

Felizes os que creem

Paulo Roberto dos Santos Corval

Paulo Roberto dos Santos Corval

é doutorando em Ciência Política na Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: paulocorval@id.uff.br

Resumo

A política, como atividade humana — inclusive pelos modos de fala constituídos a seu respeito —, não pode prescindir da dimensão ideacional que compõe os quadros de referência cristalizadores de novos pensamentos, práticas e instituições. Resgatar a crença e a fé, como discutidas, respectivamente, por David Hume e Søren Aabye Kierkegaard, mostra-se percurso profícuo para encontrarmos a integralidade da política. A redescoberta dos valores e ideias pelo institucionalismo posterior à década de 1990, a despeito dos seus méritos, ainda se atém ao aprisionamento objetivador. Reassumir a fé e a crença talvez supra a lacuna, reconectando aquela redescoberta com a dimensão imaginativa e construtora da realidade social. Isto sem recair, é claro, no exagero idealista.

Palavras-chave

Crença. Fé. Ideias. Política. Ciência Política.

Abstract

Politics, as human activity, includes speak about politics and cannot do without the ideational dimension that makes up the crystallizing frameworks of new thoughts, practices and institutions. Redeem belief and faith, as discussed respectively by David Hume and Søren Aabye Kierkegaard proves fruitful route to find the completeness of policy. Institutionalism's rediscovery of values and ideas at 1990, despite its merits, still clings to objectifying imprisonment. Reassume faith and belief perhaps fill the gap, reconnecting values and ideas with the imaginative and constructive dimension of social reality. All of it without fall in the idealistic exaggeration.

Keywords

Belief . Faith. Ideas. Politics. Political science

*Chegou Jesus... e disse: Paz seja convosco! E logo disse a Tomé:
Põe aqui o dedo e vê as minhas mãos; chega também a mão e põe-na no meu lado; não sejas incrédulo,
mas crente.
Respondeu-lhe Tomé: Senhor meu e Deus meu!
Disse-lhe Jesus: Porque me viste, creste?
Bem-aventurados os que não viram e creram.¹*

1. Introdução

A política, inclusive pelos modos de fala constituídos a seu respeito, não se exaure nas instituições e nos comportamentos dos agentes, em torno da constituição, manutenção e retomada do poder e da autoridade. Nela também se acham incluídos os quadros de referência compostos de valores e ideias cristalizadores de novas narrativas, práticas e regras, bem como a possibilidade de transformação e de conversão, em política, da atividade humana corriqueira.²

São sintomáticas dessa concepção as controvérsias atuais sobre os métodos mistos na ciência política³ (na medida em que indicam mesmo a necessidade de rotas e técnicas distintas, para abordar os fenômenos reconhecidos como políticos) e, na própria tradição institucionalista⁴, a fase de razoável convergência das abordagens históricas, sociológicas e da escolha racional em torno da temática da agência, do poder, das regras, das práticas, das narrativas e da mudança (LOWNDES; ROBERTS, 2013).

Convergência, aliás, que, sem representar homogeneidade entre as múltiplas abordagens, assenta no reconhecimento de que se há de evitar o duplo equívoco de pensar a vida social sem levar em consideração as instituições que legitimamos, geração a geração e lugar a lugar (DOUGLAS, 2004), bem assim de relegar à passividade, nesse quadro existencial, a agência humana. Por um lado, o indivíduo só é indivíduo no ambiente que se constitui à sua volta, funda a ordem e invade a sua mente. Ambiente que encontra, na natureza ou na razão, as analogias capazes de fazer aceitáveis as convenções e, assim, de montar um mundo que proporcionará aos seus membros os mecanismos imateriais os quais lhes permitirão se constituir e agir na e sobre a própria ordem. Por outro, a instituição é ela própria, como quadro de referência, pertencente “menos ao que é descrito do que aos sistemas de descrição.” (GOODMAN, 1995, p. 39).

Como bem se apreende no marco do relativismo ontológico de Goodman, existem “múltiplos mundos reais” (GOODMAN, 1995, p. 38) ou “versões” de mundo, porquanto as realidades, ao fim e ao cabo, são construídas, variando em função dos modos de as descrever. Instituições, nessa ordem de ideais, são mundos fabricados, invenções que assumem feições diversas por conta das distintas maneiras de as descrever ou representar, compondo o próprio sistema que lhes confere existência e sentido. E, se existimos nas instituições que nós mesmos fabricamos, tomando de empréstimo o método intuitivo de Henri Bergson e seu conceito de duração (1989), podemos dizer que existimos na mudança e na imaginação criadora que as constituem.

Dispensando a preocupação de mapear e confrontar o rico debate atinente à ontologia e à epistemologia, na ciência política,⁵ resgatar a crença e a fé como discutidas, respectivamente, por David Hume (1711-1776) e Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), configura percurso profícuo para ilustrar e contribuir para a compressão dessa perspectiva da política que, identificada à totalidade e à complexidade mesmas da atividade humana, mostra-se como linguagem da convivência, constituída por meio de estruturas cognitivas e sociais, sem se bastar no delineamento das regras de uso e das experiências, mas se permitindo oferecer, com rico e inovador conteúdo, percursos existenciais alternativos.

232

Não se fará exploração detalhada da relação entre o pensamento dos filósofos, porém, apenas, certa apropriação dos seus textos, conforme proposto no clássico artigo de Richard Popkin, *Hume and Kierkegaard* (1951).⁶ Se nisto for ultrapassada aquela leitura clássica, não será nada além da insinuação e da intuição ainda carecedoras de aprofundamento analítico.

A próxima seção é dedicada à crença como a acreditamos empregada por Hume, no *Tratado da Natureza Humana* (2009) [TNH] e nas *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (2004) [IEHPM]. Em seguida, tratar-se-á da fé como vislumbrada por Kierkegaard, tendo em conta, especialmente, as obras *O Conceito de Ironia* (2013B) [CI], *O Conceito de Angústia* (2013a) [CA], *Migalhas Filosóficas* (2013b) [MF] e *Temor e Tremor* [TT] (1979).⁷ Ao final, na conclusão, os excursos construídos com certa independência se encontram, esperando-se que, ao final da leitura, seja apresentada ao leitor uma profícuo complementaridade no que tange às ideias de fé e de crença, a fim de contribuir, modestamente, ao pensamento político solidificado.

2. Crença: a estrutura cognitiva das realidades

É possível falar de estruturas e instituições políticas, sem recair na dependência e na relatividade dos humores e do caráter daqueles que as levam a efeito. Como esclarece Hume (2005), não parece aceitável assumir que as formas de governo, por exemplo, são indiferentes, a depender tão somente das qualidades ou deméritos dos indivíduos que governam. Verdades gerais em matéria política são possíveis a despeito do estado de espírito ou da educação do soberano (HUME, 2005, p. 29). Isto, diga-se, sem adesões dogmáticas ou suposições de realidades duais. O segredo parece residir na maneira como Hume compreende o conhecimento e faz uso da ideia de crença.

O filósofo parte de que nossa autocompreensão ou nossa reflexão da natureza humana não pode ser erigida sob os fundamentos da razão lógica e demonstrativa que os céticos já mostraram bastante limitada, mas da experiência, daquilo que nos chega à mente tanto com base nos sentidos quanto nas paixões e na própria reflexão. É pouco, entretanto, por assim dizer, seria aquilo do que mulheres e homens poderiam se valer para existir, sem recair na melancolia e na indiferença.

A pedra de toque achar-se-ia, nessa ordem, na elucidação da forma como age nossa mente, que trabalharia, segundo Hume, a partir de *percepções* de duas ordens: *impressões e ideias*, distintas, apenas, em termos qualitativos, em decorrência dos graus de força e vividez com que nos atingem e penetram a consciência. Percepções, ademais, que podem ser simples ou complexas, conforme admitam ou não distinção ou fragmentação. Se, após o avanço científico dos últimos séculos, é possível dizer algo distinto ou mais interessante sobre o funcionamento da mente, pouco importa. Relevante é, como nos vemos, com Hume, na condição de sujeitos pensantes e, deste modo, descortinamos nossa própria natureza.

Impressões consubstanciam, nesse esquema, percepções que nos atingem com mais força ou vividez, tocando a mente a partir da sensação ou da própria reflexão. Ideias, menos vívidas, afetam a mente pela ação da memória e da imaginação e, quando simples, derivariam em regra de alguma impressão. As *impressões da sensação* ou originais nascem da alma. As *da reflexão* ou secundárias derivam, em grade medida, das nossas próprias ideias (2009, p. 309). Haveria, assim, tomando como referência as percepções simples, certa sequência na mente: primeiro, atingem-nos as impressões de sensação, fazendo-nos perceber o frio, o calor, a sede, a fome a dor, o prazer etc.; em seguida, a mente absorve a impressão e constitui uma ideia daquela sensação, que perdura após o desaparecimento da impressão; essa ideia, ela mesma, é fonte de novas impressões (as impressões da reflexão), as quais, pela ação da memória ou da imaginação, produzem novas ideias correspondentes. O ciclo pode prosseguir, mas, ao fim e ao cabo, há de ser passível de recondução àquela primeira impressão, afastando qualquer inatismo. As *percepções complexas* não fogem à sequência, conquanto não se afigure possível encontrar para ideias complexas impressões diretamente correspondentes, mas, apenas, aproximadas, mantendo-se fiel ao enunciado de que as ideias complexas se originariam de ideias simples.

Na transição da impressão à ideia, a mente recorre às faculdades da *memória* e da *imaginação*. Mais uma vez, a diferença ocorre em termos graduais. A memória, repetindo na mente a força das impressões, atinge-a com a produção de ideias que nos impactam de modo vívido. A imaginação, sem muito observar a ordem e a posição das impressões originais e, por isso, dotada de maior poder de variação, leva às ideias lânguidas, de menor força e vividez (2009, p. 33). A imaginação, porém, não atua de modo arbitrário. Princípios “universais” a tornariam, de certa maneira, “uniforme em todos os momentos e lugares” (2009, p. 34); princípios que constituiriam somente “uma força suave, que comumente prevalece” (2009, p. 34), dando origens a associações de ideias e de ideias e impressões: *semelhança, contiguidade e causalidade*.

Tais princípios da imaginação, segundo Hume, determinariam a força da conexão que afeta a mente pela faculdade da memória e produziriam efeitos tão extraordinários e atrativos, no mundo mental, quanto aqueles do chamado mundo da natureza. Os efeitos mais importantes seriam as ideias complexas de relações, modos e substâncias, bem assim as ideias gerais e particulares.

Na exposição do filósofo, as *relações*, como ideias complexas mobilizadas pela imaginação, dizem respeito à associação por comparação, ainda quando a união na fantasia seja meramente arbitrária (2009, p. 37). Haveria sete classes gerais que servem de fonte de relações: a semelhança, a identidade, o espaço e tempo, a quantidade, a qualidade, a contrariedade e a causalidade. A ideia de diferença seria apenas a negação de uma relação, especificamente a relação de número ou de espécie. As *substâncias*, por sua vez, assim como os modos, referir-se-iam apenas à coleção de ideias simples pela imaginação e que, por esta, recebem um nome particular que nos permite “evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção.” (2009, p. 40). A coleção conecta, aí, por contiguidade e/ou causalidade, as qualidades fragmentadas. Uma nova qualidade acrescentada à coleção, destarte, é trazida para a substância como se, desde o início da sua percepção na ideia simples, ela lá se encontrasse. Os *modos* aproximar-se-iam das substâncias, por se referirem a singelas coleções de ideias simples pela imaginação. Neles, porém, inexistiria qualquer causação ou contiguidade, de maneira que, ao se apresentar uma qualidade fragmentada não representada originalmente pela ideia simples, será necessário identificar o modo por um novo nome.

As ideias gerais ou abstratas seriam o segundo efeito atraente. Configuram, em si, imagens particulares na mente que, no entanto, sempre gradualmente delimitadas em sua quantidade e qualidade, aplicam-se, pelo que representam, com generalidade. Trata-se de uma aplicação geral de uma ideia particular, levada a efeito pelo raciocínio para o fim de “atender aos propósitos da vida” (2009, p. 44). Com o tempo, pela força única e exclusiva do *costume* de ver associados por semelhança diversos objetos que se apresentam com frequência à mente, a mera menção da ideia geral nos leva a todo o conjunto, não obstante eventuais diferenças em graus de quantidade e qualidade que possam apresentar. Ao falarmos “governo”, por exemplo, aplicamos o nome para uma séria de particularidades que somente por meio da experiência e da analogia (e pelas chamadas distinções da razão) nos leva a identificar, de forma bastante imperfeita, o costume de atribuição de relações pela imaginação.

234

Todo esse conjunto compõe os elementos básicos da reflexão de Hume que, neles assentado, põe em movimento a proposição básica que lhe impõe buscar a impressão por trás de toda ideia para, enfim, produzir alguma reflexão filosoficamente madura. É assim que se colocará de modo contrário à tese da indivisibilidade do espaço e do tempo, porquanto, em termos resumidos, a mente, mesmo na imaginação, sempre haveria de conceber algo atrelado aos limites do seu poder de representar impressões. De igual modo concluirá que “nossa ideia de existência... é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente” (2009, p. 94).

A imaginação, a propósito, constituiria, conforme Gerhard Streminger (1980), conceito central para a compreensão dos trabalhos de Hume e a modulação que, a seu aviso, existiria entre o TNT, obra na qual o filósofo mais se aproximaria do ceticismo pirrônico, e o IEHPM, mais próximo do ceticismo acadêmico.⁸⁹

De acordo com Streminger (1980, p. 92-99), a imaginação é associada por Hume a três faculdades ou funções distintas. No nível metafísico, a imaginação cegaria o sujeito, produzindo preconceitos e antropomorfismos, ao fazer uso da habilidade de construir proposições, objetos e sistemas que transcendem a experiência empírica. A imaginação forjaria o sistema metafísico, que, de caráter meramente aparente, não pode ser empiricamente conhecido.

No nível da faculdade artística, a imaginação diria respeito à habilidade de reorganizar as impressões passadas e construir proposições, objetos e sistemas passíveis de serem experimentados, ainda que, no momento, inexistentes. A imaginação, por essa via, caracterizando a criatividade, poderia romper a ordem das coisas e modificar as ideias, embora bastante confinada ao domínio das percepções subjetivas do indivíduo e limitada, quer pela menor vivacidade em relação à memória, quer pelos princípios que estruturam as impressões na associação de ideias.

No nível científico, enfim, a imaginação se destacaria pela habilidade de estruturar a percepção e, notadamente, por cobrir o fosso que, na relação de causa e efeito, emergiria entre o observado e o não observado. Fosso consistente, em resumo, no fato de que a experiência passada de certas regularidades não seria capaz de assegurar qualquer previsão futura, recorrendo à ciência, para estabilizar as conexões de causalidade, à habilidade imaginativa metafísica, responsável pela crença fictícia da racionalidade da ciência.

Em TNH, Hume teria enfatizado a imaginação no que concerne à sua capacidade científica, razão pela qual, nesse nível, seu pensamento pareceria tender em direção ao ceticismo

pirrônico (1980, p. 101). No IEHPM, o filósofo, reconhecendo que as limitações da causalidade não levariam a impactos significativos no modo ordinário da vida diária (1980, p. 103), a ênfase recai sobre a habilidade artística da imaginação.

235

Com efeito, completa aqueles elementos básicos da reflexão de Hume o tema que aqui mais nos interessa: a *crença*, especificamente abordada, num primeiro momento, quando volta sua atenção ao conhecimento e à probabilidade, ou seja, à maneira como a mente percebe e raciocina sobre ideias e fatos.

Na passagem da visão sobre o sujeito pensante à crença David Hume se volta à ideia complexa de relações e às sete classes gerais que servem de fonte à mobilização da imaginação, segregando dois conjuntos: o das relações que dependem inteiramente das ideias comparadas e o das relações que “podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas ideias” (2009, p. 97). Exemplo do primeiro conjunto residiria na relação de igualdade, originada da ideia de igualdade de ângulos e retas de um triângulo. Exemplo do segundo conjunto se acharia nas relações de contiguidade e distância, passíveis de modificação pela mera alteração da posição dos objetos relacionados, sem qualquer transformação no objeto ou na sua respectiva ideia.

Apenas as relações do primeiro conjunto (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número), por dependerem unicamente das ideias, poderiam ser objeto de conhecimento e certeza, tanto por intuição quanto por demonstração. Conhecimento e certeza limitados, uma vez que, mesmo nesse âmbito, Hume não afasta a assertiva básica de que todas as nossas ideias simples são representações de nossas impressões. A certeza da demonstração não passa da percepção de aparências que, pela sua simplicidade, não podem nos levar a cometer erro muito considerável. As outras três relações (identidade, espaço e tempo e causalidade), integrantes do segundo conjunto, só admitiriam conhecimento pela experiência, sendo que duas, a relação de identidade e a de espaço e tempo, seriam somente percebidas; a terceira, a causalidade, seria a única que vai além da percepção dos sentidos e constituiria exercício do raciocínio, informando-nos da existência de objetos que não vemos ou tocamos.

Não sem motivo, portanto, a relação de *causalidade* é priorizada em Hume e por ele compreendida a partir da ideia de *causação* e da pesquisa atinente à impressão subjacente. A ideia de causação deriva o escocês da percepção de que, na experiência, todos os objetos por nós considerados causas e efeitos são contíguos, havendo, para aquele que denominamos causa, uma prioridade temporal. *Contiguidade e sucessão* consubstanciaríamos, logo, relações indispensáveis à própria relação de causalidade e a repetição de casos, nesse esquema, revelar-se-ia em princípio indispensável. Uma só recorrência não permitiria aferir nem a contiguidade nem a sucessão. Hume, contudo, vai além e admite que, mesmo um objeto contíguo e prioritário no tempo, em relação a outro, pode não ser considerado causa, introduzindo um terceiro elemento, a *conexão necessária*, indispensável à causalidade. Essa conexão não aparece à vista; ainda assim, há de existir alguma impressão que lhe seja correspondente. Perquirindo-a, Hume analisa a razão de afirmarmos a necessidade de uma causa e de algum(ns) efeito(s) particular(es), e conclui, ao fim e ao cabo, que a opinião da necessidade de uma causa e de um efeito só pode derivar da observação e da experiência (2009, p. 110), acompanhada de uma maneira especial de sentir uma ideia: a *crença*. A necessidade da conexão, nessa ordem de raciocínio, nada mais seria que o poder, a eficácia ou a crença que a mente percebe, ao

se achar diante de uma multiplicidade de casos que, por si, pela contiguidade e sucessão, jamais produziram a ideia nova de necessidade (2009, p. 198).

236

A mente é que verifica a transição resultante da habitual união de objetos e forma a ideia vívida, a crença, da necessidade. Ao raciocinar, a mente, partindo de causas ou efeitos, sem perder de vista os objetos que vê ou recorda, também dirige sua atenção às impressões ou às ideias da memória que lhes sejam equivalentes. A recuperação dessas impressões e ideias segue de modo sequencial e finito, havendo, em algum momento, a interrupção da impressão da memória ou dos sentidos.

É o que vislumbramos quando pensamos em um fato da história antiga. O fato, quando da sua ocorrência, gera alguma impressão e alguma ideia original, as quais são comunicadas, eventualmente registradas e, com o tempo, passando de testemunho em testemunho, alcançam estabilização entre os que sobre aquele fato se debruçam. Há uma impressão original, seguida de uma transição para a ideia da causa ou do efeito, acompanhada, finalmente, da qualidade que a ideia vem adquirir. A impressão original, no mais das vezes, perdeu-se no tempo e tornou-se inacessível, no que tange à sua ocorrência, à razão. A ideia seguinte pode ser produzida pela memória ou pela imaginação, distinguindo-se, apenas, pela sensação que produzem. A ideia produzida pela memória leva a sensações mais fortes e vívidas; ainda assim, após longo tempo, sua ideia pode empalidecer e se tornar indiscernível de uma produção da imaginação, da mesma maneira que uma ideia fraca da imaginação pode, pelo costume ou pelo hábito, vir a assumir a força de uma ideia da memória. A maior vividez leva, portanto, a que se adicione à ideia uma qualidade especial, o nosso *assentimento* ou, como explicita Hume, nossa *crença*, compreendida como o “sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória” (2009, p. 115) e que constitui o primeiro ato do juízo, estabelecendo o fundamento do raciocínio que nela embasamos, quando traçamos a relação de causalidade.

A causalidade, destarte, resulta da experiência passada e da lembrança da *conjunção constante* de objetos que nos chega à percepção (e que, sozinha, por conta das relações de contiguidade e sucessão, jamais permitiria aparecer uma ideia nova, mas, unicamente, reiterações), acompanhada da passagem que, com o nosso assentimento ou crença, é levada a efeito pela imaginação (não pela razão nem pela probabilidade das recorrências), da impressão para a ideia de um objeto que denominamos causa de outro. Isso seria uma dimensão natural da nossa existência, de maneira que a causalidade configuraria relação filosófica e natural, a um só tempo (2009, p. 122).

A crença, aí, é exatamente a qualidade que a ideia, pela imaginação, adquire nos raciocínios fundados na relação de causalidade. E como a causalidade, em Hume, constitui a relação fundamental da reflexão fundada na experiência e na proposição de que toda ideia simples é representação de uma impressão, não pode haver dúvida de que a crença, ao fim, é elemento indispensável à compreensão da mente humana e das suas atividades e criações. Não à toa, pois, Hume busca uma melhor elucidação a respeito da crença, definindo-a como “uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (2009, p. 125; 2004, p. 82-83).

Tanto a crença quanto a incredulidade, assim, concernem à maneira como são sentidas as ideias, mas, exatamente, o que as distinguiria?

Segundo Hume (que, aqui, começa a deslocar sua discussão acerca da crença para um segundo momento de abordagem, associado mais às paixões que às conexões da

causalidade), tratando-se de meras questões de intuição e demonstração, a pessoa que crê, ou que manifesta seu assentimento sobre alguma proposição, é de certo modo levada inexoravelmente a depositar sua crença naquilo que restou provado. Nas questões de fato, todavia, ligadas aos raciocínios causais, não. A imaginação — modulando Hume o seu significado, como destacado linhas acima, na referência à compreensão de Streminger — fica livre para conceber todas as possibilidades relativas aos objetos relacionais, mas deposita sua crença em função da maneira como sente alguma das concepções em disputa. A crença (ou assentimento ou opinião), aliás, difere da ficção apenas pela forma como é concebida e sentida. Ela, a crença, é só isto: “algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções” (2009, p. 127).

Como, então, se chega à crença, distinguindo-a da incredulidade e da ficção?

A resposta humeniana parece vir do fato de que as impressões, quando percebidas e representadas pelas ideias, comunicam, também, às ideias, parte da sua força e vividez (2009, p. 128). Os princípios universais que atuam na imaginação, dando origem a associações de ideias e de ideias e impressões — *semelhança, contiguidade e causalidade* —, produziriam efeitos de comunicação na passagem de uma impressão a uma ideia ou de ideia a ideias. Fotos e rituais exemplificariam a força dessa comunicação parcial.

Dos três princípios, contudo, a causalidade associada a uma impressão presente parece se mostrar, na experiência, aquele que desperta os maiores sentimentos de adesão. Não que a impressão presente do objeto sentido ou cuja existência seja inferida pelo raciocínio tenha, por si, algum efeito de comunicação. O que acontece é que, acostumado a verificar as consequências ou efeitos usuais daquela impressão, nele, no objeto da percepção, passamos a crer. Noutras palavras, a crença, a vividez da ideia representativa da impressão do objeto, emergiria pelo costume, isto é, pela repetição passada de impressões e conjunções que acompanham a impressão presente. Mesmo aquelas crenças mais fortes, como a que se encontra nos raciocínios prováveis, não passariam, no fundo, de uma sensação vívida. E aqueles casos que parecessem se consolidar sem reiteração, recebendo nosso assentimento, não deixariam de, no fundo, significar só uma ágil conexão da imaginação, estabilizada em decorrência de milhares de outras experiências particulares em que objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzem efeitos sempre semelhantes. A crença é tão forte que, havendo caído no esquecimento, a impressão correspondente produziria na mente sensação equivalente, capaz de ocupar o seu lugar e, ao fim e a cabo, tornar-se igual a ela.

Embora a causalidade seja a maior fonte costumeira da crença, ela não atua só. As relações de contiguidade e semelhança corroborariam, de acordo com Hume, a causalidade, fixando mais fortemente as ideias na imaginação. Atuará nessa direção, igualmente, a memória. O que está presente à memória, impressões ou ideias, atinge a mente com intensidade e vividez semelhante à impressão presente. Na memória, juntamos tudo o que recordamos haver estado presente à nossa percepção interna com a impressão presente e construímos *uma realidade*. A mente, por conseguinte, associa a memória ao sistema dos costumes, das causas e efeitos, forjando, pela ação do juízo, *realidades*. Permite-se à mente, assim, trazer ao conhecimento existências que se encontram fora do alcance dos sentidos e da memória, pintando o mundo na imaginação (2009, p. 138). Nas palavras de Hume, ao falar sobre a ideia de Roma,

[...] situo-a em certo lugar e sobre a ideia de um objeto que chamo globo terrestre. Junto a ela a concepção de um governo, religião, costumes particulares. Olho para trás e considero o momento

de sua fundação, suas diversas revoluções, vitórias e infortúnios. Tudo isso, e tudo o mais em que acredito, não são senão ideias; entretanto, por sua força e ordem inflexível, derivadas do costume e da relação de causa e efeito, distinguem-se das outras ideias, que são meramente frutos da imaginação (2009, p. 139).

238

A crença é central a todo o funcionamento da mente, uma vez que porta o efeito de “alçar uma simples ideia a um nível de igualdade com nossas impressões, conferindo-lhe uma influência semelhante sobre as paixões” (2009, p. 150). Arrimada na causalidade, apoiada na semelhança, na contiguidade e na memória, distinguir-se-ia da mera credulidade e da ficção, por serem estas desprovidas do conjugado de relações que a experiência, segundo Hume, revelaria serem as que mais fortemente receberiam nosso assentimento, não fossem os seres humanos estranhamente propensos a crer em tudo o que lhes contam (2009, p. 143), contentando-se com ideias fixas desprovidas da adequada crença.

Essa pequena sutileza a respeito de nossa propensão fugidia nos parece fundamental. É nela que podemos ver a conexão do funcionamento da mente com as suas limitações e com a outra dimensão da natureza humana, aquela referente às paixões, as quais, em Hume, configuram impressões secundárias ou reflexivas, ou seja, impressões que procedem de alguma impressão original que afeta a mente pela própria constituição do corpo, pela aplicação de algum objeto aos nossos órgãos externos ou pelos espíritos animais (estados de ânimo), ou que procedem, mediatamente, pela interposição de ideias. Daí registrar o escocês que, mesmo podendo crer, assentindo com ideias mais fortes originadas da memória, da causalidade, da contiguidade e da semelhança, não raro nos contentamos com ideias fixas, crendices e fabulações. A maior razão disso residiria na limitação da mente quanto aos raciocínios de fato e na conexão que a mente imaginadora mantém entre realidades e paixões.

A limitação, não bastasse tudo o que já dissemos, pode ser resumidamente compreendida pelo que, ao mesmo tempo, particulariza os seres humanos dos animais, embora ambos, segundo Hume, façam raciocínios causais por força do hábito. A mente, não funcionando de modo homogêneo, quando formulamos máximas gerais a partir de observações particulares, engana-nos, usualmente, pela pressa ou por uma estreiteza daquele que não examina a questão sob todos os seus ângulos. Após adquirirmos confiança no testemunho humano, os livros e as conversações ampliam mais a esfera da experiência e do pensamento de alguns homens e mulheres, fazendo com que, em matéria de fato, aqueles com maior experiência costumem raciocinar melhor; isso, para não falar da influência que exercem, sobre cada mente, as inclinações derivadas de preconceito, educação, emoção e outras (2004, p. 151, rodapé).

A conexão com as paixões, contudo, é a que parece mais relevante. A crença influencia a paixão e por ela é influenciada, atuando, ambas, sobre a imaginação. Fatos e narrativas que mais tocassem emoções da dor e do prazer, dessa maneira, produziriam paixões que levariam a mente a sentir, de modo mais vívido, as imagens apresentadas à fantasia. E aquilo que é concebido como verdade, ainda que pouco afete a vontade, de sorte que as paixões as tornariam mais agradáveis à imaginação, a qual, por isso mesmo, não as dispensaria na constituição de nossas crenças e de nossas realidades. Infelizmente, para Hume, a imaginação dar-se-ia por satisfeita não somente com crenças verdadeiras, mas com fabulações e, por isso, não apenas receberia vigor da crença como se prestaria a distingui-la (a crença) com maior propriedade, embora o caminho que viesse a seguir fosse bastante estreito e sinuoso, abrindo-se, não raro, à equiparação entre ficções, impressões da memória e conclusões do juízo. Crenças, portanto, não produziram sua especial vividez

pela exclusiva origem na memória e na causalidade, podendo derivá-la de fabulações e, por vezes, embaralhar umas às outras. Aí a possibilidade de seguirmos aquela propensão à credence.

239

A aposta de Hume, entretanto, é que tal abertura não sufoca a diferença entre a paixão proveniente das fabulações e da poesia e aquela resultante da crença e da realidade, decorrente, em certa medida, da reflexão, que permite corrigir as aparências sensíveis e colocar os objetos em perspectiva adequada, dissipando ilusões. A visão de Hume a respeito dos milagres (2004, p. 153 e ss) pode ajudar a elucidar a crença no seu sistema de compreensão e na operação, no seu sistema moral.

Milagre configura, para o filósofo escocês, “uma violação das leis da natureza” (2004, p. 160), as quais “foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável” (Idem). Aquilo que ocorre no curso comum da natureza não pode ser considerado milagre, de maneira que “um milagre pode ser precisamente definido como uma transgressão de uma lei da natureza por uma volição particular da Divindade, ou pela interposição de algum agente invisível” (2004, p. 161), pouco importando se pode ser ou não identificável pelos homens.

O milagre está relacionado a questões de fato, e aceitá-lo seria um exercício mental de probabilidade e confiança. Uma vez acostumados ao aparecimento conectado de objetos, ao ponto de neles reconhecermos a presença de uma relação de causa e efeito, pela sua regularidade — uma lei (ainda que sabedores de sua limitação e possibilidade de falhas) —, tendemos a depositar nosso assentimento, ou crença, exatamente, no sentido de acolher o percebido pelos nossos sentidos. Apenas por conta da falibilidade relativa à experiência daquilo que cremos é que, se formos sábios, de acordo com Hume, dosaremos, a todo o tempo, nossas crenças com as evidências dos sentidos (2004, p. 155). É por isso que, vendo e tocando o milagre, como Tomé, poderíamos, dosando nossa crença anterior com a evidência presente, mudarmos de convicção e, portanto, de crença.

No mais das vezes, porém, não percebemos diretamente eventos milagrosos, faltando-nos, deles, impressões simples dos sentidos. Comumente os milagres nos chegam por testemunhos, os quais não deixam de configurar raciocínios sujeitos à causalidade. Lembra Hume:

Basta observar que nossa confiança em qualquer argumento desse tipo não deriva de outro princípio que não nossa observação da veracidade do testemunho humano e da conformidade habitual entre os relatos de testemunhas e os fatos. Dado que é uma máxima geral que não há conexão discernível entre quaisquer objetos, e que todas as inferências que fazemos de um a outro desses objetos fundam-se meramente na experiência que temos de sua conjunção constante e regular, é evidente que não devemos abrir uma exceção a essa máxima para favorecer o testemunho humano, cuja conexão com qualquer acontecimento parece, em si mesma, tão pouco necessária quanto qualquer outra. (2004, p. 156).

Testemunhos são fundados em experiências passadas e gozam de maior ou menor força e assentimento, configurando efetivas provas ou probabilidades, a depender da experiência que temos, ao conjugar o relato de algum testemunho com algum tipo particular de relação e de objeto. Aceitar um milagre, nesse caso, dependeria do resultado da ponderação levada a efeito entre o milagre e o testemunho, ou, nos termos de Hume, da verificação de que a falsidade do testemunho não se mostra ainda mais milagrosa que o fato que se propõe estabelecer (2004, p. 161; 2009, 178-187), de maneira que, “se a falsidade do testemunho [...] for mais miraculosa que o acontecimento que [...]

relata, então sim – mas não até então – [poderá] pretender contar com minha crença ou assentimento” (2004, p. 162).

240

Os milagres, assim, atuando nas margens do raciocínio, ilustrariam a força da experiência e das crenças, no sistema de Hume. É exemplificativo, ao fim e ao cabo, daquilo que de mais básico haveria na mente: o conflito de crenças, com prioridade para aquelas que melhor se aproximam das evidências dos sentidos.

A crença, mais do que um sentimento, mostra-se, aí, como o resultado das paixões e da experiência, uma efetiva “estrutura cognitiva e social da natureza humana” (Kiraly, 2013, p. 315) que Hume, por isso mesmo, ao tratar dos milagres, faz questão de distinguir da fé, a aceção religiosa e fabulosa da crença.

Os milagres, nas religiões, especialmente para o cristianismo, não contariam, para o filósofo escocês, com o apoio de evidências, nem mesmo das evidências passadas transmitidas por testemunhos de homens que, na grande maioria das vezes, carentes de educação, saber e bom senso seriam, também por isso, pouco dignos de confiança. A fé é que sustentaria o devoto e seria o verdadeiro fundamento da religião, como compreendera o cristianismo. Entretanto, operaria pela emoção agradável trazida pelo fantástico e pelo extraordinário, pela paixão da surpresa e do assombroso, consubstanciando mesmo para Hume um caso de crença no fabuloso, desprovido de veracidade ou, pelo menos, de sustentação na razão, um mero sentimento subjetivo, o qual, contrário à efetiva estrutura cognitiva da crença, não haveria de despertar o interesse senão do religioso, dado que a “mera razão é insuficiente para convencer-nos de sua veracidade” (2004, p. 182), e todo aquele que aceita os fatos da religião é movido pela fé, consciente “de um permanente milagre em sua própria pessoa, milagre esse que subverte todos os princípios de seu entendimento e o faz acreditar no que há de mais oposto ao costume e à experiência” (Idem).

Em Hume, destarte, a crença exerce importante função explicativa da maneira como o ser humano pode se autocompreender, e não se confunde com a fé, relegada, especialmente quando abordada a questão dos milagres, à crença no fabuloso, à crença pouco merecedora de efetivamente receber o assentimento decorrente do juízo e do apego à veracidade.

Com Kierkegaard, segundo nos parece, a fé não se exaure no religioso, embora, no religioso, encontre seu lugar. A fé kierkegaardiana de certo modo se mantém conectada às estruturas cognitivas e sociais que permitem nos compreendermos ou compreendermos a natureza humana. Todavia, fortemente relacionada ao sentimento e à subjetividade, a fé, para o dinamarquês (em harmonia com os escritos bíblicos de Paulo de Tarso, os quais, neste trabalho, não abordaremos), pode ser elucidada, em alguma medida, por aquilo em que se revela a um só tempo aquém e além da distância em que a deixa Hume.

3. Fé: preenchendo os modos de vida

Pensando especificamente sobre Kierkegaard¹⁰ e Hume, convém observar que suas afinidades, associadas à crítica ao dogmatismo e à metafísica, marcas da passagem do moderno ao contemporâneo, não devem ocultar as profundas diferenças de tradição filosófica, ponto de partida e interesse político. Isso, para não falar dos estilos discursivos que num e noutro não guardam afinidade. A crítica humeniana é construída fora do religioso (uma vez que não mais se deseja ler as Escrituras e pouco interessa substituí-la, simplesmente, pela leitura dos antigos gregos: Hume dirige o olhar ao mundo).

Kierkegaard, de modo bastante peculiar, ainda escreve sob o pano de fundo da teologia. Hume escreve um tratado, primando, a seu modo, pela organização de um sistema epistemológico, psíquico e moral. Kierkegaard escreve estórias e faz sermões; quando se aproxima de algo parecido com um tratado, como no seu “O Conceito de Ironia” ou no seu “O Conceito de Angústia”, revela-se menos preocupado que o escocês em amarrar suas ideias. Sua escrita é mais poética e, de certa forma, mais profunda.

241

Não causa espanto, por isso, que em Kierkegaard não encontremos exposta a fé no contexto discursivo do estudo da mente e do conhecimento. A fé kierkegaardiana emerge da reflexão voltada à maneira pela qual vivemos e existimos, o que, sem dúvida, abarca preocupações relacionadas ao conhecer e ao ser conhecido. Ainda assim, transitando por campos harmônicos distintos, parece-nos razoável asseverar que o dinamarquês deixa pressuposto muito de sua compreensão epistêmica fideísta, ao estatuir uma dialética irônica ou existencial, cuja paternidade atribui a Sócrates e a plenitude, por assim dizer, a Jesus Cristo.

Kierkegaard é crítico do idealismo da dialética mediadora de Hegel e suas apropriações à direita e à esquerda.

De modo bastante resumido, se assumirmos que a experiência sobre aquilo que se reconhece como objeto mostra uma dimensão imediata (que nós percebemos imediatamente) e outra mediata (que a gente vai descobrindo, construindo ou reconstruindo, aos poucos), podemos dizer que Hegel propõe que se alcance a verdade e a unidade a qual julga haver sido perdida, em seu tempo, pela descoberta e mediação das relações contraditórias sempre presentes na existência humana. A vida, para Hegel, é espírito, entendido como algo capaz de se valer da força da razão para compreender e dominar os antagonismos da existência. O ser, na vida, é limitado por condicionantes externas e traz em si a manifestação da totalidade, corporificando a unidade hegeliana do sujeito. Transpor as limitações é possível; não, porém, pelo recurso ao imediato, mas ao mediato, como resultado alcançado pelo processo de mediação entre o ser vivo e suas condições objetivas. E a razão, o pensamento especulativo conceitual, oposto ao entendimento (fruto do senso comum), pode realizar em Hegel esse movimento de fazer emergir a essência mediata da aparência imediata, alcançando o absoluto (a realidade final em que se acham resolvidos os antagonismos).

A razão hegeliana se valeria do negativo (a negação da realidade do senso comum), colocando a identidade dos opostos — que, afinal, ordena sistematicamente toda a realidade (1969, p. 55) — no lugar daquilo que o entendimento vê separado e em oposição. A dialética manejada pela razão é a superação conceitual da negatividade das coisas finitas, concebidas por quantidades e qualidades, de maneira que os conteúdos particulares somente caminham no sentido da totalidade pela conversão em seu oposto e pela identificação das infinitas relações que constituiriam o autêntico ser dos objetos. No entanto, a totalidade, pela infinitude das relações, é em Hegel apenas o movimento infinito do ser, no qual o sujeito se descobre, ele mesmo, como uma essência em movimento. A reflexão hegeliana não aponta somente em direção ao processo de reflexão, indo ao encontro do processo da própria realidade. O movimento configuraria a própria essência. E a mediação, enquanto dinâmica relacional da realidade marcada pela negatividade, é a dialética que Hegel crê libertadora, na medida em que permite, na passagem do imediato ao mediado, um processo de aprofundamento e autofundamentação, libertando-se o objeto de seus limites e contradições, rumo à reconciliação com a totalidade.

Kierkegaard, *grosso modo*, vê nisso mera abstração sistematizadora. A lógica supostamente material de Hegel, voltada à existência concreta, não passaria de uma quimera que acredita possível orientar a existência humana complexa e insondável. Faltaria a Hegel, para o dinamarquês, levar a sério o jogo dos contraditórios, das contingências, das incertezas e dos paradoxos da vida não passíveis de se serem integrados pela síntese mediadora, mas, apenas, visualizados por uma dialética irônica da transcendência na imanência que, se possibilita alguma ultrapassagem, só o faz pelo movimento do salto da fé.

242

Em “O Conceito de Ironia”, Kierkegaard começa a expor esse movimento, mediante a reconstrução da concepção de Sócrates, a qual aparece nos textos de Xenofonte, Platão e Aristófanes. A imagem do primeiro seria a de um Sócrates inofensivo, incapaz de ver as peculiaridades do contexto, atado ao útil, ao utilizável, à ordem e à sofística (2013b, p. 40). Já com Platão, Sócrates seria voltado ao abstrato, revelando a estrutura irônica dos diálogos e do pensamento; contudo, aí, também, Sócrates restaria mitigado, perdido como revelador da idealidade e não como efetivo irônico, que, ao fim de suas intervenções e dúvidas como amante da sabedoria, termina, de certo modo, sem resultado. Entre Xenofonte e Platão, só seria possível descobrir a existência de Sócrates como ironia (2013b, p. 141). Aristófanes completaria o esboço da concepção que o danês constrói a respeito de Sócrates, ao transitar entre o eu ideal, filosófico, e o eu empírico, sofista, desnudando o eu empírico universal (2013b, p. 142). Juntas, as três imagens, “nuances de mal-entendidos” (2013b, p. 143) que suprem a ausência de um testemunho imediato sobre Sócrates, permitem a Kierkegaard construir o seu Sócrates, de maneira a contrariar a apropriação de Sócrates por Hegel e, assim, diluir a mediação hegeliana e restaurar a ironia.¹¹

Nessa perspectiva, a mediação hegeliana, ainda que aponte diversos elementos aproveitáveis à reflexão, não é capaz de ir além do empurrar ou fazer o indivíduo fugir para a realidade, olvidando que esta seria apenas o contexto favorável para que o indivíduo aparecesse e a superasse, não pela transformação, mas, antes, talvez como condição mesmo da transformação, pela retomada de si. A ironia socrática, não se achando a serviço da ideia, constituiria só um ponto de vista, uma forma de determinação da subjetividade e da liberdade (2013b, p. 262) capaz de fazer a realidade histórica, a realidade de uma época, perder sua validade perante o sujeito negativamente livre, o qual vislumbra o novo sem o deter, acolhendo-o apenas como possibilidade.

A descoberta do irônico como determinação da subjetividade não configura para Kierkegaard somente uma questão de conhecimento, atrelando-se, em “O Conceito de Angústia”, à condição existencial de todo ser humano livre, à angústia derivada exatamente da possibilidade de se libertar pelo desenvolvimento da subjetividade.

Valendo-se da narrativa bíblica do pecado de Adão e Eva, Kierkegaard constrói uma psicologia, uma doutrina do espírito absoluto (2013a, p. 26) que põe certa antropologia fideísta mínima na qual o ser humano é visto como o portador da possibilidade real do pecado e como *individuum* que, ao mesmo tempo, é “ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano” (2013a, p. 30). Aí estaria, à vista, o caminho para escapar de uma concepção antropológica egoísta, na qual mulheres e homens ou aparecem como valendo cada um por si, ou como levianos otimistas (portadores de bondade natural que os faz não passíveis de pecar), ou como seres fantásticos, cuja humanidade é tão elevada que fica fora mesmo do gênero humano. O indivíduo — e o Adão de Kierkegaard é indivíduo — não é nada parecido com o sujeito hegeliano a-histórico e invariável. Ele tem história e está, perante o outro e todo o gênero, em perfeita igualdade.¹²

O indivíduo é corpóreo, psíquico e, sintetizando ambos, espírito (2013a, p. 47). Ele pode realmente pecar. Isso é possível, partindo Kierkegaard do mito de Adão, porque o pecado não decorre da culpa ou da concupiscência derivada de uma ordem proibitiva anterior, mas do estado de *angústia* em que se encontrava Adão, na sua inocente ignorância quanto ao bem e ao mal, e se acharia, agora, todo indivíduo antes de pecar. Angústia que não é identificada com o medo ou com algum conflito na psique humana, porém, com o fato de o espírito do indivíduo vislumbrar a realidade sempre como possibilidade que logo se esvai, quando se tenta capturá-la. A angústia seria “a realidade da liberdade como possibilidade antes da [ou para a] possibilidade” (2013a, p. 45); não uma “determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste numa liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma” (2013a, p. 53). O objeto da angústia seria um nada.

Se alguma diferença pode emergir no atual estado de angústia do indivíduo, segundo Kierkegaard argumenta, ao pensar sobre as gerações posteriores a Adão, ela é quantitativa e diz respeito somente a Adão e às gerações posteriores. Quem veio depois do pecado hereditário é também indivíduo e, por isso, angustiado, pondo para si, como Adão, pelo salto qualitativo, a angústia que, nele, prócere, é apenas mais refletida em decorrência da história acumulada do gênero humano. A angústia, destarte, apresenta uma dimensão subjetiva, como angústia posta no indivíduo, condição e consequência do seu pecado, e uma dimensão objetiva, refletida em todo o gênero.

A angústia assim definida se identificaria com o *instante* da vida individual, o momento no qual ao indivíduo é dado atualizar o possível. O instante, para o danês, seria “aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo” (2013a, p. 94). É com o instante que adquire significado, para Kierkegaard, o passado, o presente e o futuro, sendo este, o futuro, num certo sentido, o todo do qual o passado é só uma parte. Ausente o instante, o eterno ficaria preso no passado e cairíamos naquilo que Kierkegaard denominará, especialmente na obra MF, a reminiscência socrática. No entanto, para o dinamarquês, todo indivíduo é a síntese do anímico e do somático pelo espírito; o espírito é eterno e, por isso, para todo indivíduo também se põe o instante, de maneira que a angústia se identifica com o futuro, com a possibilidade da eternidade que é liberdade. A temporalidade estaria conectada à liberdade, pois esta aparece quando sua possibilidade perante ela mesma, a liberdade, sucumbe e se torna história.

O indivíduo, nesse sentido, após Adão, traria a angústia da possibilidade e do porvir e, com isso, a disposição religiosa (2013a, p. 110) de não parar na imediatidade, mas saltar, deslocando-se ao alto, para logo em seguida voltar ao solo de si mesmo, onde descobre a liberdade, “não a liberdade de fazer isto ou aquilo no mundo [...] porém a liberdade de saber, no seu íntimo, que ele é liberdade” (2013a, p. 113). Liberdade que tem por contrário não a necessidade, mas a culpa dialética com ela relacionada pela angústia e que, na subjetividade, ganha conteúdo (verdade) e, mais ainda, ganha certeza (interioridade), que só se alcança pela — e só existe na — ação (2013a, p. 145). Não se contrapõe aqui, ao estilo de Hegel, o imediato ao mediato (reflexão) para se chegar à síntese (seja como razão, seja como ideia ou como espírito), contudo, se coloca a imediatidade da interioridade, requerendo-se que a reflexão não se perca no abstrato, mas redescubra a interioridade, a certeza. Esta consubstanciaria a *seriedade* (2013a, p. 151), que atribui originalidade ao *caráter*, entendido como unidade de sentimento e autoconsciência, e transcende o hábito,

a mera repetição, ao atribuir-lhe uma maneira renovada de voltar ao ponto inicial. Na repetição do hábito, ter-se-ia, apenas, a regularidade da sucessão; na seriedade, quando se repete uma ação, ela é novamente original. O homem sério, diz Kierkegaard, “é justamente sério graças à originalidade com que ele retorna ao ponto inicial” (2013a, p. 154).

Sob essa base, Kierkegaard põe o espaço para a sua compreensão de fé, que retira de Hegel sua definição de partida: “certeza anterior que antecipa a infinitude” (2013a, p. 163). A fé é a paixão do espírito que conforma (ou contribui vividamente para a formação) a angústia da possibilidade da liberdade. O indivíduo angustiado é formado pela possibilidade, entende que não pode exigir nada da vida, nem o bem nem o mal, compreende o finito, idealiza as finitudes e, ainda assim, se não engana a possibilidade, pode vir a vencê-las, fazendo o infinito finito pela antecipação da fé.

No livro MF, publicado em 13/06/1844, sob o heterônimo Johannes Climacus¹³, quatro dias antes do já referido CA, escrito sob o pseudônimo Vigilius Haufnienses, Kierkegaard dá continuidade aos seus argumentos, embora adotando, como referência, outra perspectiva. Haufnienses parte da dogmática teológica e escreve preocupado com o desvelar da natureza livre do ser humano integralmente corpóreo, psicológico e pneumático. Climacus, por outro lado, embora não sendo um personagem cristão, acredita compreender o cristianismo melhor que muitos cristãos. É uma espécie de cético religioso e comentador irônico da teologia e da filosofia especulativa, adotando, como referência, não a problemática da liberdade e da necessidade, mas a aporia da junção da eternidade com a temporalidade, da verdade histórica — a probabilidade máxima alcançável nos assuntos humanos (de fato, não de lógica) — com a possibilidade do divino, do eterno presente, como visto, na própria natureza humana angustuada.

Com Climacus, Kierkegaard deixa de modo bastante claro a insuficiência da filosofia socrática (e do pensamento grego, em geral), para dar conta da aporia. Segundo argumenta, a dialética de Sócrates — a maiêutica, com a qual, por meio de um processo multiplicador de perguntas, o filósofo serve de parceiro dos seus interlocutores, induzindo-os a examinar seus casos particulares e concretos e a rumar em direção às ideias mais gerais — concebe o aprendizado da verdade (e o próprio conhecer) como uma recuperação da verdade que já se encontra no ser humano. Sendo impossível que mulheres e homens procurem o que sabem (porque já sabem) ou aquilo que não sabem (porque não teriam ideia sequer do que procurar), para Sócrates, “todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe” (2011, p. 27). Ao mestre socrático não caberia, assim, procriar, todavia, apenas auxiliar no parto, levar o discípulo a desvendar o que já se encontra com ele, o que já conhece, mas ignora conhecer. O tempo, a história, é total contingência, só uma ocasião para o discípulo dar à luz.

Do ponto de vista socrático, afirma Kierkegaard, “cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si é um conhecimento de Deus” (2011, p. 29); mas aí residiria a exaltação apaixonada da ilusão. Se a verdade já se acha no ser humano, perdida na eternidade passada, é indiferente quem partejou (Sócrates ou qualquer outro); o auxiliador e o auxiliar, no parto, constituem apenas uma *ocasião*, uma contingência histórica que, ao fim e ao cabo, esvazia o próprio significado da história. Deve haver algo de inovador, o *instante*, para que o fato histórico tenha, como nele o reconhecemos, significação decisiva. Isso seria exigido, como visto, pela própria natureza do indivíduo, o qual, psicologicamente marcado pela angústia, põe

a possibilidade da liberdade. O instante, a atualização histórica da possibilidade eterna, permitiria desconectar-se da reminiscência socrática, pôr o novo e, assim, dar efetivo significado ao temporal. Longe de Sócrates, seguindo Climacus, o cristianismo seria o autêntico portador do pensamento compreensivo da conexão paradoxal e indissolúvel do temporal com o eterno, da imanência com a transcendência.¹⁴

245

No cristianismo pressuposto por Climacus, Kierkegaard identifica que o aprender, o procurar, parte de um ser humano que não é o seu portador, um indivíduo que não detém sequer o conhecimento da sua condição de ignorância. Quem aprende está fora da verdade; ele “é, pois, a não verdade” (2011, p. 32). De nada adianta recordar-lhe algo; para trazê-lo à verdade, não basta a ocasião ou um mestre parteiro. Tal mestre somente lembraria ao aprendiz que ele é não verdade, afastando-o e jogando-o para dentro de si, fazendo dele mesmo, o aprendiz, sua ocasião.

No pensamento cristão, por isso mesmo, a verdade e a condição para alcançá-la tem de ser trazida pelo mestre. A condição para compreender a verdade, contudo, inexistente por conta do próprio aprendiz; ele, por culpa sua, põe-na para fora e, nesse estado de pecado, sua liberdade é apenas aparência, porquanto não lhe é possível nem a verdade nem a angústia. Qualquer movimento do próprio aprendiz para libertar-se é vão, uma vez que configurará um esforço da liberdade em direção à não verdade, à não liberdade. Sair da não verdade requer que a condição venha de fora, pela ação de um deus salvador (que resgata o aprendiz da não liberdade), libertador (que tira do cativo o aprendiz que a si próprio aprisionou) e reconciliador (que retira a cólera que pairava sobre a culpa). Os aprendizes alcançados por esse deus tornam-se discípulos, mulheres e homens novos que, ao receberem, no instante, a condição da verdade, mudam a direção dos seus caminhos, compreendem-se, na verdade, por culpa própria, arrependem-se e renascem, passando do não ser ao ser, passando à possibilidade da verdade e da efetiva angústia. Tornam-se os aprendizes humanos renovados, no instante, pelo exclusivo amor do deus. O deus não precisa de discípulo algum; basta-se a si próprio; move-se para o aprendiz sem necessidade alguma, contudo, por amor gracioso, por uma decisão eterna que se realiza no tempo e se torna, igualmente, o instante, o momento em que o amor, para ser compreendido sem deixar qualquer embaraço, faz o deus se igualar ao discípulo, sofrer por ele e assumir a sua culpa pela não verdade.

É no pensamento cristão, dessa forma, que o dar a condição e a verdade apareceria como o inovar a história e nela identificar o instante, a plenitude dos tempos, obra que não poderia ser alcançada pelo esforço do próprio ser humano e sua reminiscência, mas por um deus. Aí, no cristianismo, é que melhor apareceria a inseparabilidade do eterno e do temporal, a condição angustiada do ser humano e a possibilidade efetiva da liberdade. Inseparabilidade paradoxal e, por isso mesmo, imprescindível, na medida em que Sócrates mesmo já descobrira, para Kierkegaard¹⁵, que a paixão do pensamento é o paradoxo, ou seja, o desejo de querer sua própria destruição, desejar o saber e, ao mesmo tempo, o seu obstáculo intransponível, o escândalo (2011, p. 59); depositar no próprio homem a verdade e duvidar dele, pressupondo-o conhecer só para não encontrar “Sexto Empírico disposto a tornar não só difícil como até impossível a passagem que se encontra no ‘aprender’” (2011, p. 61); procurar conhecer, mas, ao mesmo tempo, requerer o desconhecido, o deus (2011, p. 62).

O paradoxo do instante é o paradoxo do próprio conhecimento, exemplificado, nas MF, pela assunção kierkegaardiana da impossibilidade de provar o desconhecido, de provar

a existência do deus ou mesmo a existência.¹⁶ O desconhecido é o limite da inteligência e do procurar. A paixão paradoxal do conhecimento choca-se com o desconhecido, o deus; faz com que, a todo o tempo, a mente o enfrente e o assuma, se almeja conhecer algo. Um limite, ademais, inalcançável, um *diferente absoluto* (ou múltiplas ideias do diferente) que se encontra numa diáspora e coloca à inteligência “a cômoda escolha entre aquilo que está à mão e aquilo que sua imaginação pode inventar (o monstruoso o ridículo etc. etc.)” (2011, p. 68), confundindo, não raro, a diferença com a semelhança (2011, p. 69). Um limite que Climacus vê enunciado no próprio cristianismo, quando esclarece que a diferença consiste no pecado.¹⁷

Como paixão, o paradoxo não é pensado pela mente, mas sentido. Ocorre-lhe analogicamente o que se verifica com o amor a si mesmo, fundamento do amor, porém, pela sua paixão paradoxal, levado à perdição. Se essa relação paradoxal não é assumida, ocorre o escândalo.

No entanto, o cristianismo não desvelaria, a seu modo, apenas o paradoxo e o instante. Com o temporal e o eterno nele unidos, abriria escapatória à reminiscência socrática, tornando possível a novidade criadora e, ao mesmo tempo, a libertação dos indivíduos que, pelo salto qualitativo da fé, acabam experimentando, de certa forma indistinguível, o evento do instante.

Retomando o diálogo entre Tomé e Jesus, na epígrafe deste trabalho, é exatamente a unidade a um só tempo imanente e transcendental da fé que exsurge. Tomé, como contemporâneo de Jesus, não goza de vantagem alguma sobre seus pósteros. Ambos carecem experimentar a fé e, assim, a seu modo, pela antecipação da infinitude subjetivamente assumida como certa, apropriar-se do instante (2011, p. 94-97). Estar próximo da certeza imediata, de maneira a estar apenas imediatamente certo, como Tomé, é manter-se distante (2011, p. 126). A suposta vantagem do contemporâneo, daquele que tem ante si o imediato, seria a atenção despertada pela proximidade dos sentidos, mas a atenção é ambígua, e, não apropriada facilmente, transmuta-se em escândalo. A atenção despertada pelo imediato não favorece a fé, somente força a decisão. Estar distante da geração de Tomé tampouco ajuda. Talvez se tenha, nesse caso, o maior apoio das consequências e da verossimilhança, porém, a fé do pósteros em nada é favorecida pela verossimilhança. O fato, no instante, vem ao mundo como paradoxo absoluto e assim, como paradoxo absoluto, tem de ser descoberto tanto pelos contemporâneos como pelos pósteros. Pouco adianta a naturalização do fato resultante do costume ou da autoridade, porque tal fato, no instante, só existe para a fé. Isso escapa à reminiscência socrática, para quem existiria um indivíduo antes mesmo de ele passar a existir. Ninguém existe previamente com fé. Existe-se apenas na integralidade do indivíduo, ao mesmo tempo histórico e eterno.

Kierkegaard mostra, por esse percurso, o fato absoluto em contraposição aos fatos histórico e eterno, meros fragmentos, distorcidos, da integralidade daquele; fato eterno, mas, igualmente, histórico e, por isso, objeto da fé e da certeza subjetiva que por seu intermédio é possível adquirir. Fato histórico que se mostra efetivamente decisivo no tempo, muito além que um acidente geracional.

A fé que tem por objeto o fato absoluto é “a mais alta paixão do homem” e “nenhuma geração começa aqui em ponto diferente da anterior, cada uma recomeça de novo” (1979, p. 280). A fé integra certa dureza da existência, compondo as estruturas das realidades que mulheres e homens fazem nascer como repetição inovadora no instante. Ao mesmo

tempo, incorpora a dinâmica subjetiva dos indivíduos, sejam contemporâneos, sejam próceres, todos chamados, geração após geração, à união do histórico e do eterno.

247

A fé encontra-se à disposição dos indivíduos na existência, no entanto, segundo Kierkegaard, ela não apareceria nas formas estética e ética de conduzir a vida, mas, apenas, na religiosa, razão pela qual o dinamarquês refere em seus escritos estágios, fases, estações e modos de existência ou de vida, sustentando, como nos parece bastante claro, certa superioridade do modo religioso.

A existência estética seria aquela entrega ao prazer e aos sentidos. Vislumbra-se nela o instante, mas apenas como um átimo do tempo. Vive-se o presente com abstração do futuro, gozando-se os objetos do mundo e suas representações poéticas. Padeceria o esteta, entretanto, do gozo fugaz e da falta de direção firme para a vida, porquanto posto na categoria do particular e do sensual. A existência ética põe a prioridade na moral e no cumprimento do dever. O indivíduo ético repousa na categoria do geral, contente em fazer aquilo que a todos cumpre fazer. Padece-se nela da possibilidade da exceção, do desencaixe e da diferença. E o arrependimento, ao exigir que nos reconheçamos todos incapazes de cumprir todo o dever, ao mesmo tempo em que leva à ética, ao requerer que o indivíduo se responsabilize, destrói a ética, ao indicar-lhe que somente além da ética será capaz de se suportar como indivíduo pecador, violador do dever. O estágio religioso, por sua vez, seria aquele capaz de suspender a moral, absorvendo suas ambiguidades, e reconciliar a estética. É o estágio exemplificado em TT, quando Kierkegaard apresenta o dilema do sacrifício de Isaque por Abraão e o nomeia cavaleiro da fé, em oposição ao herói trágico da cultura grega.

A passagem de um modo de vida a outro não se faz por elucubrações lógicas ou manifestações racionais da vontade, porém, por saltos qualitativos, por apropriações levadas a efeito pelo indivíduo que, na sua natureza angustiada, buscando atualizar a possibilidade da liberdade, salta de um a outro modo de vida, mas, de modo específico, tende a saltar ao religioso por meio da fé. Essa tendência é que estaria na base daquela superioridade que parece emergir dos textos de Kierkegaard em relação ao religioso. Superioridade, contudo, que não se atrela à religião em si, contudo, resulta, apenas, da abertura à fé que ele, Kierkegaard, encontra presente paradigmaticamente nas bases do cristianismo.

A fé, embora não possa ser alcançada por todos, quando obtida, não permite ao seu portador nela se deter e repousar; antes, indigna-se “como um amante se irritaria a ouvir dizer que se detinha no amor: não, me fixo, responderia, porque toda a minha vida se encontra jogada aí” (1979, p. 281). Aquele que não chega à fé não é por conta disso desprezado, tendo em vista que a vida comporta suficientes tarefas (modos de configuração e experimentação) e, a despeito da fé, é possível assumi-las com sincero amor. Sem fé, todavia, perder-se-ia a oportunidade de ir mais além, para a transcendência que só ela, a fé, propicia. Fé, entretanto, na dosagem certa, com todo o cuidado para, no afã de transpor e ir além, não ficar, ao fim e ao cabo, aquém (1979, p. 282).

Com Kierkegaard, a fé supera aquela credence no fabuloso, a qual Hume descarta como pouco merecedora de assentimento e, portanto, como algo inferior à crença. A fé kierkegaardiana leva-nos à interioridade, aos limites paradoxais do conhecimento e ao desafio de um modo de vida que não apenas vislumbra as múltiplas estruturas possíveis do real, mas lhes dá conteúdo e direção, fazendo da vivência história espiritualizada imprescindível à existência conjunta dos indivíduos, por conseguinte, à política. Fé que nos

possibilita, geração após geração, a angustiante liberdade de levar a cabo nossa tarefa, nossa séria brincadeira de experimentar imaginativamente o mundo.

248

4. Conclusão

Hume e Kierkegaard, crença e fé, descortinam, ao seu modo, que “falar de” é um modo de “construir verdades gerais” que negam qualquer pretensão de racionalismo ou irracionalismo absoluto. Falar de política, pois, não é só possível como configura o próprio mecanismo constitutivo de algo que se reconhece como política, inserindo-a no processo contínuo de fabricação da ordem social. Política com crença e fé. A crença, mais aproximada das estruturas e dos processos de funcionamento relativamente autônomos da vida comum; a fé, achegada ao desafio de um modo de vida que não somente vislumbra e responde consciente e inconscientemente às estruturas do real, mas lhes dá conteúdo e direção, fazendo da existência histórica espiritualizada condição mesma da vivência comum, portanto, da política.

Saltamos à transcendência, com fé, e, exatamente por isso, voltamos à imanência, portando a certeza subjetiva de que a política, atividade humana, é fé e é crença, pouco ou nada simpática à sistematização racionalista de abstrações ou comportamentos. Hábitos e regularidades constituem-se significativamente apenas quando apropriados por nossos pensamentos, discursos e práticas. Fé e crença, porém, cotejadas, tanto se mostram um *minus* quanto um *plus*.

A crença, humaniana, é um *plus*, porquanto, visualizada nos fundamentos constitutivos da mente humana, proporciona compreender com mais clareza que fabricamos nossas realidades na base do assentimento e da confiança naquilo que podemos perceber. A crença, influenciando e sendo influenciada pela paixão, estrutura a experiência, movendo-nos em direção a um mínimo de confiança no mundo por nós percebido, e recebendo dela, a experiência, especialmente do costume constitutivo da causalidade, a vitalidade que nos abriria a possibilidade de preferi-la (ou de preferir a verdade), em detrimento do curso mais comum (e fortemente influente) das crendices e ficções. É, contudo, igualmente, um *minus*, pois, no favorecer a paixão derivada da realidade, em detrimento daquela originada das fabulações e da poesia, corrigindo aparências sensíveis por meio de um exercício de perspectivas, aprisiona a subjetividade e o indivíduo na mente e na esfera da percepção; mitiga a paixão da fé, relegando-a ao fabuloso e ao sentimental incapaz de despertar o interesse, a não ser do religioso.

A fé de Kierkegaard, por sua vez, se é um *minus* por não apontar, com tanta clareza, sua dimensão estruturante da realidade, parece-nos, entretanto, um *plus*, ao resgatar a fé como paixão indispensável à existência do indivíduo que deseja atualizar a sua liberdade, e à convivência com a mente humana, que tem no paradoxo a sua paixão cognitiva. Fé que apresenta a vantagem de não descartar a crença, mantendo-se conectada às estruturas cognitivas e sociais que favorecem nos compreendermos ou compreendermos a natureza humana.

Crença e fé, assim, consubstanciam a política e a reflexão que sobre ela é leveda a efeito, geração após geração. A fé abre-nos à fabricação das possibilidades e à sua atualização no instante. A crença nos permite visualizar a obra da fé, colaborando com a cristalização da visibilidade. Todavia, é pela compreensão da fé, apenas por ela, que a política se faculta, de modo mais adequado, falar dos conteúdos com os quais os indivíduos, em suas gerações, preenchem as variadas perspectivas. A fé e o seu resgate da subjetividade

como liberdade possibilita-nos, tanto quanto a crença, falar de estruturas e instituições políticas, sem recair na dependência e na relatividade dos humores e do caráter daqueles que as levam a efeito. Mas só a fé, não a crença, viabiliza compreender essas forças relativas da subjetividade, independentemente de pretensões corretivas favoráveis a verdades gerais extraídas da experiência. Compreendê-las por elas mesmas, como tarefas de certa geração, e abri-las, ao mesmo tempo, à atualização da angustiante possibilidade da liberdade. A fé, não a crença, transfigura para transformar, e transforma transfigurando atividades em política.

A crença e a fé, sem dúvida, interferem no modo como se há de falar dos objetos constitutivos da política e na maneira mesma que se concebe a(o) política(o).

A política, nessa ordem de compreensão, funciona como parte da linguagem de movimentação no (e constituição do) ambiente. Com efeito, na política, acham-se imbricadas regularidades e finalidades, práticas e instituições, discursos sobre práticas e discursos sobre instituições, descrições e prescrições. Ela, a política, coloca-se para além das cadeias causais dos elementos integrantes de uma existência adjetivada de política, dos elementos ordenados pelo princípio da realidade do poder, abarcando os vínculos entre as diversas práticas das pessoas que, em certo momento, dadas certas circunstâncias, pouco se afeiçoando àquela causalidade, transmutam suas ações diárias em realizações impulsionadoras da destruição ou da re(construção) da vida comum material e espiritual (LESSA, 2011). Motor dessas constantes transmutações e óleo a lubrificá-las e fazê-las minimamente acessíveis à compreensão são, exatamente, nas sendas aqui propostas, a crença e a fé. Delas, a política refletida ou praticada não pode abrir mão.

Os alicerces da atividade humana complexa, que é a política, não se exaurem nas instituições e comportamentos, achando-se, antes, no exercício imaginativo e criador que dá sentido a cada um daqueles aspectos; apontamos, ainda, que a imaginação de mundos e existências políticas opera por meio de estruturas cognitivas e sociais (a crença), sem se bastar no delineamento das regras de uso e das experiências, mas se permitindo preencher, com rico e inovador conteúdo, alternativas (a fé).

Consequências dessa perspectiva da política como crença e fé, atrelada aos próprios fundamentos constitutivos da ordem social, são, certamente, variadas para delimitação e o trabalho, no próprio campo epistêmico da política. Destacar-se-á, aqui, contudo, apenas um exemplo sugestivo, atrelado à controvérsia tradicional a respeito das ideias e dos valores, por vezes relegados ao insondável da ciência política.

Essa dimensão, por assim dizer mais escondida do olhar e do falar do cientista político voltado às instituições e às regularidades da experiência, aos poucos ganha luz no seio das abordagens institucionalistas (ou neoinstitucionalistas) difundidas na sociologia, na economia e na ciência política (THÉRET, 2003); mais precisamente, naquela originada do diálogo entre as abordagens institucionalistas histórica, sociológica e da escolha racional (HALL; TAYLOR, 2003). Os valores e as ideias, entretanto, no marco institucionalista, chamam mais a atenção ou como variável impulsionadora do comportamento dos agentes políticos ou como produtos, resultados de certas configurações contextuais, carecendo do reconhecimento mais adequado da influência conformadora que exercem sobre a orientação dos partidos, das estruturas do estado e do discurso político.

Mesmo quando admitida, como resultado da incerteza e da complexidade social, alguma antecedência dos elementos imateriais sobre os materiais, ou quando aceita a inexistência

de precedências, mas a mútua relação entre ideias e interesses e instituições, ainda assim, há forte tendência para, reconhecendo a relevância das ideias, vê-las e identificá-las, no marco institucionalista, apenas como o quadro de referência dos agentes, dos interesses e dos arranjos institucionais – organizações, normas etc. (TAPIAS; GOMES, 2008). Ideias e valores aparecem, aí, sem dúvida, deixando a escuridão a que foram relegadas pelo empirismo excessivo e pela segregação com o nível mais abstrato da reflexão política. Continuam, porém, como pontos de apoio integrantes de preocupações que circundam os estudos de organizações, políticas e ações públicas.

250

Deixam-se de lado, nesse ponto, aspectos de maior abrangência da dimensão ideacional, em específico a sua potência criadora de mundos sociais. Olvida-se que as ideias em circulação (tornadas, portanto, públicas) tanto asseguram algum nível de estabilização como se abrem à descontinuidade e à inovação. Compreender esse efeito criador, notadamente quando a ideia é levada ao público e tornada, ela mesma, parte dos quadros de referência constitutivos de novos pensamentos, práticas e instituições, requer não apenas a identificação e o exame do seu contexto formativo como do seu percurso de duração, suas formas de encarnação, de reverberação e, quando possível, de esgotamento.

Reassumir a fé e a crença, a nosso aviso, supriria a lacuna, reconectando aquela redescoberta de certo modo “objetivadora” das ideias a perspectivas que tragam ao cerne do pensamento exatamente aquela força adormecida, assumindo que a dimensão imaginativa é construtora da realidade social, sem recair, é claro, no exagero idealista, na crença de que certo conjunto de imagens de mundo, por si só, é capaz de determinar a realizações de condutas e a criação de instituições.

A empreitada, porém, é indubitavelmente difícil e não está posta às aventuras da solidão, mas à cooperação dos indivíduos que têm se ocupado da política. Mas, ao fim, talvez seja possível ouvir o eco da voz que clama: felizes os que creram!

(Recebido para publicação em julho de 2016)

(Reapresentado em julho de 2017)

(Aprovado para publicação em maio de 2017)

Cite este artigo

CORVAL, Paulo R. S. Felizes os que creem. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e) anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 7 | N. 2, pp. 230 – 255, dezembro 2016. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

Notas

¹ Trecho do Evangelho de João, capítulo 20, versículos 26 a 29, na tradução para o português de João Ferreira de Almeida, edição revista e atualizada.

² Essa direção abrangente da política e do conhecimento político parecem desenvolvida no artigo “Da interpretação à ciência: por uma história filosófica do conhecimento político no Brasil”, de Renato Lessa (2011).

³ Por todos, confira-se o artigo de Glauco Peres da Silva, “Desafios ontológicos e metodológicos para os métodos mistos na Ciência Política”, RBCS, v. 30, n. 88, jun. 2015.

⁴ Alcança-se suficiente panorama da tradição institucionalista em Hall e Taylor (2003), Bruno Théret (2003), Vivien Schmidt (2006 e 2008) e Vivien Lowndes e Mark Roberts (2013).

251

⁵ Mapeamento relativamente recente pode ser encontrado, dentre outros, no livro, organizado por David Marsh e Gerry Stoker, *Theory and Methods in Political Science*. 3. ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

⁶ Popkin propõe dois pontos de aproximação entre os pensadores: o primeiro, a crítica à metafísica, salientando a impossibilidade de se demonstrar asserções fáticas e de se encontrar o conhecimento verdadeiro, por meio de procedimentos racionais. O segundo diz respeito ao que Popkin denomina ceticismo epistemológico, a teor do qual asserção alguma é baseada em evidências racionais, contrariando o psicologismo epistemológico, irracionalista, para o qual não haveria bases racionais para qualquer asserção.

⁷ Hume e Kierkegaard, justapostos, pode parecer bastante estranho. Nada há de novidadeiro, contudo, na aproximação. Em 1938, Walter Lowrie já insinuava algum vínculo entre os pensadores (embora o danês não pareça conhecer a obra do escocês) e, em 1951, Richard Popkin escreveu exatamente sobre a afinidade cética de Hume e de Kierkegaard (1951). A propósito das afinidades filosóficas entre Hume e Kierkegaard, vale conferir, para prospecção futura, a dissertação de Jyrki Kivelä, *On the Affinities Between Hume and Kierkegaard*, apresentada à Universidade de Helsinque, na Finlândia, em 2013. Disponível em: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/38289/ontheaff.pdf?sequence=1>. Acesso em: 19 jan. 2015. Confira-se também Marcio Gimenes de Paulo (2012).

⁸ Sobre o ceticismo, em língua portuguesa, a obra *Veneno Pirrônico*, de Renato Lessa, é sem dúvida consulta obrigatória. O ceticismo pirrônico se refere, por assim dizer, à ortodoxia cética que teria sido inaugurada por Pirro, por volta de 360 a 270 a.C. O ceticismo pirrônico é marcado pela defesa da vida simples, da equipolência dos argumentos, da suspensão do juízo a respeito do caráter real ou verdadeiro das coisas e da busca da imperturbabilidade. O ceticismo acadêmico dele se distinguiria, principalmente, pela proposição de um critério de verdade, com validade probabilística, e pelo cultivo da dialética como forma de obter a suspensão do juízo.

⁹ Streminger está alinhado à interpretação tradicional de Kant e Richard Popkin, que associa David Hume ao ceticismo, por negar a realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito. Ao distinguir, contudo, os argumentos dos livros, parece se aproximar de certas interpretações naturalistas — para as quais Hume não afasta as possibilidades de conhecimento, antes desvelando e ressaltando o papel dos instintos e crenças naturais — ao sustentar que, no IEHPM, Hume desenvolve uma ética baseada na crença natural e na capacidade de imaginação. Sobre as distintas leituras de Hume, confira-se STRAWSON, P. F. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

¹⁰ Pelo menos no Brasil, se o filósofo dinamarquês Kierkegaard não dispensa apresentação, requer que não se dê continuidade à leitura atrelada à imagem da defesa de uma fé absurda, irracionalista, supostamente decantada no já clássico *Temor e Tremor* (VALLS, 2012). É, sem dúvida, mau trato aos escritos do danês olvidar sua antropologia negativa, sua riqueza literária e discursiva centrada na ironia, suas compreensões de absurdo, paradoxo, absoluto, fé, enfim, todo o seu desenvolvimento filosófico antidogmático e antissistemático, porém, não irracional. Neste trabalho, não nos preocupa sintetizar o rico pensamento kierkegaardiano, mas, apenas, assumi-lo, focando sua concepção de fé nos livros CI, CA, MF e TT, e acreditando que a sua vasta obra, dentre as variadas possibilidades de apropriação e recepção, parece mais bem compreendida, quando posta sob o pano de fundo da teologia reformada. A recolocação do filósofo, no Brasil, vem sendo levada a efeito, com muito mérito, desde o final do século passado, mas não será este o lugar para inventariar o que já se acha historiado e organizado por estudiosos brasileiros de escol, como Alvaro Valls (2012) e Ricardo Gouvêa (2006). O *corpus* kierkegaardiano é composto por artigos, sermões, extensas anotações nos seus diários, cartas e numerosos livros heteronímicos e veronímicos. Boa recensão se encontra no livro introdutório de Ricardo Gouvêa.

¹¹ Nas palavras do dinamarquês: “Em comparação com Platão, Aristóteles subtraiu, portanto, mas, em comparação com Xenofonte, adicionou; mas dado que neste último caso trata-se de grandezas negativas, este adicionar também é, num certo sentido, um subtrair. Se quisermos agora tornar mais explícitas as linhas que até aqui foram traçadas sob constante vigilância a partir da ponderação fundamentada sobre a relação recíproca desses três autores, e delimitar a grandeza desconhecida, o ponto de vista que se encaixa no espaço intermediário e ao mesmo tempo o preenche, mostrar-se-á aproximadamente o seguinte: sua relação para com a ideia é negativa, isto é, a ideia é o limite (*Graendse*) da dialética. Constantemente ocupado em elevar o fenômeno à ideia (a atividade dialética), ou o indivíduo é empurrado de volta, ou o indivíduo foge de volta para a realidade; mas a própria realidade só tem validade de ser constantemente ocasião para este querer superar a realidade, sem que, contudo, isto aconteça; ao contrário, o indivíduo retoma em si estes molimina (esforços vigorosos) da subjetividade, encerra-os dentro de si em satisfação pessoal; entretanto, este ponto de vista é precisamente ironia.” (2004, p. 156).

¹² Nas palavras do dinamarquês: “A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como estado. Ao mesmo tempo isso é uma contradição; mas uma contradição é sempre expressão de uma tarefa; mas uma tarefa é movimento para o mesmo como tarefa que foi dada como o mesmo é um movimento histórico. Portanto o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem história, o gênero também a tem. Qualquer indivíduo tem a mesma perfeição, justamente por isso os indivíduos não se apartam uns dos outros como números, tampouco

como o conceito de gênero humano se torna um fantasma. Todo e qualquer indivíduo é interessado pela história de todos os outros, sim, tão essencialmente como pela sua própria. A perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade. Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo. Enquanto a história progride, o indivíduo principia sempre da capo, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano.” (2013a, p. 31).

¹³ João do Clímax ou João da Escada ou, ainda, João Escalador (GOUVÊA, 2006, p. 311-312).

¹⁴ Assim se expressa Climacus: “Como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, melhor dito, precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida da sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico. Nenhuma filosofia (pois esta só se dirige ao pensamento), nenhuma mitologia (pois esta só se dirige à imaginação), nenhum saber histórico (que se restringe à memória) jamais teve esta ideia, da qual podemos dizer neste contexto, com toda a ambiguidade, que não surgiu de nenhum coração humano. Isto, no entanto, é algo que desejei até certo ponto esquecer e, fazendo uso da liberdade ilimitada que uma hipótese fornece, supus que tudo não passasse de um excêntrico achado de minha mente...” (2011, p. 147).

¹⁵ Sócrates fez isso, para o danês, no *Fedro*, ao pensar se ele mesmo, conhecedor do homem, não seria um monstro mais estranho que Typhon (2011, p. 59).

¹⁶ De acordo com o danês: “Assim, minha conclusão nunca termina na existência, mas sim eu tiro conclusões a partir da existência, quer eu me movimente na esfera dos fatos sensíveis, quer no domínio do pensamento. Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra; o criminal não prova que um criminoso existe, mas prova que o acusado, que evidentemente existe, é um criminoso. Quer chamemos existência de *accessorium* ou de *primus eterno*, ela jamais poderá ser provada.” (2011, p. 63).

¹⁷ Assim se expressa Kierkegaard: “Em que consiste, pois, a diferença? Sim, em quê senão no pecado, já que da diferença, da absoluta, é o homem mesmo culpado? E o que exprimiríamos antes ao dizer que o homem é a não verdade, e o é por própria culpa, e nós concordávamos, brincando, mas com seriedade, que seria demasiado exigir do homem que descobrisse isso por si mesmo. Agora acabamos de chegar ao mesmo resultado.” (2011, p. 70).

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Seleção de textos e tradução Franklin Leopoldo e Silva*. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Coleção Os Pensadores).

- BERMAN, Sheri. *The social democratic moment: Ideas and Politics in the Making of Interwar Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 254
- _____. *The primacy of politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. Ideology, History and Politics. In: BÉLAND, Daniel; COX, Robert Henry (Org.). *Ideas and politics in social science research*. Oxford: University of Oxford Press, 2011. p. 105-126.
- DOUGLAS, Mary. *Como pensam as instituições*. Tradução de Monica Pinto. Lisboa: Piaget, 2004.
- DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne. *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: University of Oxford Press, 2006.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GOODMAN, Nelson. *Modos de fazer mundos*. Tradução de António Duarte. Porto: Asa, 1995.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Fonte, 2006.
- HALL, P. (org.). *The political power of economic ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- _____; TAYLOR, Rosemary C. R. As três versões do neo-institucionalismo. *Lua Nova*, São Paulo, n. 58, p. 193-224, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n58/a10n58.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2014.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. *Ensayos Políticos*. Tradução de César Armando Gómez. 2. ed. Madrid: Unión, 2005.
- _____. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. Temor e tremor. In: KIERKEGAARD, Søren. *Os Pensadores*. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. 3. ed. Tradução de Ernani Reichmann e Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *O conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. 3. ed. Tradução de Alvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: a Vozes, 2013a.
- _____. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Alvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013b (Vozes de Bolso).
- LESSA, Renato. Da interpretação à ciência: por uma história filosófica do conhecimento político no Brasil. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 82, p. 17-60, 2011.

- LOWNDES, Vivien; ROBERTS, Mark. *Why institutions matter: the new institutionalism in political science*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013. 255
- LUPER, Steven. Belief and Knowledge. In: CRAIG, Edward (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. v. 1, p. 706-709.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MATRAVERS, Derek; PIKE, Jonathan (Ed.). *Debates in contemporary political philosophy: an anthology*. London: Routledge, 2003.
- MOREIRA, Marcelo Sevaybricker. O debate teórico-metodológico na ciência política e o pensamento social e político brasileiro. *Teoria & Pesquisa - Revista de Ciência Política*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 73-89, jan./jun. 2012.
- NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander. *O que há de político na política?: relações de medida em política, 15 propostas sobre a capacidade de discernimento*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- PAULA, Marcio Gimenes de. Entre a Descrença e a Fé: o Ceticismo de Johannes Climacus ou Kierkegaard Leitor de Descartes e Hume. *Numen - Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 11-32, 2011.
- POPKIN, Richard H. Hume and Kierkegaard. *The Journal of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, v. 31, n. 4, p. 274-281, out./dez. 1951.
- _____. *Ceticismo*. 2. ed. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense (EDUFF), 1996.
- SCHMIDT, Vivien A. Institutionalism. In: HAY, Colin; LISTER, Michael; MARSH, David (Ed.). *The State: theories and issues*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. p. 98-117.
- _____. Discursive Institutionalism: the explanatory power of ideas and discourse. *Annual Review of Political Science*, v. II, p. 303-326, 2008.
- STREMIINGER, Gerhard. Hume's theory of imagination. In: *Hume Studies*, v. VI, n. 2, p. 91-118, 1980. Disponível em: <http://www.humesociety.org/hs/issues/v6n2/streminger/streminger-v6n2.pdf>. Acesso em: 24 maio 2017.
- TAPIAS, Jorge R. B.; GOMES, Eduardo R. Ideias, interesses e mudanças institucionais. *Tempo Social*, São Paulo, USP, v. 20, n. 1, p. 239-264, 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/viewFile/12569/14346>. Acesso em: 08 dez. 2014.
- THÉRET, Bruno. As instituições entre as estruturas e as ações. In: *Lua Nova* [online], São Paulo, 2003, n. 58, p. 225-254. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n58/a11n58.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2014.
- VALLS, Álvaro L. M. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012.