme que o paradigma da fé não expressa o geral, mas sim o singular (IB., SKS 7,235). A laboriosidade da verdade como tarefa é justamente o trabalho da fé (*Troens Arbeiden*).

A fé como tarefa (ou trabalho) é sinônimo de fé como fidelidade (*‘aman*). Mas a cunhagem da fidelidade é uma longa jornada, como a extração de um mineral do subsolo. A ideia de olaria, como vimos, descreve uma das principais formas de governança do Deus de Israel. A quebra e amassamento do barro é uma expressão figurativa do sofrimento. A esse propósito, é de particular importância o verbo dinamarquês *lide*, que significa sofrer, implicando a ideia de atravessar (*gennemgå*) a dor, a pressão, a aflição. A *lide* como litigância consigo mesmo, e com Deus, é um dos principais traços do modo como Jó reage ao sofrimento. A **lida** consigo mesmo, por sua vez, designa, o modo de gerir essa litigância e os demais aspectos da relação consigo mesmo.

A passagem pela roda do oleiro é uma figura judaica que também alude à noção de atravessamento do sofrimento, que é mais conhecido na tradição judaica pela imagem da travessia do deserto. Kierkegaard, por sua vez, faz uma releitura da figura judaica da olaria transmutando-a em escola, a escola dos sofrimentos (*Lidelsernes Skole*). “O sofrimento do espírito [*Aandens Lidelse*] é um signo de que se está existindo *qua*

[enquanto] espírito” (SKS 7). A escola da obediência é a face kierkegaardiana da olaria da fidelidade. Ambos designam um espaço de criação onde o homem está diante de Deus⁶⁹.

Um dado sintomático do papel das adversidades na antropologia de Kierkegaard está no termo *Bekymring* (preocupação). *Bekymring* é uma das principais categorias antropológicas de Kierkegaard, com a qual descreve a própria natureza da autoconsciência (cf. FERRO, 2012). Uma das possibilidades de tradução do termo *Bekymring* é pressionamento. Enquanto o termo latino indica a ideia de conexão (*pre-occupare* vêm de *capare*: prender), tal como o termo *concernir*, o termo dinamarquês *Bekymring* realça a noção de ser pressionado pelas carências. *Bekymring* vem do baixo-médio alemão *bekummeren*, que por sua vez advém de *kummer*, “dor, sentimento de perda; miséria, carência”. Kierkegaard estabelece uma relação intrínseca entre a fé como resposta (ou obediência) e a compressora modelagem do sofrimento:

A eternidade é a fé, mas a fé está na obediência, e a obediência está no sofrimento. Não há obediência sem sofrimento, não há fé sem obediência, não há eternidade sem fé. No sofrimento a obediência é obediência, na obediência a fé é fé, na fé a eternidade é eternidade⁷⁰ (KIERKEGAARD, SKS 8,360).

A compreensão da fé como fidelidade torna transparente o sentido da afirmação de Kierkegaard, segundo a qual “não há fé sem a obediência” (*Troen ikke udenfor Lydigheden*). Segundo Kierkegaard, o desejo é um espelho do homem, e a ausência de desejo natural por aprender pelo sofrimento, nesse sentido, é uma exposição da necessidade humana de Deus⁷¹. Apropriando-se da ideia inscrita na literatura crística, a

⁶⁹ A noção de olaria da fidelidade, nos escritos crísticos, é evidenciada, por exemplo, nos textos joaninos de modo bem específico, mediante o uso do verbo *elencho*, que significa elencar, expor, trazer evidências e, por extensão, repreender, alertar. Temos a célebre frase de Apocalipse (Ap 3,19) “eu exponho e formo (educó) a quem eu amo” (*ean filô elenchô kai paideuô*) e trechos no evangelho joanino referentes à obra de exposição e convencimento realizada pela luz de Deus e pelo espírito santo (Jo 3,19 e Jo 16,8, respectivamente). Outra literatura crística antiga (Pastor, de Hermas, c. 120-150 EC) também divisa a noção de olaria da fidelidade. Na visão I é dito a Hermas: “Tal como o ferreiro martelando em sua obra conquista [*perigignomai*, alcança] a forma almejada, deste modo a palavra [*logos*] justa ministrada diuturnamente conquistará [prevalecerá] sobre todo mal. Portanto, não pare de corrigir [*noutheteô*, alertar] seus filhos. Fortaleça [*ischuropoieudô*] a sua família. Se eles mudarem a mente [*metanoëô*] de todo coração, eles serão inscritos no livro da vida” (PASTOR, de Hermas, Visão III, 2).

⁷⁰ *Evigheden er i Troen, men Troen er i Lydigheden, men Lydigheden er i Lidelsen. Lydigheden er ikke udenfor Lidelsen, Troen ikke udenfor Lydigheden, Evigheden ikke uden for Troen. I Lidelsen er Lydigheden Lydighed, i Lydigheden er Troen Troen, i Troen er Evigheden Evigheden.*

⁷¹ “Nenhum espelho é tão exato como o desejo [*Ønsket*], e enquanto as vezes um espelho lisonjeia aquele que se olha nele, e mostra-o diferente do que ele realmente é, deve-se dizer sobre o desejo que este lisonjeiro, com a ajuda da possibilidade, atrai-o para mostrar absolutamente como ele é” (SKS 8,347).

de que Jesus aprendeu a obediência pelo sofrimento, “aprendeu pelo que sofreu” (*emathon epathon*), Kierkegaard desenvolve o seu entendimento da obra da fidelidade como **escola dos sofrimentos**: “embora nenhuma pessoa possa naturalmente desejar sofrimentos, ainda assim há alegria [nesta realidade]: que a escola dos sofrimentos forma para a eternidade” (KIERKEGAARD, SKS 8,349). Por ser uma realidade supranatural, não é de se estranhar que a escola dos sofrimentos seja a última coisa que se procura, embora seja o ensinamento “primeiro e mais-fundamental” (*grundigste*).

Querer sofrer [*lide*], escolher sofrimentos, é um desejo que nunca brotou no coração humano. (...) Para **captar** o pensamento do sofrimento e a alegre notícia do sofrimento, para **suportar** o sofrimento e efetivamente **tirar proveito** disso, para poder **escolher** o sofrimento e **crer** que isto efetivamente é sabedoria para bem-aventurança, a pessoa precisa de orientação divina (KIERKEGAARD, SKS 8,348s. grifos nossos).

A escola do sofrimento é uma escola contraintuitiva, pois não há, segundo Kierkegaard, inclinação natural que favoreça a percepção do seu valor. É mister uma intervenção do governo dos céus. Por esse motivo é uma escola de caráter universalista: “ninguém está excluído, ainda que lhe faltem pendores em alto grau” (KIERKEGAARD, SKS 8,351)⁷². A obediência é, semelhante ao amor, uma questão de consciência renovada, “e não uma questão de instinto e inclinação [*Driftens og Tilbøielighedens*], ou uma questão de sentimento, ou uma matéria de cálculo racional”. (IDEM, SKS 9,145). Segundo Kierkegaard, a percepção da escola do sofrimento como trabalho pesado (*tungt*) é superável. “O sofredor primeiro aprende de modo pesado que é Deus quem dispõe, até que ele com alegria aprenda a deixar Deus dispor”⁷³ (ID., SKS 8,356). Essa transmutação em alegria carrega, segundo Kierkegaard, descanso no espírito, mas não facilitação, pois realizar o expurgo do egoístico (*det Selviske*) não é fácil.

⁷² “Porque é tão pesado aprender a obedecer [*at lyde*]? (...) Por que primeiro deve-se aprender que isto é eternamente valioso de aprender. Todo saber conectado à curiosidade, com gana por conhecimento, com talento natural, com paixão egoísta [*selvisk*], todo saber pelo qual a pessoa natural logo compreende o que é valioso aprender, é também, no fundo e essencialmente, fácil de aprender, e isto inclui do início ao fim pendor [*Nemme*]. As pessoas estão bem dispostas quando se trata de aprender mais, mas quando se trata de reaprender com a ajuda do sofrimento [*Hjælp af Lidelser*] a coisa se torna tão pesada que o pendor não ajuda, mas, por outro lado, ninguém está excluído, ainda que lhe faltem pendores em alto grau” (KIERKEGAARD, SKS 8,351).

⁷³ Em qualquer outro caminho, quando o sofrimento chega, ele parece significar que se escolheu o caminho incorreto. (...) Ao contrário disso, no caminho da autonegação, acompanhando a Cristo, (...) **as “marcas” do sofrimento são signos de alegria**, indicando que se escolheu o caminho correto. (...) Este caminho conduz ao que é mais-elevado (KIERKEGAARD, SKS 8,328, grifo nosso).

Autonegação [*Selvfornegtelse*] é a interioridade que nega a si mesma. Este é um trabalho pesado e penoso, porque a autonegação consiste em jogar fora os fardos. Isso pode parecer bem fácil, mas não é, pois é pesado ter de lançar fora o fardo que o amor egóico [*Selvkjærligheden*] gostaria tanto de carregar; gostaria tanto que até fica difícil compreender que se trata de um fardo (KIERKEGAARD, SKS 8,324)⁷⁴.

A negação de si mesmo integra o laborioso trabalho de olaria da vontade. A agência humana e a olaria divina trabalham de modo conjunto e sucessivo, embora a segunda tenha um peso infinitamente maior. Para Kierkegaard, o modelo de sofredor é o modelo messiânico (Jesus), com sua autoabnegação voluntária, pela qual renunciou à glória eterna, “escolhendo, mediante uma escolha eternamente livre, vir ao mundo – para sofrer [*at lide*]” (SKS 8,349). Na escola do sofrimento, o oleiro se torna professor, e a fidelidade é a lição. Uma lição que requer batalhas, pois a inércia do amor egóico (*Selvkjærlighed*) não quer largar os fardos aos quais se agarrou de modo férreo, buscando rotas evasivas:

Quando um homem, aprendendo, volta-se para fora, ele pode aprender muitas coisas, mas apesar de todo este saber, ele pode ser e permanecer para si mesmo um enigma. (...) O rio faz girar a roda, mas o rio não compreende a si mesmo (...). O sofrimento, ao contrário, volta o homem para dentro. (...) Tal como se diz da vida-escolar, que deve ser mantida afastada do contato com o mundo, (...) tranquila e retirada, assim vale o mesmo para a escola do sofrimento, pois ela está no interior, onde o sofrimento ensina, onde Deus é o ouvinte, onde a obediência é a prova [*Prøve*] exigida. Muitas vezes o sofrimento vem de fora, mas é apenas quando o sofrimento é **assumido no interior que o aprendizado começa**. (...) [No entanto, pode-se] impedir a si mesmo de começar o aprendizado do sofrimento. Também a esperteza mundana conhece muitos remédios [*Lægemidler*] para o sofrimento, mas esses remédios têm todos a triste propriedade de liberar o corpo mas serem fatais para a alma; também a esperteza conhece muitos meios de estimular [*Opmuntringsmidler*] os sofredores, mas esta autoajuda tem a triste propriedade de reforçar o corpo mas entristecer o espírito; também a esperteza sabe dar, em meio aos sofrimentos, o prazer de viver desesperado, mas apenas o sofrimento interiorizado conquista [*vinde*] o eterno⁷⁵” (KIERKEGAARD, SKS 8,354, grifos nossos).

⁷⁴ *Selvfornegtelse er jo netop den Inderlighed, at fornegte sig selv. Og dette er et tungt og besværligt Arbejde. Thi vel bestaaer Selvfornegtelse i at kaste Byrderne af, og kunde forsaavidt synes let nok; men det er jo dog tungt at skulle kaste netop de Byrder af, som Selvkjærligheden saa gjerne vil bære, ja saa gjerne, at det allerede falder Selvkjærligheden saare vanskeligt at forstaae, at det er Byrder.*

⁷⁵ *Og som man ellers siger om Skolelivet, at det maa holdes fjernt fra Berøring med Verden, (...) den er i det Indre, hvor Lidelsen underviser, hvor Gud er Hørereren, hvor Lydighed er Prøven, som fordres. (...) at forhindre sig selv i at begynde paa Lidelsens Underviisning. Ogsaa verdslig Kløgt veed jo mange Lægemidler for Lidelser, |8, 355men disse Lægemidler have alle den sørgelige Egenskab, at de frelse Legemet, men dræbe Sjelen; ogsaa verdslig Kløgt veed jo mange Opmuntringsmidler for Lidende, men*

Segundo Kierkegaard, é uma tendência natural evadir-se do sofrimento, e do aprendizado que carrega. Mas a percepção do sofrimento como escola divisa que é danoso remediar o sofrimento. Os meios de estimulação (*Opmuntringsmidler*) ou atenuação, segundo Kierkegaard, geram dano para a autoconsciência, “apagam” a chama do espírito⁷⁶. A própria busca de lenitivos já é um sintoma da acomodação confrontada pela escola do sofrimento. Kierkegaard utiliza a expressão *vænnens fra*, “desacomodar, desmamar”⁷⁷. Uma das provocações imanentes à fé/fidelidade é a desacomodação do sujeito que se apoia na segurança trazida pelo conhecimento formal objetivo.

“A fé não é algo que qualquer um tem, e nenhum homem culto [*dannet*] pode se manter nela sem se envergonhar. Se a fé deixa-se agarrar [*gribe*] e manter-se pela mais simples das pessoas, ela é muito mais difícil de ser alcançada pela pessoa culta. (...) O que há de mais elevado é comum a todos, mas os mais felizes são apenas os que passam pela escola mais rigorosa (KIERKEGAARD, SKS 7,268).

A afinidade entre a fidelidade e a simplicidade, a contraposição entre fé e formação intelectual - um tópico destacado também pelo neo-hassidismo – assenta, ao mesmo tempo, o seu caráter potencialmente universal, mas efetivamente restritivo. Kierkegaard espelha a percepção veiculada pela literatura crística:

Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios, escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes, escolheu as coisas insignificantes do mundo, as desprezadas, **as coisas que não são para anular as que são** [*ta mê onta ina ta onta katargêsê*] (PAULO DE TARSO, 1 Cor 1,27-28, grifo nosso).

Disse Jesus: O governo dos céus [*basileia tôn ouranôn*] pertence aos pobres [*ptochos*, mendigos, pedintes] no espírito (Mt 5,3).

disse Opmuntringsmidler have alle den sørgelige Egenskab, at de styrke Legemet, men bedrøve Aanden; ogsaa verdslig Kløgt veed ved Lidelser at give fortvivlet Livslyst, men kun Inderlighed i Lidelser vinder det Evige.

⁷⁶ “Quem não aprende a obediência pode aprender o mais perverso, aprende a covarde timidez, aprende a extinguir [*udslukke*, apagar] o espírito, aprende a amortecer todo nobre ardor, aprende a teimosia [*Trods*] e o desespero. Porque a lição do sofrimento é tão perigosa é correto dizer que (...) em nenhuma outra escola existe isto a ganhar: o mais alto perigo e a mais alta conquista [*Vinding*]: o eterno” (SKS 8,354)

⁷⁷ “Uma pessoa, no sentido mais profundo, é **desmamada** pelos sofrimentos, desmamada do mundo e do que é do mundo, desmamada tanto do amá-lo como do amargurar-se por ele, para aprender perante a eternidade. Deste modo a escola dos sofrimentos é um morrer, e um morrer com horas silenciosas, e esta escola é sempre silente no tempo; a atenção não se distrai com muitos objetos de estudo [*Læregjenstande*], porque aqui se aprende apenas a única é necessária; a atenção não se perturba com os colegas [*Medlærende*], porque aqui o aprendiz está sozinho com Deus. O aprendizado não é duvidoso quanto à aptidão do mestre, pois Deus é o único professor” (SKS 8,355, grifo nosso).

Essa percepção matiza o caráter restritivo da escola da obediência. É uma escola difícil, mas o seu requisito não é formação cultural; sua lição não é de natureza intelectual. Segundo Kierkegaard, “a lição do sofrimento é a conquista do eterno”. Segundo essa percepção, assumida por Kierkegaard, Deus deliberadamente inverte os paradigmas, e mostra seu poder elegendo para entrarem na roda da olaria vasos quebrados e aparentemente irrecuperáveis.

Essa perspectiva da intervenção divina, somada à atmosfera trazida pela noção de fidelidade, alarga a concepção de obediência segundo Kierkegaard. Não se trata de um mero ato moral. Quando discutiu a fidelidade de Abraão, Kierkegaard já pontuava isso. Mas, sob a figura da escola do sofrimento, o alargamento qualitativo da obediência é alçado a outro nível. “Aquele que nada precisava aprender, aprendeu uma única coisa... A obediência está numa relação tão próxima com a verdade eterna que a própria verdade encarnada aprende a obediência [*Sandheden lærer Lydigheden*]” (KIERKEGAARD, SKS 8,353, grifo nosso). Essa elevada qualificação dada por Kierkegaard à noção de obediência reflete a sua apropriação da noção judaica de resposta (*tešuvah*).

Segundo Heschel, *tešuvah*, a palavra hebraica para arrependimento significa, ao mesmo tempo, retorno e resposta (1975, p.185). Como vimos no capítulo 1, na bíblia hebraica, quando Deus diz para ouvir, está embutido o responder. Não são dois momentos, mas um só, e é isso que designa o termo *šama'*: ouvir-e-responder. A não-obediência para o hebreu é um coração que não escuta, o que significa ausência de resposta. Curiosamente, os termos para *obediência* em latim e dinamarquês, *oboedire* e *Lydighed*, respectivamente, reverberam essa percepção. *Oboedire* vem da junção do prefixo *ob* ao verbo *audire* (ouvir), enquanto *Lydighed* tem a mesma raiz que *Lyde* (ouvir) e *Lyd* (som).

Nesse sentido, o quilate adquirido pela obediência segundo Kierkegaard é uma notória expressão da relação de Kierkegaard com a tradição judaica. Pois a centralidade conferida à obediência a Deus é, ao mesmo tempo, conferir centralidade à noção de governo de Deus, cerne da antropologia dos hebreus. E isso não está nas entrelinhas. Pelo contrário. Kierkegaard menciona repetidas vezes, no ensaio sobre a escola do sofrimento, a noção hebraica de governo de Deus, utilizando a expressão “deixar Deus dispor em tudo” (*at lade Gud raade I Alt*).

Deve-se aprender a obedecer para aprender a comandar [como sugere a dialética senhor-escravo de Hegel] mas, contudo, aprende-se algo ainda mais magnífico na escola dos sofrimentos: aprender a obedecer para deixar Deus comandar, deixar-se Deus dispor [*at lade Gud raade*]. (...) Tudo o que um homem sabe sobre o eterno está eminentemente incluído nisto: é Deus quem dispõe (...) Se o temor ao Senhor é o princípio da sabedoria, então o aprender a obediência é a plenitude da sabedoria, é a promoção na sabedoria ao ser formado pelo eterno⁷⁸ (KIERKEGAARD, SKS 8,356).

Hegel já dissera (Enciclop., § 435) que o hábito da obediência (*Gehorsams*) é um momento importante da formação; no entanto, à diferença de Hegel, para Kierkegaard não se trata de um momento transitório, mas de um estado definitivo decisivo⁷⁹. Essa passagem é talvez uma das mais emblemáticas da maneira como Kierkegaard se apropria da tradição judaica. Kierkegaard expande o clássico provérbio hebreu “o temor a Deus é o princípio do conhecimento”, dizendo: “se o temor ao Senhor é o princípio da sabedoria, então o aprender a obediência é a plenitude da sabedoria (*Viisdoms Fuldkommelse*)”. Haja vista a importância do temor na tradição hebraica, ao alçar a obediência ao ápice de um processo onde o temor é o base, Kierkegaard confere ao ato da obediência um status sem precedentes. Para Kierkegaard, “há repouso no eterno, esta é uma verdade eterna, mas o **eterno pode repousar apenas na obediência**, esta é a verdade eterna **para-mim**”⁸⁰ (KIERKEGAARD, SKS 8,357, grifos nossos). De Abraão a Moisés, incluindo Davi, os reis, juízes, profetas, enfim, todos se defrontaram com a necessidade de sustentar uma posição fiel (obediente) em relação ao governo do Deus de Israel. O perigo da infidelidade é um tópico onipresente no corpus da bíblia hebraica⁸¹.

⁷⁸ *at man maa lære at lyde for at lære at herske, og dette er ogsaa sandt, men dog lærer man noget endnu Herligere ved at lære Lydighed i Lidelsernes Skole: at lade Gud herske, at lade Gud raade. (...) Alt, hvad et Menneske veed om det Evige, er hovedsageligen indbefattet i Dette: det er Gud, som raader; (...) Er Guds frygt Viisdoms Begyndelse, saa er det at lære Lydighed Viisdoms Fuldkommelse, det er at forfremmes i Viisdom ved at dannes for det Evige.*

⁷⁹ “A subjugação [*Unterwerfung*] do egoísmo ao escravo forma o início da verdade liberdade dos homens. A dissolução da singularidade da vontade, o sentimento de nulidade do egoísmo, o **hábito da obediência** é um momento necessário da formação de todo homem. Sem ter a experiência deste cultivo que quebra a própria vontade [*Eigenwillen*], ninguém advém livre, racional e apto a comandar. E para advir livre, para adquirir a aptidão de se auto-governar, todos os povos tiveram que passar pelo cultivo severo da submissão a um senhor” (HEGEL, *Enciclop.*, § 435, grifo nosso). “A dialética do senhor-escravo é a matriz fenomenológica geral fornecida por Hegel para a inteligibilidade dos processos de socialização e individuação”, “no entanto, não é qualquer submissão a um senhor que produz a liberdade, mas apenas a um senhor que seja capaz de realizar exigências incondicionais de universalidade” (SAFATLE, 2015, aula 6). A obediência ao incondicionado e absoluto confronta o que é condicional e finito.

⁸⁰ *Der er Hvile i det Evige, dette er den evige Sandhed, men det Evige kan kun hvile i Lydigheden, dette er den evige Sandhed for Dig.*

⁸¹ A idolatria é um tópico retratado na literatura profética (Isaías, Jeremias, Ezequiel e Oseias, por exemplo) como infidelidade ou prostituição.

A resposta ao inefável é uma resposta sem palavras, uma resposta estritamente pessoal e singular, pois é declarada, como diz Heschel, pela própria vida do sujeito como um todo. E com essa resposta começa a liberdade. Livre é aquele que marca suas escolhas com o selo ígneo da necessidade, e isto é fidelidade: sustentar posições (cf. KIERKEGAARD, NB23:172, 1851). A escola do sofrimento em Kierkegaard, tal como a olaria da fidelidade judaica, visa um estado de descanso, mas a paz é produto do conflito de quem assume posições que agradam a Deus e desagradam aos homens. O término do aprendizado – a formatura do eterno, como diz Kierkegaard – pressupõe a travessia de um deserto, o enfrentamento de situações dolorosas na lida consigo mesmo. A seriedade rigorosa (*strænge Alvor*) dos sofrimentos aprofunda o desespero, com “uma disciplina [*Tugtelse*] que aumenta a agitação”:

Há agitação na alma do homem quando o eterno está ausente, e ele apenas “se farta na agitação”. Mas se as distrações, **sob a aparência de expulsá-las, a aumentam**, então os sofrimentos, **sob a aparência de aumentá-las, vão expulsá-las**⁸². (KIERKEGAARD, SKS 8,356, grifos nossos).

Segundo Kierkegaard, a superação do desespero pressupõe que ele seja “mantido aberto” (*holdes aaben*) (KIERKEGAARD, SKS 11,177), pressupõe o desesperar “a fundo” (*tilgavns*). A obediência como sinônimo de fé/fidelidade é o oposto do desespero, mas ambos têm algo em comum: são tópicos ao nível dos fundamentos da vida humana. A exposição da doença desde as raízes é a condição para o eterno lançar suas raízes dele.

Há apenas uma coisa onde encontrar descanso: deixar Deus dispor em tudo (...) não se pode encontrar descanso neste pensamento eterno se, em primeiro lugar, não se aquietar na obediência [*hviler i Lydighedens*]: Deus deve dispor em tudo (...) Todo trabalho da fé consiste em livrar-se do que é próprio, egoístico, para que Deus tenha espaço e para que se deixe ele dispor em tudo. Quanto mais se sofre, e se aprende com este sofrimento, mais o egoístico é posto para fora, exterminado, e a obediência entra em seu lugar como o terreno receptivo, onde o eterno pode lançar raízes. (KIERKEGAARD, SKS 8,356).⁸³

⁸² *Er der Uro i et Menneskes Sjel, naar det Evige ikke er i den, og han kun »mættes med Uro«. Men vil Adspredelser, under Skin af at forjage denne Uro, forøge den: saa vil Lidelser, under Skin af at forøge den, forjage den.*

⁸³ *Thi at finde Hvile det er at dannes for det | Evige. Hovedsageligen er der kun Eet, hvori der er Hvile at finde: at lade Gud raade i Alt; (...) han kan ikke finde Hvile i denne evige Tanke, dersom han ikke først hviler i Lydighedens: at Gud skal raade i Alt, (...) al Troens Arbeiden gaaer ud paa at skaffe det Egne, det Selviske bort, for at Gud ret kan komme til og for da at lade ham raade i Alt. Jo mere der lides, |8, 357| naar der tillige læres af Lidelsen, jo mere tages alt det Selviske bort, det udryddes, og Lydigheden træder isteden som den modtagelige Jordbund, hvor det Evige kan slaae Rødder. (...)*

A lição aprendida na escola do sofrimento - a conquista do eterno - é outro tópico que divisa a relação entre Kierkegaard e a tradição judaica. Uma das ideias suscetíveis pelo termo eternidade é a ideia de repetição contínua. No entanto, tal concepção evoca uma repetição mecânica, desprovida de consciência. Kierkegaard associa a repetição à eternidade (SKS 4,88), mas a sua noção de repetição é o oposto da mecanicidade. Kierkegaard traz o conceito grego de reminiscência (*anamnese*), mas para distingui-lo da sua noção de repetição. “repetição e recordação são o mesmo movimento, mas em direção [*Retning*] oposta: aquilo que se recorda, foi, repete-se para traz [*baglænds*]; ao contrário, a repetição é recordar para-frente [*forlænds*]”⁸⁴ (KIERKEGAARD, SKS 4,9). A repetição para frente sugere um movimento espiral, de retorno em outro nível. A atividade autoconsciente segundo em Kierkegaard é como um vórtice de sofrimento do qual pode emergir uma espiral de liberação⁸⁵.

Kierkegaard se defronta com o problema da repetição: “algo conquista [*vinde*] ou perde [*tabe*] ao se repetir?” (KIERKEGAARD, SKS 4,9) e dedica-se a discutir essas duas possibilidades, destacando que o risco da perda é maior ao não se arriscar nada. Segundo Kierkegaard, é comum a ideia de que “é perigoso arriscar [*at vove*], porque ao arriscar é possível perder. (...) Mas ao não arriscar, pode-se facilmente perder o que dificilmente se perderia arriscando – a si mesmo” (IDEM, SKS 11,150). Esse movimento de perder para ganhar, “a coragem para perder a si mesmo de modo a conquistar [*at vinde*] a si mesmo”, advém, segundo Kierkegaard, “com a ajuda do eterno”; “o desesperado, ao contrário, não quer começar perdendo, mas ganhando a si mesmo” (IBIDEM, SKS 11,181). Kierkegaard afirma que a lição na escola do sofrimento é a fidelidade, e ele chama isso de “conquista do eterno”, pois o “essencial para a eternidade é ser sempre o mesmo [*det Samme*]” (KIERKEGAARD, SKS 7,261), isto é, o essencial para a eternidade é a constância da fidelidade⁸⁶. A interioridade é a “mudança no mesmo” (*Forandring i det Samme*): a

⁸⁴ *Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds.*

⁸⁵ “O mesmo movimento que permite o sossego do retorno pode aceder à diferenciação-para-frente do discurso. Re-iterar, re-correr, re-tomar supõem também que se está a caminho; e que se insiste em prosseguir. A partícula *re* vale não só para indicar algo que se refaz (primeiro grau), mas também para dar maior efeito de presença à imagem, e conduzi-la à plenitude (segundo grau). No primeiro caso, estão, por exemplo, re-atar, re-ver, re-por. No segundo: re-clamar (clamar como mais força), re-alçar (levantar mais alto), re-buscar (buscar com insistência), re-generar (gerar de novo, salvando)... verbos nos quais o sentido que se produz é antes de intensificação que de mera recorrência” (BOSI, 1977, p.31).

⁸⁶ Sócrates punha sua honra e orgulho numa única coisa: continuamente dizer o mesmo [*det Samme*]. Ao arriscar isso, o autor pseudônimo [Iohannes Climacus] obteve um triunfo indireto sobre um público leitor curioso (...) farejador de novidades (...) para os quais a mudança é a lei mais alta; mas em relação a verdade

mudança em meio à constância. Ao invés de uma repetição infernal para trás, Kierkegaard fala da repetição como esperança. A repetição para frente (em espiral) como a possibilidade da mais importante tarefa: a recuperação (*Genvinde*) de si mesmo, a recuperação de um caminho para si mesmo. Por meio do pseudônimo *Constantin Constantius* - cujo nome é um fractal da ideia de repetição – Kierkegaard lança mão de um estudo de caso, discutindo o caso de um jovem melancólico que se aproxima da verdade-fidelidade.

A parábola de Jó como escola da repetição

Em Jó, dirá Kierkegaard, encontramos um modo de aprender a verdadeira repetição. Ao invés dos “filósofos famosos da esfera pública”, a repetição é aprendida com um pensador do âmbito privado (*en privatiserende Tænker*) (KIERKEGAARD, SKS 4,57). Que a escola da repetição ocorre no âmbito privado é um aspecto significativo. Para chegarmos nessa argumentação de Kierkegaard sobre o âmbito privado da repetição, iremos primeiro reconstituir a linha de raciocínio do texto *A Repetição*.

O subtítulo dado por Kierkegaard ao texto *A Repetição* evoca a perspectiva experimental: “um ensaio em psicologia experimental” (*et Forsøg i den experimenterende Psychologi*). No comentário a esse subtítulo, disponível na versão eletrônicas dos escritos de Kierkegaard, consta a seguinte nota histórica:

O caráter experimental [da obra] dificilmente refere-se a um teste de repetição de possibilidade e significação; trata-se antes de examinar e desdobrar o conceito de ‘repetição’ em uma situação e individualidade concreta com a utilização de “um jovem rapaz” como exemplo (cf. Pap. IV B 117, p. 282 e 293). Com a obra *Experimentos filosóficos sobre a natureza humana e seu desenvolvimento* [*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*], de 1777, o filósofo e cientista natural J. N. Tetens fundara uma filosofia da personalidade [*personlighedsfilosofi*], enfatizando o significado do experimento empiricamente controlável. O trabalho com uma filosofia da personalidade baseado na experiência [*erfaringsbaseret*] foi continuado por F. Sibbern e seu pupilo Poul Martin Møller, ambos professores de filosofia de Kierkegaard na Universidade de Copenhague.

como interioridade na existência, em relação à alegria incorruptível pela vida, que nada tem em comum com a extremada e distraída aversão pela vida [*Livslede*], vale o contrário, a lei é: o mesmo [*det Samme*], e contudo transformado, e contudo o mesmo. (...) **O essencial para a eternidade é sempre ser o mesmo, e a sobriedade do espírito** se distingue por saber que a mudança na exterioridade é distração, mas a mudança no mesmo é interioridade. (KIERKEGAARD, SKS 7,260-261, grifo nosso).

Segundo Kierkegaard, a comunicação sob a forma experimental é uma forma artística de comunicação cuja arte é a arte do espaçamento, mantendo “a tensão do conflito sem apresentar resultados” (KIERKEGAARD, SKS 7,263). Kierkegaard chama essa forma móvel e indireta de comunicação, tensionando deliberadamente os sentidos por meio da dissimulação irônica e da metáfora de comunicação enganosa (*svigulde*) (cf. IBIDEM, SKS 7,58.64.71.82). O engano (*Svig*) como forma, como estratégia de distanciamento mediante ironia, dialética e anedotas, é um ato de proibidade segundo Kierkegaard, pois demonstra que o comunicador da existência reproduz na linguagem o caráter inacabado da vida. “O experimento é a consciente e provocadora anulação [*Tilbagekadelse*, retirada] da comunicação (...), um estar-entre [*Mellemværende*] que favorece a interioridade do autor e do leitor, apartando-os cada um para sua interioridade”. (IB., SKS 7,239-240). O experimento serve ao propósito do “orador edificante”, que é o de “compelir o resistente [*den gjenstridige*, teimoso, intratável] a baixar a guarda, acalmar-se e ganhar clareza [*opklare*]” (IB., SKS 7,237).

Ao longo do *Pós-escrito*, Kierkegaard desenvolve a percepção de que sua época, caracterizada pelo autoengano, está empanturrada de saber (objetivo) (v.g. KIERKEGAARD, SKS 7,239), esquecendo das necessidades internas da existência. “A própria cristandade”, refletindo a sua época, “é como uma obstrução por empanturrar-se com comida” (IDEM, *Pap* 555,1855). Uma época semelhante a um banquete “onde todos estão cheios”, diante do qual existem dois posicionamentos distintos: um irrefletido (“pensar em oferecer ainda mais comida”) e outro sóbrio (“pensar em ter um vomitivo de prontidão”) (KIERKEGAARD, SKS 7,172). É isso que faz a comunicação experimental: ela oferece espaçamento entre o autor e o leitor, ou abre espaço dentro do leitor, disponibilizando água morna ou outro emético. No entanto, é preciso esperar que se peça um vomitivo. O espaçamento da comunicação inclui vagarosidade.

Sócrates em geral se atinha estritamente ao perguntar e responder (que é um método indireto), porque o discurso longo, recitativo apenas confunde, mas as vezes ele discursava mais longamente, alegando que o interlocutor precisava de um esclarecimento antes do diálogo. Isto ocorre em Górgias, por exemplo. Mas isso me parece uma inconseqüência, uma impaciência, temendo que demore muito para um compreender ao outro; (...) a pressa, no entanto, não tem nenhum valor aqui. (...) Parece-me melhor que um ao outro venham a compreender verdadeiramente a partir da interioridade de cada um, mesmo que isso ocorra com vagar. (...) Cuidar-se do início ao fim para não tornar-se

importante em relação ao outros (...) agradará ao deus [sic] mais do que se o atarefado [*Travle*] lhe dissesse: “conquistei para ti 10 mil adeptos” (...) Pois, tal como Potemkin agradava os olhos de Catharina com a ajuda de cenários teatrais, assim também os 10 mil adeptos da verdade seriam também um divertimento [*Forlystelse*] teatral. (KIERKEGAARD, SKS 7,252-253)

Além de vagarosidade, o espaçamento ínsito à comunicação experimental decorre, segundo Kierkegaard, do reconhecimento da autonomia do outro e do esforço para preservá-la. Uma comunicação descuidada pode promover a heteronomia. De modo emblemático, Kierkegaard afirma que a comunicação direta promove *Tilhænger*, “adeptos, partidários”, um termo cujo sentido literal é “pendurados”⁸⁷. Segundo Kierkegaard,

a interioridade não pode ser comunicada diretamente, porque dizê-la diretamente é a exterioridade (sua direção [*Retning*] para fora, não para dentro), e dizer a interioridade diretamente não é de modo algum prova de que ela exista (o jorrar direto do sentimento não é, absolutamente, uma prova de nada, mas a tensão da forma-contraditória é o medidor de força [*Kraft-Maal*] da interioridade), e a recepção da interioridade não é uma reprodução [*Gjengivelse*] do que foi comunicado, pois isto seria eco (*Eccho*). Mas a repetição [*Gjentagelse*] da interioridade é o reverberar [*Gjenlyde*, ressoar] pelo qual o dito desaparece, tal como Maria *ocultou* as palavras em seu coração. Quando a relação é interpessoal, nem mesmo isso é a expressão verdadeira para a repetição da interioridade, porque Maria *guardava* as palavras como um tesouro (...) mas há interioridade quando o dito [*det Udsagte*] pertence ao receptor como se fosse seu [apropriação] – e agora de fato é. Comunicar desse modo é o mais belo triunfo da interioridade resignada. Deste modo, não há ninguém tão resignado como Deus: porque ele comunica criando, de tal modo que ele cria dando autonomia [*Selvstændighed*] frente a ele mesmo; o mais resignado que uma pessoa alcança é **reconhecer a autonomia** dada a cada pessoa e, conforme a sua capacidade, fazer de tudo para em verdade ajudar alguém a preservá-la. Mas em nossa época não se fala disso, não se fala se, por exemplo, é permitido o que se chama **conquistar [*at vinde*] uma pessoa para a**

⁸⁷ Em um dos casos de doença da autoconsciência, o sujeito “pendura-se[*hænge*] imediatamente junto com o outro, desejando, anelando, gozando, etc, mas passivo; (...) o *self* não tem nenhuma reflexão em si, o que o leva a [considerar] que o desespero deve vir de fora, sendo a doença um mero padecer [*Liden*]” (SKS 11,166). Essa descrição antecipa o que Kierkegaard dirá adiante: a exposição e descrição das formas inferiores (*laveste Former*) de doença do *self* concentra-se na exterioridade da doença. “Quanto mais se torna espiritual a doença, quanto mais interioridade há, mais o externo se torna indiferente” (SKS 11,186). Um dos principais momentos do subproblema da massa, ou da negação do indivíduo, é a associação entre exterioridade e passividade, isto é, a percepção da doença do *self* como algo que simplesmente acontece (*hænde*) e cuja causa é externa. Não há um grau razoável de autoconsciência de que a doença do *self* é uma responsabilidade do sujeito, de que a doença é fruto de uma atividade da consciência. O *self* que padece de imediatez é de uma fragilidade enorme (*uhyre Skrøbelighed*) e sua dialética limita-se a considerar o que lhe agrada ou não. Com irreflexão e heteronomia, segundo Kierkegaard, o sujeito perde o eterno (*at tabe det Evige*), a consciência do eterno no *self*. Nesse sentido, o autoengano se torna manifesto no seu discurso, pois o *self* padecente da imediatez, fala apenas em perder o terreno. Kierkegaard afirma que o sujeito está correto quando afirma estar doente, mas é preciso inverter o que ele diz, pois está de costas para o fenômeno.

verdade (...) se alguém tem direito de usar suas capacidades para conquistar adeptos [*Tilhænger*, partidários] para a verdade, ou se, com humildade diante de Deus, amando as pessoas com a consciência de que não se é indispensável para Deus e ciente que cada pessoa é espírito em sua essência, deveria usar todos os seus dons [*Gave*] justamente para impedir a relação direta, e ao invés de confortavelmente ter alguns adeptos, com senso de dever suportar a acusação de leviandade, de falta de seriedade e etc., por **disciplinar-se** [*optuger sig*] **na verdade** e livrar sua vida da mais terrível de todas as **inverdades** [*Usandheder*] – um adepto. (KIERKEGAARD, SKS 7,236-237, grifos nossos).

O resignado espaçamento (*Spatierende*) entre comunicador e receptor pressupõe a percepção da verdade como verdade vivida nos atos autoconstituintes de apropriação. O espaçamento estimula o receptor a apropriar-se do comunicado como algo que lhe pertence. Kierkegaard utiliza uma metáfora da acústica para distinguir entre repetição mecânica e repetição autêntica. Se o atraso entre o som original e o som refletido é grande ou perceptível, há eco: o som propagado fica obscuro, comprometendo a inteligibilidade ou clareza do som. Se o atraso é pequeno, há desejável reverberação (*reverb*). Segundo Kierkegaard, sem ato autônomo ocorre a mera reprodução (*Gjengivelse*) do que foi comunicado, um eco, enquanto a repetição (*Gjentagelse*) é o qualificado reverberar (*Gjenlyde*, ressoar) do que foi apropriado. Ecoar uma comunicação é o que faz um adepto, e essa mecanicidade é “a mais terrível das inverdades”. O comunicador “disciplinado na verdade” não promove tal inverdade, combatendo tal falsidade.

No caso em questão, Kierkegaard descreve o relacionamento imaginado entre o pseudônimo e um jovem melancólico, diante do qual o narrador assume a posição de observador-ouvinte⁸⁸.

Caro leitor, o interesse deve recair sobre o jovem, enquanto eu sou uma pessoa desimportante, como uma parteira em relação à criança que nasceu. À medida que eu o ajudei a nascer, vou então adiante como o porta-voz paterno. Minha pessoalidade é um pressuposto-da-consciência [*Bevidstheds-Forudsætning*], necessária para pressioná-lo a sair, enquanto minha pessoalidade nunca poderá chegar aí onde ele chegou, porque a originalidade na qual ele se apresenta é outro polo. Ele esteve, portanto, desde o começo em boas mãos, mesmo que eu frequentemente tivesse que importuná-lo, para que ele pudesse se tornar visível⁸⁹ (KIERKEGAARD, SKS 4,96).

⁸⁸ Em diversos momentos, ao longo do texto, é discutido as qualidades de um bom observador-ouvinte, tais como interesse com o interlocutor, e rigor moderado, ou estratégico, de modo a não repelir confidentes. “Aquele que procura conselho e esclarecimento ganha consolo” ao considerar o seu conselheiro um “perturbado mental [*Sindssvaghed*, de sentidos confusos]” (SKS 4,53). Essa será a acusação do jovem ao seu conselheiro em sua primeira carta (SKS 4,59).

⁸⁹ *Min kjære Læser! Du vil nu forstaae, at Interessen dreier sig om det unge Menneske, medens jeg er en forsvindende Person, ligesom en Barselkone i Forholdet til Barnet, hun føder. Og saaledes er det ogsaa; thi jeg har ligesom født ham, og fører derfor som den Ældre Ordet. Min Personlighed er en Bevidstheds-*

Assumindo essa posição de parteiro e de observador, o pseudônimo Constantius apresenta uma “ducha de disposições” (*Stemningens Styrtebad*), uma variedade de emoções e de estados de alma (*sjælelige Tilstande og Rørelser*), sob os quais subjaz uma disposição singular (*den enkelte Stemning*): a melancolia.

Seu desejo melancólico [*tungsindige Længsel*] não o aproximava da amada, antes o afastava dela (...). Sua alma era mole [*blød*, fraca], sem elasticidade, enredado [*hildede*] na melancolia; tal enredamento é caracterizado mediante a descrição de inúmeras maquinações neuróticas e egoístas, posto que a existência ou não dela não tinha significado para ele (...). Ela é a única que ele ama, mas para ele é impossível traduzir essa pura relação poética em um amor real ⁹⁰ (KIERKEGAARD, SKS 4,14.1620).

Constantius vislumbra o amadurecimento que o jovem poderia ter alcançado se tivesse “acreditado na repetição” (*troet paa Gjentaelsen*) (IB., SKS 4,22). A maturidade não está na velhice (SKS 4,45s; SKS 11), mas na vontade de repetição. Segundo Kierkegaard,

É típico da juventude [imatura] esperar e lembrar, mas é típico da maturidade querer a repetição. (...) Quanto mais se souber torná-la clara para si, mais profundidade humana há. Aquele que não compreende que a vida é uma repetição (...) condenou a si mesmo (...) [Pois] a recordação é uma provisão miserável que não satisfaz, enquanto a repetição é um pão diário que satisfaz e abençoa (...) Se não houvesse nenhuma repetição, o que seria a vida? Quem poderia desejar ser uma ardósia, na qual o tempo escreve a todo instante um novo texto, ou um ser memorial sobre o passado? Quem poderia deixar-se comover por tudo o que é efêmero [*Flygtige*, volátil], pelo novo, que sempre novamente diverte a alma? (...) A repetição é a efetividade e a seriedade da existência. Querer a repetição é sinal de amadurecimento⁹¹ (KIERKEGAARD, SKS 4,10-11).

Forudsætning, der maa til netop for at tvinge ham ud, hvorimod min Personlighed aldrig kunne komme derhen, hvor han kommer hen, thi den Oprindelighed, i hvilken han træder frem, er det andet Moment. Han har derfor lige fra Begyndelsen af været i gode Hænder, om jeg end ofte har maattet drille ham, for at han selv kunde komme tilsyne

⁹⁰ *hun er den Eneste, De elsker, om det end er Dem umuligt at oversætte det reent poetiske Forhold i en virkelig Kjærlighed.*

⁹¹ *Der hører Ungdom til at haabe, Ungdom til at erindre, men der hører Mod til at ville Gjentaelsen. (...) jo fyndigere han har vidst at gjøre sig den klar, desto dybere Menneske er han. Men den, der ikke fatter, at Livet er en Gjentaelse, (...) han har dømt sig selv (...) Erindringen er en kummerlig Tærepeng, der ikke mætter; men Gjentaelsen er det daglige Brød, der mætter med Velsignelse. (...) Ja hvis der ingen Gjentaelse var, hvad var ogsaa Livet? Hvo kunde ønske at være en Tavle, paa hvilken Tiden skrev hvert Øieblik en ny Skrift, eller et Mindeskrift om det Forbigangne? hvo kunde ønske at lade sig bevæge af alt det Flygtige, det Nye, der altid nyt blødagtigt forlyster Sjælen? (...) Gjentaelsen den er Virkeligheden, og Tilværelsens Alvor. Den, der vil Gjentaelsen, han er modnet i Alvor.*

Embora o jovem não chegue a alcançar a resolução da doença da consciência, discutir a sua **aproximação** é o modo escolhido por Kierkegaard para tematizar o processo de lida consigo mesmo. Kierkegaard equivale a melancolia ao desespero e à paixão ilusória (KIERKEGAARD, SKS 7,230). O jovem é um exemplo de melancolia intelectual (*Tanke-Tungsind*), enquanto Constantin Constantius assume como personalidade o endurecimento-racional (*Forstands-Forhærdelse*) (IBIDEM, SKS 7,271). Essa dureza racional o conduz a buscar a repetição exteriormente – ele viaja a Berlin “em busca de encontrar a repetição”, e volta para casa em busca dela. Mas não há como buscar externamente uma determinação do espírito (*Aandens Bestemmelse*) (IB., SKS 4,88). Nesse sentido, declara não poder ajudar o jovem a efetivamente compreender a repetição. “A repetição é transcendência”, mas ele mesmo “não consegue executar um movimento religioso” (IB., SKS 4,57). Após apresentar as cartas do jovem, Constantius declara que aquele jovem, esboçado em seu ensaio de psicologia experimental, aproxima-se da fé/fidelidade, mas sem rendição efetiva.

Da totalidade daquela paixão ele reteve uma idealidade, à qual pode dar uma expressão qualquer, mas apenas enquanto disposição [*Stemning*], porque não há nenhuma facticidade. (...) Ele não tem nenhum *factum*-da-consciência. (...) Se ele tivesse um fundo [*Baggrund*] mais profundamente religioso, ele não se tornaria um poeta. (...) [Ao contrário], ele conquistaria [*vundet*] um *factum*-de-consciência ao qual ele poderia continuamente agarrar-se, que nunca lhe pareceria ambíguo, mas sim pura seriedade, por haver se posicionado sob a força de uma relação-com-Deus. (KIERKEGAARD, SKS 4,95)⁹².

Mais uma vez, Kierkegaard uso o termo conquista (*vinde*) para se referir a um movimento decisivo: a conquista de um *factum*-da-consciência. Segundo Kierkegaard, *atos* da autoconsciência (*Selvbevidsthedens Facta*) referem-se ao que o sujeito é, a compromissos e responsabilidades assumidos por ele. A sustentação de um senso de fidelidade como dever é um *factum*-da-consciência⁹³. Constantius afirma que o jovem

⁹² *Han har beholdt en Idealitet af den hele Forelskelse tilbage, som han kan give et hvilket som helst Udtryk, men altid i Stemning, fordi han ingen Facticitet har. Han har (...) intet Bevidstheds-Faktum (...) Havde han havt en dybere religiøs Baggrund, da var han ikke bleven Digter. Da havde Alt faaet religiøs Betydning. (...) han havde da vundet et Bevidstheds-Faktum, han bestandig kunde holde sig til, og som aldrig blev ham tvetydigt, men reent Alvor, fordi det var sat ved ham selv i Kraft af et Guds-Forhold.*

⁹³ Em uma anotação de 1834, Kierkegaard afirma que a liberdade “não pode ser reduzida a um conceito negativo, a saber, ausência de coerção”; a obra resenhada nessa anotação (*Die Freiheit des menschlichen Willens*, de M. Gustav. Ferdinand), “incorria nesse erro”. Ao contrário, “a liberdade é um pensar positivo

chega a atingir uma boa disposição, mas sem a facticidade da consciência. A escavação do jovem aproxima-se de um estágio mais profundo, onde se assenta um alicerce capaz de absorver as forças e redistribuí-las de modo adequado. Apesar desse malogro, há uma aproximação. Constantius reconhece que ele foi capaz de escolher o caminho correto para tentar compreender a repetição:

O problema [*Det Problem*] com o qual o jovem se defronta é nada mais nada menos do que **a repetição. Ele não busca clarificação nem na filosofia grega nem na nova filosofia**, e está certo, pois os gregos fazem o movimento inverso, apenas recordando, (...) e a nova filosofia (...) se restringe à imanência. (...) Para mim também a repetição é demasiado transcendente. Eu posso rodear a mim mesmo, mas eu não sou capaz de ir acima de mim mesmo, esse ponto de Arquimedes eu não consigo achar. O meu amigo felizmente não procura clarificação [*Oplysning*] em algum filósofo mundialmente famoso ou em algum *professor publicus ordinarius*; ele se volta para um pensador em sua vida privada: (...) **Ele volta-se para Jó**, que não ocupa uma cátedra nem se põe a garantir a verdade de suas proposições com a segurança de sua gesticulação, mas sentado sobre a cinza raspa das suas feridas com um caco de telha de barro (...) No pequeno círculo pessoal de Jó a verdade soa mais gloriosa, alegre e verdadeira do que em um simpósio grego⁹⁴ (KIERKEGAARD, SKS 4,56s, grifos nossos).

O contraste entre figuras públicas e a dimensão da vida privada, entre o conhecimento teórico filosófico e uma situação concreta realça a dimensão pessoal da repetição. A repetição descreve um movimento de elevação, de conquista de uma posição estável, um “ponto de Arquimedes” transcendente que não só a filosofia não consegue apreender, mas que o próprio Constantius é incapaz de realizar⁹⁵. Mas o que os filósofos não conseguem apreender, um judeu sofredor conseguiu, e o jovem teve percepção

conforme uma autodeterminação consciente, através da qual uma personalidade espiritual e independente é dada. (...) (Uma evidência de leis naturais necessárias ou uma dedução da liberdade a partir das causas naturais não é tentada e nem considerada possível). Encontramos a liberdade na arte e na poesia, na filosofia, sobretudo em nossa ação (consciência [*Samvittighed*]). Assim como você não pode negar a autoconsciência [*Selvbevidsthed*], tampouco pode ser razoável negar os *Facta* da Autoconsciência: eu sou; eu devo; eu sou culpado; eu não sou culpado” (Pap 592).

⁹⁴ *Det Problem, ved hvilket han er standset, er hverken mere eller mindre end Gjentagelsen. At han ikke søger Oplysning derom i den græske Philosophi, heller ikke i den nyere, deri gjør han Ret; (...) Gjentagelsen er ogsaa mig for transcendent. Jeg kan omseile mig selv; men jeg kan ikke komme ud over mig selv, dette archimediske Punkt kan jeg ikke opdage. Min Ven søger da heldigviis ikke Oplysning hos nogen verdensberømt Philosoph eller hos nogen professor publicus ordinarius; han tyer til en privatiserende Tænker, (...) Job, der ikke figurerer paa et Katheder og ved betryggende Gesticulationer indestaaer for sine Sætningers Sandhed, men som sidder paa Arnestedet og skraber sig med Potteskaar (...) i denne lille Kreds af Job og Kone samt 3 Venner lyder, efter hans Mening, Sandheden herligere og glædeligere og sandere end i et græsk Symposium.*

⁹⁵ Em outro contexto, Kierkegaard escreve sobre “o ponto de Arquimedes” da fé. Kierkegaard afirma que o amor recebido do seu pai terreno lhe forneceu “uma noção sobre o amor paterno divino, que é a única coisa inabalável na vida, o verdadeiro ponto de Arquimedes” (SKS 19, 200).

disso⁹⁶. Não obstante o retrato poético de Jó como porta-voz da dor (carta 1), o pseudônimo permite entrever a leitura que Kierkegaard faz da olaria do Deus de Israel como correção (*Irettesættelse*), associando-a a teofania no trovão, um tópico sobressalente do livro de Jó:

Até mesmo o trovão é uma resposta, um esclarecimento, confiável, fiel, original, uma resposta do próprio Deus, que, mesmo quando destroça [*knust*] um homem, é mais gloriosa do que o falatório humano. Como faz bem uma trovada! Que benção é ser censurado por Deus! Enquanto em outros casos uma pessoa facilmente se deixar endurecer sob censura; quando Deus julga, aí o sujeito abre mão de si e esquece a dor perante o amor que deseja corrigir⁹⁷. (KIERKEGAARD, SKS 4,67.79).

Nas cartas trocadas entre o jovem e Constantin, Kierkegaard demonstra a importância da categoria da provação no modo como ele lê a parábola de Jó. A provação é o equivalente no vocabulário kierkegaardiano da noção judaica de modelagem. Apesar das limitações do jovem, Kierkegaard retrata o jovem como capaz de vislumbrar a centralidade da fidelidade como relação com Deus na história de Jó:

Jó não é herói da fé, ele dá à luz a categoria da provação mediante dores monstruosas (...) A categoria da provação é absolutamente transcendente e posiciona o homem em uma relação-de-contradição com Deus puramente pessoal, uma relação tal que ele não pode dar-se por satisfeito com algum esclarecimento de segunda mão⁹⁸ (KIERKEGAARD, SKS 4,77-78).

A provação, a modelagem, o amassamento não é um processo heroico, mas um processo comum, pois assinala processos terrenos cotidianos de agonia. Processos prosaicos, sem marcas externas. O expurgo do egoístico, via de regra, não faz

⁹⁶ Enquanto Climacus elogiara aqueles que são “formados pelos gregos” (SKS 7), três pseudônimos enunciam categorias antropológicas “incompreendidas” pelos gregos: a vontade de errar (SKS 11), a eternidade do instante (SKS 4) e a repetição para frente (SKS 9). Em sua quarta carta, o jovem declara que os lamentos do personagem socrático Filoctetes não se comparam ao modo como Jó exprimiu os seus sofrimentos.

⁹⁷ *Tordenen – men ogsaa den er et Svar, en Forklaring, paalidelig, trofast, oprindelig, et Svar fra Gud selv, der, hvis den end knuste et Menneske, er herligere end Bysnak.*

Hvor gjør dog et Tordenveir saa godt! Hvor maa det dog være saligt at blive irettesat af Gud! Medens ellers et Menneske saa let forhærder sig under Irettesættelsen; naar Gud dømmes, da taber han sig selv og glemmer Smerten i den Kjærlighed, der vil opdrage.

⁹⁸ *Job er ikke Troens Helt, han føder »Prøvelsens« Kategori med uhyre Smertes (...) Denne Kategori er absolut transcendent og sætter Mennesket i et reent personligt Modsætningsforhold til Gud, i et |4, 78 saadant Forhold, at han ikke kan lade sig nøje med nogen Forklaring paa anden Haand.*

estardalhaço, “passa despercebido” pelos outros, mas, “por isso mesmo, é o trabalho mais difícil”. A falta de sinal externo é justamente a prova de fé⁹⁹.

O amoroso trabalha de modo bem tranquilo e celebrativo e, no entanto, as forças da eternidade estão em movimento; humildemente o amor se faz despercebido justamente quando trabalha mais, sim, seu trabalho é como se não fizesse nada. Mas para a agitação [*Travlhed*, azáfama, afã, pressa] e mundanidade isto é a maior tolice: que, num certo sentido, não fazer nada seja o trabalho mais-difícil. Mas é isto mesmo. Porque é mais difícil dominar [*beherske*] seu ânimo do que conquistar [*indtage*] uma cidade (KIERKEGAARD, SKS 9,220).

Trabalhar intensamente e não ser reconhecido é um dos reflexos do tensionamento que a provação estabelece na relação entre Deus e o homem: uma “relação de contradição puramente pessoal” (*reent personligt Modsætningsforhold*). A associação kierkegaardiana entre fé e provação aponta para a compreensão judaica da fé como fidelidade. A provação como categoria decisiva na compreensão da fé é um aspecto judaico. A fé, segundo Kierkegaard, é uma “luta de caráter”:

A luta da fé com o mundo não é uma luta do pensamento com o pensamento da dúvida contra o pensamento. Essa era a confusão, que por fim termina no desatino: o sistema. A fé, a luta da fé com o mundo é uma luta-de-caráter. A vaidade humana reside no querer explicar [*begribe*, conceber], esta vaidade não quer **obedecer** como uma criança, mas ao contrário ser uma pessoa crescida, que então pode explicar, e que não quer obedecer quando não pode explicar, i.e, que essencialmente não quer obedecer. Aquele que crê é então uma pessoa-de-caráter, que clama, que confia incondicionalmente em Deus, que alcança isso como uma tarefa-de-caráter, que não se deve explicar¹⁰⁰ (KIERKEGAARD, NB11:69, 1849).

⁹⁹ “A escola dos sofrimentos é um perecer silente no tempo” (*er Lidelseernes Skole en Afdøens stille i Timen*). “Deus não é como o homem, não é de suma importância [*magtpaaliggende*, imperativo] para Deus obter sinais visíveis das coisas (...); ele vê muito bem em secreto. Bem longe de ser você que deve ajudar Deus a retificar a vista, é você que deve aprender a mudar [*vænnens fra*, desacomodar] o seu ponto de vista. (...) Se Cristo tivesse sentido necessidade de obter sinais visíveis, bastaria ter chamado as doze legiões de anjos. Mas ele não queria isso (...) pois a falta de exterioridade prova a fé do indivíduo” (SKS 9,146s). “É isto que significa ser *interior*: não possuir qualquer testemunho externo, não haver validação por um árbitro ou juiz exterior à própria preocupação. (...) o testemunho interior é sem manifestações, sem notas ou marcas que permitam reconhecê-lo [apenas sentido, como o vento]” (FERRO, 2012, p.136).

¹⁰⁰ *Troens Kamp med Verden er ikke en Tanke Kamp med Tvivlen Tanke mod Tanke. Dette var Forvirringen, der tilsidst endte i Galskaben: Systemet. Troen, den Troendes Kamp med Verden er Charakter-Kamp. Den msklige Forføngelighed ligger i at ville begribe, denne Forføngelighed ikke at ville lyde som et Barn, men være saadan et voxent Msk, der ogsaa kan begribe, og som da ikke vil lyde naar det ikke kan begribe ∴ som væsentligen ikke vil lyde. Den Troende er saa Charakter-Msket, beder, Gud ubetinget lydig, fatter det som Charakter-Opgave, at man ikke skal ville begribe.*

Essa citação aponta para o cerne da antropologia dos hebreus - a submissão ao governo dos céus. A fé é isto: o processo de lutar consigo mesmo, luta de caráter (*Charakter-Kamp*), de modo a oferecer a Deus a vida como resposta. Kierkegaard também descreve a fé como batalha com a morte (*Døds-Kamp*) e como *Katastrophe*:

Ser cristão é estar no estado de morte de um falecido (...) e então talvez viver 40 anos neste estado! A batalha com a morte (...) [é] um sofrimento inerente ao ser cristão (...) Só é possível amar a Deus quando você é um morto (...) Há temor ao ler sobre o que um animal pode sofrer ao passar por vivisseção; contudo isto é apenas um breve retrato do ser cristão: no estado de morte ser preservado vivo¹⁰¹ (KIERKEGAARD, SKS 27,672).

Nada é mais certo. Aproximar-se de Deus produz catástrofe; absolutamente literal *qua* indivíduo que se dirige a Deus proporciona à existência a mais intensificada catástrofe. (...) Qualquer um cuja vida não produza relativa catástrofe, **ele não tem se dirigido a Deus como indivíduo nem uma única vez**, isto é tão impossível como tocar uma máquina-elétrica sem tomar um choque (KIERKEGAARD, NB 33:57,1854, grifo nosso)¹⁰².

Essas passagens de Kierkegaard não só estão em consonância com a amarga experiência descrita na parábola de Jó, como a recordação do caso de Jó traz clareza ao argumento de Kierkegaard. Tal como no caso de Jó, a aproximação de Deus é, segundo Kierkegaard, um processo necessariamente convulsivo e singular. A catástrofe é decorrente do dirigir-se a Deus “como indivíduo”. Embora a noção comunitária seja fundamental na tradição judaica, a parábola de Jó indica, desde tempos arcaicos, a percepção do caráter pessoal da modelagem de Deus. A repetição concebida como *katastrefō*, uma virada convulsiva que também é, neste caso, um retorno ao princípio.

¹⁰¹ *Men at være Xsten det er at være i Tilstanden af at døe en Døende, (Du skal afdøe, hade Dig selv) – og saa lev, maaskee 40 Aar i denne Tilstand! (...) Døds-Kampen (...) Lidelse hører med til at være Xsten, kommer af sig selv (...) han kan kun elske Dig, naar Du er en Døende (...) Man gyser ved at læse om, hvad et Dyr maa lide, der bruges til Vivi-Section; dog er dette kun et kortvarigt Billede paa den Lidelse at være Xsten: i Tilstand af død at bevares levende.*

¹⁰² *Intet er vissere. At nærme sig Gud giver Katastrophe; ganske bogstaveligt qua Enkelt at henvende sig til Gud giver Tilværelsens intensiveste Katastrophe. (...) Enhver, hvis Liv ikke giver relativ Katastrophe, han har ikke, ikke engang tilnærmelsesviis som Enkelt henvendt sig til Gud, det er, som sagt, lige saa umuligt, som at berøre en Elektriseermaskine uden at faae et Stød.*

Kierkegaard e a noção judaica de tempo

A referência de Kierkegaard ao número quarenta também parece ser uma marca judaica, pois o ciclo de 40 anos descreve importantes processos pessoais e coletivos na história de Israel, segundo a bíblia hebraica: a vida de Moisés, o maior profeta de Israel, é retratada mediante três ciclos de 40 anos, sendo o último ciclo coincidente com a jornada coletiva de Israel pelo deserto. No entanto, embora significativa, essa alusão de Kierkegaard à tradição judaica é ainda uma alusão sobremodo sutil. Em uma anotação de 1837, Kierkegaard pontua de modo explícito a “expertise” judaica com relação à compreensão do tempo.

A Idade Média como romantismo percebia apenas um lado da eternidade - o desaparecimento do tempo (cf. poemas medievos: muitos exemplos - sete mártires hibernantes, etc.); mas não percebia, como os judeus, o outro lado, **a interioridade do tempo na eternidade**. Idade Média: leia-se: mil anos é como um dia; mas não um dia é como mil anos, porque com esforço se obteve um instante abençoado; mas não uma benção eterna. A propósito, é mais do que um simples paralelismo linguístico - *para Deus mil anos é como um dia e um dia como mil anos* - é muito mais do que uma legítima declaração especulativa, pois ela não supera nem anula o conceito de tempo; antes o preenche [fuldstændiggjør, torna pleno] (KIERKEGAARD, SKS 17,224, grifo nosso)¹⁰³.

A noção kierkegaardiana de eternidade do instante transparece o entendimento judaico da santidade do tempo. Kierkegaard afirma que a noção de plenitude do tempo, o eixo ou torno da cristicidade, “o conceito pelo qual tudo gira [drejer sig] no cristianismo” (KIERKEGAARD, SKS 4,393), é um conceito judaico. O tempo tornado pleno é chamado por Kierkegaard de “eternidade do instante”, e os judeus, segundo Kierkegaard, perceberam o instante, isto é, a relação entre tempo e eternidade¹⁰⁴. Embora a formulação

¹⁰³ *Middelalderen som romantis[k] opfattede kun den ene Side af Evigheden – Tids Forsvinden (cfr. Digte fra Middel: mange Exempler – Syvsovere etc.); men ikke som Jøderne den anden Tids Inderligheden i Evigheden. Midd: siger vel: 1000 Aar er som een Dag; men ikke een Dag er som 1000 Aar, fordi den som stræbende vel havde et Saligheds Øieblik; men ikke en Evigheds Salighed. Forøvrigt er det mere end den simple Paralellisme der ligger i de Ord: 1000 Aar er for Gud som 1 Dag, og 1 Dag som 1000 Aar det er meget mere et ægte speculativt Udsagn, idet det ikke ophæver og tili(nte)tgjør Tidsbegrebet; men fuldstændiggjør det.*

¹⁰⁴ “Se, ao invés de pensarmos o tempo, introduzimos a representação, espacializaremos o momento, e então nenhum momento é um presente [nærværende, efetivo], pois todo momento é um processo (desfilar). Mas o instante não é uma mera determinação do tempo, o instante não é apenas *momentum*, passagem (*meta bolê*), o instante não apenas passa ou dissipa-se. O instante é aquela ambiguidade em que tempo e eternidade se tocam, de modo que o tempo corta o eterno e o eterno impregna o tempo. O instante é a primeira tentativa de “parar o tempo”. O instante é o átomo da eternidade. O eterno é o presente, e o presente é o pleno [det

abstrata do instante seja de difícil compreensão, Kierkegaard contribui para a sua elucidação em outros discursos. Ao discutir o sentido de um tópico clássico presente no sermão do monte (a orientação de Jesus para não se preocupar com a amanhã), Kierkegaard evoca a sua concepção de eternidade do instante por meio da figura do remador:

Em todas as coisas da vida, o que importa é estar corretamente posicionado, conquistar [*indtage*, tomar para si] uma posição correta. Essa é a relação do cristão em relação ao dia de amanhã; ele não existe para ele. É sabido que um ator de teatro, graças aos efeitos de luz, fica na mais profunda escuridão. Quem pode achar que isso o incomoda ou inquieta? Não. Se perguntares a ele, deves ouvir ele mesmo confessar que é justamente isso que lhe dá suporte, tranquilizando-o, mantendo o encantamento da peça. Ao contrário, ele ficaria incomodado [*forstyrre*, desestabilizado] se ele pudesse ver alguém, algum espectador. Desse modo é com o dia de amanhã. Pode-se lamentar e se entristecer como o futuro que se apresenta tão escuro para alguém. Mas a desgraça é que não é escuro o bastante! Porque o temor, o pressentimento, a expectativa e a impaciência terrena miram o dia de amanhã. Aquele que rema em um bote, trabalha de costas para a meta, e é deste modo com o dia de amanhã. Quando uma pessoa, com a ajuda do eterno, vive fincada [*for dybet*, fundada] no hoje [*ved det Eviges Hjælp lever for dybet i den Dag Idag*], então ele vira as coisas para o dia de amanhã. Quanto mais ela eternamente afunda-se no dia de hoje, mais ela vira as costas para o amanhã, sem ver nada. E se cair na tentação de virar para olhar, então embaralha-se o eterno na sua vista e aparece o dia seguinte. Mas quando ela com retidão trabalha para a meta (a eternidade), vira as costas e absolutamente não vê o dia de amanhã, enquanto que, com a ajuda do eterno, vê bem profundamente o dia de hoje e suas tarefas. Para trabalhar corretamente hoje deve-se ficar de costas. Sempre haverá abatimento e distração a cada instante impaciente em que se quer virar para olhar a meta, para ver se está se aproximando mais e mais. Não, sendo eterna e seriamente decidida, a pessoa entrega-se totalmente ao trabalho – de costas para a meta. Assim se dá com o remador, mas também com aquele que assume a posição de fé. Um espectador pode pensar que aquele que crê está muito longe do eterno, por estar totalmente virado de costas vivendo hoje. Contudo, aquele que crê é o que está mais-perto da eternidade, enquanto um espectador apocalíptico é o que está mais-longe da eternidade. O que crê vira as costas para o eterno justamente para tê-lo totalmente consigo no dia de hoje. (KIERKEGAARD, SKS 10,82s).

A figura do remador de costas para a meta elucida figurativamente o que é a vivência do instante qualificado pela eternidade: a consciência da eternidade é o cumprimento de tarefas no presente sem afligir-se com o futuro. Nesse mesmo ensaio

Fyldige]. A plenitude do tempo - conceito axial do cristianismo - é o instante como o eterno, e este eterno é também o futuro e o passado” (KIERKEGAARD, SKS 4,388-393).

sobre a autoatormentação (*Selvplage*) com o dia de amanhã, Kierkegaard oferece outra figura que aponta para a relação judaica entre fidelidade e tempo:

Aquele que crê, em comparação com aquele que se atormenta [*Selvplager*], ocupa a posição diametralmente oposta; porque esse esqueceu completamente o dia de hoje pela preocupação e ocupação com o dia de amanhã. O que crê é um presente [*Troende er en Nærværende*], e também um capacitado, como já indica o termo *præsens*. O que se atormenta é um ausente, um impotente. No mundo deseja-se com frequência ser contemporâneo com um ou outro grande acontecimento, ou com uma celebridade; acha-se que essa contemporaneidade [*Samtidighed*] deve ajudar a se desenvolver e tornar-se alguém célebre. Talvez! Mas seria mais desejável ser **contemporâneo consigo mesmo!** Como é raro uma pessoa que é efetivamente contemporânea consigo mesmo; a maioria está há centenas de milhares de quilômetros de si mesmos, imersos nos sentimentos, na imaginação, nos desígnios, resoluções, desejos, ânsias, nas apocalípticas ilusões do espetáculo; ou estão há várias gerações adiante de si mesmos. Mas aquele que crê (o presente [o efetivo]) é, no sentido mais elevado, contemporâneo de si mesmo. E isto, com a ajuda do eterno ser absolutamente contemporâneo consigo mesmo no dia de hoje, é também o que mais forma [*Dannende*] e desenvolve, isso é a conquista [*Vinding*] da eternidade. Nunca houve nenhum acontecimento contemporâneo nem nenhuma celebridade contemporânea tão grande – como a eternidade. E essa contemporaneidade hoje é justamente a tarefa; quanto a sua solução [*løses*], é a fé. (KIERKEGAARD, SKS 10,83, grifo nosso)

Segundo Kierkegaard, é raro a contemporaneidade (*Samtidighed*) consigo mesmo, sendo comum uma defasagem em termo de atraso ou precocidade (*delay* ou *præcox*). A formulação sobre a relação entre fidelidade e tempo é lapidar: *Troende er en Nærværende*, o que tem fé é um presente no duplo sentido, pois está no **presente** de modo *præsens* (efetivo). Ao ser alçada à condição de formatura do eterno, a autocontemporaneidade é diretamente relacionada ao subproduto da casa do oleiro, à lição aprendida na escola do sofrimento: a fidelidade.

A percepção qualitativa do tempo é designada na literatura crística (Novo Testamento) pelo termo *kairós*, “o tempo do agora” (*nun kairos*) (2Cor 6,2), um tempo que qualifica “o período da peregrinação” (*chronos tes paroikias*) (1 Pd 1,17), imprimindo “uma transformação qualitativa no tempo vivido” (AGAMBEN, 2009). Segundo Agamben,

o messiânico não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. (...) viver no "tempo que

resta" ou viver o "tempo do fim" só pode significar uma transformação radical da experiência e também da representação habitual do tempo. (...) É um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o transforma a partir de dentro. (...) "*Paroikia*" e "*parousia*", estada do estrangeiro e presença do Messias, têm a mesma estrutura, expressa em grego com a preposição "para": a de uma presença que distende o tempo. (...) Viver as coisas últimas é viver de outro modo as coisas penúltimas. (...) O Reino tem o seu lugar na história (AGAMBEN, 2009).

Kairós é uma noção decisiva que designa a conexão entre tempo celestial e tempo terreno. É o rosto temporal do governo dos céus. É a esse tempo celestial que impregna o tempo cronológico com a sua interferência que alude Jesus, segundo o evangelho de Mateus:

Tendo sido abordado pelos fariseus e saduceus, eles o testaram pedindo a ele que lhes mostrasse um sinal vindo do céu. E Jesus lhes respondeu: ao entardecer vocês dizem: fará tempo bom, pois o céu está avermelhado; e de manhã: hoje teremos tempestade, pois o céu está de um vermelho sombrio. A superfície [*prosōpon*] do céu vocês sabem discernir, mas os sinais dos tempos [*sēmeia tōn kairōn*] vocês não são capazes de perceber! (Mt 16,1-3).

Ao invés de se limitar à superfície do céu, os interlocutores são convidados a buscar pelas profundezas celestiais. Pelo *kairós* por detrás do *chronos*. A santidade no tempo, o *kairós* dentro do *chronos*, é uma noção judaica fundamental, e essa percepção é importante para compreender a noção kierkegaardiana de instante. O desesperado do retrato kierkegaardiano, há centenas de milhares de quilômetros de si mesmo, corresponde ao estado desesperado que, segundo a tradição judaica, a infidelidade produz na percepção do tempo. Segundo Heschel,

Sabemos o que fazer com o espaço, mas não sabemos o que fazer com o tempo. (...) Sofremos de um temor pelo tempo, e ficamos consternados quando compelidos a olhar em sua face. “**o tempo é uma doença mortal**, exsudando uma nostalgia fatal. A passagem do tempo golpeia o coração do homem com desespero” (Berdiaev). O tempo para nós é um monstro traiçoeiro com uma **fornalha na boca incinerando cada momento de nossas vidas**. Esquivando-se de enfrentar o tempo, buscamos abrigo nas coisas do espaço. As intenções que não podemos realizar nós as depositamos no espaço; as posses se tornam símbolos de nossas repressões, jubileus de frustrações. Mas as coisas do espaço não são à prova de fogo. (...) Não devemos esquecer que não é uma coisa que empresta significação a um momento; é o momento que empresta significação às coisas (HESCHEL, 2014, p.12-13, grifos nossos).

A essa percepção monstruosa do tempo como uma fornalha devoradora, ou, nos termos de Kierkegaard, como uma vida sem instante efetivo, a tradição judaica contrapõe como alternativa a percepção da santidade do tempo. Essa mesma noção, a nosso ver, parece ser veiculada pela noção de instante de Kierkegaard. Segundo o relato hebreu da criação (Gn 1), o primeiro ato de santificação de Deus é a santificação do tempo, a santificação do sétimo dia (*Šabat*). Heschel (2014, p.18) constata a seguinte ordem dos processos: “a santidade do tempo veio em primeiro lugar, a santidade do homem em segundo (‘sejam santos como Eu sou’, Lv 19) e a santidade do espaço em terceiro”, sendo está última, segundo Heschel, apenas uma concessão divina, ou mesmo uma concessão secundária, à medida que a santidade do homem é entendida como hierarquicamente superior¹⁰⁵. A tradição judaica relaciona a santidade do homem à santidade do tempo, sendo a santidade do tempo referida não a uma lei, mas referida a um ato de Deus. Nos termos de Heschel,

O mês judaico começa com a lua nova, mas o *šabat* não depende do mês nem da lua. Sua data não é determinada por nenhum evento na natureza, mas pelo ato da criação. (...) O sábado não tem o propósito de recuperar as forças perdidas (concepção aristotélica de repouso), ou de melhorar a eficiência no trabalho. O sábado não existe em consideração aos dias da semana, mas os dias da semana existem em consideração ao sábado. (...) No sábado somos chamados a partilhar **do que é eterno no tempo**, para fugir dos resultados da criação para os mistérios da criação (HESCHEL, 2014, p18-19.24, grifo nosso)

O caráter evanescente do tempo é suprassumido na noção de *šabat*. O *šabat* suprassume o tempo, isto é, supera-conservando: ele está, ao mesmo tempo, dentro e fora do tempo. A santificação do *šabat* é, segundo Heschel, o “clímax da criação”. Nos termos

¹⁰⁵ A prioridade da santidade do tempo aponta para o que a percepção profética de Isaías (Is 66) viria assentar posteriormente: que o Deus de Israel não habita em espaço físicos. A narrativa da construção do primeiro templo veicula também essa percepção, afirmando que “nem o céu dos céus pode contê-lo” (2 Cr 2,5). Sobre a primazia da santidade do tempo sobre a santidade do espaço, Heschel assinala que “enquanto as divindades de outros povos estavam associadas aos lugares ou coisas, o Deus de Israel era o Deus dos acontecimentos. Um dos fatos mais importantes na história de Israel foi a transformação de festas agrícolas em comemorações dos atos de Deus na história. (...)” (HESCHEL, 2014, p.14). Heschel está se referindo às três grandes festas (*hagim*) judaicas: *Pessah* (Passagem), a festa primaveril ressignificada como celebração da saída da escravidão; *Shavuot* (Semanas, ou Pentecostes), a festa da primeira colheita do trigo convertida em celebração da revelação no Sinai; e *Sukkot* (Tendas), outra festa de colheita ressignificada como celebração da peregrinação no deserto e da habitação de Deus com o seu povo. Já no relato da criação em Genesis é dito que “os corpos celestes foram fixados no firmamento para festas [*mo'edim*]”. O fato do termo *mo'ed* significar tanto festa como tempo-fixado é um dos signos do estabelecimento das festas como marcos temporais, como marcadores de tempo referidos aos atos de Deus na história.

da torah, o *šabat* é um sinal de aliança, e, nos termos da literatura profética, o sábado foi dado ao homem para o seu deleite (Is 58,13). O *šabat* é um sinal efetivo no tempo dos atos eternos de Deus. A noção de *šabat*, a noção de descanso eterno dentro do tempo, além de ser consonante com a noção kierkegaardiana de fidelidade como repouso na obediência, favorece a extrusão da noção judaica de santidade presente no conceito kierkegaardiano de instante¹⁰⁶.

As categorias existenciais de Kierkegaard, próximas ao background judaico antigo, diferem da atmosfera contemporânea, que atribui uma valência negativa ao fracasso e às frustrações da vida. Segundo Giacoia Jr.,

Em nossa época, a felicidade é uma obrigação e a angústia um fracasso. Como se não tivéssemos mais estrutura psíquica para suportar experiências de frustração. Kierkegaard, por sua vez, vai nos mostrar que a **angústia** é um aspecto constitutivo da existência. A angústia não é algo a ser evitado ou elidido. A angústia é um caminho que nos coloca face a face consigo mesmo. (...) Essa dimensão da angústia é tematizada por Kierkegaard em relação a aspectos difíceis de serem tratados na filosofia. O **instante**, por exemplo. Cada aqui e agora de uma vida é o lócus onde se decide ter uma relação de autenticidade consigo mesmo, ou apenas cumprir papéis ou expectativas depositadas pelos outros. A depender da maneira como se vive esse instante, o instante pode ser de plenitude ou de despersonalização. (...) A **repetição**, por sua vez, não é uma coisa que nos condena a repetir o passado, mas algo que nos abre para uma perspectiva de futuro. Voltar a recuperar aquilo que é mais autenticamente seu. Ao invés de uma maldição, a repetição é a própria possibilidade da redenção (GIACOIA JR., 2018, grifos nossos).

Fazendo uma contundente crítica de sua época, Kierkegaard acompanha os antigos hebreus na percepção da verdade de si como subproduto da escola do sofrimento. As letras *alef* e *mêm*, que compõe o termo *'emet* (verdade), significam, em fenício, força e problema, respectivamente¹⁰⁷. É deste modo que os hebreus percebem a verdade: como força diante do sofrimento, como fidelidade cunhada na roda da olaria, modelada por meio da escola ao sofrimento.

¹⁰⁶ Tal como a repetição kierkegaardiana, o *šabat* também se repete de uma maneira qualitativa, com a diferença que, enquanto a repetição se refere ao microcosmo de um indivíduo, o *šabat*, embora esteja a serviço do indivíduo, refere-se ao macrocosmo da criação.

¹⁰⁷ O alfabeto hebraico é derivado do alfabeto fenício.

Capítulo 4 – Kierkegaard em relação a Heschel – aproximações e afastamentos

Nos capítulos anteriores, discutimos uma noção comum a Heschel e Kierkegaard, e que constitui um ramo radical do insight Kierkegaard – Kotzker: a noção de governo dos céus (cap. 1); no capítulo 2 discutimos a antropologia do Reino desenvolvida por Heschel na sua recepção de Kierkegaard, e no capítulo 3 discutimos como a noção kierkegaardiana de escola da repetição se aproxima das noções judaicas de escola de *tesuvah* (retorno/resposta) e de olaria da fidelidade, tendo como pano de fundo a noção judaica de santidade do tempo e do homem. Nesse capítulo, discutiremos as aproximações e distanciamentos de Kierkegaard em relação a Heschel.

Aproximação 1 – a vida do espírito no âmbito supra-individual

Por achar que a calamitosa situação moral-espiritual do ocidente necessitava urgentemente de um **corretivo**, Kierkegaard passou a dar preferência por escritos menores, mais urgentes e chamativos, publicados não por acaso em um jornal intitulado por ele mesmo como *O Momento*. Na primeira edição do mesmo, em maio de 1855, Kierkegaard afirma: “(...) eu sou uma pessoa que não possui o menor desejo de trabalhar no momento – provavelmente por isso fui selecionado para isso. (...) [antes] eu podia esperar por horas, dias e meses para encontrar a expressão exatamente como a queria, enquanto agora uma ruptura deve ser feita (...). Por que estou, então, disposto a trabalhar no momento? Estou disposto a fazê-lo porque me arrependeria eternamente de não tê-lo feito” (ROSSATTI, 2007, p.271, grifo nosso).

Embora Kierkegaard afirme que não adentrou pelo caminho de “reformular o estabelecido” (*at reformere et Bestaaende*), algo típico da “inquietação das testemunhas da verdade” (*Uroen i Sandheds-Vidnerne*) (SKS 13,50), à sua maneira ele procura dar aos seus contemporâneos uma contribuição sobre o desafio da fé e de assuntos correlatos a isso. Kierkegaard explora, no primeiro artigo da série *O Instante*, a polissemia do termo momento (ou “instante”), e a dupla relação na qual ele se insere: a relação entre o trabalho de longo prazo (a lenta escrita de um livro) e o trabalho no instante (a urgente escrita de um artigo de jornal), e a relação entre instante e eternidade (não atender as demandas de fazer contribuições para o momento atual seria um motivo de culpa eterna). É curiosa a menção, por parte de Rossatti, do termo corretivo, pois o próprio Heidegger já mencionara a postura de Kierkegaard como sujeito que se propôs a apresentar um exemplar corretivo (*das Korrektivische*) para a pseudoespiritualidade de seus contemporâneos (cf. HEIDEGGER, GA 97,245 apud THONHAUSER, 2017). Em uma anotação de 1847, Kierkegaard observa que:

Uma das **desgraças modernas** é precisamente ter **abolido “o eu”**, o eu pessoal. Precisamente por isso, está também a comunicação ético-religiosa como que desaparecida do mundo. Pois a verdade ético-religiosa se relaciona essencialmente à personalidade, **podendo ser comunicada somente de um eu para um eu**. Tão logo a comunicação aqui se torna objetiva, a verdade torna-se inverdade. À pessoalidade é que nós devemos isso. Daí que eu aprecie isto como meu mérito, que, ao trazer personalidades poéticas que dizem “eu” em meio a vida real (meus pseudônimos), eu tenho contribuído para que os contemporâneos possam acostumar-se outra vez a ouvir um eu, uma fala do eu pessoal (e não aquele eu puro fantástico e sua ventriloquia). (KIERKEGAARD, *Pap* 371:1, 1847, grifos nossos)¹⁰⁸

Além de preocupação com a sua época, essa anotação assenta a aproximação de Kierkegaard a Heschel relativa ao conhecimento experimental de Deus. Com relação à preocupação de Heschel com a sua época, Sherwin observa que,

Semanas antes de sua morte, Heschel estava pessimista quanto à continuidade do ensino judaico e da espiritualidade nos Estados Unidos (...) Arnold Wolf cita a seguinte frase de Heschel: “Na América nós temos mais dez anos”. (...) Em uma entrevista a um jornal ídiche em 1963, Heschel dissera: “desde que eu vim para América eu falo sobre [o exemplo de fé] dos judeus do leste europeu. (...) Com certas exceções, os judeus americanos têm feito grandes esforços para esqueceras suas raízes (...) Como esperar que a árvore floresça sem raízes? (...) Segundo Heschel, a intelectualidade secular judaica (...) “foi cegada pela luz da civilização ocidental” e, deste modo, não pode “apreciar o valor do pequeno fogo de nossa luz eterna”. (...) Em *A passion for truth*, Heschel provê ao leitor de língua inglesa uma introdução à vida e pensamento de Kotzker, (...) “contra a acomodação do judaísmo a pontos de vista pré-concebidos; para Kotzker, diz Heschel, o judaísmo é o ponto de vista” (SHERWIN, 2007, p.183-186).

Segundo Kaplan (1994), não obstante as suas distintas percepções do Deus de Israel, tanto Buber como Heschel compartilhavam uma preocupação com o destino espiritual de sua época. Em uma carta para Buber, datada de fevereiro de 1940, Heschel descreve o *Institute for Jewish Learning* fundado por Heschel em Londres em 1939:

¹⁰⁸”*En af det Modernes Ulykker er just den, at have afskaffet »Jeget«, det personlige jeg. Just derfor er ogsaa den egl. ethisk religiøse Meddelelse som forsvunden af Verden. Thi den ethisk-religiøse Sandhed forholder sig væsentlig til Personlighed, kan kun meddeles af et Jeg til et Jeg. Saasart Meddelelsen her bliver objektiv, er Sandheden blevet Usandhed. Til Personligheden er det vi skal. Og jeg anslaaer det derfor som min Fortjeneste, at jeg ved at anbringe digtede Personligheder, der sige: jeg, midt i Livets Virkelighed (mine Pseudonymer) har bidraget til om muligt at vænne Samtidige til atter at høre et Jeg, et personligt Jeg (ikke hiint phantastiske rene Jeg og dets Bugtalen) tale.”*

Minha palestra inaugural, “A Ideia de formação judaica” (*Die Idee der jüdischen Bildung*) (...) causou indignação porque eu sustentei um conceito de educação inerentemente judaico-espiritual. Aqueles que estavam “à esquerda” acharam “um pensamento reacionário”. Para mim, a ignorância e cegueira destas pessoas é o milagre do século. (HESCHEL, 1940 apud KAPLAN, 1994, p.225).

Apesar da efemeridade e do insucesso deste instituto (Heschel emigrou para os Estados Unidos em 1940), do outro lado do oceano Heschel desenvolveu, ao longo de três décadas, o que Kaplan chamou de “*American Mission*”. Taxado equivocadamente de reacionário, a proposta de Heschel, de fato, assinala a necessidade dos judeus relembrem a singularidade da fé e da identidade judaica, mas sem que isso implique em um sentimento de superioridade em relação aos outros povos. A efetiva superioridade apregoada pela tradição judaica é a superioridade do Deus de Israel sobre tudo e sobre todos. Em uma conversa com educadores judaicos em 1969, Heschel discute o modo de encarar influências não-judaicas em círculos judaicos:

Nós somos essencialmente treinados em um mundo não-judaico. É nele onde nós obtemos o nosso treinamento geral. Nós estamos inclinados a pensar em termos não-judaicos. Eu não estou desestimulando uma exposição ao mundo não-judaico. Eu estou meramente indicando que este (...) não é um pensamento judaico. Uma filosofia não-judaica é refinada. Mas nós deveríamos também ter em nosso pensamento uma visão judaica das coisas. (...) Se você pega passagens bíblicas ou afirmações rabínicas, e as submete a uma mente grega, eles frequentemente são absurdos. Elas não fazem sentido. Mas nós queremos educar judeus. Nós desejamos manter a fé judaica. Então, o que nós podemos fazer? Eu posso dizer a vocês, este tem disso o meu maior desafio, desde a época em que eu comecei a trabalhar em minha dissertação: como pensar em um modo judaico de pensamento? [*how to think a jewish way of thinking?*] (HESCHEL apud MARMUR, 2007, p.37s, grifo nosso).

Muito poderia ser discutido a partir desta citação, com relação ao tema da relação entre judeus e não-judeus dentro do pensamento judaico. Uma relação que o insight Kierkegaard- Kotzker põe no centro do debate. A própria biografia de Heschel é, de certo modo, uma relativa intersecção entre dois mundos – a tradição espiritual judaica e o pensamento filosófico ocidental. As duas tradições possuem suas próprias linguagens e singularidades irreduzíveis. Para os nossos propósitos, cabe dizer que essa intersecção assenta a preocupação de Heschel não apenas com a espiritualidade dos judeus, mas com a contribuição da espiritualidade judaica para o destino espiritual do ocidente.

Aproximação 2 – Recusa da olaria. O desespero como recusa do governo dos céus. Contraposição entre fé e desespero

Na sua mais famosa obra antropológica, *A doença para morte*, a multifacetada falsidade do homem é chamada de *Fortvivlelse* (desespero), o qual é definido como uma doença: uma *Sygdøm i Selvet*, doença no self, e também como uma *Sygdøm i Aanden*, doença no espírito (KIERKEGAARD, SKS 11,129.134.136)¹⁰⁹. Chamar o desespero de falsidade pode parecer, à primeira vista, uma designação imprópria, mas a análise dos argumentos de Kierkegaard, estimulada pela antropologia de Heschel, mostra a acurácia desta percepção. No entanto, cabe de partida atentar para o seguinte aspecto: trata-se de uma falsidade com muitas faces, nuances e gradações. Discutiremos a noção de desespero como autoengano, como vontade de obscurecimento (*Dunkelhed*), como indisposição à transparência (*Gjennemsigtighed*, translucidez), uma indisposição ao atravessamento do sofrimento inerente à clareza (*Klarhed*) da própria condição.

A indisposição para a translucidez ou clareza de si. O desespero como vontade de obscurecimento

Segundo Kierkegaard, um fruto da intervenção do governo dos céus é a disposição ou vontade de suportar o sofrimento inerente a uma tarefa descrita por Kierkegaard de várias formas: adquirir a própria alma (*at Erhverve sin Sjæl*), tornar-se si mesmo (*at vorde sig selv*), recuperar a si mesmo (*genvinde sig selv*). A vontade de suportar o sofrimento é chamada de *taalmod*, “paciência”, literalmente: coragem (*mod*) para suportar (*taal*). Kierkegaard alude ao termo grego *upomonê*, presente no evangelho:

Vocês serão odiados por todos por causa do meu nome, mas nenhum fio de cabelo de vocês será tirado; é pela constância que vocês conquistarão as suas almas [*en tē upomonē umôn ktêsasthe tas psuchas umôn*]. Quando vocês virem Jerusalém rodeadas pelos exércitos, então saibam que está próxima a sua desolação [*eremôsis*, devastação, desertificação]. (Lc 21,17-20).

¹⁰⁹ O termo **desespero** é a tradução do substantivo danês *Fortvivlelse*, que designa um estado claudicante de indecisão, um defrontar-se com a dúvida: *for tvivle*. De modo semelhante, em alemão, língua irmã: *ver zweifel*. Esta claudicância presente no sentido etimológico aponta para um problema de fundamento, e ela condiz com a análise kierkegaardiana do desespero, que discute o chamado problema do fundamento (*Grund*).

Nessa passagem, em meio a uma alusão profética à destruição da cidade de Jerusalém, Jesus ensina a importância da constância (*upomonê*). O substantivo grego *upomonê*, extraído dessa porção do evangelho e traduzido por Kierkegaard como paciência, contém a ideia de constância, firmeza, que é justamente o sentido hebraico de verdade (*'emet*). Como já observamos anteriormente, à luz da noção hebraica da verdade como constância, podemos traduzir a frase de Jesus da seguinte forma: “é com verdade que conquistamos as nossas almas”. Se é com a verdade que se recupera a si mesmo, torna-se compreensível a percepção da análise kierkegaardiana do desespero como um combate à falsidade que impede a conquista de si. Nessa análise destaca-se a noção de vontade associada à ideia de **graus** de disposição para o atravessamento do sofrimento. Nesse processo, Kierkegaard utiliza a noção de um gradiente de clareza-obscuridade para descrever os graus de disposição do sujeito para compreender o próprio estado e para atravessar as tormentas da vida, o que inclui verdades indesejáveis sobre si.

O desespero é um descompasso no mais íntimo do seu ser - tão longe e tão profundamente, nenhum destino ou acontecimento pode intervir; estes apenas podem revelar que o descompasso – aí estava (KIERKEGAARD, SKS 9)¹¹⁰.

Kierkegaard falará do enterro da verdade como o enterramento (*sænke*) ou autoobscurcimento. O aclaramento dessa situação exige trabalho e, ao mesmo tempo, aquietamento. Tal como Kotzker, Kierkegaard menciona a figura do mar, mas o mar no seu momento de aquietamento:

Quando o mar está revolto, exercendo toda a sua força, é justamente quando não se pode reproduzir a imagem do céu, e mesmo o menor movimento borra a imagem; mas quando o mar se torna quieto e profundo, então a imagem do céu afunda [*synker*] no seu vazio¹¹¹ (KIERKEGAARD, SKS 5,380).

¹¹⁰ “*Fortvivelse er et Misforhold i hans Væsens Inderste – saa langt, saa dybt kan ingen Skjebne eller Begivenhed gribe ind, den kan kun gjøre det aabenbart, at Misforholdet – var der*”.

¹¹¹ “*Naar Havet anstrænger al sin Kraft, da kan det netop ikke gjengive Himlens Billede, og selv den mindste Bevægelse, det giver det ikke reent igjen; men naar det bliver stille og dybt, da synker Himlens Billede i dets Intet*”.

Para alcançar a maré baixa, o ato de viver envolve movimentos espirais de maturação, processos de amadurecimento pessoal marcados por complexidades e dificuldades. Não podemos abordá-lo, portanto, com descrições ou alusões simplistas. Para Kierkegaard, o que está em ato no amadurecimento pessoal é o *Selv* (self). Segundo Kierkegaard, o self tem um caráter terciário. O self é considerado o terceiro elemento (*det positive Tredie*) na relação de síntese que constitui o homem (síntese de infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade). A complexidade do descompasso (*Misforhold*) na relação entre as partes da síntese se deve ao fato de que “é um descompasso em uma relação que se relaciona consigo mesmo e que foi posta por outro [por Deus]” (KIERKEGAARD, SKS 11, 130). Embora em outro registro, essa possibilidade de descompasso foi bem descrita por Brandon, segundo o qual a vida humana, enquanto constituída por seres essencialmente autoconscientes e parcialmente autoconstituíntes, é um processo experiencial histórico marcado por “influências recíprocas e sequenciais entre o que se foi em cada estágio para si mesmo e o que se era em si mesmo”, processo pelo qual nos tornamos o que somos. Nessa “cascata histórica de autotransformações sequenciais” ocorre a identificação com elementos posteriormente sacrificados, um processo que “pode ou não convergir para um equilíbrio estável do self” (BRANDOM, 2007, p. 128). A percepção do self de modo compósito, como terceiro elemento de uma síntese que pode entrar em descompasso entre as partes, confirma a impropriedade de abordá-lo como se fosse um fenômeno unidimensional.

Segundo Zahavi, o endosso de uma visão reducionista de self, reduzido a sua dimensão social, deve-se a uma postura reativa de crítica a outro tipo de reducionismo, que toma o self como um autoencapsulado resíduo autossuficiente e autorregente, destacado do mundo (cf. ZAHAVI, 2009, p.563s). Ao contrário, o self é “um fenômeno multifacetado que exige uma descrição multidimensional: uma integração de várias considerações complementares se quisermos fazer justiça à sua complexidade”¹¹² (IB., p.567). Tal como um plexo cardíaco, um entrelaçamento de veias e nervos, o self é,

¹¹² Embora deva-se conceder que uma noção mínima é incapaz de acomodar ou capturar todos os sentidos ordinários do termo “self”, e embora certamente não forneça um entendimento exaustivo do que significa ser um *self*, o fato de que nós empregamos noções como perspectiva em primeira-pessoa, datividade [*for-me-ness*] e a mesmidade [*mineness*] de modo a descrever nossa experiência vital, o fato que isso é caracterizado como uma básica e pervasiva reflexividade e pré-reflexiva autoconsciência, é em última instância suficiente para autorizar o uso do termo “self” (ZAHAVI, 2009, p.561).

segundo Kierkegaard, um modo de aludir a um tecido ou trançado de aspectos no qual se destaca a autoconsciência (*Selvbevidsthed*)¹¹³.

A tarefa da autoconsciência é uma tarefa concreta - “adquirir a própria alma” (*at erhverve sin Sjæl*, SKS 5,159), “tornar-se si mesmo, isto é, tornar-se concreto” (KIERKEGAARD, SKS 11,146)¹¹⁴. O processo de construção ou concretização de si é marcado por muitas dificuldades. O problema fundamental no processo de amadurecimento é abordado por Kierkegaard mediante uma descrição da doença cujas categorias estão imersas em figurações, uma estratégia de adequação e correspondência à complexidade do problema. A doença da consciência possui inúmeras formas (*Skikkelser*, figuras), sendo figurativamente designada como desespero (*Fortvivlelse*), um termo derivado de *for-tvivle* – claudicar. O desespero assume formas definidas, não propriamente claudicantes, mas essa etimologia assenta um importante aspecto do desespero – a claudicância subjaz a todas as formas, pois trata-se, segundo Kierkegaard, de um problema de base ou fundamento (*Grund*).

Segundo Theunissen, na obra *A doença para morte*, Kierkegaard apresenta a sua “*die theologisch relevanteste*”, “mais relevante teologia”, e a sua “*am besten ausgearbeitete Anthropologie*”, “mais elaborada antropologia” (THEUNISSEN, 1997, p.179). Com relação à primeira afirmação, a nossa pesquisa apresentará dados que a contrariam, primeiro porque Deus, segundo Kierkegaard, é um pervasivo sujeito/objeto de conhecimento experimental, e não um assunto delimitável para exame teórico-teológico. Em segundo lugar, à medida que Kierkegaard apresenta decisivas reflexões sobre a vida da fé fora de *A doença para morte*, nos seus chamados “Discursos” (discursos crísticos e discursos edificantes). Mas, não obstante isso, o notório desenvolvimento que a categoria existencial do desespero ganha em *A doença para morte* e a sua consequente contraposição à noção de fé, fazem desse texto uma peça decisiva na obra de Kierkegaard.

¹¹³ “A autoconsciência é o decisivo em relação ao self. Quanto mais consciência, mais self; quanto mais vontade, mais self” (KIERKEGAARD, SKS 11,145). *Selvbevidsthed det Afgjørende i Forhold til Selvet. Jo mere Bevidsthed jo mere Selv; jo mere Bevidsthed jo mere Villie, jo mere Villie jo mere Selv*. Kierkegaard afirma que “o humano é espírito” e “o espírito é o self” (*Aand er Selvet*); o humano é uma síntese (entre finito/infinito, temporal/eterno, liberdade/necessidade), mas o self é “o terceiro elemento”, uma “síntese consciente que se relaciona consigo mesma cuja tarefa é tornar-se si mesmo [*Opgave er at vorde sig selv*], o que se deixa acontecer apenas pela relação com Deus” (IBIDEM, SKS 11, 127.146). Como parte constitutiva do self, a consciência possui “determinações tricotômicas”: “quando digo: *eu me* torno consciente *dessa impressão-sensível*, então digo uma tríade” (KIERKEGAARD, SKS 15,56). A autoconsciência é o terceiro termo, “não aparece da comunicação ingênua [e dicotômica] da idealidade com a realidade. A consciência aparece com a colisão [*Sammenstødet*] delas” (IBIDEM, SKS 15,58).

¹¹⁴ “Tornar-se si mesmo é um movimento no lugar” (não de lugar, KIERKEGAARD, SKS 11,151), “um desenvolvimento no qual há um infinito ir além de si no fazer-se-infinito [*Uendeliggjørelse*] do self, e um infinito retornar a si no fazer-se-finito [*Endeliggjørelse*] do self” (IBIDEM, SKS 11,146).

Em *A doença para morte* é apresentado o decisivo “princípio dialético-existencial da análise do desespero de Kierkegaard: não **querer ser** o que se é” (THEUNISSEN, 2005, p.5, grifo nosso). Esse princípio, que evoca uma relação entre vontade e ser, assenta-se sobre a ideia de um concerto dialético (*dialectisk Sammenspil*) entre conhecimento e vontade (KIERKEGAARD, SKS 11,163). Kierkegaard discute as duas formas (querer ser o que não se é, não querer ser o que se é) e afirma que “uma reconduz à outra”. Ao discutir duas formas de doença de consciência, o desespero fraco ou debilitado (*Svaghed*) e o desespero resistente (*Trods*), novamente Kierkegaard afirma que a diferença é relativa, pois tanto força como fraqueza estão contidas em todas as formas, mas em distintos graus ou proporções. Os distintos graus de doença da consciência assinalam o seu caráter poliforme. O mapeamento deste caráter poliforme da autoconsciência é realizado por Kierkegaard mediante a utilização de um “critério de luminosidade”. Kierkegaard afirma que a doença da consciência é um fenômeno nuançado, e decide mapeá-lo através de um *dégradé* que, idealmente, vai do máximo de clareza (*Klarhed*) ao máximo de obscuridade (*Dunkelhed*). Concretamente, os indivíduos se aproximam de uma ponta ou outra, sem atingir os máximos ideais, mas sempre mantendo-se em movimento, ou de clarificação, ou de obscurecimento.

O primeiro aspecto da nosodescrição de Kierkegaard é a delimitação da sua condição constitutiva. Uma condição constitutivamente conflituosa¹¹⁵. A chamada “saúde” (*Sundhed*) do espírito reproduz esse declive ontológico, sendo alcançada, segundo Kierkegaard, a duras penas.

A saúde corporal é uma determinação imediata, que se torna dialética no estado de doença, e aí então se fala sobre a crise. Mas quando o ser humano é considerado sob a determinação do espírito, tanto a saúde como a doença são críticos; não há nenhuma saúde imediata do espírito. (SKS 11,141)

Essa conflituosidade constitutiva pressupõe a percepção da vida humana como destinada ao travamento de antológicas batalhas consigo mesmo. Antológicas não pela sua visibilidade, pois são pouco ou nada visíveis exteriormente, mas antológicas pelas

¹¹⁵ “É completamente possível que haja um desencontro entre o que somos e o que pensamos ser. É possível, pela estrutura da síntese [entre sensibilidade e idealidade], que as categorias em que se vive não sejam as categorias em que se pensa viver. A categoria ideal, onde o saber se constitui, nunca pode ter a evidência de que o imediato lhe corresponde. São âmbitos heterogêneos. Por mais certo que o sujeito pense ter-se interpretado adequadamente a si mesmo, isso pode sempre ser um enorme e cômico mal-entendido. A possibilidade de o sujeito não ser o que diz e pensa ser (ser, para si mesmo, hipócrita) é constitutiva”. (FERRO, 2015, p.69).

dificuldades e repercussões suscitadas. No coliseu romano, por exemplo, a luta cruel dos cristãos lançados aos leões era amplamente visível, e rápida. No âmbito da consciência, a batalha é prolongada, mas sem signo externo¹¹⁶.

Com a figura do alicerce, Kierkegaard divisa o caráter ativo da autoconsciência. Assim como a angústia (*Angest*, também traduzível como ansiedade ou gana; uma gana que facilmente se ilude), a doença da consciência manifesta uma oscilação (*vakle*) sintomática de problema nos “fundamentos” (*Grunder*) (KIERKEGAARD, SKS 11, 159). Na sua nosodescrição, Kierkegaard fala de uma “**potenciação da passividade para uma ação consciente**” (*Potentsation fra Liden til bevidst Handling*) (IBIDEM, SKS 11,212)¹¹⁷. Kierkegaard estabelece uma contraposição por meios dos verbos *hænde*, (suceder) e *ligge* (radicar em). “O desespero não é algo que acontece (*hænde*) [de modo passivo], como uma doença”, “o desespero reside [*ligger*] na pessoa” (KIERKEGAARD, SKS 11,131-132)¹¹⁸. Esta frase tem a capacidade de expressar o grande eixo da nosodescrição: no estado de imediatez o desespero é descrito como “um mero **sofrer**, um padecer sob as **pressões da exterioridade**, nunca **procedendo** do interior como **atividade**”¹¹⁹. Como uma vertigem (*Svimmel*), a pressão parece vir de fora, mas é apenas “um reflexo invertido da interioridade” (IBIDEM, SKS 11,130). Para Kierkegaard, o desespero “não reside na natureza-humana [*Menneskenaturen*]”, ele reside na condição consciente cujo caráter é ativo. Não se trata de algo que “se padece, como uma doença, em que se cai, ou como a morte, que é o destino de todos. Não, o desesperar radica no homem mesmo”¹²⁰. Sob essa distinção podemos entender o seu adágio, segundo o qual

¹¹⁶ Segundo Kierkegaard, o segredo da fé (*Troens Hemmelighed*) advém de que seu âmbito é interior, sem signo externo (*udvortes Tegn*). Um mosteiro, segundo Kierkegaard, é a infantilidade (*Barnagtighed*) de dar um signo externo ao que é interno, “como a criança que se esconde – para ser encontrada”. A ausência de signo, segundo Kierkegaard, é uma provação para a fé-fidelidade. E toda provação começa pelo modelo: ao invés de chamar as legiões de anjos, o Messias despojou-se de qualquer sinal externo, e humilhou-se assumindo a forma de um homem comum pobre (KIERKEGAARD, SKS 9,146).

¹¹⁷ Nos primeiros graus de doença da consciência, a enfermidade é percebida de modo passivo. Em uma de suas descrições, Kierkegaard afirma que “o self pendura-se [*hænge*] imediatamente junto com o outro, desejando, anelando, gozando, etc, mas passivo; (...) o self não tem nenhuma reflexão em si, o que o leva a considerar que o desespero deve vir de fora, sendo a doença um mero padecer [*Liden*]” (SKS 11,166).

¹¹⁸ Kierkegaard afirma que, “diferentemente de todas as demais doenças” humanas, em que “o contrair ocorre uma única vez”, “a cada instante a efetividade da doença dilui-se [*opløse*] na sua possibilidade. (...) cada instante efetivo de desespero reconduz [*tilbageføre*] à possibilidade, a cada instante de desespero a doença está sendo contraída; ela está continuamente no tempo presente (...); a cada instante efetivo de desespero o sujeito carrega as possibilidades do passado como um presente [*Nærværende*]. Isto deriva do desesperar ser uma determinação no espírito, relacionada ao que é eterno na condição humana” (SKS 11,132,133).

¹¹⁹ *Fortvivlelsen er en blot Liden, en Liggen under for Udvorteshedens Tryk, den kommer paa ingen Maade indvortes fra som Handling.*

¹²⁰ “*Den vilde være Noget, der hændte Mennesket, Noget han leed, som en Sygdom, i hvilken Mennesket falder, eller som Døden, der er Alles Lod. Nei, det at fortvivle ligger i Mennesket selv*”.

“o ser humano tem uma decisiva **preferência** por ilusões de ótica [*Øienforblindelse*, alucinações, miragens], ele descansa melhor iludindo a si mesmo” (KIERKEGAARD, SKS 13,191, grifo nosso)¹²¹. Kierkegaard especifica esse problema de fundamento em termos de um descompasso (*Misforhold*) entre vontade e ser.

Nesse princípio-fundamental, a vontade (*Villie*) é considerada uma determinação (*Bestemmelse*) decisiva. Segundo Kierkegaard, o pensamento grego, *lato sensu*, estabeleceu um imperativo intelectual (*intellectuelt kategorisk Imperativ*), como se a prática de um ato considerado mau ou injusto só pudesse decorrer da ignorância, de um problema de ordem intelectual. No entanto, uma distinção (*den Distinktion*) importante a ser feita é esta: a distinção entre não poder (*at kunne*) compreender e não querer (*at ville*) compreender (KIERKEGAARD, SKS 11,207). Não obstante as inúmeras qualidades intelectuais helênicas apreciadas por Kierkegaard, faltou aos gregos “uma determinação dialética para fazer a **passagem** [*Overgang*] da compreensão ao ato. Nesta passagem começa o crístico; (...) deste modo vê-se que o erro reside na vontade, na obstinação”¹²² (KIERKEGAARD, SKS 11,205-206, grifo nosso). Com oscilações e incertezas perante diferentes posições, a vontade é “rasgada por intenções antagônicas” (Welz, 2011, p.174). Como mostra o autoengano, a vontade não é estática, mas ambivalente.

O autoengano

Ah! É tão raro que o indigno se reconheça e quebre o espelho! Em vão as lentes se multiplicam ao redor de nós e refletem com uma exatidão geométrica a luz e a verdade; no momento em que os raios vão penetrar no nosso olho, e nos retratar tal qual nós somos, o amor próprio introduz seu prisma enganoso entre nós e nossa imagem, e nos apresenta uma divindade (DE MAISTRE apud FERRO, 2015, p.89)

Kierkegaard considera o autoengano não um fator incidental, mas um dado endógeno à condição humana. Segundo Kierkegaard, “o autoengano não é um caso excepcional, mas um dado endêmico da condição humana, tão comum que nós tendemos a fazer vista grossa perante ele” (WELZ, 2011, p.158). Uma das complexidades do autoengano esmiuçada por Welz refere-se ao seu fator temporal. Complexo por natureza, o autoengano tem repercussões distintas a depender de sua condição temporal: **a curto**

¹²¹ “*Menneskene have en afgjort Forkjerlighed for Øienforblindelse, hvile bedst i Øienforblindelse*”.

¹²² “O erro não é uma questão de não saber o que é certo, mas de não querer saber o que é certo. (...) O erro não está no conhecimento, mas na vontade, e o problema é como conhecimento e vontade [*Erkjendelsens og Villiens*] se relacionam entre si (...) a corrupção da vontade influi sobre a consciência do indivíduo” (KIERKEGAARD, SKS 11,202.207s).

prazo ele pode adquirir uma condição estratégica para lidar com problemas de orientação, à medida que pode funcionar como um instrumento de navegação em meio a tormentas existenciais, uma ferramenta de atenuação de conflitos de autoimagem ou de autopercepção, o que pode ser legítimo quando se trata de orientação de si em situações complexas. A **longo prazo**, no entanto, o autoengano torna-se uma cilada, pois enquadra-se, segundo Kierkegaard, em um estado de adoecimento da consciência cujo desfecho é, em última instância, a perda de si mesmo. A longo prazo, o indivíduo perde a oportunidade de vivenciar uma crise cujo atravessamento poderia conduzi-lo a uma cura ou liberação de si. De modo lapidar, o padre Antonio Vieira descreve a insidiosidade do autoengano:

Pulchritudinem esse silentem fraudem (Teofrasto), “a formosura é mentira muda”. (...) Mudamente nos persuade, mudamente nos engana. Isto mesmo é o que se passa entre a vista e o espelho (...) as espécies que saem do rosto ao espelho são recebidas no vidro e rebatidas pelo aço, e tornam reflexamente aos olhos; e nesta ida e volta, ambas mudas e em silêncio, se pinta ou despinta de tal sorte o mesmo objeto, que mais parece milagre de transfiguração do que ilusão de vista. (...) Assim se vê porque assim se quis ver: como se o espelho não fora do rosto, senão da vontade. Vieira (VIEIRA, 2003).

O estabelecimento da vontade como princípio chave convive com o entrelaçado complexo que caracteriza a autoconsciência. Em outras palavras, a centralidade conferida à vontade não simplifica a descrição das variadas formas de enfermidade da consciência. A noção de autoengano remete a complexa relação entre conhecimento e vontade (*Erkjendelsens og Villiens*). Segundo Welz,

O que é negligenciada [na resposta *mainstream* sobre o autoengano] é que a fraqueza da vontade na implementação de seus próprios planos está ligada a uma vontade muito forte de permanecer inconsciente daquilo que não se quer saber sobre si mesmo. Se é responsável pelo menos por esta cegueira voluntária. Não é voluntária no sentido de deliberar e decidir cegar a si mesmo. Antes, a cegueira voluntária vem através de um acordo [*compliance*] com sentimentos emocionais que empurram a si mesmo em uma certa direção, enquanto não se presta atenção a outros sentimentos e intuições. (...) A cegueira voluntária mantida por fantasias e sentimentos desconsiderados provê uma cobertura impedindo revisões da própria autoimagem (WELZ, 2011, p.177)

O autoengano é um problema comum, mas enigmático, que “fornece uma hoste de problemas filosóficos e psicológicos” (FUNKHOUSER, 2019, p.1). A complexidade do autoengano reflete a complexidade do processo de conhecimento de si mesmo (*Selverkjendelse*). Segundo Kierkegaard, o desespero é uma defasagem complexa porque em dois níveis: descompasso na relação consigo e na relação com Deus. Essa complexidade é reproduzida pelo autoengano, o qual é caracterizado como “um processo multifacetado e multifásico que contém ao menos um *turning point*”, uma virada que pode ocorrer a cada confronto da tranquilidade (WELZ, 2011, p.175). O autoengano expressa o trançado da autoconsciência: a intersecção entre conhecimento, vontade e sentimento, entre atividade [*Handling*] e passividade [*Lidende*] (cf. IB., p.173). Sob essa perspectiva, a dimensão emocional ou pré-reflexiva do autoengano não pode ser ignorada. É mais difícil “encenar” fenômenos emocionais complexos. “É difícil encenar e suscitar uma certa emoção quando não se quer sentir isso e quando se crê que isso é apropriado para sentir” (WELZ, 2011, p. 176). Segundo Welz, tanto a abordagem intencionalista como a não-intencionalista, além de sustentar um dualismo simplista (que, no entanto, é a leitura padrão, segundo ela), ignoram a dimensão pré-reflexiva da consciência e sua relação com o domínio da reflexão:

Por um lado, o autoenganador não quer perceber intelectualmente o que está acontecendo, não quer pensar na sua situação, mas, por outro lado, ele está consciente de um conflito e “sabe” da situação, mas sabe de um modo pré ou irreflexivo, através de afetos, sentimentos, intuições e intimações (WELZ, 2011, p.166)¹²³.

O “átomo” do autoengano, segundo a *Enciclopedia Stanford*, é a “aquisição e manutenção de crença (ou afirmação da crença) apesar de forte evidência contrária, motivada por desejos ou emoções que favorecem isso”. A nosodescrição de Kierkegaard, no entanto, aponta para algo que suplanta o mero campo das crenças.

¹²³ Para ser capaz de manipular “intenções, memórias ou emoções”, “os sentimentos pré-reflexivos precisam ser sustentados por explicações racionais. (...) Os autoenganadores podem desenvolver sofisticadas argumentações e uma brilhante retórica para justificar o que eles querem acreditar” (WELZ, 2011, p. 176) Segunda a hipótese intencionalista, o autoengano é a contradição de crer em algo que se sabe falso. Sartre falou da má-fé ou mentir para si. Segundo a hipótese não intencionalista, a sustentação de uma falsa crença funciona assim: o agente averigua os custos de crer em algo equivocado, sendo que o interesse de minimizar erros custosos sustenta testes de estratégia automáticos, supostamente não-intencionais. Por ex.: querer que algo seja verdadeiro (que o filho não usa drogas) ou querer que algo seja falso (suspeita de traição conjugal). Segundo Welz, mesmo que o autoengano não seja intencional, ao menos no começo há alguma reflexão e volição. Para além desse dualismo simplista, o autoengano assemelha-se mais a um processo dialético constituído por gradações, nem exclusivamente intencional nem exclusivamente não-intencional (por ex., “experiências precedentes sedadas como memória”, IB., p.175). Um processo que pode começar consciente e terminar com esquecimentos, com a supressão do que se enterrou ou escondeu.

É questionável se o autoengano é adequadamente descrito apenas em termos de crenças. O autoengano é uma resposta a **problemas de orientação em situações complexas**. [Por esse motivo] é difícil encontrar critérios para descrever o autoengano que sejam independentes de certas situações e de contextos histórico-culturais. As categorias de certo e errado não podem ser facilmente aplicadas (...) Situações complexas não consistem apenas em crenças, mas também em uma **constelação de pessoas e eventos** que envolvem emoções e conflitos de interesse. Focando-se só nas crenças, oculta-se o compromisso com elas e a dialética entre conhecimento e vontade descrita por Kierkegaard (WELZ, 2011, p.163. 174, grifos nossos).

Segundo Kierkegaard, o **atravessamento** ou não da doença da consciência é o grande conflito de escolha da existência. Esse atravessamento é condição *sine qua non* para a sua superação. Não há como obter liberação (*Frelse*) de outro modo¹²⁴. Como todo *trade-off* decisivo, trata-se de uma situação marcada por sutilezas. Como já dissemos, uma sutileza importante refere-se ao fator temporal. Segundo Welz, a diferença entre estratégia e cilada está no fator temporal:

O autoconhecimento de si não é diretamente avaliável, mas conquistado em um doloroso processo de obter conhecimento de si mesmo – um processo que pode revelar aspectos que se preferiria não saber. Se alguém é confrontado com aspectos de si que não aprova, é possível que oculte suas ambivalências, esforce-se por autotransparência ou permita um *autoobscurcimento*. Um feedback pode acrescentar mais perturbação perante a dificuldade de lidar com pensamentos, sentimentos e desejos dificilmente compreensíveis e algumas vezes incoerentes. (...) Especialmente em situações atordoantes é tentador reduzir estas complexidades a versões manuseáveis, prestando atenção a alguns aspectos e ignorando outros. (...) Isso é inevitável para ser capaz de manter a navegação de si no cotidiano. Orientação requer seleção e simplificação. Mas isto é diferente de seleções e simplificações performadas propositalmente de modo a pôr de lado uma verdade incômoda (WELZ, 2011, 157).

As diversas figuras que Kierkegaard utiliza para pensar a doença da consciência confirmam o longo e árduo périplo que constitui o processo de autoconhecimento. A simplificação ou seletividade de certos aspectos relativos à imagem de si, a curto prazo,

¹²⁴ “O desespero mesmo é uma negatividade, e a ignorância sobre ele é uma nova negatividade. Mas para alcançar a verdade precisa-se atravessar [*igjennem*] todas as negatividades; porque aqui ocorre como narra a lenda popular sobre suspender um certo feitiço [*Trolldom*]: a peça deve ser dançada inteiramente para traz, atravessando-a no sentido inverso, se não o feitiço não cessa » (SKS 11,159).

pode vir a ser enquadrada sob a rubrica de um processo estratégico. Uma espécie de “efeito amortecedor”:

Quais os benefícios em aceitar permanecer no autoengano? Por um certo tempo, o autoengano pode facilitar a orientação de si no mundo ao permitir a redução das complexidades de percepções e interpretações absurdas de uma situação. Ele pode operar como uma forma provisória para reorientar o entendimento de si em relação aos outros. (...) Por proteger a si mesmo de aspectos que no momento não se pode integrar à própria autoimagem sem danos para si, o autoengano protela e prolonga o processo de autorrevelação [*self-disclosure*]. Deste modo, o sujeito oferece a si mesmo um tempo para lentamente acomodar-se a mudanças [aparentemente] radicais ou mesmo traumáticas que de outro modo poderiam ser muito chocantes para acolher de uma vez só. Portanto, o autoengano pode ter um efeito amortecedor [*cushioning effect*] (WELZ, 2011, p. 165).

O efeito **amortecedor** (temporário) do autoobscurecimento pode ser uma ferramenta para orientar-se na existência, um efeito relacionado à capacidade de suportar *insights* dolorosos sobre si. A longo prazo, no entanto, o autoengano é caracterizado como uma cilada. “Em algumas instâncias, o autoengano pode temporariamente proteger a consciência de verdades que podem tornar a vida insuportável. Entretanto, a longo prazo, o autoengano é problemático” por impedir a resolução da doença da consciência (WELZ, 2011, p.178). O perigo de não vivenciar as crises da consciência é caracterizado como a perda da oportunidade de resolução do desespero. O autoengano prolongado é uma cilada porque “previne o sujeito de atravessar uma crise que poderia permitir que ele encarasse seus limites e falhas, superando suas resistências internas e, talvez, apontando algum ponto de saída para si mesmo” (IBIDEM, p. 179). Nesse sentido, o prolongamento do colchão anestésico do autoengano acaba inibindo o próprio crescimento do sujeito. Kierkegaard divisa que “a possibilidade de cura [*Frelse*] depende de **manter aberta** [*holdes aaben*]” a doença (KIERKEGAARD, SKS 11,177, grifo nosso)¹²⁵. Por entender que o crescimento pessoal implica no atravessamento da negatividade, a autoalienação do autoengano não é uma perspectiva sustentável.

¹²⁵ *Thi just fordi denne Fortvivlelse er intensivere, er den i en vis Forstand Frelsen nærmere. En saadan Fortvivlelse glemmes vanskelig, den er for dyb; men i ethvert Øieblik Fortvivlelsen holdes aaben, er der ogsaa Mulighed af Frelsen.*

Charakter Poliforme - Gradientes de luz

Para Kierkegaard, o autoengano é um estado endógeno complexo de autoocultação. O caráter oculto (*Dens Skjulthed*) da doença é um dos seus quatro predicados-chave (*Hovedprædikater*). “Não apenas que esta pessoa que a tem, ou se alguém a tem, pode desejar ocultá-la. Não, o terrível é que a doença está em um grau oculto tal que alguém pode tê-la sem saber” (KIERKEGAARD, NB4:160, 1848)¹²⁶. A obstinada ignorância acerca do próprio estado pode ser a mais perigosa forma de doença. “Quando o desesperado se encontra melhor [*bedst*], considerando-se como completamente são [*allersundest*], os outros talvez pensando que floresce de saúde [*blomstre af Sundhed*], é neste momento que a doença alcança maior perigo” (SKS 11,160). O critério decisivo escolhido por Kierkegaard para descrever o desespero lança mão da metáfora da luminosidade, o que é pertinente com a sua noção de autoconsciência: a clareza como modo de se relacionar consigo mesmo, e a clareza como ato de se relacionar com Deus. O autoengano, por sua vez, é um estado descrito em termos de autoobscurimento de si para si. O mapeamento do caráter poliforme da doença da consciência utiliza como critério um gradiente: entre seus extremos tipos-ideais (máximo de imediatez ou passividade inconsciente; máximo de atividade consciente) toda uma gama de nuances: distintos graus de clareza ou obscuridade de si, distintos graus de atividade consciente. O *dégradé* de Kierkegaard é um tipo-ideal usado para apontar as múltiplas nuances do desespero na vida efetiva: “Quando a falta de consciência é máxima, o desespero é o mínimo”, havendo uma “potenciação continuamente ascendente no desespero; quanto mais consciência, mais intensificada a doença” (KIERKEGAARD, SKS 11,157)¹²⁷.

Os graus de clareza de si dependem do tipo de concerto dialético, do grau de ajuste entre o nível de conhecimento de si e o grau de vontade ou disposição para conhecer certos aspectos de si percebidos como desconfortáveis¹²⁸. O grau de clareza ou

¹²⁶ Os outros predicados são: “2. sua generalidade - cada outra doença é de um jeito ou de outro limitada pelo clima, idade, etc. 3. sua continuidade [*Vedvarehed*, constância]: através de todas as idades – na eternidade 4. sua localização: no *self*”.

¹²⁷ O desespero é máximo quando há “absoluta consciência e transparência [*Gjennemsigtighed*], como no caso do diabo: puro espírito, sem nenhuma obscuridade, a mais absoluta obstinação” (KIERKEGAARD, SKS 11,157). Embora o pseudônimo de Kierkegaard se limite a descrever psicologicamente o diabo, a figura do diabo não é, para o pseudônimo crístico em questão, apenas uma figura, mas sim uma entidade que tem uma determinada compreensão crística.

¹²⁸ Uma moderna câmera fotográfica fornece um exemplo que ilustra a ideia desse argumento: o balanceamento entre o diafragma e o sensor de luz (ISO) é o balanceamento entre o grau de abertura das

obscuridade de si, o “grau de abertura à luz” é um modo de descrever o grau de resistência à dor no processo de autoconhecimento. Considerada por Kierkegaard como antídoto para a cura ou liberação da doença da consciência, a fidelidade a Deus se relaciona com esse processo, à medida que a nitidez (a relação entre claridade e foco) depende da fidelidade, que modula grau de sofrimento suportado.

Lembrando um dos problemas da antropologia de Heschel, Kierkegaard fala da possibilidade do enterro da verdade:

Por meio de distrações e de outros modos, por exemplo, trabalho e negócios como meios de distração, o sujeito procura preservar para si mesmo uma obscuridade sobre seu próprio estado (...) pode-se também procurar enterrar [*at sænke*, afundar] a alma na obscuridade, agindo com certa nitidez e cálculo astuto, com *insight* psicológico, mas não se está no sentido mais profundo claramente consciente de si (...) Em toda obscuridade e ignorância há uma conjunção de conhecimento e vontade, e se pode equivocar-se ao acentuar apenas o conhecimento ou apenas a vontade. (KIERKEGAARD, SKS 11,163)¹²⁹

Welz destaca a imprecisão da tradução inglesa do verbo dinamarquês *at sænke* ao traduzi-lo por manter (*keep*), sendo que ele significa afundar, enterrar. Ou seja, Kierkegaard fala de atividade evasivas de autoobscurcimento (cf. Welz, 2011, p.168). A opacidade desta auto-obscuridade contrasta com a situação de cura da doença do *self*, na qual, segundo Kierkegaard, o sujeito fundamenta a sua consciência com clareza, com translucidez (*gjennemsigtigt*, SKS 11,130) em Deus, um estado que permite o atravessamento (*gjennem*) da luz. Deus não pode ser enganado, mas a doença do *self* é assunção de uma posição na qual a consciência assume uma opacidade que sinaliza para Deus o desejo de não permitir o atravessamento da luz divina. Ao realizar sua nosodescrição, Kierkegaard utiliza como antagonista da doença (antídoto) a locução “a fé que se humilha” (*troende ydmyge*) (KIERKEGAARD, SKS 11,177.184.192) A fé para Kierkegaard é um estado de auto-humilhação caracterizado pela quebra (*bryde*) que

lâminas da lente (que define o campo de nitidez, estabelecendo o que vai estar em foco) e o grau de exposição ou abertura à luz.

¹²⁹ ”*Eller han maaskee ved Adspredelser og paa andre Maader, f. Ex. ved Arbeide og Travlhed som Adspredelses-Middel, søger for sig selv at bevare en Dunkelhed over sin Tilstand, (...) Eller han maaskee (...) arbeider for at sænke Sjælen i Dunkelhed, gjør dette med en vis Skarpsindighed og klog Beregning, med psykologisk Indsigt, men ikke er i dybere Forstand sig klart bevidst, (...) Der er nemlig i al Dunkelhed og Uvidenhed et dialectisk Sammenspil af Erkjendelse og Villie, og man kan i at opfatte et Menneske tage fejl: ved blot at accentuere Erkjendelsen og ved blot at accentuere Villien*”.

oferece abertura à luz. A auto-humilhação faz voluntariamente o que a olaria de Deus faz coercitivamente: abrir a pessoa para si mesma.

A figura da quebra é de particular importância, pois ela entrelaça vários aspectos da compreensão kierkegaardiana da autoconsciência. Além de permitir a entrada da luz, ela assinala a necessidade de esforço. Kierkegaard afirma que a ausência de esforço, chamada por ele de *uden videre* (sem mais nem menos) é uma categoria inversamente proporcional ao espírito:

Fé e sabedoria [*Tro og Viisdom*] não são alcançados efetivamente sem mais nem menos com o passar dos anos, assim como os dentes, a barba e coisas assim. Não, o que quer que um homem sem mais nem menos obtenha, e o que quer que a ele venha sem mais nem menos: determinadamente uma coisa não é: fé e sabedoria. A questão é que, com o passar dos anos, um homem, espiritualmente compreendido, nada alcança sem mais nem menos, pois esta categoria [*Kategori*] é justamente uma **duríssima[*argeste*] contradição ao espírito**; ao contrário, é mais fácil que, com o passar dos anos, sem mais nem menos se perca algo. E com os anos pode-se ir perdendo talvez a migalha de paixão, sentimento, fantasia, a migalha de interioridade que se tinha, e subordinar sem mais nem menos (porque isto se alcança sem mais nem menos) a uma compreensão da vida sob a determinação da trivialidade [*Trivialitetens Bestemmelse*] (...) não é estranho, portanto, que Sócrates, conhecendo bem aos homens, amasse aos jovens! (KIERKEGAARD, SKS 11,174, grifo nosso).

Segundo Kierkegaard, uma das faces desse autoengano sem trabalho ou esforço é a ilusão temporal: a ilusão de que a doença da consciência seja um problema de juventude. O termo *Illusion* (ilusão) é repetido catorze vezes por Kierkegaard em um só trecho. Ele afirma, de modo provocativo, que a infantilidade é o estado de espírito mais generalizado: “a maioria dos homens, essencialmente considerados, de fato não avançaram em toda a sua vida nem um passo além do que foram na infância e juventude: uma imediatez coberta de uma pequena dose de reflexão” (KIERKEGAARD, SKS 11,173)¹³⁰, e por conta disso não se percebe que a ilusão tem essencialmente duas formas: esperança e memória. “A juventude tem a ilusão da esperança, a velhice a ilusão da memória”¹³¹ (IBIDEM, SKS 11,173). Kierkegaard fala do caso da velha senhora nostálgica, fantasiando a jovem bela que ela foi: “este ‘fomos’ (*fuimus*), tão comum de se ouvir de um velho, está tão imerso

¹³⁰ *at de fleste Mennesker, væsentligen betragtet, egentligen ikke i hele deres Liv drive det til mere end til at være hvad de vare i Barndommen og Ungdommen: Umiddelbarhed med Tilsætning af en lille Dosis Reflexion i sig.*

¹³¹ *Ungdommen har Haabets Illusion, den Ældre Erindringen*

na ilusão como o futurismo do jovem”. (IBIDEM, SKS 11,174). No último parágrafo do argumento sobre o tempo, Kierkegaard assinala o traço final da diferença entre doença do jovem e do velho:

O jovem desespera pelo futuro, como um *praesens in futuro*; há algo no futuro que ele não quer carregar, pelo qual ele não quer ser si mesmo. O velho desespera sobre algo passado como um *praesens in praeterito*, (...) que ele não quer absolutamente esquecer. Este passado é talvez algo que, contudo, poderia levá-lo ao arrependimento. Mas para o arrependimento poder vir, seria preciso primeiro desesperar-se a fundo, e então **poderia a vida-do-espírito irromper desde os fundamentos** [*Aands-Livet bryde igjennem fra Grunden af*]. Mas como ele está desesperado, ele não ousa deixar vir essa decisão. (...) [Portanto], essencialmente considerados, tanto o desespero do jovem como do velho são o mesmo, procedentes da falta de metamorfose pela qual a consciência do eterno no *self* irrompa, de modo que a luta [*Kamp*] pode começar: ou a doença se potencia em uma forma ainda maior, ou ela potencia em direção à fé¹³² (KIERKEGAARD, SKS 11,174, grifo nosso).

Nessa passagem, Kierkegaard descreve com plasticidade como se dá a atividade de consciência. Tal como uma planta germinando desde a raiz subterrânea, a vida do espírito irrompe desde as bases, uma irrupção que pressupõe o atravessamento da doença, o desesperar a fundo (*tilgavns*). Para haver irrupção é preciso haver uma quebra do princípio fundamental da doença do espírito – a vontade de não ser o que se é. Em uma de suas anotações, Kierkegaard afirma que:

Somente um homem de vontade [*Villies-Menneske*] pode tornar-se um cristão. Porque somente um homem de vontade tem uma vontade que pode romper [*bryde, quebrar*]. Sim, a vontade natural mais forte, sim, o mais profundo pode ser rompido. Um homem de vontade cuja vontade é rompida pelo incondicionado ou por Deus (...) foi marcado com a significativa expressão: uma nova obediência; um cristão é um homem de vontade, que tem obtido uma nova vontade. Um cristão é um homem de vontade, que não quer mais sua vontade, mas com a paixão de sua vontade rompida [*knuste, despedaçada*] – radicalmente mudada [*grundforandret*] – quer uma outra vontade.

¹³² *En Forskjel kan der saa vel blive mellem en saadan Ældres og en Ynglings Fortvivelse, men ingen væsentlig, en reen tilfældig. Ynglingen fortvivler over det Tilkommende, som et Præsens in futuro; der er noget Tilkommende, han ikke vil overtage, med det vil han ikke være sig selv. Den Ældre fortvivler over det Forbigangne som et Præsens in praeterito, der ikke vil blive mere og mere forbigangent – thi saa fortvivlet er han da ikke, at det er lykkedes ham ganske at glemme det. Dette Forbigangne er maaskee endog Noget, som Angeren egentligen skulde have fat i. Men skulde Angeren frem, saa maatte der først fortvivles tilgavns, fortvivles ud, saa maatte Aands-Livet bryde igjennem fra Grunden af. Men fortvivlet som han er, tør han ikke lade det komme til en saadan Afgjørelse. (...) Men væsentligen bliver en saadan Ynglings og en saadan Ældres Fortvivelse den samme, det kommer ikke til nogen Metamorphose, i hvilken Bevidstheden om det Evige i Selvet bryder igjennem, saa Kampen kunde begynde, der enten potentiiserer Fortvivelse til en endnu høiere Form, eller fører til Troen.*

Um homem de razão nunca pode tornar-se cristão, ele pode no máximo mediante a força da imaginação vir a se ocupar com o problema crístico [*christelige Problemer*] (KIERKEGAARD, *Pap* 588, 1855)¹³³.

Por meio da quebra de si, da “fé que se humilha” e se despedaça pode haver um “recuperar de si mesmo [*genvinde sig selv*]” (SKS 11,177). Mas, como vimos acima, é um *trade-off*: ou a doença assume uma potenciação regressiva, aprofundando-se ainda mais, ou ela assume uma potenciação em direção à fidelidade a Deus. Na hipótese de aprofundamento da consciência, Kierkegaard a descreve como um tipo de morte. Uma espécie de morte em vida.

Perda de si (*Aandløshed*)

A possibilidade de faltar a si, ou de perda de si, não é a morte. Segundo Kierkegaard, a doença da consciência é justamente a morte da morte, a falta de esperança:

Quando a morte é o maior perigo, espera-se pela vida; mas quando se aprende a conhecer sobre o mais terrível perigo, espera-se pela morte. Quando o perigo é tão grande que a morte se torna a esperança, então o desespero é a desesperança por não se poder morrer (KIERKEGAARD, SKS 11,133-134).

Esta total desesperança é o que Lübke (2015) chama de “interpretação radical” do conceito de doença da consciência, ou desespero como perda de si. Lübke a distingue do que ele chama de “interpretação moderada do desespero”, na qual o desespero “não é identificado com uma grande infelicidade”, “não é um estado mental especial como uma depressão ou neurose”, “mas é “uma propriedade do *self* – a mais importante, a única vinculada à eternidade – mas ainda sim uma propriedade” (LÜBKE, 2015, p.9). A interpretação radical, por sua vez, supera a noção de desespero como propriedade da consciência ao afirmar a própria perda do *self*. Nos termos de Lübke,

Segundo Aristóteles, uma substância precisa de uma chamada “substância secundária” de modo a vir a existência e continuar existindo. (...) A substância secundária fornece um critério de identidade e não-identidade entre as entidades deste tipo e torna possível a contagem de quantas entidades deste tipo nós temos. O lírio individual pode apenas continuar a existir contanto que encarne

¹³³ Essa anotação, datada de 23 de setembro de 1855, foi uma das últimas anotações de Kierkegaard. Uma semana depois ocorreria o seu adoecimento e internação, e cinquenta dias depois, a sua morte.

(instancie) a substância secundária “liriedade”. (...) A definição aristotélica da substância *sortal* “homem” é “animal racional”; em contraposição, Kierkegaard afirma “o homem é espírito e não apenas um animal”. Agora, foquemo-nos na similaridade: **se o animal racional aristotélico perde sua racionalidade**, embora seu corpo e estados mentais não desapareçam, ele morre, (...) ele perde o traço essencial de ser um homem; **se o self kierkegaardiano relaciona-se erradamente consigo mesmo, criando um descompasso na síntese**, embora corpo e estados mentais não desapareçam, ele entretanto deixa de ser um homem, perde um traço essencial do ser um homem. (...) Corpo, estados mentais e relações sociais ficam sem propósito comum, em um estado de confusão existencial (...) Se o *self* está ausente, o corpo, alguns estados mentais (incluindo reflexões) e as relações sociais continuam a existir como **zumbis existenciais**; isso é a doença para morte (LÜBKE, 2015, p.12, grifos nossos).

A noção de self de Kierkegaard, diz Lübke, tem um papel análogo à racionalidade em Aristóteles, qual seja, de caracterizar a essência humana. Uma essência que perpassa o aspecto biopsíquico, ou psicossomático, a tal ponto que o sujeito pode estar corporalmente vivo, mentalmente ativo, vivendo as suas relações sociais e, no entanto, pode estar, segundo Kierkegaard, “sem *self*”, sem autoconsciência, em um estado “zumbificado”. Kierkegaard distingue dois graus de ausência de espírito: o primeiro é designado como perda no sentido fraco (*Aandsfraværelse*); o segundo, mais intensificado, é designado como perda no sentido forte, como “insípida estagnação do espírito”, “insípida no sentido em que se fala do sal que se tornou insípido (...) Nisso reside sua perdição, mas também a sua segurança, em que nada compreende de modo espiritual, **nada concebe como tarefa**” (KIERKEGAARD, SKS 4,398). Tanto em *O conceito de angústia* como em *A doença para morte*, Kierkegaard afirma que a perda do espírito é um problema intensificado dentro da cristandade. No *pós-escrito* (1846), Kierkegaard dissera que “o paganismo está muito mais próximo do cristianismo do que a cristandade” (SKS 7,254s). Os descrentes (*Hedenskab*, pagãos) seriam um caso de ausência de espírito no sentido fraco, porque eles ao menos “estão em direção ao espírito”, enquanto a cristandade “está se afastando do espírito” e, por esse motivo, “é ausência de espírito no mais forte sentido” (KIERKEGAARD, SKS 4,398; SKS 11,162).

Não obstante essa incapacidade para agir, ou melhor, por causa dela, a estagnação do espírito ocupa-se com verborragias de vários tipos – filosófica, religiosa ou política. “A perda do espírito faz do homem uma máquina-falante [*Talemaskine*], e não há nada que o impeça de aprender a decorar um manual [*Ramse*, listado] filosófico bem como um credo e um recitativo político” (KIERKEGAARD, SKS 4,398). Segundo Kierkegaard,

O sujeito afasta-se da direção para dentro [*fra Retningen ind efter*], em cujo caminho ele deveria seguir adiante, para em verdade tornar-se um self [*i Sandhed at blive et Selv*]. Todo o problema do self no sentido profundo se torna uma espécie de porta cega no fundo de sua alma, dentro da qual não há nada. Ele toma o que ele em sua linguagem chama de seu self, i.e, suas habilidades [*Evner*], talentos, etc., aquilo que foi dado a ele, tudo isto ele assume contudo a partir de uma direção para fora [*Retningen ud efter*], para o que ele chama de a vida, o efetivo, a vida ativa. Com a Migalha de reflexão que resta em si mesmo se previne [repressão], temendo que o oculto no fundo [*Det i Baggrunden*] retorne novamente. Então acontece dele pouco a pouco esquecer isso; com o passar dos anos ele então encontra isso mais próximo do ridículo, igualmente quando ele está em boa associação [*Selskab*] com outros homens hábeis e ativos [*virksomme*], que tem senso e destreza perante a vida efetiva. Que beleza! Ele está agora, da mesma forma que nos romances, em um casamento feliz de muitos anos, um homem ativo e empreendedor, pai e cidadão [*Borger*], talvez ainda um grande homem; em sua casa seus criados o chamam de “Senhor *Self*” [*Han Selv*]; (...) Na cristandade é um cristão (do mesmo modo que ele seria um pagão na paganismo, e um holandês na Holanda) (...). O problema sobre a imortalidade tem com frequência o preocupado (...) o que também deve ter um total interesse para ele, uma vez que ele não tem *self* nenhum [*intet Selv*]¹³⁴ (KIERKEGAARD, SKS 11,171).

Aqui, Kierkegaard fala da perda viciosa de si, perda no mau sentido. No entanto, existe também a perda no bom sentido, a perda virtuosa de si. Em alusão ao evangelho, onde se diz que “Jesus disse: qual o proveito em ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Lc 9,25), Kierkegaard afirma que “a verdadeira instrução para bênção é esta: ao invés de ensinar uma pessoa a como adquirir o mundo inteiro com a sua alma, ensiná-la a empregar a sua vida em adquirir a sua alma¹³⁵ (KIERKEGAARD, SKS 5,160). O que

¹³⁴ *Han svinger aldeles bort fra Retningen ind efter, ad hvilken Vei han skulde have været fremad, for i Sandhed at blive et Selv. Det hele Spørgsmaal om Selvet i dybere Forstand bliver en Slags blind Dør i Baggrunden af hans Sjel, indenfor den er der Ingenting. Han overtager hvad han i sit Sprog kalder sit Selv, det vil sige, hvad Evner, hvad Talenter o. s. v. der kan være givet ham, alt Dette overtager han dog med Retningen ud efter, mod, som det hedder, Livet, det virkelige, det virksomme Liv; han omgaaes meget forsigtigt den Smule Reflexion i sig han har i sig, han frygter /det skulde komme op igjen, Det i Baggrunden. Saa lykkes det ham lidt efter lidt at glemme det; i Aarenes Løb finder han det saa næsten latterligt, især naar han er i godt Selskab med andre duelige og virksomme Mænd, der have Sands og Dygtighed for det virkelige Liv. Charmant! Han er nu, som der staaer i Romanen, allerede i flere Aar lykkelig gift, en virksom og foretagende Mand, Fader og Borger, maaskee endog en stor Mand; hjemme i hans Huus kalde Tjenestefolkene ham »Han Selv«; i Byen er han blandt Honoratiores; hans Optræden er med Persons-Anseelse, eller med Anseelse af Person, det er efter al Anseelse at dømme en Person. I Christenheden er han Christen (aldeles i samme Forstand som han i Hedenskabet vilde være Hedning, og i Holland Hollænder), gen af de dannede Christne. Det Spørgsmaal om Udødeligheden har ofte beskjeftiget ham, og mere end een Gang har han spurgt Præsten, om der var en saadan Udødelighed til, om man virkelig vilde kjende sig selv igjen; hvad jo ogsaa maa have en ganske særdeles Interesse for ham, da han intet Selv har.*
¹³⁵ *den sande Anviisning til Salighed, der istedetfor at lære et Menneske ved sin Sjel at erhverve den ganske Verden, lærer ham at benytte sit Liv til at erhverve sin Sjel?*

já se possui, no sentido exterior, não é possível nem necessário adquirir. Kierkegaard, portanto, alude a uma realidade interior, de algo que ele chama de autocontradição (*Selvmodigelse*) entre o interior e o exterior, entre o temporal e eterno, e que,

se não fosse assim, o movimento seria impossível [*Bevægelsen umulig*]. A alma deve ser possuída e adquirida simultaneamente; ela pertence ao mundo como propriedade ilegítima, pertence a Deus como verdadeira propriedade, pertence ao homem como propriedade a ser adquirida. Então o homem adquire – se efetivamente adquire – a sua alma subtraindo-a ao mundo, e tomando-a de Deus, por si mesmo. (...) Aquilo que deve ser adquirido está no interior de cada um, e o mal reside no fato de o homem estar **fora de si**. (...) Uma aquisição daquilo que essencialmente pode ser possuído, daquilo que não pertence a nenhuma outra alma no mundo, daquilo que, ao ser adquirido, não torna um homem devedor da fortuna, ou do destino, ou do acaso, ou dos homens, ou dos amigos, ou dos inimigos, ou do mundo, pois ele, pelo contrário, liberta-se, nessa aquisição, das suas dívidas para com o mundo, e tornar-se devedor apenas de Deus – o que não é ser devedor, pois Deus é o único bem e Ele próprio dá a possibilidade de ser tornar seu devedor. (KIERKEGAARD, SKS 5,166, grifo nosso)

Um dos obstáculos nesse processo de aquisição de si mesmo, de recuperação de si é o que Kierkegaard chama de confusão entre saber (*at vide*) e passar-a-ser (*at vorde*). É o que discutiremos no próximo tópico.

Crítica da abstração. A contraposição entre conhecimento conceitual e conhecimento experimental

Segundo Pascal, o conhecimento de Deus é uma transformação pessoal, é preciso tornar-se outra pessoa para conhecer o divino. Isto está esquecido em nossa época, onde apenas luta-se por **conhecimento e mais conhecimento**, mas a mudança ética (um tipo de conhecimento mais lento) é tomada como supérfluo, quanto mais a mudança religiosa. Deseja-se conhecimento e mais conhecimento para satisfazer a altivez e a vaidade ou uma mente curiosa e insistente – mas deste modo o divino não é conhecido. (...) Deus não se vende, ele não confia o que é divino para qualquer especulante frívolo ou curioso, ele confia isso apenas para uma pessoa à medida que ela se transforma existencialmente¹³⁶ (KIERKEGAARD, NB21:163 1850, grifo nosso).

¹³⁶ ”Pascals Mening er hermed, at Erkjendelsen af det Guddommelige er en Personlighedens Forvandling, man maa blive et andet Msk. for at erkjende det Gudd. Det er dette som reent er glemt i vor Tid, hvor der blot vræles paa at erkjende og erkjende, men den ethiske Forvandling (den langsommere Art Erkjenden) ansees for overflødig, end sige den religieuse Forvandling. Man vil erkjende og erkjende for at tilfredsstille det stolte og forfængelige og videbegjerlige eller nysgjerrige Sind – men saaledes vil det Guddommelige ikke erkjendes. Mskene vilde blive angst og bange, dersom de ret fik at vide, hvor farligt det er at erkjende, hvor forpligtende det er – medens rigtignok omvendt kun saaledes lader det Gudd. sig erkjende. Gud sælger

Kierkegaard chama de pensamento abstrato uma abordagem desvitalizante, que encara a vida humana como se ela pudesse ser apreendida em termos de conhecimento. No *Pós-Escrito*, Kierkegaard discutirá as ilusões (*Illusion*) decorrentes da abstração das “determinações concretas” da vida, ou, como diz Heschel, da abstração da fé do seu *habitat* natural - a vida humana. Segundo Kierkegaard,

Todo pensamento abstrato em relação à vida do cristão e em relação a todos os problemas existenciais [*Existens-Problemer*] é um ensaio cômico (...). A abstração é desinteressada [*Interesseløs*], enquanto o existente tem continuamente um fim (*telos*), e é desta finalidade que fala Aristóteles (*De Anima* III, 10, 2) ao falar que a mente teórica é distinta da mente prática para um fim (*nous praktikos toi telei*). (...) O objeto da fé [*Troens Gjenstand*] não é uma doutrina, mas a realidade efetiva de Deus. (...) No pensamento abstrato ocorre uma abstração do sujeito (...) A existência não é sem pensamento [*tankeløs*], mas na existência o pensamento está em um meio estranho [*fremmed Medium*]. No pensamento concreto, a existência dá ao pensamento um pensador existente no tempo e no espaço (KIERKEGAARD, SKS 7,277.282.302s).

Em um de seus discursos, de 1843, Kierkegaard expõe a confusão por considerar o processo de tornar-se si mesmo, ou, como ele diz, adquirir a própria alma, um processo teórico. Kierkegaard lança mão do substantivo dinamarquês *Erhverv* (derivado do alemão *Erwerb*), que significa “ganho, aquisição; compra”, para se referir ao lento processo de adquirir o que já se tem – a autoconsciência. Segundo Kierkegaard,

Saber o que é a alma de um homem, o que isso significa, está ainda bem longe do começo de adquirir a sua alma na paciência. (...) Aquele que conhece a sua alma, por isso mesmo, ainda não a adquiriu. Mas justamente por isso acontece que, quando ainda não se começou a adquiri-la, ainda não se conhece a alma. (...) Deste modo, todo conhecimento que não se disponha a estar em relação com uma aquisição é incompleto e deficiente, porque ele ainda não sabe como se tornará; pois a pessoa se torna por meio da aquisição. (...) Aquele que conhece a sua alma vê-se em um espelho, mas ele pode esquecer essa imagem, como diz o apóstolo Tiago: “o autêntico ouvinte da palavra é aquele que a pratica”. (...) Cada mera audição da palavra é infinitamente mais imperfeita do que a execução (...) porque cada expressão é muito imperfeita tanto na sua brevidade como na sua prolixidade em comparação com a acurácia da execução. **O conhecimento da sua própria alma, se alguém quiser considerá-lo como uma aquisição, é, portanto, um autoengano**, porque, na sua máxima expressão, constitui apenas uma alusão ao que, na sua determinidade, se mostra ao adquirir. (...) Quando o diabo crê e, no entanto, treme, então reside nessa

ikke ud, betroer ikke det Religieuse til enhver letsindig eller nysgjerrig Speculant, betroer det kun til et Msk. alt i Forhold til som han forvandles existentielt”.

fé um autoconhecimento e, quanto mais perfeito for, mais tremerá, justamente porque não quer adquirir a si mesmo. (SKS 5,171ss, grifo nosso)¹³⁷.

Esta passagem é decisiva para a discussão sobre o autoengano de uma abordagem abstrata da vida. De modo particular, cabe atentar para a seguinte frase de Kierkegaard: “**todo conhecimento** [*enhver Erkjenden*] que não se disponha a estar em **relação com uma aquisição** [*Forhold til en Erhverven*] é incompleto e deficiente”, “pois a pessoa **se torna por meio da aquisição** [*vorder ved Erhvervelsen*]”. Segundo Kierkegaard, todo conhecimento de si mesmo que não se disponha a se relacionar com um processo prático e concreto de tomada de consciência de si (a chamada “aquisição da alma”) é, a rigor, um conhecimento impossível. Confundir a aquisição (realidade experimental) com o conhecimento (realidade conceitual) é, segundo Kierkegaard, um autoengano, pois tal conhecimento teórico é no máximo uma deficitária alusão (*Antydning*, insinuação) ao que se mostra apenas pela experiência.

De modo sintomático, Kierkegaard refere-se ao discurso da carta de Tiago sobre a morte da fé (*pistis nekra*). Em Tg 2,14-26, o apóstolo Tiago explora o entendimento segundo o qual “a fé sem obras está morta” (Tg 2.17.26). Mais especificamente, Kierkegaard refere-se ao “antagonista” do discurso de Tiago, o diabo:

Crês que Deus é um só? Fazes bem. Até os demônios creem e tremem. Queres, pois, ficar certo, ó homem insensato, de que a fé sem as obras é inoperante [*argos*, inativa]? Não foi por obras que Abraão, o nosso pai, foi justificado, quando ofereceu sobre o altar o próprio filho, Isaque? Vês como a fé operava juntamente [*sunergos*] com as suas obras; com efeito, foi pelas obras que a fé se tornou completa [*teleioo*] (Tg 2,19-22).

¹³⁷ Det at vide hvad et Menneskes Sjel er, hvad dette vil sige, er endnu saare langt fra Begyndelsen paa at erhverve sin egen Sjel i Taalmodighed (...) Den, der kjender sin Sjel, derfor endnu ikke har erhvervet den; men netop derfor er det ogsaa saa, at han, naar han ikke begynder at erhverve den, ikke kjen|der den. (...) . Derfor er enhver Erkjenden, der ikke vil staae i Forhold til en Erhverven, ufuldstændig og mangelfuld, thi han veed jo ikke endnu, hvorledes han vorder; da han vorder ved Erhvervelsen. (...) Den, der erkjender sin Sjel, han seer sig i et Speil; men dette Syn kan han glemme, som Apostelen Jacob siger, (...) »*at den rette Ordets Hører er den, der gjør det.« (...) Og enhver blot Høren af Ordet er uendelig langt ufuldkomnere end Udførelsen, (...) fordi enhver Udsigen er saare ufuldstændig baade i sin Korthed og i sin Vidtløftighed i Sammenligning med Udførelsens Nøiagtighed. Erkjendelsen af sin egen Sjel, hvis man vil betragte den som en Erhverven, er derfor et Selvbedrag, fordi den i sin største Fuldstændighed dog blot er en Antydning af, hvad der i sin Bestemthed viser sig under Erhvervelsen. (...) Naar Djævelen troer og dog skjælver, saa ligger der i denne Tro en Selverkjenden, og jo fuldstændigere denne er, jo mere vil han skjælve, netop fordi han ikke vil erhverve sig selv.

Tiago fala de uma cooperação ou sinergia entre ações e a fé, o que condiz com a conexão etimológica entre fé e verdade em hebraico (verdade como ação firme e constante). Para ilustrar seu entendimento, Tiago evoca “o diabo” como exemplo do equívoco que existe em apartar a fé das obras, e Kierkegaard se vale disso para expor o seu raciocínio. Diz Kierkegaard: “quando o diabo crê e, no entanto, treme, então reside nessa fé um autoconhecimento e, quanto mais perfeito for, mais tremerá, justamente porque não quer adquirir a si mesmo”. Segundo Kierkegaard, a fé do diabo é um modo de autoconhecimento divorciado de uma disposição para a ação, para uma realidade prática concreta. Kierkegaard fala de uma relação inversamente proporcional entre conhecimento e experiência: quanto mais conhecimento de si, menos vontade de tornar-se o que se devia ser (obediente a Deus). A opção de Kierkegaard por utilizar o diabo no seu raciocínio é um modo de enfatizar o que ele considera como uma confusão de natureza grave.

Mais adiante, ao discutirmos o afastamento de Kierkegaard em relação a Heschel, a predileção de Kierkegaard pela carta de Tiago será mencionada como um fator ilustrativo de seu (relativo) afastamento da tradição luterana.

Aproximação 3 – crítica à religião: a contraposição kierkegaardiana entre primitividade e adquirido

Como já vimos, Kierkegaard e Kotzker compartilham, segundo Heschel, a tarefa de combater a exteriorização da fé, um diagnóstico descrito de muitos modos: rotinização, trivialização, acomodação, atenuação, insidioso habituar-se, etc. Nesta seção discutiremos a noção kierkegaardiana de primitividade, que se assemelha-se à noção hescheliana de pioneirismo. Segundo Heschel, apenas o pioneiro pode ser um herdeiro. De modo análogo, Kierkegaard sugere que a primitividade precede a recepção da tradição.

Na cristandade [*Christenheden*] ele é ademais um cristão, vai todo domingo na igreja, ouve e compreende o sacerdote, sim eles se compreendem mutuamente; e quando ele morre o sacerdote o introduz por 10 moedas na eternidade – mas um *self* ele nunca foi, um *self* ele nunca se tornou [*et Selv var han ikke, et Selv blev han ikke*] (IBIDEM, SKS 11,168).

Para Kierkegaard, a “cristandade” se tornou um sinônimo de “ausência de espírito” (“*Christenhed – Aandløshed*”, KIERKEGAARD, NB35:46, 1854). Kierkegaard nos permite entrever não apenas que os efeitos do autoengano atingem os outros¹³⁸, mas que o autoengano floresce em determinados arranjos sociais. De modo sintomático, a crítica à cristandade é análoga à crítica à modernidade:

Eu não conheço nada melhor para significar nossa época do que isto: ela não tem probidade (...) Autoengano como improbidade [*Selvbedraget som Uredelighed*] (...). Se devesse concentrar numa única palavra expressiva a confusão ou desorientação da ciência moderna ou mais propriamente da época moderna (...) deveria então dizer-se: improbidade (KIERKEGAARD, Pap 365,2; Pap 369).

A ausência de espírito designa um estado de “improbidade” (*Uredelighed*), autoengano” (*Selvbedrag*), uma “falta de inocência” (*Mangel paa Naivitet*), isto é, uma falta “de liberdade contra ilusões fantásticas, e contra a ausência de espírito [típica] do adquirido [pela tradição]” (Pap 366,1, 1847)¹³⁹. Kierkegaard contrapõe a inocência ao tradicional (*det Traditionelle*), ao adquirido (*det Tillærte*) (Pap 369, 1847). Inocência no sentido de experiência própria (o termo *tillært* também significa “de segunda mão”), uma realidade que é designada por Kierkegaard também como **primitividade** (*Primitivitet*), “primitividade no sentido de possibilidade de ‘espírito’” (*Primitivitet er: Mulighed af ‘Aand’*)¹⁴⁰. Trata-se de uma possibilidade sufocada pela “sabedoria mundana, temporal”, o que inclui a cristandade. Em uma anotação intitulada “Primitividade”, Kierkegaard realça uma das noções sobressalentes na nossa análise, a noção de governo dos céus:

¹³⁸ “Com a ignorância ou inatenção autoinduzida o sujeito torna-se negligente com as obrigações de conhecer a natureza, as circunstâncias e as consequências da sua própria ação em situações particulares. O autoengano pode erodir a autonomia, obscurecer a própria responsabilidade para prevenir danos, alienar o sujeito de seus próprios princípios e minar a sua integridade” (WELZ, 2011, p. 178).

¹³⁹ “*Naivitet er frelsende mod phantastiske Illusioner, men ogsaa mod det Tillærtes Aandløshed*”. Nessa mesma nota, Kierkegaard afirma que “não é maturidade [*Modenhed*] ter deixado de ser inocente ou nunca ter sido assim. A inocência deve ser preservada. Por exemplo, discernir entre o que se compreende e o que não se compreende”.

¹⁴⁰ “Um gênio realmente primitivo é um revisor-geral da humanidade como um todo. Sem fazer essa revisão, e sem mais nem menos tomar tudo como uso e costume, é improbidade” (KIERKEGAARD, Pap 366,1). “*Et ægte primitivt Genie er den sande General-Revisor. Enhver primitiv Existent indeholder tillige en Revision af det Almeen-Msklige. Og noget af dette Reviderende skulde enhver Existent have. Ganske at mangle dette Reviderende og uden videre at tage Alt som Skik og Brug og saa Det at det er Skik og Brug er En nok: er Uredelighed*”.

Ao matar a sua primitividade (...) talvez você fique feliz, mas a eternidade reclamará com você. [No entanto,] seguindo sua primitividade, (...) a eternidade te assumirá [*antager*]. (...) Primitividade, espírito, é: por a vida no Reino de Deus em primeiro, primeiro, primeiro lugar [*at sætte Livet ind, først, først, først Guds Rige*]. Quanto mais literal uma pessoa pode aceitar isso, agindo, mais primitividade há. (KIERKEGAARD, NB31:55, 1854).

Kierkegaard afirma que a aceitação deliberada do governo dos céus é o fator decisivo da primitividade, da experiência própria, não adquirida, da fé. E a presença desse tipo de primitividade é nada menos que a antítese da ausência de espírito. Segundo Kierkegaard,

Ao falarmos do *como* se fala, não estamos falando do caráter estético ou declamatório; seja uma linguagem florida ou um estilo simples, seja com um harmonioso órgão ou com uma afinação áspera, seja com uma segura inflexível, ou com uma lágrima no olho, enfim, a diferença é se alguém fala ou alguém faz o que fala, se alguém usa a voz, o gesto, os movimentos do braço, um indivíduo cujas palavras triplicam, talvez decuplicam a ênfase (*Understrygelse*) etc., se alguém **usa as coisas** para exercer pressão (*trykke*) para dar ênfase (*Eftertryk*), ou se alguém **utiliza sua vida**, sua existência, cada hora do seu dia, sacrifícios etc. para com isto exercer pressão. Esta pressão é uma alta-pressão que transforma o que é dito em algo absolutamente outro do que quando um falante fala literalmente o mesmo (Kierkegaard, NB15:128, 1850, grifos nossos) ¹⁴¹

Essa anotação intitula-se “*Hvad og – Hvorledes*” [o quê e como]. Nessa nota, Kierkegaard afirma que, “na vida, a diferença não está no que [*hvad*] é dito, mas no como [*hvorledes*] é dito”. Um discurso sofisticado, repletos de gestos e tônicas, mas sem experiência, é, a rigor, falso, doloso. O discurso da cristandade é *despressurizado* pela falta de conhecimento experimental de Deus. A experiência própria de uma relação com o Deus de Israel, tal primitividade é uma mangueira de alta-pressão (*Høidetryk*) insuflando potência no discurso.

Tornar-se cristão é submeter-se ao exame da existência ordenado por Deus. A cristandade, por sua vez, é uma sociedade de pessoas que se denominam cristãs porque se ocupam em informar-se sobre outras pessoas que, a muito tempo atrás, se submeteram a esse exame, e o que

¹⁴¹”*Hvorledes er her ikke det Æsthetiske, det Declamatoriske om i et blomstrende Sprog, eller i en eenfoldig Stil, om med et velklingende Organ eller med en skrattende Stemme, om med Tørhed og Ubevægethed, eller med en Taare [i] Øiet o: s: v: nei, Forskiellen er om man taler ell. man handler ved at tale, om man bruger Stemmen, Minen, Armbevægelserne, et enkelt Ords tredobbelte, maaskee tidobbelte Understrygelse, o: s: v:, om man bruger Sligt til at trykke med for at give Eftertryk, eller man bruger sit Liv, sin Existents, hver sin Dags Time, Opoffrelser o: s: v: til at trykke med. Dette Tryk er et Høidetryk, der forvandler det Sagte til noget ganske Andet, end naar en Taler siger det Samme ordret.*”

aconteceu a eles nesse seu tempo de exame – inespiritualmente esquecendo que eles mesmos são destinados ao exame. (KIERKEGAARD, NB35:46, 1854)¹⁴².

Cada pessoa tem o seu próprio exame da existência. É a partir deste lugar de autoexame que a fé em Cristo deve ser vivida, segundo Kierkegaard. No entanto, ao invés de testemunhas, que falam a partir de sua primitividade, a cristandade está composta de professores:

Esta é a consequência de uma confusão fundamental: o cristianismo não é anunciado por testemunhas, mas por professores. (...) Uma testemunha é alguém que imediatamente tem a prova para a verdade do ensino que ele anuncia, à medida que a verdade está nele (...) Mas um professor! Ele tem provas e argumentos - mas ele mesmo permanece fora, e tudo se torna ridículo, toda as objeções triunfalistas (Kierkegaard. NB17:74, 1850)¹⁴³.

o cristianismo não é uma doutrina, mas uma mensagem-existencial [*Existents-Meddelelse*]. (...) Como cada geração deve começar pelo princípio, toda essa erudição sobre as gerações passadas é essencialmente supérflua (...). Em consequência (...), no tocante ao cristianismo não é indiferente a pessoa que o expõe, como seria no caso de uma doutrina (...). Se o cristianismo (precisamente porque não é uma doutrina) não se reduplica em quem o expõe, este não expõe o cristianismo (...). Existir nele é expressá-lo existindo, isto é, reduplicando-o (Kierkegaard, NB6:56, 1848).

A falta de primitividade é uma das objeções de Kierkegaard à Schopenhauer. Ao mesmo tempo em que aprecia seu pensamento, escrevendo diversas anotações sobre Schopenhauer nos dois últimos anos de vida, Kierkegaard observa que “após atravessar a leitura da ética de Schopenhauer se descobre – ele é, naturalmente, honesto – que ele mesmo não era como um asceta. (...) É sempre suspeito propor uma ética que não exercite um poder sobre o professor, que ele não expresse em si mesmo” (Kierkegaard. NB 29:95, 1854)¹⁴⁴.

¹⁴²”Xstd. er, eller det at blive Xsten er: at underkaste sig den af Gud forordnede Tilværelses Examen. Christenhed er et Samfund af Msker, der kalde sig Xstne, fordi de sysselsætte sig med at vide Beskeed om, at Andre for lang Tid siden have underkastet sig denne Examen, samt hvad der vederfores dem i denne deres Examinations Tid – aandløst glemmede, at de jo selv ere til Examen”.

¹⁴³ See det er igjen en Følge af Grund-Confusionen: at Xstd. ikke forkyndes af Vidner men af Lærere. Hvad er et Vidne? Et Vidne er En, der umiddelbart fører Beviset for den Læres Sandhed han forkynder – umiddelbart, ja deels ved at det er Sandhed i ham (...) Men en Lærer! Han har Beviser og Argumenter – men selv holder han sig udenfor, og det Hele bliver latterligt, alle Indvendingerne det Triumpherende.

¹⁴⁴ “ Naar man saa har læst A. Ss Ethik igjennem, saa erfarer man da – saa ærlig er han naturligviis – at han ikke selv er nogen saadan Asket. (...) Altid er mislig at foredrage en Ethik, som ikke øver den Magt over Læreren, at han selv udtrykker det”.

A fé da matriz abraâmica, que é a fé à qual Kierkegaard e Heschel aludem, por se referir a uma experiência superracional, não tem um ímpeto para distinções, que é típico do ímpeto analítico. Segundo Heidegger, a fé não está preocupada em se separar do pensar. Por esse motivo “o intervalo [*Kluft*, fenda] entre fé e pensar não pode ser estabelecido a partir da fé” (HEIDEGGER, GA 97,204 apud THONHAUSER, 2017, p. 16). Essa “indiferença” da fé quanto a diferenciar-se do pensamento, por exemplo, também se aplica com relação ao tópico da ação. **A fé abraâmica não está preocupada em se separar da ação.** Kierkegaard e Heschel se vinculam à percepção de que fé e ação são inseparáveis. No tópico a seguir voltaremos a esse ponto.

Afastamento de Kierkegaard em relação a Heschel

O afastamento de Kierkegaard em relação a Heschel tem dois níveis. Em um primeiro nível, está a assunção de Jesus como Messias; em um segundo nível, está a relação de Kierkegaard com a visão protestante (luterana) da tradição judaica (a incorporação kierkegaardiana de aspectos da tradição luterana).

Com relação ao primeiro aspecto, o afastamento entre Kierkegaard e Heschel é notório pois Heschel, embora não demonstre hostilidade com a figura de Jesus – pelo contrário, demonstra-se interessado em relacionar-se com os cristãos, afirmando a conexão originária comum entre ambos, a saber, “o mesmo Deus” - não obstante isso, Heschel não confessou Jesus como Messias, diferentemente de Kierkegaard. Essa posição fez com que Heschel, por exemplo, considerasse equivocado o ensinamento de Jesus, segundo o qual, para seguir a ele (o Messias autodeclarado), era preciso amá-lo acima dos ascendentes (pais), descendentes (filhos), colaterais (irmãos) e acima de si mesmo (Lc 14,26), um ensinamento que, segundo ele, violava o mandamento divino de honrar aos pais (HESCHEL, 1995, p.247).

Com relação ao segundo aspecto, trata-se de um quadro mais complexo. Heschel tem críticas contundentes contra certas doutrinas e modos de pensar do cristianismo, mas, como vimos no capítulo 1, para Kierkegaard e Heschel (e Heidegger), cristandade e fé em Cristo são coisas diferentes. Kierkegaard tem, como iremos mostrar, uma posição ambígua em relação à tradição luterana que conformou o seu background ideológico-

religioso. Nesse sentido, podemos dizer que Kierkegaard se afasta frontalmente de Heschel no quesito “confissão de Jesus como Messias”, mas, por outro lado, Kierkegaard afasta-se parcialmente de Heschel no quesito “críticas de Heschel ao protestantismo luterano”. Embora Kierkegaard atenuasse as críticas a Lutero, a concepção kierkegaardiana de **fé como ação** é uma aproximação de Kierkegaard à tradição judaica e um afastamento de Kierkegaard da tradição protestante luterana.

*

Após cerca de cento e cinquenta páginas (HESCHEL, 1995, p.85-238) discutindo a antropologia da verdade que emerge das preocupações comuns entre Kierkegaard e Kotzker, Heschel dedica cerca de vinte páginas (HESCHEL, 1995, p.239-260) para pontuar o que já estava posto desde o início: Heschel está discutindo as preocupações entre pessoas com semelhanças entre si. Partindo da constatação de um background sociocultural distinto entre as cidades de Copenhague e Kitz, Berlin e Lublin, Heschel elenca dois tipos de diferenças: diferenças fracas e diferenças mais robustas. Quando Heschel afirma que, para Kierkegaard, o sofrimento é um fator central, a ponto de não haver fé sem sofrimento, enquanto que, para Kotzker, “o sofrimento é um teste espiritual”, “mas não é indispensável para a vida da fé” (HESCHEL, 1995, p. 251), Heschel pontua, a nosso ver, uma diferença fraca. No capítulo 3, quando discutimos a noção kierkegaardiana de alegria no sofrimento, observamos que o sofrimento, segundo Kierkegaard, não é exatamente o que Heschel disse.

Com relação às diferenças robustas entre Kierkegaard e Kotzker discutidas por Heschel, nós identificamos duas. A primeira se refere à concepção de pecado original. Kierkegaard e Kotzker compartilham um senso melancólico, mas segundo Heschel,

A doutrina da queda do homem e do pecado original nunca se tornaram princípios estabelecidos no judaísmo. (...) Significativamente, não existe nenhuma palavra para “pecado original” em ídiche. E o termo hebreu ocorre tardiamente, no século XIII EC, provavelmente sob impacto das disputas medievais entre judeus e cristãos (...). Embora a visão judaica da vida também contemple uma profunda consciência do pecado, ela foca-se sobre o pecado um sentido concreto, como um ato pessoal cometido contra a vontade do Criador. (...) A referência cristã a uma não-erradicável pecaminosidade na natureza de todo homem nunca pode se enraizar na mente judaica. Um impulso mau existe no homem, mas em oposição a ele existe também um impulso bom. Embora Kotzker, obviamente, não fosse incomodado por um senso de culpa devido a um pecado cometido por Adão, ele estava atormentado por uma agonia mais radical – a consciência de que Deus era o responsável, em última instância, pela falsidade

hedionda do homem. Esta concernência com o paradoxo da divina responsabilidade foi o que finalmente punçou a sua alma na tristeza dos seus últimos anos. (HESCHEL, 1995, p. 253s.256).

Como podemos ver, ao invés de preocupação com o pecado original, a antropologia de Heschel, sob o prisma de Kotzker, concentrou-se na questão da verdade, no enigma da permissão de Deus em que o homem pudesse enterrar ou ocultar a verdade. Kierkegaard se conecta a Kotzker nesse ponto, mas por outro lado, tem uma relação ambígua com a noção de pecado original. Kierkegaard aborda a noção de pecado hereditário na obra *O conceito de Angústia*. Sem condições de recuperar toda a discussão feita por Kierkegaard nessa obra, cabe, no entanto, lembrar que Kierkegaard afirma, nessa obra, que cada indivíduo, quando peca, é responsável pela entrada do pecado no mundo, pontuando um determinado entendimento acerca do tópico relativo à entrada do pecado no mundo (cf. Rm 5,12). Destarte, nesse tópico específico, Kierkegaard aproxima-se mais da tradição judaica do que da tradição cristã. No entanto, trata-se de uma posição ambígua e também singular. Pois, na mesma nota em que cita uma frase de Lutero a respeito (“o homem é essencialmente pecado”, *hominis essentiam esse peccatum*) e o catecismo luterano (Livro da Concórdia) acerca do *peccatum originale, hæreditarium malum*, Kierkegaard declara haver valor nas ideias de Pelágio (cf. Not1:9,1839-1840), considerado herético pela tradição cristã por relativizar a doutrina do pecado original. Kierkegaard vê valor nos matizes e ponderações trazidas por Pelágio¹⁴⁵. Foge aos nossos propósitos discutir a polêmica entre Pelágio e a tradição nos primeiros séculos. No entanto, pela relativa consonância com o pensamento de Kierkegaard e de Heschel, cabe mencionar o seguinte excerto pelagiano:

ao invés de considerar os mandamentos do nosso ilustre Rei como um privilégio, nós reclamamos a Deus (...) dizendo: “isto é tão duro e difícil. Nós não podemos praticar isso. Nós somos apenas humanos, impedidos pela fraqueza da carne!” Tola cegueira e presunçosa blasfêmia! Nós atribuímos a Deus a culpa de uma dupla ignorância; ignorância de sua própria criação e de seus próprios mandamentos. Como se, esquecendo a fraqueza dos homens, sua própria criação, ele

¹⁴⁵ Segundo Kierkegaard, “a doutrina de Pelágio tem o mérito de 1) enfatizar que no passado não ocorreu uma destruição devastadora do humano, que uma nova criação se fez necessária; 2) enfatizar o juízo mental do indivíduo; 3) estimulando as pessoas para o bem com a ideia sobre a liberdade. (Not1:9,1839-1840)”. *Pelagii Lære har Fortjeneste ved 1) at indskjærpe, at der ikke er foregaaet en saa ødelæggende Destruction af Msk., at den gjør en ny Skabelse nødvendig 2) ved at indskjærpe Tilregneligheden for den Enkelte 3) ved at opmuntre Msk. til det Gode ved Tanken om dets Frihed.*

tivesse deixado aos homens mandamentos que eles fossem incapazes de cumprir. E ao mesmo tempo (Deus nos perdoe!) nós atribuímos ao Único justo injustiça e crueldade ao Santo; sustentando que ele ordenou o impossível (...) Ninguém sabe a extensão de nossa força melhor do que Aquele que nos deu força...Ele não quis nos ordenar algo impossível, pois Ele é justo. (PELAGIUS, *Ep ad Demetriadem* apud BETTENSON, 1967, p.52)¹⁴⁶

Essa reflexão de Pelágio é oportuna, pois ele suscita o problema das distintas concepções de homem. “Deus não deixou aos homens mandamentos que eles fossem incapazes de cumprir”. Isso nos leva à segunda diferença robusta entre Kierkegaard e Heschel. Segundo Heschel, a ideia judaica de que “Deus precisa dos atos dos homens”, de que Deus necessita da ação cooperativa do homem (HESCHEL, 1995, p.243) difere da concepção kierkegaardiana de homem. Segundo Heschel,

A insistência de Kierkegaard na diferença qualitativa infinita entre Deus e homem indica que o homem não é capaz de nada; que Deus é quem dá tudo, inclusive a fé. Isto é a graça, que é o foco primário da cristandade.

O artigo 4 da confissão [luterana] de Augsburg (1530), rejeita toda justiça através da obra moral para fundamentar a salvação humana unicamente mediante a justificação pela graça de Deus, e isso apenas por meio da fé. O ensino central de Paulo (Rm 3,24) foi portanto disposto como autoridade normativa no séc. XVI. Baseado em um repúdio da lei mosaica, esta doutrina formalmente contradiz o princípio central do judaísmo relativo ao mérito e importância básica das **boas obras** e da **obediência** à vontade de Deus, o legislador. A visão da carta de Tiago – por ex. “qual é o lucro, irmãos, se alguém diz que tem fé, mas não tem obras? (...) a fé, por si mesma, se não tiver obras, está morta [*nekra estin*]” (Tg 2,14.17) – tal visão levou Lutero a chamá-la de “carta de palha” (HESCHEL, 1995, p.252).

Essa citação é de suma importância para esta discussão, e ela exige diversas distinções. Em primeiro lugar, Heschel escreve corretamente, mas de modo impreciso. Heschel diz corretamente: *grace is the primary focus of Christianity*, mas sugere que este também é o foco de Kierkegaard, o que é apenas parcialmente verdadeiro. Kierkegaard aceita a teologia da graça, mas faltou Heschel ponderar a importância capital da noção de

¹⁴⁶ Em outro texto, afirma Pelágio algo semelhante: “que o homem tem a possibilidade (posse) de querer (velle) e de efetivar (*esse*) qualquer obra boa, isso é devido apenas a Deus (...) que garante essa possibilidade com a assistência da sua graça (...) Portanto (e isso deve ser repetido por causa das calúnias) quando nós dizemos que é possível para um homem estar sem pecado, nós estamos louvando a Deus pelo reconhecimento do dom da possibilidade que nos foi dado. Ele é o que concedeu esta possibilidade (posse) para nós, e não existe ocasião para louvar o agente humano quando nós estamos tratando apenas de Deus; pois a questão não é sobre vontade (vele) ou atualidade (*esse*), mas apenas sobre o possível” (PELAGIUS, *Pro libero arbitrio* apud BETTENSON, 1967, p.52s).

ação nas obras de Kierkegaard, o que, no mínimo, matiza a relação de Kierkegaard com a tradição protestante. Aliás, com relação a Paulo, aplica-se raciocínio semelhante: Heschel afirma que o ensino central de Paulo é a justificação gratuita (*dikaiousmenoi dorean*, Rm 3,24), mas sem perceber que disso não implica uma oposição entre graça e lei (*torah*), pois, por exemplo, nesse mesmo contexto de Romanos 3, Paulo afirma que

a fé não anula [*katargeo*, inativa] a lei de modo algum [*me genoito*]! Ao contrário, estabelecemos a lei [*nomon istanomen*] (Rm 3,31).

Sem condições de analisar o pensamento de Paulo, essa menção ao contexto de Romanos 3 serve para apontar que a oposição entre graça e obra advém de uma tradição antijudaica posterior a Paulo, e que ganha realce no século XVI, com Lutero.

Como podemos notar, esta discussão é repleta de distinções. Assim como Kierkegaard tem uma terceira posição na visão maniqueísta entre fé versus obras, Kotzker tem uma terceira posição na visão maniqueísta entre reconhecer defeitos versus valorizar méritos:

Kotzker estava completamente consciente dos defeitos das intenções humanas; entretanto, ele nunca questionou a presença da santidade mesmo em atos imperfeitos. Ele sabia da promessa de Deus de habitar com Israel no meio de sua “impureza” (cf. Lv 16, 16). Apenas mentes vulgares consideram o acúmulo de méritos como notas promissórias. A consciência das próprias deficiências no culto a Deus era um importante aspecto do judaísmo assim como a doutrina do mérito. Kotzker, comprometido com ambas, sabia que era mais necessário um senso de insegurança do que de complacência. (HESCHEL, 1995, p.255)

De fato, Kierkegaard e Kotzker perpassam maniqueísmos ou simplismos. Como estamos discutindo as diferenças entre Kierkegaard e Heschel, cabe contrastar um assunto posto pelo próprio Kierkegaard, o qual permite uma contraposição direta com Kotzker, como se ambos estivessem debatendo. O assunto é o suposto legalismo do estatuto judaico da guarda do *šabat* estabelecido pelo Deus de Israel no ato da criação. Segundo Kierkegaard:

Você acha que, tal como os judeus traziam a Jeová [sic] os dízimos dos primeiros frutos da terra, e a prole do gado, deste modo você deve trazer a décima parte do seu coração – ou, tal como os judeus trabalhavam seis dias da semana e descansavam no sétimo – deste modo você deve ocupar-se com o mundo e suas obras em 6 dias mas ocupar-se com Deus

no sétimo? Não. O dízimo dos cristãos e a oferta dos cristãos é seu coração inteiro, e o dia santo dos cristãos é sua vida como um todo¹⁴⁷ (KIERKEGAARD, DD: 198, 1839)

No próprio texto de *A passion for truth*, ou seja, em uma análise fundada sob o insight Kierkegaard – Kotzker, Heschel afirma que a posição de Kotzker frente ao *šabat* responde a acusações como essa de Kierkegaard:

Kotzker menosprezou aqueles que separam certos momentos para a comunhão com o Santo, não buscando manter tal comunhão na vida diária. Às pessoas que se juntavam ao redor dele no shabat, Kotzker disse: “eu não entendo o que eles esperam de mim. Cada um age a semana inteira do modo que lhe apraz. Quando chega o santo shabat, essas mesmas pessoas colocam o seu roupão de seda, a faixa piedosa, o chapéu pomposo, e afirmam estar em comunhão com o espírito do shabat. Eu digo a vocês: do modo como a pessoa vive ao longo da semana, este será o seu insight sobre o sétimo dia”. (HESCHEL, 1995, p.169s).

Concordando que existe a falsa guarda do sábado, Kotzker, no entanto, assevera que existe também o modo verdadeiro de desfrutar o sábado. Ao invés de um parêntese semanal, uma exceção falsa ou teatral (crítica de Kierkegaard), a guarda do sábado, segundo Kotzker, tem valor quando se trata de um clímax, do ápice de um modo de vida santo ao longo da semana e das semanas.

Kierkegaard e os judeus – aproximações e distanciamentos do luteranismo

Como já mencionamos no capítulo 2, não obstante a secular polêmica em torno da relação entre Jesus e Moisés, os evangelhos sinóticos fornecem evidencia textual da ideia de que Jesus estabelece uma relação de continuidade com a *torah*, suprassumindo-a, isto é, ela a supera conservando, “completando-a” (Mt 5,17ss). A tradição protestante, por sua vez, não só se afasta, de modo geral, da *torah* e da tradição judaica, reafirmando, de distintas maneiras, a teologia da substituição de Israel pela igreja, como chega a

¹⁴⁷ ”Eller mener Du, at ligesom Jøderne bragte Jehovah Tiende af Jordens-Grøde, og af Qvægets Afkom, at Du saaledes blot skulde bringe ham den Tiendedeel af Dit Hjerter – ell., at ligesom Jøderne arbeidede de 6 Dage af Ugen og hvilede den syvende – Du saaledes skulde tænke paa Verden og dens Gjæringer i de 6 Dage men paa Gud den 7de. Nei den Christnes Tiende og den Xstnes Offer er hele hans Hjerter, og den Xstnes Helligdag er hele hans Liv”.

abarcar traços antissemitas em alguns de seus segmentos, a começar pelo seu fundador, Lutero, que manifestou surpreendente hostilidade aos judeus em uma de suas últimas obras, designada sintomaticamente como *Os judeus e suas mentiras - Von den Juden und ihren Lügen* (1543).

Kierkegaard, por sua vez, tem uma relação ambígua com a tradição judaica. De um lado, ele tem uma relação própria, mas, por outro lado, Kierkegaard tem uma relação mediada pelas lentes da tradição protestante que conformam o background de sua época. Eis alguns exemplos do que nos parece uma aproximação de Kierkegaard da visão luterana de Israel:

- I - a visão judaica de Deus como uma consciência abstrata de Deus (KIERKEGAARD, SKS 19, 275; cf. DD:1, 1837);
- II – a afirmação da incompreensão judaica do mandamento do amor a Deus (IDEM, SKS 3,243)¹⁴⁸;
- III - a compreensão judaica do sábado de modo legalístico, como parênteses ou exceção (IDEM, DD:198 1839)¹⁴⁹;
- IV - a oposição entre evangelho e lei (NB30:113 1854)¹⁵⁰;
- V - reducionismo de mão dupla (judaísmo temporal, cristianismo eterno) (NB30:113 1854)¹⁵¹;
- VI - retrato negativo do judeu, vinculado a um fariseu arrogante (NB19:13, 1850);
- VII - menção favorável ao dualismo fé – obras, embora a obra de Kierkegaard complexifique a relação (NB14:42, 1849).¹⁵²

¹⁴⁸ “Os judeus eram o povo da Lei. Portanto entenderam a maioria dos mandamentos da lei de Moisés, mas o mandamento que parecem não ter compreendido é o mandamento com que o cristianismo está mais estreitamente associado: você deve amar a Deus com todo o seu coração.” *Jøderne vare Lovens Folk. De forstode derfor ypperlig de fleste Bud i Moseloven; men det Bud, de ikke synes at have forstaaet, var det Bud, som Christendommen nærmest knyttede sig til: Du skal elske Gud af Dit ganske Hjerte*

¹⁴⁹ “você deve ocupar-se com o mundo e suas obras em 6 dias mas ocupar-se com Deus no sétimo? Não. O dizimo dos cristãos e a oferta dos cristãos é seu coração inteiro”. *Du saaledes skulde tænke paa Verden og dens Gjæringer i de 6 Dage men paa Gud den 7de. Nei den Christnes Tiende og den Xstnes Offer er hele hans Hjerte.*

¹⁵⁰ “Os apóstolos com frequência falaram que o que tinham para proclamar era um evangelho, não a lei”. *Apostlerne talte tidlig og sildig, at de havde et Evangelium at forkynde, et Evangelium, ikke Loven.*

¹⁵¹ “No judaísmo a temporalidade está realmente sem eternidade; no cristianismo tudo é disposto para a eternidade; por conseguinte, tudo nesta vida é sofrimento, por conseguinte, não há nenhuma ajuda nesta vida, nenhum triunfo nesta vida”. *I Jødedommen er Timelighed egl. uden Evighed; i Xstd. er Alt lagt an paa Evigheden – derfor hele dette Liv Lidelse, derfor ingen Hjælp i dette Liv, ikke Seiren i dette Liv.*

¹⁵² “A alegria pela expiação conduz a um esforço íntegro. Isso é semelhante ao que Lutero disse: não são as boas obras que fazem o homem bom, mas o homem bom faz as boas obras. (...) [Pois] primeiramente vêm a fé. (...) é a fé que faz você fazer boas ações”. *Det er den Glæde, som frembringer en redelig Stræben. Omtrent som naar Luther siger: det er ikke de gode Gjæringer, der gjør den gode Mand, men den gode Mand, der gjør gode Gjæringer (...) Altsaa først Troen. (...) det er Troen, der gjør, at man gjør i Sandhed gode Gjæringer.*

Alguns exemplos do afastamento de Kierkegaard em relação à visão luterana de Israel:

- I - apreço pela carta de Tiago (KIERKEGAARD, SKS 5,172; SKS 13,43ss; SKS 13,327ss), uma carta repudiada por Lutero, em seu prefácio ao Novo Testamento (1522), como uma *Epistel rechte stroherne*, “uma carta realmente de palha”;
- II - visão judaica de Deus como uma consciência concreta (IDEM, DD:196, 1839)¹⁵³;
- III - compreensão da nova aliança como mais exigente do que a primeira (NB30:113 1854)¹⁵⁴.
- IV – reconstrução do contexto judaico do Novo Testamento (KK:7, 1839-1840).¹⁵⁵

Ao enfatizar, como veremos a seguir, a noção de liberdade como coerção e a noção de fé como ação (ação livre no sentido paradoxal, ação livremente coagida, ação livremente obediente), Kierkegaard se afasta, em certa medida, da visão protestante de Israel e se aproxima da noção judaica de obediência ao jugo do Reino dos céus.

Segundo Kierkegaard, a noção de livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é uma ilusão (*Chimaine*, “quimera”, KIERKEGAARD, NB 14,69, 1849), uma “possibilidade abstrata” (IDEM, NB 23,170, 1851). “Escolher entre o bem e o mal é abolição do conceito de liberdade (...). Liberdade é ser capaz” (KIERKEGAARD apud Ferro, 2012, p.162). “Só após o comprometimento [*Bundethed*] infinito pode-se falar sobre o começo da liberdade

¹⁵³ “Pai dos céus! Andas conosco tal como andavas com os judeus antigamente”. Fader i Himlene! Vander Du med os som Du vandrede med Jøderne fordem i de gl. [*gamle*] Dage.

¹⁵⁴ “O desenvolvimento mais profundo da fundamentação do pecado humano vem com o desenvolvimento da graça e da fé, de modo que a lei nunca foi pregada tão duramente como com a graça. É sempre de costas que se compreende a história” (KIERKEGAARD, Not1:9, 1839-1840). *den dybere Udvikling af Syndens msklige Begrundethed først ret imøde ved Udviklingen af Naaden og Troen, ligesom jo Loven aldrig blev prædikedet saa strængt som ved Naaden. – Det er altid baglænds, at Historien forstaaes*. Baseado em Pascal, Kierkegaard afirma: “o amor de Deus é mais duro do que a lei de Deus” (*Kjerlighedens Gud haardere end Lovens Gud*). “Quando, no antigo testamento, Daniel, por amor a Deus, não quer comer os manjares da babilônia, então Deus assegura para ele algo bom para comer; quando o profeta estava em necessidade, então Deus sempre encontrava uma saída - mas, no que se refere ao apóstolo, anuncia-se apenas isto: aquele que oferece a ele um copo de água por minha causa, deve receber o pagamento de profeta”. *Naar i det gamle Testamente Daniel af Fromhed ikke vil spise Herre-Retter, saa sørger Gud for at han trives lige saa godt af det han faaer at spise; naar i det gamle Testamente Propheten er i Nød, saa finder Gud altid Udvei – – men hvad Apostelen angaaer, da forudsiges blot: Den, som skjenker ham med et Bæger-Vand for min Skyld, skal / faae Prophets Løn*.

¹⁵⁵ Nas suas notas aos capítulos 9 a 16 da carta aos Romanos (KK:7, 1839-1840), embora a carta estivesse escrita em grego, Kierkegaard escreve vários termos hebraicos, demonstrando a intenção de reconstruir a hebraicidade original das ideias ali discutidas. Por exemplo, ao comentar o verso: “se o primeiro fruto da mistura é santo, a totalidade também é; e se a raiz é santa, os ramos também são” (Rm 11,16), Kierkegaard menciona duas expressões hebraicas, *re’shit b^ekurim* e *re’shit t^erumot*, primeiros frutos e primeiras ofertas, respectivamente. Referindo a Rm 11,26, Kierkegaard cita também a expressão hebraica *uba' l^ešion go'el*, “virá de Sião o redentor”, extraída da literatura profética (Is 59,20).

[*Friheden begynde*]” (KIERKEGAARD, SKS 9,150). Prolongando essa ideia, Kierkegaard observa que

É extremamente verdadeiro e empírico o que Agostinho disse sobre a verdadeira liberdade (distinta da liberdade-de-escolha): o mais forte senso-de-liberdade tem o homem quando ele, cheio de determinação, decide igneamente gravar em sua ação a sua necessidade visceral [*indre*, interna], o que exclui o pensamento de qualquer outra possibilidade (KIERKEGAARD, NB23:172, 1851).

Kierkegaard usa o verbo *udpræger*: marcar com a mais alta força, um marcar caracterizante, como se faz ao gravar o couro de um animal com uma peça em brasa. Esta noção de liberdade como capacidade é expressa por Kierkegaard, portanto, mediante a ideia de que tomar uma decisão não é simplesmente escolher, mas escolher excluindo qualquer outra possibilidade. Em uma longa, elucidativa e decisiva anotação de 1850, Kierkegaard apresenta, de modo consistente, a sua compreensão da liberdade:

O cristianismo diz para uma pessoa: você pode escolher o único necessário, mas, deste modo, não se fala sobre escolha, i.e, não cometa a asneira [*vrøvl*] de não escolher o único exigido; deve-se escolher o Reino de Deus primeiro. (...) Nesta concepção não se pode escolher algo, e, contudo, é uma escolha. Não é uma escolha, é a expressão pela qual uma enorme ou intensificada paixão escolhe. Seria possível dar uma expressão mais acurada: a liberdade de escolha é apenas uma determinação-formal na liberdade, de modo que acentuar a liberdade de escolha é a perda da liberdade? Em certo grau, o conteúdo da liberdade é o decisivo para a liberdade, de tal modo que **a verdade da liberdade de escolha é: não se deve escolher nada, e, contudo, isso é uma escolha.**

Isto é “espírito”. Mas porque as pessoas estão tão longe de uma consciência espiritual [*at være Aand*], deste modo a liberdade se torna objeto de tantas disputas, à medida que continuamente as pessoas tornam-se fixadas na liberdade de escolha. A reflexão, concentrando-se no mais inferior, tem um olhar fixo para a liberdade de escolha, ao invés de recordar: **não se deve escolher nada - então escolha!** Nesse sentido, por estranho que possa parecer, deve-se dizer que apenas **o temor, o tremor e a coerção podem ajudar uma pessoa em direção à liberdade.** Porque temor, tremor e coerção podem forçá-la a não vir a falar sobre alguma escolha – e então se escolherá o correto. No momento da morte, a maioria escolhe o correto.

Mas o que poderia ajudar a ciência nisso? Absolutamente nada. Estenda tudo em uma consideração calma e objetiva – e então a liberdade se torna algo incompreensível. Cientificamente, Spinoza tornou-se o único conseqüente.

Há liberdade propriamente apenas quando, no mesmo instante, no mesmo segundo a (liberdade de escolha) liga-se de modo infinitamente rápido com a rendição da escolha, uma escolha que, se foi verdadeira, não pode ser chamada de algo escolhido.

É incompreensível que, sob o amor todo-poderoso, Deus efetivamente possa receber uma pessoa de tal modo que, ele, preocupando-se, possa

querer aproximar-se como um noivo (e aqui reside o mais belo ditado: para tornar livre, libertar) [e perguntar]: *you want to be with me or not*; e então espera por um único segundo a resposta.

Ah, mas o ser humano [em geral] não tem consciência espiritual... Ele pensa: dado que a escolha recai sobre mim mesmo, então eu quero tomar algum tempo, e primeiro considerarei seriamente o assunto. Que triste anticlímax! A “seriedade” é justamente escolher logo a Deus e escolher “primeiro”. Mas então se perturba a pessoa com um fantasma chamado liberdade de escolha. (...) E não se dá conta de que perdeu a liberdade. Então se entretém por um tempo com o pensamento sobre a liberdade de escolha, até que novamente duvida se tem liberdade de escolha. E agora perdeu a liberdade de escolha também. E é com grandes passos (militarmente dados) que se confunde tudo. Ao ficar olhando a “liberdade de escolha”, ao invés de escolher, perde-se a liberdade e a liberdade de escolha.

A coisa mais monstruosa [*Det Uhyre*] que uma pessoa recebe é: a escolha, a liberdade. Você deve se salvar e se preservar de uma única forma: no mesmo segundo, de modo incondicional em plena rendição, devolvendo-a a Deus. (...) Caso você ceda à tentação e olhe com desejo egoísta para a liberdade de escolha, então você perde a liberdade. E o seu castigo será este: ocorre uma confusão (...), você julga que tem liberdade de escolha, mas você ainda não escolheu a Deus. Então você adocece, e a liberdade de escolha se torna uma ideia fixa; por último você se torna como um rico que melancolicamente imagina que está pobre e que morrerá de inanição: você lamenta por ter perdido a liberdade de escolha, e a falha é que você não se entristece profundamente o suficiente. (KIERKEGAARD, NB15:93, 1850)¹⁵⁶

Essa decisiva anotação ensejaria uma ampla discussão. Mas, por ora, ela assenta uma noção paradoxal de liberdade na qual se destaca a noção de ação. Isso será de particular interesse para o que discutiremos a seguir: um exemplo notório da ambiguidade de Kierkegaard em relação à visão luterana de Israel - a discussão sobre o valor das obras no evangelho. Lutero se posiciona contrário às obras, e conseqüentemente, à tradição judaica. Kierkegaard, por sua vez, alinha-se à visão judaica a favor das obras, ou melhor, a favor da inseparabilidade entre fé e obras, mas o faz tentando preservar Lutero das críticas.

“Os tempos são diferentes” (*Tiderne ere forskellige*). É deste modo que Kierkegaard introduz o seu ponto de vista relativo à polêmica entre fé e obras suscitada no século XVI por Lutero, pioneiro da reforma protestante. “Assim como acontece com os homens, os tempos mudam, mas continuam sendo maus, só que em uma nova figura” (KIERKEGAARD, SKS 13,44). Segundo Kierkegaard, Lutero levanta-se contra um

¹⁵⁶ O texto dinamarquês, devido à sua extensão e importância, encontra-se no anexo B desta pesquisa.

tempo em que tudo parecia ter sido “reduzido a obras” (*Alt var blevet Gjerning*); parecia, pois, na verdade, segundo Kierkegaard, o erro não estava na obra, ou na ação, mas “na hipocrisia, na presunção do mérito” (*Hykleri, Fortjenstligheds Indbildskhed*) (IB., loc cit.). Neste sentido, diz Kierkegaard, “não podemos trocar um erro antigo por um erro novo. Retiremos o deletério e o falso das obras, e conservemos apenas [o saudável e o verdadeiro, i.e, conservemos] as **obras em retidão, em humildade, em atividade proveitosa** [*Gjernerne i Oprigtighed, i Ydmyghed, i gavnlig Virksomhed*] (KIERKEGAARD, loc. cit., grifo nosso). Nesse cenário de contaminação de algo considerado santo - as obras - surge, segundo Kierkegaard, Lutero, com o intuito de sanear as obras, “[re]instalando a fé em seus direitos” (*indsatte Troen i dens Rettigheder*):

A vida de Lutero expressou em obras, nunca esqueçamos, o que ele disse: uma pessoa é salva apenas pela fé. O perigo era tão grande que não conheço expressão mais forte disto do que sua decisão de colocar de lado o apóstolo Tiago para pôr ordem no assunto. Imagine-se o respeito de Lutero por um apóstolo – e, contudo, ter que atrever-se a isto para [re]instalar a fé em seu direito! (KIERKEGAARD, SKS 13,45)¹⁵⁷.

Esse posicionamento de Kierkegaard em relação ao pai da reforma é um posicionamento ambíguo. De um lado, reproduz à sua maneira o background ideológico de sua época (o luteranismo dinamarquês). Por outro lado, ao afirmar o caráter santo das obras dentro do Evangelho de Cristo, Kierkegaard afasta-se de Lutero. Em outras palavras, Kierkegaard tem uma interpretação do evangelho distinta da interpretação de Lutero, mas ele realiza esse afastamento sem fazer uma crítica efetiva do entendimento de Lutero.

Kierkegaard apresenta atenuantes contra a acusação de Lutero como detrator das obras, afirmando que Lutero precisou enfatizar a fé a título de contrapeso em um cenário onde as obras estavam contaminadas pela “presunção do mérito e pela hipocrisia”, e o fez para “[re]instalar a fé em seu direito”, para recolocar a fé no seu lugar. Segundo Lutero,

[Para muitos monges], não há trabalho mais pesado do que orar. Isso é verdade quando se transforma a oração em obra ou trabalho (...). Qualquer diarista preferirá ficar malhando o dia inteiro a apenas mexer com a boca ou fixar um livro com os olhos duas ou três horas a fio. (...)

¹⁵⁷ Hans Liv udtrykte Gjernerne, lad os aldrig glemme det, men han sagde: et Menneske frelses alene ved Troen. Faren var stor. Hvor stor den var i Luthers Øine, jeg veed intet stærkere Udtryk derfor, end at han besluttede: for at faae Orden i Sagen, maa Apostelen Jacob skubbes tilside. Tænk Dig en Luthers Ærbødighed for en Apo|stel – og saa at maatte vove dette for at faae Troen indsat i dens Ret!

Quando um monge leu ou murmurou suas horas canônicas por quarenta anos, ao todo ele não orou sinceramente uma hora sequer” (LUTHERO, 1995, p.121).

Segundo Kierkegaard, “Luthero tentou tirar ‘o mérito’ das obras e conferir-lhes algo distinto (...); a mundanidade, compreendendo Luthero “a fundo”, eliminou completamente o mérito – e também as obras” (KIERKEGAARD, SKS 13,46)¹⁵⁸. No entanto, essa defensoria de Kierkegaard a favor de Luthero tem como obstáculo “provas documentais” nas quais Luthero, explicitamente, condena as obras, ou ações humanas, taxando-as como um fator alienígena dentro do evangelho:

Cuidado para não fazer de Cristo um Moisés, nem do Evangelho um livro da lei ou livro de ensino (...) Porque, na realidade, **o evangelho não exige de nós obras** por meio das quais nos tornemos adoradores e bem-aventurados; ao contrário, o evangelho **condena [verdammt] tais obras** e exige apenas fé em Cristo (LUTHERO, 1998, p.77, grifos nossos)¹⁵⁹.

A obra de Kierkegaard, evidentemente, afasta-se dessa concepção, haja vista a importância da noção de obra (ou ação) em inúmeros escritos de Kierkegaard (por ex.: *Pós-escrito, As obras de amor, Discursos edificantes*). Como já dissemos, haja vista a importância do temor na tradição hebraica, um aspecto recepcionado por Kierkegaard, ao alçar a obediência ao ápice de um processo onde o temor é a base (KIERKEGAARD, SKS 8,356), Kierkegaard confere ao ato da obediência um status sem precedentes.

Ao fazer a sua defesa/afastamento de Luthero (defesa *de iure*, afastamento *de facto*), Kierkegaard afirma que existe no ser humano uma inclinação [*Tilbøielighed*] para uma disjunção exclusiva peculiar:

ou condicionar as obras ao mérito próprio, ou, para fazer valer a fé e a graça, querer eximir-se totalmente da graça. (...) [No entanto], o cristianismo exige isto: você deve esforçar-se o mais possível para que sua vida se expresse em obras; e então exige uma coisa a mais: que você humilhe-se e reconheça: apesar disso, eu sou salvo pela graça” (SKS 13,45s)¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Luther vilde tage »Fortjenstligheden« bort fra Gjernerne, og anbringe dem noget anderledes nemlig (...); Verdsligheden, som forstod Luther fra Grunden, tog Fortjenstligheden ganske bort – samt Gjernerne.

¹⁵⁹ Darum siehe nun daruf, dass du nicht aus Christo einen Mosen machst, noch aus dem Evangelio ein Gesetzbuch oder Lehrbuch, (...) Denn das Evangeli fordert eigentlich nicht unser Werk, dass wir damit fromm und selig werden, ja es verdammt solche Werke, sondern es fordert nur Glauben na Christo (...).

¹⁶⁰ enten, naar Gjernerne skal med, at ville være fortjenstlig, eller, naar Troen og Naaden skal gjøres gjældende, saa da ogsaa at ville være saavidt muligt ganske fri for Gjernerne. (...) Christendommens

A afirmação de Kierkegaard, segundo a qual uma determinação luterana da fé (*lutherisk Bestemmelse af Troen*) é a de que a fé é “uma coisa inquietante” (*en urolig Ting*), é de fato um aspecto mencionado por Lutero: “onde a fé existir, a pessoa não conseguirá se conter, manifestará, expressará (...) esse evangelho” (LUTHERO, 1998, p.79)¹⁶¹. Mas esse aspecto ativamente impulsivo da fé recebe destaque, efetivamente, no texto de Kierkegaard, não no texto de Lutero. Kierkegaard desenvolve um interessante argumento sobre o caráter pulsante da fé, “quando você não sente o pulso da fé [*Troens Puls*] em sua vida, então você tem não fé” (SKS 13,47). No entanto, no texto de Lutero, trata-se de um aspecto eclipsado pelas suas contundentes hostilidades contra as obras. Na seção final de seu prefácio ao Novo Testamento, uma seção em que ele se propõe a hierarquizar os textos mais importantes do Novo Testamento (o título da seção é “quais os livros mais corretos e mais nobres do NT”), o repúdio de Lutero às obras chega a um paroxismo, assumido a contraditória posição de, em um cenário hipotético, rejeitar as próprias obras de Jesus:

Se eu precisasse renunciar ou às obras ou às pregações de Cristo, eu renunciaria das obras (...) já que as obras de Cristo de nada me adiantariam [*hulften mir nicht*]; suas palavras, porém, concedem a vida. Como João descreve bem poucas obras de Cristo, mas muitas de suas pregações, e os outros três evangelistas escrevem muito de suas obras, e pouco de suas palavras, o evangelho de João é o evangelho-chave, mais delicado e correto, sendo de longe preferível e superior aos outros três. Também as epístolas de São Paulo e São Pedro superam bastante os três evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. (...) a epístola de São Tiago é propriamente uma carta de palha [*eine rechte stroherne Epistel*] comparada às demais, pois não é dotada de natureza evangélica (LUTHERO, 1997, p.81)

Kierkegaard disse, em uma passagem supracitada, que a tarefa de “restituir à fé o seu direito”, de recolocar a fé no seu lugar exigiu que Lutero “ousasse pôr de lado um apóstolo de Cristo”. Kierkegaard se referia a essa última passagem, na qual Lutero faz o seu próprio “index” do Novo Testamento. Na sua lista de material descartável, Lutero coloca a carta de Tiago, classificada por ele como “uma carta realmente de palha” (*eine rechte stroherne Epistel*) em comparação aos seus textos preferidos (o evangelho segundo João e as cartas de Paulo e de Pedro). O desprezo de Lutero por Tiago se deve, a nosso ver, pelo fato que a carta de Tiago é uma carta que colide com a pedra-angular do

Fordring er: Dit Liv skulde saa anstrenget som | muligt udtrykke Gjærningerne; saa fordres der Eet endnu, at Du ydmyger Dig og tilstaaer: men det er alligevel Naade, at jeg frelses.

¹⁶¹ ”Ja wo der Glaube ist, kann er sich nicht halten, er beweist sich (...) solches Evangelion”.

raciocínio de Lutero, pois Tiago divisa a importância das obras, ou melhor, saindo do maniqueísmo entre fé e obras, a carta de Tiago discorre sobre **a inseparável e incontornável conexão entre fé e obras, conexão esta que é reproduzida por Kierkegaard**. Talvez por isso, diferentemente de Lutero, Kierkegaard tenha um visível apreço pela carta de Tiago, utilizando-a em diversos momentos, como, por exemplo, em um dos seus discursos edificantes de 1843, na última e decisiva seção de seu argumento sobre a “aquisição da alma” (1843) não como uma questão de conhecimento, mas como uma tarefa de aquisição efetiva (SKS 5,172ss); no texto de 1851, supracitado (*Para um autoexame de si recomendado a este tempo*); e como mote e eixo do seu ensaio sobre a imutabilidade de Deus (1855).

A indisposição de Lutero com o argumento da conexão entre fé e obras, sumarizado na famosa frase de Tiago “a fé sem obras está morta” (Tg 2,17), é, ao mesmo tempo, uma indisposição com o fato de que a carta de Tiago exhibe, de modo mais nítido, um fator comum a todos os textos do Novo Testamento: são textos escritos por judeus em mundo judaico. O fato de serem em Jesus como Messias não anulou o fato de que os autores do Novo Testamento tinham, justamente por serem judeus, um modo judaico de pensar. Segundo Lizorkin-Eyzenberg, o grego do Novo Testamento é um “koiné judaico-grego”, ou seja, “é a escrita grega de uma mente judaica. Um grego que herdou os padrões semíticos de pensamento e de expressão. Uma linguagem grega que manteve palavras, frases, estruturas gramaticais e padrões de pensamento característicos da língua hebraica” (LIZORKIN-EYZENBERG, 2015). Além desse fator de ordem **formal**, comum aos escritores do Novo Testamento de modo geral, a carta de Tiago contém elementos no seu **conteúdo** que afirmam a herança judaica dos cristãos. A análise dos conteúdos judaicos da carta de Tiago, nos seus cinco capítulos, exigiria um trabalho à parte, mas, por hora, basta-nos constatar que a própria conexão entre fé e obras, destacando a importância das obras, é um tópico da tradição judaica que, inclusive, é reproduzido por Jesus, segundo os evangelhos. A parábola da casa na rocha (“aquele que ouve e pratica”), em Mt 7,24ss, é um dos exemplos mais notórios disso.

Nesse sentido, o incômodo de Lutero com o ensino apostólico de Tiago acerca da necessidade das **obras da fé** parece ser, em um outro nível, também um incômodo com a judaicidade do evangelho, um incômodo com a conexão entre Jesus e o povo de Israel. Tal hipótese é favorecida pelo fato de que uma das últimas obras de Lutero foi um tratado contra os judeus, publicado em 1543 e sintomaticamente chamado de *Os judeus e suas mentiras* (*Von den Juden und ihren Lügen*). Mesmo tendo em mente o

antisemitismo europeu no século XVI, ou seja, mesmo considerando Lutero como um filho de seu tempo, é surpreendente ler o que Lutero escreveu: os judeus são “vermes venenosos” (*bittre Würme*) cujas “escolas e sinagogas devem ser queimadas” (*ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke*) (LUTHER, 1543, p.7.9). Depois desse ataque aos judeus, o ataque à carta do apóstolo Tiago (“uma carta de palha”, *eine stroherne Epistel*) não surpreende.

No entanto, o ataque (indireto) de Lutero ao seu próprio mestre, Jesus, salta aos olhos do leitor: para defender o seu argumento de que as obras não importam, Lutero escreveu um experimento de pensamento segundo o qual, se ele, Lutero, “precisasse renunciar ou às obras ou às pregações de Cristo”, ele “renunciaria das obras (...) já que as obras de Cristo de nada me adiantariam [*hulfen mir nicht*]”. Embora seja uma hipótese mental, a consecução de tal hipótese colidiria com o seu próprio entendimento de que “nós vencemos a morte, o pecado e o inferno por meio das obras de Cristo” (LUTHERO, 1997, p.75.77). Em outras palavras, para o cristão, não existe *qualquer* hipótese de excluir as obras redentoras de Cristo. Mas a rejeição de Lutero às obras chega cúmulo de rejeitar, mesmo que de modo hipotético, as obras de Cristo.

Numa palavra, Lutero não poupou esforços para divorciar o evangelho da ação, embora isso, do ponto de vista factual, fosse impossível. Como disse Kierkegaard, Lutero lutou pela fé – por meio de ações. De todo modo, embora Kierkegaard não examine criticamente os fatos supracitados (pelo contrário, Kierkegaard atenua as posições de Lutero), Kierkegaard *de facto* afasta-se de Lutero, ao divisar, dentre outras coisas, a centralidade das ações para a vida da fé.

A ambiguidade da posição de Kierkegaard pode ser vista ao se fazer um contraste entre dois escritos seus: uma obra publicada e uma anotação particular. Como vimos, Kierkegaard de certo modo absolve Lutero em uma obra pública, publicada em 1851, mas em uma anotação particular, um ano antes, em 1850, Kierkegaard faz uma contundente crítica. Segundo Kierkegaard, Lutero escolheu o caminho fácil do “comércio político”:

Sua posição [de Lutero] não foi atacar "a multidão", mas um indivíduo de alta posição. Deste modo a luta também se tornou mais fácil. O difícil é ter que sofrer por ter que fazer a questão mais difícil para os outros. Quando se luta para tirar as cargas, então logo se é naturalmente compreendido por uma multidão inteira cujo interesse é retirar as cargas. (...) Lutero, em um certo sentido, tornou a questão muito fácil. Ele deveria ter deixado claro que a liberdade pela qual lutou (e nesta luta ele estava certo) tornava a vida, a vida-do-espírito infinitamente

mais difícil do que era antes. (...) Mas agora ele se tornou um jubilado, um político jubilado (...) o que Luthero queria era: derrubar o papa – bravo! Muito obrigado por esse puro comércio político. (...) apenas o velho Sócrates, mártir e herói da intelectualidade, compreendeu o que é ser um reformador e compreendeu a si mesmo para sê-lo, e de fato foi. (NB16:87, 1850)¹⁶².

Kierkegaard reconhece nessa anotação que Luthero escolheu o inimigo errado (o papa, ao invés de combater a “multidão”, da massificação do evangelho), e o caminho errado, ao adotar o discurso de “facilitar a vida do cristão”, não entendendo que o discípulo de Jesus, segundo Kierkegaard - fazendo eco ao ensino de Cristo sobre a porta estreita, “deve fazer a questão mais difícil para os outros”. No entanto, Kierkegaard não percebeu (ou não quis perceber) que a hostilidade de Luthero com as obras é um exemplo ainda mais contundente da adoção deste caminho político fácil a que ele alude. O próprio Paulo, na sua epístola aos romanos (carta esta tão apreciada por Luthero), denuncia o problema do abuso da graça. No entanto, é esta uma das consequências, ao longo dos séculos posteriores, da querela de Luthero contra o lugar incontornável da ação dentro do evangelho: em nome de combater a salvação pelo mérito, a querela de Luthero acabou por inibir o posicionamento ativo do crente diante da salvação, como se a graça oferecida pela morte de Cristo na cruz, embora de graça, não custasse a apropriação do indivíduo e não implicasse em contínuas correções divinas (o governo dos céus como modelagem do homem). Paulo afirma que a salvação não vem pronta, ela precisa ser recebida e desenvolvida (Fp 2,12). O próprio autor de Hebreus, em uma passagem apreciada por Kierkegaard, afirma que “Jesus aprendeu pelo que sofreu” (Hb 5,8). Se Kierkegaard tivesse acompanhado a querela de Luthero contra o valor da ação, Kierkegaard não teria escrito o discurso sobre a escola dos sofrimentos e muitos outros textos. Como podemos ver, nesse quesito, talvez possamos dizer que, entre Cristo e Luthero, Kierkegaard assumiu uma posição nítida.

¹⁶² Tilfældet er med hele hans Position: ikke at angribe »Mængden« men en enkelt Høitstaaende. Derfor blev Kampen for Luther ogsaa for let. Det Svære er just, at maatte lide, fordi man skal gjøre Sagen sværere for Andre. Naar man kæmper for at afkaste Byrder, saa er man naturligviis strax forstaaet af en heel Mængde, hvis Interesse det er at Byrderne afkastes. (...) Luther kom i en vis Forstand til at tage Sagen for let. Han burde have gjort det indlysende, at den Frihed han kæmpede for (og i denne Kamp har han Ret) fører til, at gjøre Livet, Aands-Livet uendelig meget mere anstrenget end det var før. (...)Men nu svingede han for rask af. Jublende, politisk jublende, bemægtigede Samtiden sig hans Sag, gik med Partie; det Luther vil: er at styrte Paven – bravo. Jo jeg takker det er jo ogsaa reen politisk Commerce. (...) gamle Socrates, Intellectualitetens Heros og Martyr; kun Du forstod hvad det er at være Reformator og forstod Dig selv i at være det, og var det.

Conclusão

Para os racionalistas, Deus é algo que eles procuram na escuridão com a luz da razão. Para os homens de fé, Deus é a luz.
(HESCHEL apud KAPLAN, 2007, p.55)

A obra de Heschel à luz de sua última fase

Kotzker, Heschel e Kierkegaard são pensadores que desafiam classificações. Segundo Heidegger, “Kierkegaard e Nietzsche não são filósofos, mas antes seres humanos sem uma categoria, que somente tempos futuros conceberão” (HEIDEGGER, GA 86,550 apud THONHAUSER, 2017, p.12). A obra de Heschel, por sua vez, segundo Marmur, é de modo geral analisada por vários prismas ou perspectivas: ícone do século XX, filósofo, teólogo da ação, *hasid*, *scholar*, profeta do *pathos* e poeta (MARMUR, 2007).

Como dissemos na introdução, embora a recepção de Kierkegaard em Heschel concentre-se em uma única obra, trata-se não apenas de um “uso extensivo” (MULDER JR., 2012), em uma discussão que levanta interessantes problemas antropológicos subordinados à ideia judaica de conhecimento experimental de Deus. Reexaminar conceitos-chaves da obra de Heschel, como os conceitos de teologia-profunda (1955) e de *pathos*-profético (1933) a partir da sua antropologia da verdade (1973) parece-nos uma proposta interessante. O próprio fato de um dos grandes acordes do período de maturidade de Heschel ser a sua *Kierkegaard-Rezeption* é um dado robusto ainda por ser explorado. O fato da recepção de Kierkegaard em Heschel ocorrer dentro de um projeto editorial de resgate do legado de Kotzker é um dado que enriquece a questão.

A relação de Kierkegaard com os judeus

A relação de Kierkegaard com os judeus é um aspecto que merece ser expandido, uma discussão que pretendemos fazer em um artigo posterior a esta pesquisa. O modo como Kierkegaard incorpora a noção judaica de governo dos céus é de particular importância para a compreensão da repetição (*Gentagelse*) como categoria existencial que descreve a ideia de recuperar (*Genvinde*) a si mesmo, incorporando as noções judaicas de retorno (*šub*) e de resposta (*tesuvah*). O governo dos céus como santificação da audição (modelagem dos ouvidos) é um aspecto decisivo na retomada de si mesmo, uma modelagem cujo subproduto é um coração que escuta/obedece (submetido à audição

do governo dos céus). Diante de um vórtice de sofrimento pode emergir uma espiral de libertação. Diante de um turbilhão de desespero pode soprar um vento oriental: *ruah há-qodeš*, o “sopro santo” do Deus de Israel.

Revisão dos conceitos tradicionais de fé

O começo da fé não é um sentimento do mistério da vida ou um sentido de temor, de admiração ou de medo. (...) O fim do isolamento começa com a consciência de que há uma pergunta que nos é dirigida. (...) O mundo não consiste em coisas, mas em tarefas. A admiração é o estado que resulta da nossa situação de sermos interrogados. O inefável é uma interrogação que nos é dirigida. (HESCHEL, 1974, p.75)

A antropologia da verdade suscita uma proposta de revisão do conceito tradicional de fé. Por “tradicional” estamos nos referindo a algumas noções que circulam no senso comum social: a) a fé teórica (acreditar na existência de Deus, a despeito de assumir ou não um compromisso com essa crença); b) a fé segmentada (a fé como um dos muitos departamentos ou esferas da vida); c) a fé socializante (associativa ou agregativa). A fé que apenas cogita a existência do Deus de Israel, a fé como consideração desse Deus em momentos ritualizados apartados de um fluxo vital e contínuo, a fé enquanto ato sociológico de agregação: esses conceitos são, segundo a antropologia de Heschel, simulacros da fé, à medida que a fé é concebida como uma experiência própria de fidelidade, como uma resposta concreta e sem palavras perante a interrogação inefável.

Uma forma de apresentar a oxigenação ao conceito de fé suscitado por Heschel contra a sua trivialização ou atenuação dá-se mediante a consideração de uma longa descrição apresentada por ele. Tal como o desenlace da parábola de Jó, a antropologia da verdade tem também o seu modo de descrever a teofania:

O mundo em que vivemos é uma vasta **prisão** em um labirinto que tem a altura de nossa mente, a largura da nossa força de vontade e o comprimento da extensão da nossa vida. Aqueles que nunca chegaram até as grades e nunca viram o que existe além da prisão não conhecem e não sonham com nenhuma liberdade (...) Entretanto, mesmo os que bateram a cabeça contra as grades da prisão descobriram que a vida está envolvida em conflitos que não conseguem resolver, que a ânsia de possuir que enche as ruas, as casas e os corações é constantemente silenciada pela ironia do tempo, que as nossas realizações são minadas

pela autodestruição – mesmo esses preferem viver numa suntuosa, sofisticada dieta dentro da prisão, a procurar uma saída do labirinto, em busca de liberdade na escuridão desconhecida. Mas há outros que não resistem e desesperam. Não tem mais forças para sustentar a fé, não entreveem mais nenhuma meta pela qual valha a pena empenhar-se, estão sem forças para procurar um objetivo. Chega, porém, como um **raio**, um momento que o fulgor do oculto afasta para longe a nossa apatia. (...) Um momento em que nossa prisão é invadida pela luz. (...) Todo o nosso ser explode em assombro. Eis que então uma voz, arrancada do nosso íntimo mais profundo (...) É uma palavra: Deus. Não é uma emoção, um impulso dentro de nós, mas um poder, uma maravilha acima de nós, que **separa** o mundo de nós. A palavra que significa mais que o universo, mais que a eternidade, *santo, santo, santo*. Somos incapazes de compreendê-la. Só sabemos que significa infinitamente mais do que somos capazes de absorver e repercutir. Confusos e perturbados balbuciamos: Aquele que é mais do que tudo o que existe, que fala através do inefável, cuja interrogação é mais do que podemos responder. Aquele para quem só nossa vida inteira pode ser a soletração de uma resposta. (...) E se dissermos que não temos coração para ouvir, nem alma para sentir, oremos pedindo lágrimas ou um sentimento de vergonha. (HESCHEL, 1974, p.83ss, grifos nossos).

O retrato hescheliano da experiência teofânica é o retrato de uma interrogação arrebatadora. A evocação da imagem da prisão é um atestado do âmbito terreno desse encontro indizível. Um encontro que pressupõe o atravessamento do desespero. Na descrição teofânica de Heschel, o momento em que a luz invade a prisão é um ato unilateral, imprevisível, mas que é, na descrição, sintomaticamente narrado após o sujeito desesperar-se a fundo, sem evadir-se de travar contato com a própria angústia. Responder é ser a verdade, e ser a verdade, da perspectiva judaica, é um processo vital:

A Torah não é sobre conteúdo, mas sobre um processo. *A Torah* não é sobre as ideias de D’us. *A Torah* é sobre como D’us pensa essas ideias – mas usando nossas mentes humanas. *A Torah* é particularmente sobre como chegamos a uma decisão definitiva. (...) A verdade da *Torah* está principalmente em seu processo de avaliação e discernimento entre perspectivas. (...) É assim que Rabi Schneur Zalman de Liadi descreve a verdade da *Torah* no capítulo 5 do Tanya: quando uma pessoa está absorvida em compreender [a vontade dos céus] (...) ela não está aprendendo sobre a verdade, ela está “pensando com a mente de D’us”. Ela está sendo a verdade. (FREEMAN, s/d).

O processo que pode culminar na resposta da fidelidade é concebido como um processo terreno sob a égide celestial: é todo um processo de luta consigo mesmo para discernir e cumprir os planos divinos. Na tradição judaica, o alcance de uma resolução definitiva é chamada de *bat qol*, a “voz que ecoa”, a voz celestial. Ou, como diz Kierkegaard, a voz que ressoa (*Gjenlyde*), a voz que é escutada-e-obedecida (*Lydighed*).

A noção de governo, deste modo, complexifica a vida consigo mesmo, pois delimita uma situação hierárquica dependente da dinâmica do governo dos céus, dependente da *bat qol*, dos contínuos direcionamentos e autorizações celestiais.

A noção de governo dos céus também problematiza uma concepção intimista da fé que a reduz a uma “vida interior”, “a um sentimento absoluto”, como se fosse “uma planta que só pode vingar no fundo do oceano”; sendo uma relação com um governo infável, “a fé nos invade como uma força que nos impele à ação, à qual respondemos comprometendo-nos, entregando-nos à presença de Deus” (HESCHEL, 1974, p.181, grifo nosso). Tal como Kierkegaard, Heschel concede a fé e as obras como uma conexão inseparável e incontornável.

A antropologia da verdade revisa as percepções tradicionais da fé mediante uma proposta de difícil classificação. Tal dificuldade de enquadramento conceitual é uma reverberação do conteúdo na forma. Trata-se de uma concepção da fé que se localiza na liminaridade das classificações. Dentre muitas formas de conhecimento experimental de Deus, a peculiaridade do conhecimento experimental aludido pela antropologia da verdade é o que designamos como apocalíptica existencial. De um lado, o referencial celestial imanente à noção de governo dos céus e, de outro lado, a resposta visceralmente terrena de *disregard self-regard*. Heschel não se filia abertamente à tradição apocalíptica, mas a sua antropologia da verdade, ao postular o governo dos céus como resposta ao problema da celestificação do barro, assenta que a noção judaica de fé tem uma relação imanente com a perspectiva apocalíptica. Mesmo que mutacionada ao longo das gerações, a perspectiva apocalíptica integra o material genético da fé (*emunah*). O referencial celestial imanente à noção de governo é alçado pela antropologia da verdade à condição pedra angular, à medida que o fechamento dos céus – os chamados “céus brônzeos” – é considerado por Heschel o pior cenário possível (HESCHEL, 1995, p.275). Um cenário sem a possibilidade de obter conhecimento das resoluções divinas.

A noção de reino é uma noção eterna, mas não é uma noção etérea. O eterno não é concebido de modo abstrato, mas como uma realidade que dá qualidade a um encontro concreto. A noção de reino desempenha um papel intermediário na antropologia da verdade – a intermediariedade entre céu e terra: apresenta uma perspectiva apocalíptica (o referencial visionário) em um âmbito terreno, situacional, concreto. Na apocalíptica existencial, o anseio por visões celestiais (mística dos átrios, por exemplo; cf. REHFELD, 2015, p.33) não é, segundo Heschel, rechaçado, mas ajustado, à medida que o enfoque se concentra no *modus vivendi* que constitui a condição de possibilidade para esse eventual

movimento místico teotrópico (em direção a Deus). A ênfase recai sobre o processo terreno de purificação proveniente da prosaica, mas hercúlea, lida consigo mesmo (cf. HESCHEL, 1995, p.79). Segundo Heschel, o inefável, sendo onipresente, traz demandas concretas:

A grandeza ou mistério de ser não é um quebra-cabeça particular para a mente, como, por exemplo, a causa das erupções vulcânicas. (...) Grandeza ou mistério é algo que nos defrontamos em toda parte e em todas as épocas. Que o simples ato de pensar confunda nosso pensamento é fato inteligível. (...) Não impera o mistério dentro da explanação? O que nos enche de perplexidade radical não são as relações nas quais tudo está encaixado, mas o fato de que mesmo o mínimo de percepção é o máximo de enigma. O fato mais incompreensível é o fato de que nós compreendemos (HESCHEL, 1975, p.69). Palavras indicativas não devem ser interpretadas literalmente nem figurativamente, elas devem ser interpretadas responsivamente. A fim de compreendê-las, devemos desistir de significados preconcebidos. (...) Elas não são retratos, mas indícios que servem como guias, sugerindo uma linha de pensamento. Esta, naturalmente, é nossa situação em vista da afirmação “Deus falou”. Refere-se a uma ideia que não se acomoda à mente, e o único modo de compreender o seu significado é respondendo a ela. Devemos adaptar nossas mentes a um significado até então inaudito (GSM, p.234.). O que aconteceu na fala de Deus ao profeta não podemos compreendê-lo. Podemos apenas responder a ele. Ou recusar responder. (...) Nossa meta não deve ser achar uma definição, mas aprender como sentir, como intuir a vontade de Deus nas palavras. A essência da intuição não está em compreender o que é descritível, mas em sentir o que é inefável. (...) O teólogo dogmático que tenta compreender o ato de revelação em termos de suas próprias generalizações leva-se muito a sério e é culpado de ultrassimplificação. A revelação é um mistério para o qual o raciocínio não tem conceitos (HESCHEL, 1975, p.242s).

A litigância consigo mesmo é um dado constitutivo cuja complexidade evoca noções contraintuitivas, tais como repetição para frente ou perda de si como “zumbificação” existencial (LÜBKE, 2015). Não obstante esse caráter abstrato, tanto Heschel como Kierkegaard assinalam o caráter transicional das experiências aflitivas. A antropologia da verdade, apesar da complexidade das categorias antropológicas envolvidas na descrição da lida consigo próprio, reitera a perspectiva do atravessamento do colchão do autoengano como necessidade pragmática cotidiana. A própria figura do colchão (WELZ, 2011) assinala tal pragmaticidade. Heschel afirma (HESCHEL, 1995,

p.55) o que a noção da escola kierkegaardiana do sofrimento já divisara: o sofrimento como caminho, não com fim.

Um dos índices dessa abordagem pragmática é o relevo conferido à responsabilidade pela própria existência¹⁶³. Evadir-se dessa tarefa é, segundo Kierkegaard, “como deitar na carroça em movimento, deixando os cavalos por sua própria conta” (KIERKEGAARD, SKS 7,283). A lida consigo mesmo é o movimento de atravessamento da doença, mediante o encarar-se a si mesmo, o movimento de quem, sob a perspectiva judaica, “está sendo a verdade”. É pelo processo de lida consigo mesmo que se pode alcançar uma resposta. Jó foi direcionado a um deserto existencial, ficando isolado e estigmatizado, e travou uma longa luta com Deus e consigo mesmo, uma travessia cujo clímax teofânico foi um momento de escuta e de resposta, um momento que abriu a oportunidade para uma nova petição intensificada. Responder pressupõe retirar-se; a retirada (*Undtagelse*) é ínsita ao lutar consigo mesmo. A repetição é a reconquista de uma posição perante si mesmo após uma luta.

Além de Jó, outro exemplo de atravessamento pragmático do autoengano discutido por Kierkegaard é extraído também da literatura judaica. Em uma de suas anotações, Kierkegaard assinala a ideia de fazer um esquete literário com esse mote: “memórias de minha vida, por Nabucodonosor. Primeiramente imperador, recentemente um boi”¹⁶⁴ (JJ:126, 1843). Kierkegaard alude ao livro de Daniel, representante da literatura apocalíptica na bíblia hebraica, segundo o qual o rei Nabucodonosor fora condenado por Deus, devido ao seu delírio de onipotência, a viver por um determinado período como um animal, comendo grama no pasto. No esquete literário de Kierkegaard, Nabucodonosor aparece consternado ao lembrar “o que eu experienciei quando eu me tornei um boi”:

¹⁶³ Segundo Kierkegaard, “a concreção é existir [*Concretionen er at existere*], e existir responde ao sujeito particular, do qual o pensamento abstrai. *Qua* [enquanto] pensador, pode ser absolutamente correto pensar o puro ser humano, mas *qua* indivíduo existente, o ético o proíbe de esquecer de si mesmo (...) tornando cada pessoa responsável pela utilização da vida [*Livets Anvendelse*]” (KIERKEGAARD, SKS 7,314). Usar a vida conferindo continuidade à existência, “sem o que tudo desaparece”, é uma tarefa difícil, segundo Kierkegaard. Aí entra o eterno como paixão. “O eterno é a continuidade do movimento”, mas uma eternidade concreta, com o máximo de paixão (IBIDEM, SKS 7,284s). A irresponsável e desapaixonada falta de uso da própria vida é a inação que caracteriza a sua época, segundo Kierkegaard. Uma época que “confunde o *acessorium* com o essencial, com o mais interior, que fica insatisfeita quando deve agir [*handle*], porque ficou mimada de tanto observar [*betragte*], e daí talvez as muitas tentativas infrutíferas para tornar-se algo mais do que é, aglomerando-se socialmente, com a esperança de numericamente se impor ao espírito da história” (IB., SKS 7,126).

¹⁶⁴ *Idee: Erindringer af mit Liv af Nebucadnezar, forhen Keiser, siden en Oxe.*

12. Meus pensamentos me aterrorizavam, os pensamentos em minha mente, pois minha boca estava fechada e ninguém podia discernir nada, pois eu mugia como um animal. 13. E eu pensava: quem é este poderoso, o Senhor cuja sabedoria é como a escuridão da noite e insondável como as profundezas do mar (KIERKEGAARD, SKS 6,335)¹⁶⁵.

Nabucodonosor, nesse contexto, “torna-se o símbolo de uma crise religiosa e de uma possível resposta a ela” (ENGELKE, 2016, p.202). O caráter personalíssimo da crise se mostra na sequência do esquete, quando Nabucodonosor, após recuperar a sua condição humana, pergunta aos sábios da Babilônia quem poderia explicar o que lhe acontecera, e todos acham uma loucura, ninguém acredita que tal coisa fosse possível. Nabucodonosor desiste de compreender e rende-se, instituindo um festival a cada sete anos, chamado festival da mudança (*Omskiftelse*), ou festival do avatar, no qual um astrônomo deveria desfilas vestido como um animal, e o povo babilônico deveria louvar o Deus de Israel (KIERKEGAARD, SKS 6,337). Portanto, à sua maneira, o rei da Babilônia passou por uma repetição, e, segundo Kierkegaard, querer a repetição como recuperação de si é um sinal de maturidade. Em meio a descrições conceituais contraintuitivas, a perspectiva do amadurecimento ínsito ao atravessamento das crises e acolchoados autoimpostos é um marcador do aspecto pragmático da antropologia da verdade.

¹⁶⁵ 12. Mine Tanker forfærdede mig, mine Tanker i mit Sind, thi min Mund var bunden, og Ingen kunde fornemme Andet, end en Røst i Lighed med Dyrets. 13. Og jeg tænkte: hvo er denne Vældige, Herren, Herren, hvis Viisdom er som Nattens Mørke og som Havets Dybde uudgrundelig,

Instável separação entre judeus e cristãos

Embora *A passion for truth* se distancie do grau de elaboração conceitual de *God in search of man*, por exemplo, existe um potencial nesse trabalho que a análise da *Kierkegaard-Rezeption* traz à tona:

Qualquer diálogo futuro entre judaísmo e cristianismo pode encontrar-se vitalmente em débito a este trabalho pioneiro (...) de colocar vis-à-vis um pensador judeu e um pensador cristão (...) Ele está longe de ser o livro mais profundo que Heschel escreveu e sem dúvida não será amado como os outros. No entanto, ele tem o potencial de tornar-se uma das mais importantes obras de sua vida (BOWMAN, 1975, p.483).

Heschel divisa a fé/fidelidade abrahâmica como raiz do *insight* Kierkegaard - Kotzker, mas ele não demonstra interesse em escavar para ver o formato (antropológico) da raiz. Contudo, Heschel demonstra interesse nos frutos concretos dessa raiz comum. *A passion for truth* é o coroamento de uma proposta de cooperação entre judeus e crísticos, ensejada mais explicitamente por Heschel desde meados da década de 1960. Ao ensejar uma discussão sobre a instável separação, ou frágil hifenação entre judeus e crísticos, a antropologia da verdade incita uma discussão em mão dupla: a atualidade da história de Israel e de sua visão de mundo para a o sentido da cristicidade hoje, e a importância da cristicidade para a matriz judaica.

Ao lançar mão da figura da maternidade judaica (HESCHEL, 1997), Heschel faz uma proposta heterodoxa aos olhos da ortodoxia judaica, ao cogitar um *mea culpa*, propondo aos judeus que considerem, em primeiro lugar, o cristianismo como descendente legítimo, e, em segundo lugar, que considerem em que medida os erros (e os acertos) do filho crístico refletem o caráter da maternidade judaica. “Os judeus devem reconhecer o papel do cristianismo nos planos divinos de redenção” (HESCHEL, 1997, p.387). Uma das consequências exegéticas do afastamento da noção judaica de governo dos céus é a perda da atmosfera de sentido, por exemplo, da *aqedah*, o pedido de Deus a Abraão para sacrificar Isaac, o seu primogênito. Tal incompreensão forneceu, por exemplo, uma escusa para os cristãos antissemitas do século XX operarem a sua proposta de *Entjudung*, “desjudaicização (sic)” da igreja alemã, usando o sacrifício de Isaac como “um dos motivos para limitar ou proibir o ensino escolar” da bíblia hebraica, por considerarem tal episódio “demasiadamente antigermânico [*undeutsch*] para ser

representativo da fé” (PORTER, 2008, p.123)¹⁶⁶. No entanto, o aparente absurdo da obediência de Abraão é subordinado, sob a perspectiva do governo dos céus, à soberania do Deus de Israel, de tal modo que a fidelidade abraâmica torna-se o paradigma da fé crística, sendo mencionado mais de setenta vezes no Novo Testamento (KOHLENBERGER, 1997) e designado pelo apóstolo Paulo como *patros emōn Abraam*, “nosso pai Abraão” (Rm 4,1.12.16-17).

O universalismo da noção de governo de Deus

A base heterodoxa da antropologia da verdade, assentada sobre a relação entre um judeu e um não-judeu, designa o componente universalista da ideia hescheliana de Deus, levantando uma discussão sobre a ideia de extensão do governo do Deus de Israel aos outros povos. O governo do Deus de Israel é apresentado como um governo **universal** já nas camadas antigas da bíblia hebraica (*torah*; por ex., Gn 12,1ss). Desde o início, desde Abraão há uma declaração de intenção internacionalizante. O Deus de Abraão é um Deus tribal, um Deus nacional (as dozes tribos do povo de Israel) que desde o início declara a sua intenção de extrapolar as fronteiras de Israel. Heschel reproduz essa visão do Deus de Israel abarcando outros povos; e Kierkegaard, nesse caso, estaria, simbolicamente, representando as nações. Essa proposta cooperativa/universalista de Heschel foi alvo de objeções no seio judaico:

Nem todos os leitores de Heschel viram em sua obra um epítome do pensamento judaico. Vários de seus críticos, tanto da ala liberal como da ala ortodoxa do judaísmo, afirmaram que os seus princípios teológicos centrais são essencialmente cristãos, ou ao menos carregam uma pesada influência cristã (cf. Olan, 1955; Berkovits, 1964). (MARMUR, 2007, p.37).

Segundo a literatura judaico-crística (os evangelhos sinóticos), a universalidade do Reino de Deus é expressa pela ideia do “venha a nós o seu Reino, seja feita a sua vontade, assim na terra como no céu” (Mt 6,10), que pode ser compreendida como o governo dos céus sendo estabelecido na terra. Trata-se de uma ideia judaica que foi

¹⁶⁶ Em 1938 foi fundado, na Alemanha nazista, o “Instituto para investigação e eliminação [sic] da influência judaica sobre a vida da igreja alemã” (*Institut zur Erforschung und Beseitigung des Jüdischen Einflusses auf das Deutsche Kirchliche Leben*). O diretor do instituto, Walter Grundmann, escreveria em 1939 uma obra intitulada “A desjudaicização da vida religiosa como tarefa da teologia e da igreja alemãs” (*Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche*)

realçada nos evangelhos sinóticos e também no texto de Heschel mediante a ideia kitzkeriana de celestificação dos homens. Talvez essa seja uma das razões de a Heschel ser atribuído uma influência cristã. A não confissão de Jesus como Messias da parte de Heschel é um resíduo irreduzível, um fator de afastamento entre Kierkegaard e Heschel. Não obstante isso, assim como Heschel observou uma preocupação comum entre um judeu e um não-judeu, o nosso trabalho constatou uma semelhança entre um judeu hassídico e um judeu-cristão: tanto Heschel como Jesus foram judeus universalistas. Ambos foram homens que enfatizaram a ideia judaica de que o Deus de Israel é o Deus das nações. A contribuição de Heschel para a nova declaração católica sobre os judeus (1965) é uma decorrência da sua ideia universalista de Deus. Embora o documento seja mais formal do que efetivo, trata-se de uma posição publicamente assumida, alterando (formalmente) séculos de hostilidade aos judeus. Ignorando a teologia da substituição de Israel pela igreja, ainda vigente *de facto*, a antropologia da verdade de Heschel é uma ousada proposta de cooperação, de difícil compreensão teológica, à medida que rompe as classificações religiosas tradicionais. Mas a quebra das classificações é, segundo Heschel, a vocação de homens como Kierkegaard e Kitzker, destinados a serem “tempestades (*thunderstorms*) purificadoras do ar”. Não se trata de um ecumenismo, mas de uma espécie de teologia da conexão, não obstante a discordância de Heschel quanto ao Messias. Essa conexão em torno do Deus de Israel, da parte de um judeu hassídico e de um não-judeu cristão, é um tanto quanto difícil de compreender. Viver em meio à incompreensão é a sina do homem e da mulher que acompanham o Deus de Israel. Contudo, embora a obediência esteja no terreno da incompreensão das situações, ela está no terreno da compreensão do que foi ouvido. A noção judaica de obediência (*šama*) como escuta-e-resposta reverbera no latim (*oboedire*) e no dinamarquês (*Lydighed*), e radica na associação hebraica entre coração (*leb*) e audição - a escuta hierárquica do coração que escuta o governo dos céus. Kierkegaard destacou explicitamente a relação entre governo e audição:

Ser capaz de falar é uma vantagem humana sobre o bruto; mas em relação a Deus, a capacidade humana de falar, de querer falar, pode facilmente levá-lo à ruína. Deus está no céu, o homem está na terra: por isso não é fácil dialogarem. Deus é onisciente, o que homem sabe é conversa mole [*løs snak*]: por isso não é fácil dialogarem. Deus é amor, o homem é, como se diz de uma criança, mesmo que seja para o seu próprio bem, um tolinho [*lille Tøsse*]: por isso não é fácil dialogarem. Apenas em muito temor e tremor pode o homem falar com Deus; em muito temor e tremor. Mas falar em muito temor e tremor é por outra

razão difícil; porque assim como a angústia afoga fisicamente a voz, deste modo também faz o muito temor e tremor, ele faz com que a fala emudeça no silêncio. Sabe isso quem ora corretamente, e ele talvez aprendeu justamente isso em oração. Havia algo que ele metera na cabeça, uma questão que para ele era muito importante: para ele era imperativo fazer-se corretamente compreendido perante Deus, temendo que ele pudesse esquecer de algo na oração. Ah! E se ele tivesse esquecido algo... ele então temia que Deus por si mesmo não se lembrasse disso: por isso ele queria concentrar sua mente para orar de um modo correto e interiorizado. E o que lhe sucedeu então, caso não tenho orado de modo errado? Algo estranho se sucedeu com ele; à medida que ele se tornava mais e mais interiorizado na oração, ele tinha cada vez menos o que dizer, e por último ele se tornou absolutamente silente. Ele não apenas ficou silente, ele foi para um estado para além do silêncio, um estado que é o contrário do falar; ele tornou-se um ouvinte. Ele achava que orar era falar; ele então aprendeu que orar não é apenas calar, mas sim ouvir. E é deste modo: orar não é ouvir a si mesmo falar, mas é vir a calar e, permanecendo calando, aguardar que o orador ouça a Deus.

Por isso, a palavra do evangelho, “busque primeiro o Reino de Deus”, educa o homem como um laço na boca [*binder Munden*] (...). Buscar primeiro o reino de Deus quer dizer: ore! [i.e, ouça] (KIERKEGAARD, SKS 11,17s).

Esse retrato kierkegaardiano do amadurecimento da fé expressa a complexa posição de Kotzker, “pensando com audácia, mas caminhando em temor” (HESCHEL, 1995, p.278). De um lado, Kotzker foi um “sucessor de Jó”, assumindo a posição combativa de confrontar os céus em prol dos interesses do céu (IBIDEM, p.268ss); por outro lado, consciente de que “frases lançadas contra o céu podem facilmente se tornar um boomerang”, “Kotzker cultivou a eloquência do silêncio” (IB., p.280). Segundo Kierkegaard, o amadurecimento da fé é um progressivo processo de emudecimento, de interrupção do falatório que, no entanto, é essencialmente ativo, à medida que seguido por uma audição mais aguçada do governo dos céus. Que a escuta seja uma realidade ativa é talvez a principal mensagem de uma antropologia que faz alusão ao conhecimento de Deus como governança dos céus. Uma governança pensada como essencialmente universalista. Diferentemente da terra, repleta de fronteiras, o tecido azul do céu não tem costuras. Quando o tecido azul desce à terra, as costuras são ignoradas.

Referências

OBRAS DE HESCHEL

A Passion for truth. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1995. (1973)

Deus em busca do homem. Trad. A. Souza. São Paulo: Paulinas, 1975. (1955)

Los Profetas – vol. I, II y III. Trad. V. Mirelman. Buenos Aires: Paidós, 1973. (1962)

“No Religion is an island”, 1965; “To be a jew: what is it?”, 1951, “Interview at Notre Dame”, 1967; in *Moral Grandeur and Spiritual audacity – essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997.

O homem não está só – uma filosofia da religião. Trad. E. Royer. São Paulo: Paulinas, 1974. (1951)

O shabat – o seu significado para o homem moderno. Trad. F. Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014. (1951)

Carl Stern's Interview, 1972, disponível em www.youtube.com/watch?v=FEXK9xcRCho&feature=youtu.be. Acesso em 28 nov. 2019

OBRAS DE KIERKEGAARD

Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Editado pelo *S. K. Forskningscenteret*. Copenhagen, 2014. Versão eletrônica disponível em <www.sks.dk>. Acesso em 28 nov. 2019

La enfermedad mortal. Trad. D. Rivero. Madrid: Trotta, 2008.

Migalhas Filosóficas. Trad. E. Reichmann e A. Valls. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2011.

O Conceito de Angústia. Trad. A. Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

Papers and Journals – a selection. Trad. A. Hannay. Middlesex: Penguin Books, 1996.

Pós-escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas. Trad. A. Valls. Petrópolis: Vozes, Vol. 1, 2013; Vol. 2, 2016.

Discursos

“O alegrativo de que a escola dos sofrimentos forme para a eternidade” in *Discursos edificantes em diversos espíritos*. Trad. A. Valls e E. Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

“La preocupación del atormentarse” in *Los Lirios del campo y las aves del cielo*. Trad. D. Rivero. Madrid: Trotta.

“O amor é uma questão de consciência” in *As obras de amor*. Trad. A. Valls. Bragança Paulista: Univ. São Francisco, 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2012.

SOBRE HESCHEL

ARONOWICZ, A. “Heschel’s Yiddish Kotsk: Some Reflections on Inwardness”, in Krajewski, S. Lipszyc, A. (eds.). *Abraham Joshua Heschel - Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

GREEN, A. “Abraham J. Heschel: Recasting Hasidism for Moderns” in *Modern Judaism*, Vol. 29, No. 1, *Abraham Joshua Heschel, a Centenary Conference*, Oxford University, 2009, pp. 62-79.

HABER, G. “Lost in Translation: Abraham Joshua Heschel's *Heavenly Torah*” in *Modern Judaism*, Vol. 29, No. 3, Oxford University, 2009, pp. 405-427.

HORWITZ, R. “Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources” in *Modern Judaism*, Vol. 19, No. 3, Oxford University, 1999, pp. 293-310.

LEONE, A. “*Torah, Mística e Razão em Heschel*” in *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 2, n. 2, 2008.

_____. *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2002.

_____. *Mística e razão na dialética teológica rabínica: a dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel*. Tese. FFLCH/USP, 2008.

KAPLAN, E. DRESNER, S. *Abraham Joshua Heschel - Prophetic Witness*. New Haven & London: Yale University Press, 1998.

KAPLAN, E. *Spiritual Radical. Abraham Heschel in America, 1940-1972*. New Haven & London: Yale University Press, 2007.

_____. “Sacred versus Symbolic Religion: Abraham J. Heschel and Martin Buber” in *Modern Judaism*, v. 14, n. 3, 1994.

KIMELMAN, R. “Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish. Christian Relations” in *Modern Judaism*, Vol. 24, No. 3, Oxford University, 2004, pp. 251-271.

MARMUR, M. *Abraham J. Heschel and the Sources of Wonder*. Toronto: University of Toronto, 2016.

MARMUR, M. "In Search of Heschel" in *Shofar*, v. 26, n. 1, 2007.

MERKLE, J. *The genesis of faith. The depth theology of Abraham Heschel*. New York: Macmillan, 1985.

MULDER JR., J. "Abraham Joshua Heschel: Heschel's Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology" in Stewart, J. (ed.). *Kierkegaard's Influence on Theology, Tome III: Catholic and Jewish Theology*. (Kierkegaard Research: sources, reception and resources; vol.10). Farnham: Ashgate, 2012.

Resenhas sobre *A passion for truth*

BERTHOLD-BOND, D. "Abraham Heschel, *A Passion for Truth*" in *Review of Rabbinic Judaism*. Vol. 5, 2002.

BOWMAN, C. "A passion for truth". in *The Journal of Religion*, 10/1975, Vol.55(4), pp.481-483.

PRATTER, F. "A passion for truth" in *The Christian Science Monitor*, Sept 28, 1995, Vol.87(213).

RIEMER, J. "Review of *A Passion for Truth*" in *Commonweal*, January 11, 1974.

SHERWIN, B. L. "A Passion for Truth" in *Shofar*, 2007, Vol.26(1), p.183(5).

TRYON-MONTALEMBERT, R. de. "Abraham J. Heschel, *die Qual der Wahrheit*". In *Judaica* 33 (1977) 1-6.

SOBRE KIERKEGAARD

ADORNO, T. "A teoria kierkegaardiana do amor" (anexo I) in *Kierkegaard, construção do estético*. Trad. A. Valls, São Paulo: Unesp, 2010.

ENGELKE, M. "Nebuchadnezzar: the King as image of transformation" in Barrett, L. Stewart, J. (eds.) *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Volume 1, Tome I. New York: Routledge, 2016.

FERREIRA, G. "O que nosso tempo mais precisa": Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do século XIX" in *Kriterion* vol.58, no.137, Belo Horizonte, 2017.

_____. "Kierkegaard's Epistemological Impasse: Subjective Thinker and the Reality of Thought". *XVII Encontro Nacional da ANPOF*, 2016, no prelo.

_____. "Sobre uma *Existential-Videnskab*: o conceito de *Inter-Esse* no Pós-escrito" in *Pensando – Revista de Filosofia*. Vol. 2, n. 4, 2011.

FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. “Naturalmente hipócrita: linguagem e desonestidade no pensamento de Kierkegaard” in Valls, A. Ferreira, G. (orgs.). *Kierkegaard Compêndio – Vol.1 – Comemoração do bicentenário de nascimento*. São Paulo: LiberArs, 2015.

GIACOIA JR, O. “Kierkegaard: angústia e esperança”, 2018. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=VjGGI4EREAo>>. Acesso em 28 nov. 2019

HANNAY, A. *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays*. New York: Routledge, 2003.

JANSEN, N. “Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication” in Perkins, R. (ed.) *International Kierkegaard Commentary – Postscript*. Vol. 12, Macon: Mercer University, 1997.

LOUBCKE, P. *Kierkegaard: Identity and Despair*, texto distribuído em palestra na PUC-SP, 2015.

POLITIS, H. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002.

_____. *Le concept de Philosophie constamment rapport à Kierkegaard*. Paris: Kimé, 2009.

ROSSATTI, G. “Kierkegaard como crítico social: o problema da indústria literária” in *S. Kierkegaard no Brasil: Festschrift em homenagem a A. Valls*. Redyson, D.; de Paula, M.; Almeida, J. (orgs.). João Pessoa: Ideia, 2007.

SIMMONS, P. “Kierkegaard’s theory of action” in *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 7, n. 2, 1976.

STEWART, J. (ed.). *Kierkegaard and his German contemporaries - Tome I: Philosophy*. (Kierkegaard Research: sources, reception and resources; vol.6). Aldershot: Ashgate, 2007.

_____. *Kierkegaard's Influence on Theology, Tome III: Catholic and Jewish Theology*. (Kierkegaard Research: sources, reception and resources; vol.10). Aldershot: Ashgate, 2012.

STEWART, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

THEUNISSEN, M. *Kierkegaard's concept of despair*. Trad. B. Harshav e H. Illbruck. Princeton: Princeton University, 2005.

_____. “Antropologia e Teologia em Kierkegaard”. Trad. David E. Farah, in: Cappelørn, N. Stewart, J. *Kierkegaard Revisited*. Berlin: de Gruyter, 1997.

THONHAUSER, G. “O Kierkegaard de Heidegger: uma nova perspectiva”. Trad. A. Valls, Conferência na Unisinos, 2017.

VALLS, A. *O Crucificado encontra Dioniso: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012.

VERGOTE, H-B. “Kierkegaard – Philosophe de la Christianité” in *Kierkegaardiana*, Vol. 19, 1998.

WELZ, C. “Puzzles of Self-Deception and Problems of Orientation: Kierkegaard and the Current Debate in the Philosophy of Psychology” in *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin/N.York: W. de Gruyter, 2011.

_____. “How to comprehend incomprehensible love? Kierkegaard Research and philosophy of emotion” in *Kierkegaardiana*, vol.24, 2007.

ESTUDOS JUDAICOS

AUERBACH, E. “A cicatriz de Ulisses” in *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BENNER, J. “Is there a hebrew word for obey?”. Disponível em “www.quora.com/Is-there-a-Hebrew-word-for-obey”, acesso em 28 fev. 2020.

CHWARTS, S. *Texto sistematizado da produção científica para concurso de livre-docência em bíblia hebraica*. FFLCH/USP, 2012.

FLUSSER, V. *Ser judeu*. São Paulo: Annablume, 2014.

FREEMAN, T. “Torah: a única verdade?”, s/d, disponível em <www.chabad.org/library/article_cdo/aid/608787/jewish/Tor-A-nica-Verdade.htm>. Acesso em 28 nov. 2019.

GUTTMANN, J. *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. Trad. J. Guinzburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HANDELMAN, S. “Judaism” in *The Cambridge Companion to Literature and Religion*. Cambridge: Cambridge University, 2017.

HESCHEL, S. “Jesus in Modern Jewish Thought” in Levine, Amy-Jill; Brettler, M. *The Jewish Annotated New Testament*. 2ª ed. Oxford: Oxford University, 2017.

_____. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University, 2010.

MAYSE, A. *The Hammer of Solitude: Boundaries and Alienation in the Life of Rabbi Menachem Mendel Morgenstern of Kotsk*. AB, Senior Thesis, University of California, 2007.

MAGID, S. “Hasidism and Existentialism?” A Review Essay in *Modern Judaism*, Vol. 15, No. 3, Oxford University, 1995, pp. 279-294. Reviewed work: Gellmann, J. *The Fear, the Trembling, and the Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters in the Binding of Isaac*.

PAIVA, A. *O patriarca e o filho das entranhas: análise das relações de parentesco e convivência no ciclo abraâmico*. Dissertação (Mestrado). FFLCH/USP, 2009.

PORTER, J. "Erich Auerbach and the Judaizing of Philology" in *Critical Inquiry*, n.35, 2008.

_____. "Auerbach, Homer, and the Jews" in Stephens, S. and Vasunia, P. (eds.) *Classics and National Culture*. Oxford: Oxford University, 2010.

_____. "Introduction" to *Time, History and Literature: Selected essays of Erich Auerbach*. Princeton: Princeton University, 2013.

_____. "Old Testament Realism in the Writings of Auerbach", in Ginsburg, S. and Boyarin, K. *Jews and the Ends of Theory*. N. York: Fordham University, 2018.

RIBEIRO, A. *A relação entre nabi e mitnabbe na bíblia hebraica*. Dissertação de mestrado. FFLCH/USP, 2014.

SOLOVEITCHIK, J. *A solidão do homem de fé*. Trad. M. Malogolowkin, D. Bogomoletz, Florianopolis: Exodus, 1995.

WOLFF, H. *Antropologia do antigo testamento*. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975.

CRISTIANISMO ANTIGO

BETTENSON, H. (ed.). *Documents of the Christian Church*. Oxford: Oxford University, 1967.

COCHRANE, C. *Christianity and classical culture*. Oxford: Oxford University, 1957.

EUSEBIO. *Historia Ecclesiastica*. Livro V, Caps. XXIII-XXV.

Disponível em: <[www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0265-0339_Eusebius_Caesariensis_Historia_ecclesiastica_\[Schaff\]_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0265-0339_Eusebius_Caesariensis_Historia_ecclesiastica_[Schaff]_EN.pdf)>. Acesso em 28 nov. 2019

HEFELE; L., *Histoire des conciles. Les documents originaux*. Paris, 1907. Disponível em: <<https://archive.org/details/p2histoiredesconci01hefe/page/1014>>. Acesso em 28 nov. 2019

LOT, F. *O fim do mundo antigo e o início da idade média*. 1927. Trad. E. Godinho. Lisboa: Edições 70, 1991.

RELAÇÕES ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS

BODDENS HOSANG, F.J.E. *Establishing Boundaries: Christian-Jewish Relations in Early Council Texts*. Leiden: Brill, 2010.

DUNN, G. *Tertullian's Adversus Judaeos, A Rhetorical Analysis*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2008

EAST, B. "The specter of Marcion - why God and the jews are a package deal". 2019. Disponível em <<https://www.commonwealmagazine.org/specter-marcion>>, acesso em 19 fev. 2020

FULTON, J. *Tertullian's Adversus Judaeos: a Tale of Two Treatises*. Theology Graduate Theses. Providence College, 2013.

JOHNSON, L. "Christians and Jews: starting over - why the real dialogue has just begun". 2003. Disponível em <www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/johnson.htm>, acesso em 19 fev. 2020.

KASPER, W. "Foreword" in *Christ Jesus and the Jewish People Today*. Eerdmans, 2011.

LUTHERO, M. *Von den Juden und ihren Lugen*. 1543. Disponível em <<https://archive.org/details/VonDenJudenUndIhrenLugen/mode/2up>>. Acesso em 21 fev. 2020.

_____. *The jews and their lies*. Disponível em <<https://archive.org/details/15431948thejewsandtheirliessmartinluther/mode/2up>>. Acesso em 21 fev. 2020.

_____. "Prefácio ao NT", 1522 in *Da liberdade do cristão. Prefácios à bíblia*. Bilíngue. Trad. E. Paschoal. São Paulo: EDUNESP, 1998.

VENNARI, J. "Judaism & the Church: before & after Vatican II", 2013. Disponível em <www.sspix.org>, acesso em 19 fev. 2020.

OBRAS DE REFERÊNCIA

DEN DANSKE ORDBOG. Disponível em <www.ordnet.dk>. Acesso em 28 nov. 2019

HARRIS, R. (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. M. Redondo; L. Sayão; C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KITTEL, G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol.1. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

KOHLBERGER, J. et al. *The Greek-English Concordance to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

VATER, P. *Dansk-Spansk Ordbog*. 6.udgave. 7.oplag. Copenhagen: Gyldendal, 1997.

BIBLIOGRAFIA GERAL

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. 8a impressão. São Paulo: Paulus, 2000.

A BÍBLIA. Nova Almeida Atualizada, Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

_____. Almeida Atualizada, 2ª ed., SBB, 1993.

AGAMBEN, G. “La chiesa e il Regno”, 2009,
Disponível em <giugenna.com/2011/02/18/agamben-la-chiesa-e-il-regno/>;
<www.ihu.unisinos.br/174-noticias/noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em 28 nov. 2019

BOSI, A. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, EDUSP, 1977.

BRANDOM, R. “The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution” in *Philosophy & Social Criticism*. Vol.33, n.1, 2007.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em <www.vaticano.va>, acesso em 19 fev. 2020.

CAVALEIRO DE MACEDO, C. “Experiência pura e intuição no diálogo filosófico ocidente-oriental” in *Anais do 2º Congresso Internacional da Soter*, 2016, p.270-277.

_____. “Filosofia judaica em árabe” in *Poliética*, v. 3, n. 2. 2015.

DAMASIO, A. *O mistério da consciência*. Trad. Laura Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

FRAVET-SAADA, J. “Ser afetado”. Trad. P. Siqueira In *Cadernos de campo*, PPGA/USP, n. 13, 2005.

FUJIWARA, G. *Da ontologia fenomenológica à psicanálise e biografias existenciais: o si como nervura de conflitos*. Tese de doutorado, PPGF/UNIFESP, 2018.

FUNKHOUSER, E. *Self-deception*. New York: Routledge, 2019.

HEIDEGGER, M. *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit - Gesamtausgabe*, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Bde 36/37, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 2001.

LUTHERO, M. “Comentário a Mt 6,5-15” in *Obras Seleccionadas – Vol. 5*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

POIMÊN, *Pastor*, de Hermas (grego). Disponível em
<https://www.ccel.org/l/lake/fathers/shepherd_a.htm>, acesso em 28 nov. 2019

RICOEUR, P. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Trad. N. Corona. Buenos Aires: Prometeo: Universidad Católica Argentina, 2008.

SAFATLE, V. *Dialética em Hegel, Marx e Adorno*. Curso de Pós-graduação, FFLCH-USP, 2015, não publicado.

SUZUKI, M. “O homem do homem e o eu de si-mesmo” in *Discurso*, n.30, 1999.

VIEIRA, A. “Sermão do demônio mudo” In *Sermões*. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2003.

ZAHAVALI, D. “Is the self a social construct?” in *Inquiry*, vol.52, n.6, 2009.

Anexo A

Tabela de transliteração das consoantes do paleo-hebraico¹⁶⁷

Alfabeto quadrado	Cursivo	Nome	Transliteração
א	𐤀	ʾāleḫ	ʾ
ב	ב	bēṭ	b
ג	ג		ḡ
ד	ד	gimel	g
ה	ה		ḡ
ו	ו	dāleṭ	d
ז	ז		ḏ
ח	ח	hēʾ	h
ט	ט	wāw	w
י	י	zayin	z
כ	כ	ḫēṭ	ḫ
ל	ל	tēṭ	t
מ	מ	yōḏ	y
נ	נ	kaḫ	k
ס	ס		ḵ
ע	ע	lāmed	l
פ	פ	mēm	m
צ	צ	nûn	n
ק	ק	sāmeḵ	s
ר	ר	ʿayin	ʿ
ש	ש	pēʾ	p
ת	ת		p̄
י	י	ṣādi	ṣ

ק	ק	qôḫ	q
ר	ר	rēš	r
ש	ש	śîn	ś
ש	ש	šîn	š
ת	ת	tāw	t
ת	ת		t̄

¹⁶⁷ Tabela veiculada no curso de hebraico bíblico I do prof. Reginaldo Gomes de Araújo. Curso ministrado na FFLCH/USP no segundo semestre de 2010.

ANEXO B – Deus, o homem e a liberdade (NB15:93)

(KIERKEGAARD, NB15:93, 1850, grifo nosso)

Xstd. kan sige til et Msk: Du skal vælge det ene Fornødne, men saaledes, at der ikke maa være Tale om noget Valg, ɔ;, vrøvler Du længe, saa vælger Du egl. ikke det ene Fornødne; det maa ligesom Guds-Rige vælges først. (...) i Begrebet [ikke] kan være noget Valg, og dog er et Valg. Altsaa, at just Det, at der ikke er noget Valg, er Udtrykket for med hvilken uhyre Lidenskab eller Intensitet man vælger. Kan der gives noget nøiagtigere Udtryk for, at Valgfri[he]den kun er en Form-Bestemmelse i Friheden, og at just Valgfrihedens Accentuation som saadan er Frihedens Fortabelse? I den Grad er Frihedens Indhold det afgjørende for Frihed, at just **Valgfrihedens Sandhed er: der maa intet Valg være, om det dog er et Valg.**

Dette er »Aand«. Men just fordi Mskene ere langt fra at være Aand, just derfor gjør Friheden dem saa mange Bryderier, idet de bestandigt blive hængende i Valgfriheden. Reflexionen, der igjen hænger sammen med det Dvaske, det Lavere, kommer til at stirre paa Valgfriheden istedetfor at huske paa: **der maa intet Valg være – og saa vælge.** Hvor forunderligt det end synes, man maa derfor sige, **at kun Frygt og Bæven, og kun Tvang kan hjælpe et Msk. til Frihed.** Thi Frygt og Bæven og Tvang kan magte ham saaledes, at der ikke bliver Tale om noget Valg – og saa vælger man nok det Rigtige. I Døds Øieblikket vælge de Fleste det Rigtige. Men hvad skal nu Videnskaben hjælpe? Intet, Intet. Den spænder Alt af i rolig, i objektiv Betragtning – og saa bliver Frihed et uforklarligt Noget. Videnskabeligt er [og] bliver Spinoza den eneste Consequente.

Friheden er egentlig kun derved, at den i samme Øieblik, i samme Secund den er (Valgfrihed) uendeligt iler med ubetinget at binde sig selv ved Hengivelsens Valg, det Valg, hvis Sandhed er, der kan ikke være Tale om noget Valg.

Det er et ubegribeligt den almægtige Kjerligheds Under, at Gud virkelig kan indrømme et Msk. saa meget, at han, sig selv betræffende, kan ville sige næsten som en Frier (her ligger det skjønne Ordspil: at gjøre fri, at frie): vil Du have mig eller ikke, og saa vente et eneste Secund paa Svaret.

Ak, men Msket er ikke saa ganske Aand. Han synes: siden Valget er overladt til mig selv, saa vil jeg tage mig nogen Tid, og først ret alvorligt overveie den Sag. Sørgelige Anti-Climax! »Alvoren« er just ved at vælge Gud strax og »først«. Saa ligger Msk. og hexer med et [23, 66] Phantom: Valgfriheden, (...) Han mærker ikke, at han gik Glip af Friheden. Saa forlyster han sig maaskee en Tidlang med Tanken om Valgfriheden, indtil saa den igjen forvandler sig, og han bliver tvivlsom, om han da har Valgfrihed. Og nu tabte han ogsaa Valgfriheden. Det er ved lutter feile Greb (militairt taget) at han forvirrer Alt. Ved at stirre paa »Valgfriheden« istedetfor at vælge taber man baade Frihed og Valgfrihed.

Det Uhyre, der er indrømmet et Msk. er: Valget, Friheden. Vil Du frelse og bevare den, der er kun een Maade: ved i samme Secund ubetinget i fuld Hengivelse at give Gud den igjen og Dig i den. Frister dette Syn Dig, hvad der er Dig indrømmet, giver Du efter for Fristelsen og seer med selvsk Attraae paa Valgfriheden, saa taber Du Friheden. Og Din Straf er saa: i en Slags Forvirrethed at gaee og bryste Dig af at Du har – Valgfriheden; vee Dig, det er Dommen over Dig: Du har Valgfrihed, siger Du, og Du har endnu ikke valgt Gud. Saa bliver Du syg, Valgfriheden bliver Din fixe Idee; tilsidst bliver Du som naar den Rige tungsindigt indbilder sig, at han er forarmet og vil døe af Mangel: Du sukker, at Du har tabt Valgfriheden – og Feilen er blot, at Du ikke sørger dybt nok, saa fik Du den vel igjen”.

O cristianismo diz para uma pessoa: você pode escolher o único necessário, mas, deste modo, não se fala sobre escolha, i.e. não cometa a asneira de não escolher o único exigido; deve-se escolher o Reino de Deus primeiro. (...) Nesta concepção não se pode escolher algo, e, contudo, é uma escolha. Não é uma escolha, é a expressão pela qual uma enorme ou intensificada paixão escolhe. Seria possível dar uma expressão mais acurada: a liberdade de escolha é apenas uma determinação-formal na liberdade, de modo que acentuar a liberdade de escolha é a perda da liberdade? Em certo grau, o conteúdo da liberdade é o decisivo para a liberdade, de tal modo que **a verdade da liberdade de escolha é: não se deve escolher nada, e, contudo, isso é uma escolha.**

Isto é “espírito”. Mas porque as pessoas estão tão longe de viverem em espírito, deste modo a liberdade se torna objeto de tantas disputas, à medida que continuamente as pessoas tornam-se fixadas na liberdade de escolha. A reflexão, concentrando-se no mais inferior, tem um olhar fixo para a liberdade de escolha, ao invés de recordar: **não se deve escolher nada - então escolha!** Nesse sentido, por estranho que possa parecer, deve-se dizer que **apenas o temor, o tremor e a coerção podem ajudar uma pessoa em direção a liberdade.** Porque temor, tremor e coerção podem forçá-la a não vir a falar sobre alguma escolha – e então se escolherá o correto. No momento da morte, a maioria escolhe o correto. Mas o que poderia ajudar a ciência nisso? Absolutamente nada. Estenda tudo em uma consideração calma e objetiva – e então a liberdade se torna algo incompreensível. Cientificamente, Spinoza tornou-se o único consequente.

Há liberdade propriamente apenas quando, no mesmo instante, no mesmo segundo a (liberdade de escolha) liga-se de modo infinitamente rápido com a rendição da escolha, uma escolha que, se foi verdadeira, não pode ser chamada de algo escolhido.

É incompreensível que, sob o amor todo-poderoso, Deus efetivamente possa receber uma pessoa de tal modo que, ele, preocupando-se, possa querer aproximar-se como um noivo (e aqui reside o mais belo ditado: para tornar livre, libertar) [e perguntar]: *você quer a mim ou não*; e então espera por um único segundo a resposta.

Ah, mas o ser humano [em geral] não é tem consciência espiritual... Ele pensa: dado que a escolha recai sobre mim mesmo, então eu quero tomar algum tempo, e primeiro considerarei seriamente o assunto. Que triste anticlímax! A “seriedade” é justamente escolher logo a Deus e escolher “primeiro”. Mas então se perturba a pessoa com um fantasma chamado: liberdade de escolha. (...) E não se dá conta de que perdeu a liberdade. Então se entretém por um tempo com o pensamento sobre a liberdade de escolha, até que novamente duvida se tem liberdade de escolha. E agora perdeu a liberdade de escolha também. E é com grandes passos (militarmente dados) que se confunde tudo. Ao ficar olhando a “liberdade de escolha”, ao invés de escolher, perde-se a liberdade e a liberdade de escolha.

A coisa mais monstruosa [Uhyre] que uma pessoa recebe é: a escolha, a liberdade. Você deve se salvar e se preservar de uma única forma: no mesmo segundo, de modo incondicional em plena rendição, devolvendo-a a Deus. (...) Caso você ceda à tentação e olhe com desejo egoísta para a liberdade de escolha, então você perde a liberdade. E o seu castigo será este: ocorre uma confusão (...), você julga que tem liberdade de escolha, mas você ainda não escolheu a Deus. Então você adocece, e a liberdade de escolha se torna uma ideia fixa; por último você se torna como um rico que melancolicamente imagina que está pobre e que morrerá de inanção: você lamenta por ter perdido a liberdade de escolha, e a falha é que você não se entristece profundamente e o suficiente.

