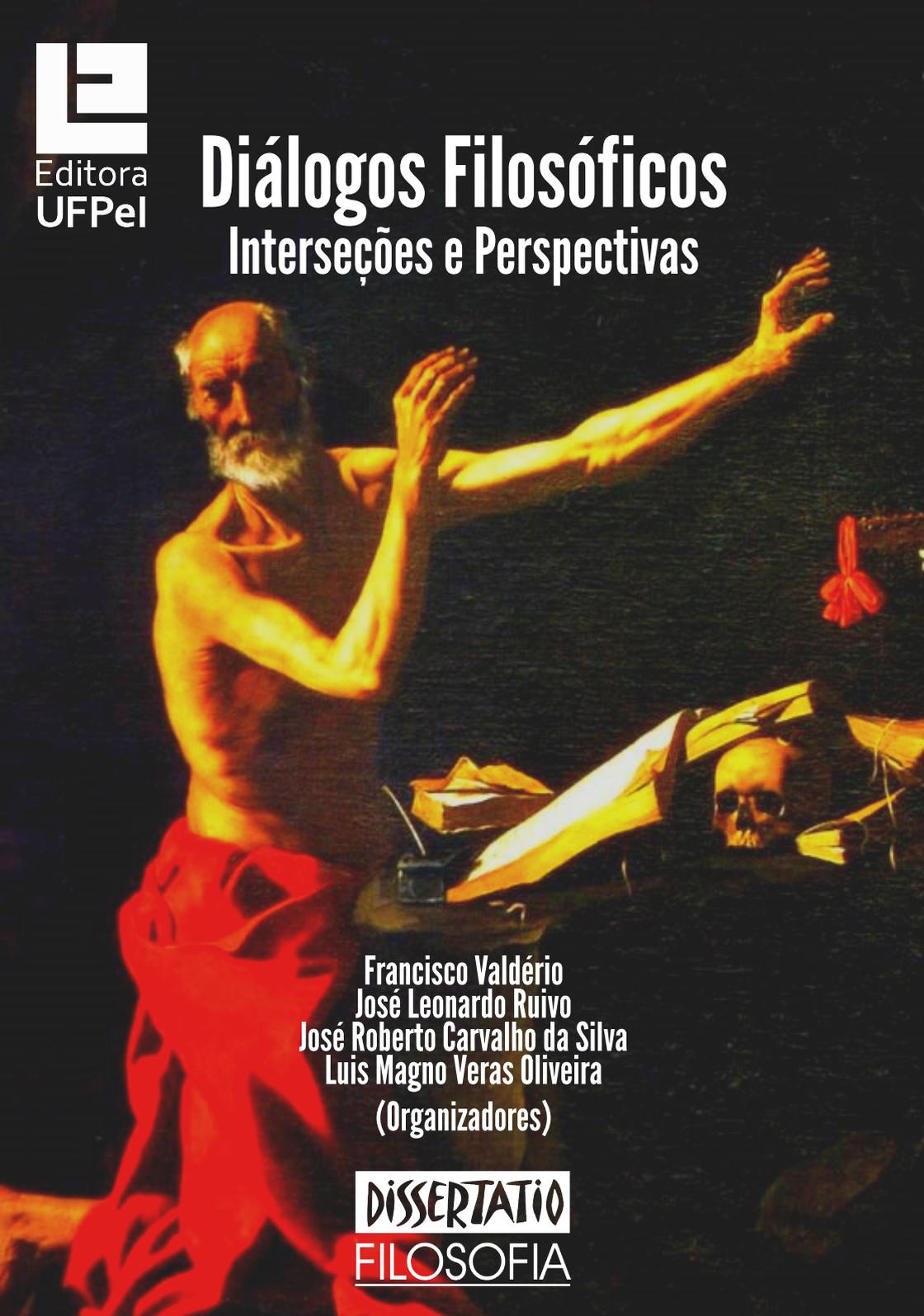




Editora
UFPel

Diálogos Filosóficos

Interseções e Perspectivas



Francisco Valdério
José Leonardo Ruivo
José Roberto Carvalho da Silva
Luis Magno Veras Oliveira
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

DÍALOGOS FILOSÓFICOS
Interseções e Perspectivas

Série Dissertatio Filosofia

DIÁLOGOS FILOSÓFICOS
Interseções e Perspectivas

Francisco Valdério
José Leonardo Ruivo
José Roberto Carvalho da Silva
Luis Magno Veras Oliveira
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2022.

REITORIA

Reitora: Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva

Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira

Representantes das Ciências Agrônômicas: Victor Fernando Büttow Roll

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues

Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2022.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores.

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Diálogos filosóficos: interseções e perspectivas.
[recurso eletrônico] Organizadores: Francisco Valdério, José Leonardo Ruivo, José Roberto Carvalho da Silva, Luis Magno Veras Oliveira – Pelotas: NEPFIL Online, 2022.
74p. - (Série Dissertatio Filosofia).
Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-96-6

1. Filosofia. 2. Diálogos I. Valdério, Francisco. II. Ruivo, José Leonardo III. Silva, Roberto Carvalho da. IV. Oliveira, Luis Magno Veras.

COD 100

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil



NEPFIL online

Editora
associada à



Editores associados à



Obra sob a licença:



BY



NC



ND

Sumário

Apresentação	10
O Corão e a Bíblia no horizonte da história: rumo a uma geografia do pensamento <i>Alessandro de Lima Francisco</i>	16
Theodor W. Adorno, Leitor de Kierkegaard <i>Alvaro Valls</i>	30
A filosofia como acontecimento cultural – o caso brasileiro <i>Luis Fellipe Garcia</i>	61

APRESENTAÇÃO

O ano de 2020 será marcado por ter sido um ano atípico em todo o mundo. Para alguns, isso se deve pela quebra de uma “normalidade” que se propagou por todo o globo. Para outros, esse momento atípico só é o agravante de uma crise existencial já presente no mundo. A quebra da normalidade, na verdade, aparece como o apogeu de uma crise profunda da humanidade neste início de século XXI.

O meio acadêmico em particular e o educacional em geral, por todo os continentes, teve obrigatoriamente todas as suas atividades presenciais paralisadas em virtude dos cuidados mediante a COVID-19. As universidades se viram forçadas a aderir a transição do sistema presencial para um sistema completamente remoto, no intuito de continuar desenvolvendo suas atividades mesmo diante da situação pandêmica. Pode-se afirmar que essa transição teve como principal desafio o fato de ela, a universidade, ter que se adaptar a essa situação de modo emergencial. Professores, alunos, funcionários e administradores mergulharam, com rápida adequação, na difícil tarefa de dominar ferramentas tecnológicas em tempo recorde. A Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) não agiu diferente diante da necessidade, retornando as atividades remotamente. As redes sociais, e diferentes tipos de ferramentas *online*, se rechearam de atividades virtuais produzidas nos ciberespaços acadêmicos. Foi a partir desses desafios que o curso de Licenciatura em Filosofia presencial da UEMA desenvolveu o projeto *Ciclo de Conferências Diálogos Filosóficos*.

Os *Diálogos Filosóficos* nasceram da iniciativa dos seguintes professores da UEMA: Francisco Valdério, José Leonardo Ruivo, José Roberto Carvalho e Luis Magno Veras Oliveira. Realizado no período de 19 de agosto a 21 de setembro de 2020, as conferências foram ministradas em formato virtual. E os textos aqui presentes, organizados em ordem alfabética pelo nome dos autores, são frutos de algumas das conferências ministradas naqueles *diálogos*.

O texto **O Corão e a Bíblia no horizonte da História: rumo a uma geografia de pensamento**, de Alessandro Francisco, destaca-se pela proposta metodológica. O autor oferece um estudo cuidadoso sobre dois projetos de pesquisa desenvolvidos em *Colège de France*. O primeiro, intitulado *Os cornos de Moisés: fazer a Bíblia entrar na história*, desenvolve-se na cátedra Meios Bíblicos. Seu início se deu em 2009, com o especialista em filologia Tomas Römer. O segundo, na cátedra História do Corão: Texto e transmissão desde 2015, comandada por François Déroche, tem por título *A voz e o cálamo: os caminhos da canonização do Corão*. São pesquisas de enorme relevância, não somente por se especializarem em dois grandes *codex*, a Bíblia e o Corão, como também por contribuir para uma religiosidade esclarecida. O estudo bíblico, por exemplo, ajuda a compreender os fundamentos da civilização judaico-cristã. O estudo do Corão permite pensar a emergência do islã. Com um olhar panorâmico, são materiais importantes para se compreender os conflitos geopolíticos atuais; com um olhar próximo, são chaves para compreendermos a nós mesmos. Possibilitam ainda o acesso a pensamentos e costumes de outras civilizações, as quais, apesar de diferentes, ainda nos influenciam.

As pesquisas de Tomas Römer e François Déroche, sob o ponto de vista metodológico, interessam a Alessandro Francisco uma vez que se voltam ao estudo de Foucault e seu método: o exercício arqueológico e suas técnicas. São materiais que encaram problemas complexos da pesquisa histórica: Como conjugar fontes orais e escritas? Como relacionar aos escritos elementos que lhes são exteriores? Como analisá-los na perspectiva das relações saber-poder?

Com base nas reflexões de Michel Foucault e nas pesquisas do egiptólogo Nicholas Grimal, Alessandro Francisco sustenta que o método arqueológico permanece a ser o caminho privilegiado para se chegar à validade de uma fonte histórica. Não obstante, a originalidade e a relevância de sua pesquisa consistem em inspirar-se nos trabalhos de Thomas Römer e de François Déroche, para propor a inauguração de uma *geografia do pensamento*. A geografia do pensamento seria o desdobramento do método arqueológico em outras civilizações não ocidentais e/ou não europeias. Michel Foucault propusera uma história dos sistemas de pensamento centrada na cultura ocidental. Assim, ao usar o método arqueológico para compreender a Bíblia Hebraica e o Corão, os catedráticos do *Colège de France*, como propõe Alessandro Francisco, abriram a possibilidade metodológica de uma geografia do pensamento.

O escrito de Alvaro Valls, **Theodor W. Adorno, leitor de Kierkegaard**, grande conhecedor e importante intelectual do cenário filosófico brasileiro, contém um valioso passeio pela obra de Kierkegaard. Mostra, também, como o filósofo dinamarquês passa a ser lido na Alemanha, graças às primeiras traduções de sua obra para o alemão, que surgiram a partir da segunda metade do século XIX, até as *Wenke*, um conjunto de 12 volumes publicado entre 1909 e 1924. Mas esse cuidado histórico, conseqüentemente, tem a ver com outro filósofo, também caro à Alvaro Valls, a saber, o alemão Theodor Adorno. É justamente nesse ponto que se encontra o problema de seu capítulo: Como Adorno, graças àquelas traduções, lê Kierkegaard? Em que medida ele se distancia e se aproxima do dinamarquês?

Assim como Jaspers e Heidegger, Adorno foi mais um filósofo alemão a ter acesso ao pensamento de Kierkegaard no início do século XX, a chamada *Kierkegaard-Renaissance*. Durante o período da juventude de Adorno, conta-nos Alvaro Valls, o promissor estudante se dedicava à música, à literatura e à crítica das artes. No começo dos anos 20 do século passado, pode-se dizer que o interesse de Adorno pela obra de Kierkegaard já é bastante considerável, sobretudo pela crítica ao idealismo, embora, como aponta Valls, Adorno considerasse o pensamento kierkegaardiano o ápice desse mesmo movimento. No entanto, a relação filosófica estava apenas no início. Tanto é que em 1920 Adorno defende tese sobre Husserl e só mais tarde, na Habilitação, elaborada entre 1929-1930, trata de *Kierkegaard, Construção do Estético*. Contudo, à medida que amadurece, conseqüentemente seu olhar sobre o filósofo dinamarquês torna-se cada vez mais crítico, cujo resultado, nos anos 60, é a *Dialética Negativa*. Aqui, portanto, encontra-se um ponto alto no capítulo de Valls: o Kierkegaard de Adorno é um filósofo dialético. Não poeta, mas filósofo no sentido de um Kant e de um Hegel. Contudo, mais que dialético, também é crítico. É um Kierkegaard inconformado e denunciador que habita as intuições do autor de *Dialética Negativa*. Valls nos mostra assim o filósofo dinamarquês como um “teórico crítico da sociedade”, antes mesmo da *teoria crítica*.

Luis Felipe Garcia, no texto **A Filosofia como acontecimento cultural – o caso brasileiro**, apresenta uma proposta de reconstrução sobre a formação do conceito de filosofia que percorreu a história das culturas, destacando um quadro analítico sobre o efeito desse conceito numa filosofia brasileira. O caminho que ele desenvolve sobre a construção histórica do conceito destaca o aparecimento

do termo filosofia na cultura grega. A seguir, analisa o desdobramento desse conceito (de raiz grega) de filosofia na formação e internalização desenvolvida nas tradições diversas em que a filosofia estava se embrenhando numa formação cultural de uma realidade histórica. Por último, o autor se dedica a elaborar uma análise do caso brasileiro em dois pontos indicados como seus fundamentos: a interiorização da tradição e sua apropriação numa cultura.

No primeiro momento, Luis Felipe Garcia mostra como, principalmente a partir de Platão, tomando *O Banquete* como principal referência, o conceito de filosofia se define como um conhecimento que não se limita ao saber teórico apenas, mas simultaneamente como saber prático, enquanto um saber elevado que o ser humano tem a pretensão de alcançar, um saber que é tanto humano quanto divino. Na segunda parte do texto, Luis Felipe Garcia descreve a aventura do conceito em sua desenvoltura na história da tradição, de forma que sua análise navega sobre o conceito de filosofia no período greco-romano (Cícero, Sêneca e Marco Aurélio); no período medieval, em que o cristianismo se apropria de uma filosofia para fundamentar uma teologia (Agostinho e Tomás de Aquino); e, no desenvolvimento da filosofia de raiz oriental, a partir do pensamento de Avicena e Moses Maimônides com relação com a Torá enquanto elaboração da famosa *Kabbala*. A chegada da modernidade promoveu uma nova modelação do conceito de filosofia (Kant), destacada principalmente pelo Idealismo alemão como apogeu filosófico (Fichte). Essa odisseia também é pensada através do conceito de filosofia como pensado na China, no Japão, na Índia e na África: uma odisseia intercontinental que consumou uma reflexão profunda – o fenômeno de um saber independente do tempo e espaço, assim como essa mesma filosofia tem uma tradição que pesa em seus ombros em que se forma através de um diálogo permanente com seu passado.

Por fim, Luis Felipe Garcia analisa o caso brasileiro enquanto uma cultura colonizada por uma herança oriunda do cristianismo europeu em que a religião se sobrepunha à filosofia. Nesse processo a cultura dos colonizadores se impôs às outras culturas existentes no desenvolvimento dos ameríndios, principalmente através da pedagogia de catequização da Companhia de Jesus – desempenhando um ensino da filosofia utilizado como um dispositivo de conversão cultural, que teve por meta a imposição da doutrina cristã. Ora, a cultura brasileira foi absorvendo em sua formação cultural, num só povo, três matrizes continentais: africanos, ameríndios e europeus. Nesse sentido, essa

herança deságua na própria inauguração da USP. Luis Fellipe Garcia, seguindo Paulo Arantes, aponta que esta universidade manteve pedagogicamente uma missão francesa com traços da missão jesuíta, na medida em que ela abraça institucionalmente uma necessidade de conversão cultural, de maneira que a filosofia brasileira ainda está marcada pela missão europeia, mas, agora, com tônica francesa. Daí que o surgimento da filosofia analítica aparece como uma ruptura no modo de fazer filosofia no Brasil ao promover uma quebra com a tradição do sentido ontológico, desdobrando uma filosofia mais emancipatória a partir de um sentido mais epistemológico. Portanto, o caso brasileiro do conceito de filosofia se define fundamentalmente por essa bipolaridade filosófica em que, de um lado, está o desafio epistemológico da colonização do saber filosófico a partir da tradição, do outro lado, está o desafio ontológico da diluição do conteúdo sócio-histórico, promovido pela filosofia analítica.

O ciclo de conferências *Diálogos Filosóficos*, assim como a composição desse livro, não seria possível sem o apoio e incentivo de muitas pessoas. Dentre elas, primeiramente, os professores e professoras que se dispuseram a falar nos *Diálogos Filosóficos*. Nominalmente: Alessandro Francisco, Alvaro Valls e Luis Fellipe Garcia, mas, igualmente, cabe mencionar os demais participantes do projeto: Daniele Kowalewski, Manuel Moreira, Nastassja Pugliese e Ubiratane de Moraes Rodrigues. Para nós, foi uma imensa satisfação terem aceitado nosso convite e uma alegria ainda maior terem dividido conosco aquelas tardes extremamente engrandecedoras, colocando à disposição suas pesquisas a todos nós, aos nossos alunos e ao público em geral.

Agradecemos também aos monitores participantes que realizaram um importante serviço de bastidores, garantindo o bom andamento das palestras e o devido cuidado com a frequência de todos os participantes. Nosso obrigado aos estudantes: Milena Oliveira Pires e Umaitan de Jesus Ferreira Júnior.

Por último, esperamos ter conseguido fazer jus à qualidade do que foram os primeiros *Diálogos Filosóficos* que, mesmo em tempos pandêmicos, conseguiram tornar a filosofia viva – e esperamos ver isso refletido nesta

publicação, produzindo assim um material proveitoso aos pesquisadores, professores, estudantes e demais interessados na filosofia.

Francisco Valdério
José Leonardo Ruivo
José Roberto Carvalho
Luis Magno Veras Oliveira

São Luís, maio de 2022.

O Corão e a Bíblia no horizonte da história: rumo a uma geografia do pensamento

Alessandro de Lima Francisco

A
Taleb Ibrahim Sammour
e a Charles Tawil

Introdução

A reflexão que se segue tem por objetivo abordar dois projetos de pesquisa, desenvolvidos no âmbito de duas cátedras do *Collège de France*, por meio da análise de alguns elementos recolhidos em suas respectivas apresentações públicas na forma de aulas inaugurais. O primeiro dos projetos refere-se à cátedra *Meios bíblicos*, sob responsabilidade do especialista em filologia Thomas Römer, apresentado em 05 de fevereiro de 2009 na aula intitulada *Os cornos de Moisés: fazer a Bíblia entrar na história*. O segundo, proposto por François Déroche, na aula *A voz e o cálamo: os caminhos da canonização do Corão*, de 02 de abril de 2015, concerne à cátedra *História do Corão. Texto e transmissão*.

Previamente, julgamos pertinente apresentar duas justificativas que nos motivaram a escolher essas cátedras do *Collège de France* para estudo, em especial porque cada uma delas é votada ao estudo de um *codex*, isto é, de um conjunto de narrativas condensadas que atualmente conhecemos na forma de livro: a Bíblia e o Corão.

A primeira remete ao nosso percurso acadêmico, quase inteiramente votado ao estudo do pensamento de Michel Foucault. Ora, seria possível nos retorquir: em que medida uma pesquisa de inspiração foucaultiana haveria de se interessar por análises históricas da Bíblia e do Corão? Como ponto de partida, consideremos o fato de Michel Foucault não ser propriamente um filósofo: ele mesmo renegava essa designação¹. A pesquisa empreendida por ele no *Collège de France* não tinha por título *história da filosofia*, mas *história dos sistemas de pensamento*. Tratava-se

¹ FOUCAULT, 2001, p. 1596, DE 362.

de estudar historicamente o que chegou a denominar discurso-pensamento². A história constituiu, então, seu método privilegiado³.

Assim, sublinhamos a pertinência dos estudos sobre as diversas práticas de pesquisa no âmbito da história, de modo a (1) identificar, no seu manejo, traços de um exercício arqueológico de tipo foucaultiano; (2) detectar técnicas que possam ser aliadas ao método arqueológico na investigação histórica.

A segunda justificativa remete ao obscurantismo religioso contemporâneo. É preciso ratificar que inúmeros pensadores possuíam e possuem sua fé e que, não esqueçamos, Sócrates, Platão e Epicuro, para citar três pensadores gregos de momentos distintos de nossa história, eram politeístas. Ainda que não sejamos religiosos, salientamos que este escrito se pretende também um manifesto por uma religiosidade esclarecida.

Retomemos os *codices* abordados por Thomas Römer e por François Déroche: a Bíblia e o Corão. Ambos são reconhecidamente documentos históricos. Não porque consistiriam em narrativas sobre eventos e personagens reais – isso não está em questão –, mas porque seus relatos permitem acessar modos de pensar e de viver de civilizações de outras eras, cujos componentes podem ser encontrados ainda hoje no modo de ser de inúmeras culturas. O próprio estabelecimento de cada um desses relatos em forma de livro já constitui uma história complexa, envolvendo suas numerosas versões ao longo das eras.

É desse modo que são, aqui, concebidos e que serão abordados, por meio de uma perspectiva histórica e laica, não sem seguir algumas pistas propostas por Römer e por Déroche.

Os cornos de Moisés: a compreensão do discurso no próprio campo de sua formulação

Principiemos por compreender quais relações a Bíblia hebraica – conhecida pela designação ת"ך (Tanakh) – estabelece com a história, segundo Thomas Römer. O interesse histórico nessa coleção de livros, como testemunha seu próprio

² FOUCAULT, 2001, p. 576.

³ VUILLEMIN, 1969, p. 4.

nome⁴, se apoia sobre uma dupla base. Primeiramente, ela é um documento fundador da civilização judaico-cristã e, portanto, da própria civilização ocidental, em razão de sua difusão. Simultaneamente, ela permite analisar a emergência do Islam⁵ e da civilização muçulmana com mais acuidade. Desse modo, seu estudo aprofundado contribui para compreender “a história, a literatura, a arte pictural e musical e também um certo número de conflitos geopolíticos atuais”⁶.

Nessa perspectiva, Römer defende uma “formação sólida sobre a Bíblia” na escola, na universidade ou mesmo no “domínio da cultura geral”, sem recorrer a qualquer suporte religioso, de modo a romper com afirmações de vulgarização científica, tais como “a Bíblia diz a verdade”⁷. É preciso estudar o relato bíblico para que compreendamos a nós mesmos, seja por elementos nela presentes radicados em nosso modo de ser, seja porque é inspiração permanente, em virtude de sua constante presença no âmbito de nossa cultura. Sublinhe-se, por exemplo, que constituições e aparatos legais de algumas nações tomam a Bíblia por fundamento.

Assim, para ele, há uma “inteligência da Bíblia”⁸ que passa necessariamente pelo trabalho do historiador, cuja tarefa é analisar o relato bíblico reconstruindo os contextos históricos de que tratam e nos quais foram registrados – pois há duas cronologias distintas paralelamente presentes na narrativa: (a) aquela das eras ancestrais relatadas e (b) aquela dos períodos em que os relatos foram efetivamente registrados –, não sem correr o risco da circularidade inerente a esse estudo, uma vez que é a própria Bíblia o documento mais importante para efetuar essa reconstrução. Nesse processo, as cronologias mesmas são reiteradamente revistas, apartando qualquer modalidade de “catecismo científico”⁹.

Dentre as novidades trazidas pelas pesquisas epigráficas e arqueológicas e pela crítica histórica resgatadas por Thomas Römer, encontra-se a impossibilidade de empregar a noção de judaísmo para descrever os sistemas religiosos em Israel

⁴ Em grego, βιβλία (*biblia*) é plural de βιβλίον (*biblion*), isto é, “papel para escrita”, “tábua para escrita”, “livro”. (BAILLY, 2000, p. 359).

⁵ Por “Islam”, grafado com letra maiúscula, compreendemos não somente à religião fundada por Maomé, mas a toda uma civilização que se desenvolveu em torno do Corão e apoiada em sua narrativa.

⁶ RÖMER, 2009, p. 36.

⁷ RÖMER, 2009, p. 37.

⁸ RÖMER, 2009, p. 38.

⁹ RÖMER, 2009, p. 39.

e em Judá, uma vez que as inscrições encontradas nos sítios arqueológicos de Khirbet al-Kum e de Kuntilet Ajrud, respectivamente na Cisjordânia e no Egito, nos apresentam um deus *Yahweh* (יהוה) ligado à divindade feminina *Asherah* (אשרה). Portanto, nem sempre *Yahweh* foi um deus celibatário.

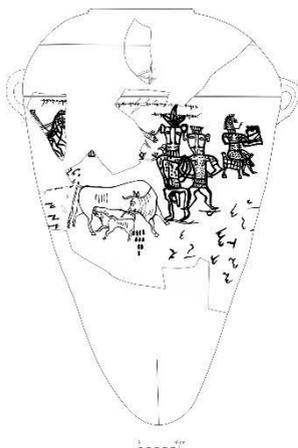


Figura 1: reconstituição de um pito ou πίθος (*pithos*), tipo de vaso de cerâmica, a partir de seus fragmentos encontrados em Kuntlet Ajrud, península do Sinai, onde se lê a inscrição “[...] vos abençoo da parte de *Yahweh* de Samaria e de sua *Asherah*”¹⁰.

Fonte:
(<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ajrud.jpg>).

Para que alcancemos sua compreensão própria da Bíblia, Thomas Römer faz uso de uma imagem bastante didática, pitoresca e mesmo pândega: evoca o filme musical *Mamma Mia!*¹¹. O filme foi concebido a partir da reunião de composições do grupo sueco ABBA, buscando dar a elas uma cronologia que não é aquela das próprias composições e que não restabelece em absoluto o contexto de suas gêneses. Nesse caso, é uma trama de ficção que permitiu a reunião de um certo número de canções, bem como – o que é mais importante para o exemplo – sua ordenação. Eis a concepção de Römer sobre a Bíblia: algo compósito, um

¹⁰ MERLO, 1994, p. 28.

¹¹ MAMMA MIA!. Direção de Phyllida Lloyd. Universal City (Califórnia): Universal Pictures Home Entertainment, 2018. 1 Blu-ray (108 min.).

agrupamento de “tradições e de rolos [de texto]” cujo fio narrativo é secundário, “resultado de um esforço teológico e editorial”¹².

A abordagem de Thomas Römer, como se pode perceber, transpõe o campo de confronto entre maximalistas e minimalistas, isto é, entre, de um lado, aqueles que pregam certa confiança no relato bíblico, sem recorrer aos pormenores, subordinando sua confiabilidade à comprovação histórica, e, de outro lado, os defensores de que a Bíblia não passa de uma ficção, cujo objetivo teria sido fundar o judaísmo entre os séculos IV e II a.C..

Para Römer, diversamente, trata-se de reconstituir os “meios bíblicos”, ou seja, tudo aquilo em torno do relato bíblico – como agrupamento de relatos heterogêneos – que o escora, tomando como passo seguinte a compreensão do próprio relato. Eis a expressão – “meios bíblicos” – que explica o título de sua cátedra no *Collège de France* e que lhe permite evidenciar seu total desinteresse no que concerne à discussão acerca da veracidade da narrativa bíblica. O que ocupa sua atenção é o que está dito – e escrito –: o discurso.

Uma vez apresentada sua perspectiva, ainda que de maneira bastante breve e não sem incorrer em reducionismos, tomemos o problema filológico sobre o qual ele se debruça já na introdução de sua aula inaugural, qual seja, aquele acerca dos cornos de Moisés.

Ao pesquisar a iconografia desta que é uma das figuras de maior expressão da Bíblia hebraica, qual não é nossa surpresa ao nos deparar com imagens de Moisés ostentando cornos ou dois feixes de luz à maneira de chifres. De pergaminhos e vitrais medievais, alcançando a ilustre escultura de Michelangelo, Moisés é copiosamente representado portando dois cornos.

¹² RÖMER, 2009, p. 45.



Figura 2 (acima): *Mosè*, óleo sobre tela, datado de 1638, realizado por Jose de Ribera (1591-1652), *Museo Nazionale di San Martino*, Nápoles. Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Moses041.jpg>

Figura 3 (direita): *Mosè*, realizado entre 1513-15 por Michelangelo (1475-1564), *Basilica di San Pietro in Vincoli*, Roma. Fonte: <https://pixabay.com/pt/photos/mois%C3%A9s-com-cifres-est%3%A1tua-601730/>.



Thomas Römer se debruça sobre o relato que inspira esse repertório de imagens: o Êxodo (34:29), em particular o momento da descensão de Moisés do Sinai trazendo consigo as tábuas com os mandamentos, ou as chamadas palavras da aliança, inscritos na rocha pelo próprio *Yahweh*. Observe-se que, no modo como Römer aborda a narrativa, é descabido problematizar a real existência de Moisés, ou seja, se ele foi um personagem histórico, o que culminaria no abandono da tese de um Moisés cornudo, não fosse por uma espécie de milagre. Trata-se, para Römer, de permanecer no nível discursivo e compreender, por meio do que denomina “meios bíblicos” – conjunto de elementos discursivos e extradiscursivos que envolvem e sustentam o relato –, se a narrativa tem sentido.

O problema dos cornos de Moisés remete à tradução latina realizada no fim do século IV d.C. por Sofronius Eusebius Hieronymus (347-~420 d.C.), São Jerônimo, conhecida por *Vulgata* – de *vulgata editio* (edição para o povo). Nela, Jerônimo traduz o versículo citado preliminarmente por “*et ignorabat quod cornuta esset facies sua*”, isto é, “e ignorava que sua face era cornuda”. O texto original traz um pouco mais de detalhe¹³. Propomos, a seguir, uma tradução em que o vocábulo hebraico traduzido por *cornuta*, no latim, é mantido na forma transliterada e na posição original na frase, com a finalidade encaminhar didaticamente a discussão. Assim, temos a seguinte sentença “e Moisés ignorava que *karan* a pele de sua

¹³ ומִשָּׁה לֹא יָדָע כִּי קָרְנוֹ עוֹר פָּנָיו (*vemoshe ló iáda ki karan ór panáú*).

face”. Ou, se se preferir, numa tradução mais espontânea: “e Moisés ignorava que a pele de sua face estava *karan*”.

A dificuldade apresentada pelo adjetivo hebraico קָרַן (*karan*) passa pela versão grega da Bíblia hebraica, a *Septuaginta* ou *Versão dos Setenta* que, conforme a *Carta de Aristeias* ou *Carta a Filócrates*, datada do século II d.C., teria sido realizada por setenta e dois sábios em Alexandria, no Egito¹⁴. Römer recupera, então, a tradução de קָרַן (*karan*) pelo grego δεδόξασται (*dedóxastai*), que pode significar “glorificado”, “resplandecente”, “radiante”, “iluminado”, “refulgente”, obtendo um novo sentido para a frase, qual seja “e Moisés ignorava que a pele de sua face estava resplandecente”.

Temos, então, uma tradução aparentemente mais pertinente – ou simplesmente conveniente –, caso se tome por premissa da análise textual a existência de Moisés como personagem histórico. A única possibilidade de defender a tradução de Jerônimo seria recorrer ao que denominamos anteriormente prodígio ou, se se preferir, milagre.

Ora, ratifiquemos que a abordagem de Thomas Römer é histórica e laica e que ela deve se amparar no que ele designa “meios bíblicos”. Destarte, seguindo os passos de Römer, devemos compreender a forma verbal קָרַן (*karan*), que não aparece senão no Êxodo, fundamentalmente no horizonte da própria Bíblia. A mesma raiz aparece mais de uma vez na forma do substantivo קֶרֶן (*kéren*), que significa simplesmente “chifre”, “corno”.

Em segundo lugar, ainda no mesmo horizonte, Römer recupera o contexto da cena: em consequência de sua longa estada no Sinai, ao trazer pela primeira vez os mandamentos de *Yahweh* inscritos nas tábuas, Moisés se dá conta de que, em sua ausência, os israelitas buscaram tornar visível, na imagem de um touro, o deus que os libertara da escravidão no Egito. Na época de referência da narrativa, esta era a representação mais habitual do deus da tempestade na área do Levante, dado que contribui a legitimar o reconhecimento, por seu próprio povo, de um Moisés ostentando cornos, em sua segunda volta do Sinai, sem que ele próprio se apercebesse transmutado por seu novo encontro com *Yahweh*.

Ao ampliar o campo de análise do intradiscursivo para o extradiscursivo, um terceiro argumento se colige aos anteriores. No material pictórico do Próximo-Oriente, “os cornos são a maneira corrente de expressar a força de um

¹⁴ Sobre esse tema, consultar VATTIONI, 1980.

deus ou de um rei que o representa¹⁵. Desse modo, os cornos de Moisés são aquilo que atestam seu estatuto, em virtude da relação singular que estabelece com *Yahweh*, anunciada noutra passagem da Bíblia, que declara o caráter sem igual de Moisés¹⁶. Segundo a análise de Römer, os argumentos auxiliam a compreender que “Moisés é o mediador visível entre *Yahweh* e Israel¹⁷”, razão pela qual ostenta cornos e toma o lugar do novilho de ouro.

Thomas Römer reabilita, portanto, os cornos de Moisés, em detrimento de inúmeras interpretações contemporâneas que associam chifres a algo negativo, reiterando a legitimidade de sua abordagem: “O ensino e a compreensão da Bíblia repousam, antes de tudo, sobre um conhecimento e sobre uma inteligência dos meios nos quais os diferentes textos dessa biblioteca viram o dia.”¹⁸.

Da voz ao cálam: oralidade e escrita como modos de acesso ao pensamento

François Déroche personifica um importante momento do *Collège de France*: trata-se da primeira vez na história da instituição que uma cátedra é exclusivamente consagrada ao estudo do Corão, ainda que estivesse continuamente presente, de modo indireto, nas cátedras dedicadas ao estudo da língua árabe. Somente em 2015, no estabelecimento símbolo do Renascimento na França, o Corão se reúne à Bíblia, cada qual com um projeto dedicado.

O cerne de sua aula inaugural aborda um tema fundamental para os estudos corânicos e para nossa breve reflexão, cuja frase seguinte permite captar toda sua densidade: “o silêncio do anunciador permite, enfim, ao livro existir¹⁹”. Essa asserção ilustra com precisão a distinção dicotômica que se estabelece entre a mensagem corânica – *قُرْآن* (*qur’ān*), vocábulo que pode ser traduzido por “recitação”, “leitura” – e “os exemplares materiais que a veiculam²⁰ – *مُصَنَّف* (*mus’haf*), que quer dizer “volume”, “exemplar”, “manuscrito” e é usualmente utilizado em referência ao próprio livro do Corão.

¹⁵ RÖMER, 2009, p. 19.

¹⁶ Dt. 34:10.

¹⁷ RÖMER, 2009, p. 19.

¹⁸ RÖMER, 2009, p. 20.

¹⁹ DÉROCHE, 2015, p. 36.

²⁰ DÉROCHE, 2015, p. 33.

Dicotomia, então, entre o dito e o escrito, com valorização, nos estudos corânicos realizados até 1973, da transmissão oral, apoiada na ausência de exemplares do Corão que pudessem contribuir a uma análise comparativa e, possivelmente, à constatação de uma distância entre os almejados exemplares e a versão que se consolidou gradativamente desde 1923.

O texto, tal como o conhecemos, passou ao menos por duas canonizações, segundo Déroche. A primeira, mais propalada, é levada a cabo no século VII d.C., pelo califa Othman ibn Affan, conhecido também por seu nome latinizado Osman. Este foi o terceiro sucessor de Maomé – califa, na designação utilizada pelo sunismo –, sucedendo imediatamente Omar ibn al-Khattāb e Abou Bakr As-Siddiq. Este último, primeiro califa, se opusera a Ali ibn Abi Talib, primo e genro de Maomé considerado seu sucessor pelo xiismo, outro braço do Islam.

Othman visava a unificar o povo por meio do estabelecimento “do” Corão, considerando a multiplicação de *codices* nos anos que se seguiram à morte de Maomé. Parte desses exemplares subsistem até o início do século X, quando Abū Bakr Ibn Mujāhid efetua uma nova consolidação do texto– que Déroche chama de “segunda canonização”²¹ –, com apoio do califado Abássida.

As fontes relativas ao período entre ambas as canonizações são abundantes e permitem “seguir de maneira precisa a história do livro-Corão”²².

Em razão da compreensão do “Corão como texto da Antiguidade Tardia”²³, as técnicas de fabricação e o vocabulário decorativo do *codex* serão recuperados, deixando espaço, na virada do século VII para o VIII, para os calígrafos e iluminadores, cujo zelo em dispor a mensagem corânica na forma escrita corresponde à atenção dada à sua recitação.

Segundo Déroche, a preocupação em dispor o Corão por escrito nos endereça já ao primeiro califa, Abū Bakr, e não somente a Othman, uma vez que “o primeiro [...] quer fazer barragem ao esquecimento, o segundo à heterodoxia”²⁴.

Contudo, a disposição da narrativa por escrito obedeceu, naquele momento, a uma redação bastante complexa para o leitor: nem todas as letras são precisamente identificadas, os diacríticos não estão presentes. Déroche ressalta

²¹ DÉROCHE, 2015, p. 36.

²² DÉROCHE, 2015, p. 36.

²³ NEUWIRTH, 2010.

²⁴ DÉROCHE, 2015, p. 46.

que nem mesmo a distinção entre a primeira e a terceira pessoa dos verbos é passível de identificação exata.

Não havendo norma comum concernente à ortografia, será o desenvolvimento da própria gramática da língua árabe, entre os séculos VII e X, que proporcionará a Ibn Mujāhid as condições da chamada “segunda canonização”, facilitando até certo ponto seu trabalho.

Em seu projeto de pesquisa e ensino, Déroche tem por finalidade reconciliar *qur’ān* e *mus’haf* “no seio da mesma abordagem”²⁵, ao explorar “a economia do livro no mundo muçulmano medieval, sua estética ou ainda a alfabetização das sociedades muçulmanas, a simbólica do livro”²⁶, para, a partir daí, efetuar uma “análise fina da história do texto”²⁷, não sem interpelar o horizonte aberto pela descoberta de 1973 ao longo da restauração do teto da Grande Mesquita de Sanaa, no Iêmen: um manuscrito do texto corânico das primeiras décadas do século VIII.



Figura 4: Recto de Stanford 07 folio, do manuscrito de Sanaa. O texto corresponde ao Corão 2 (*al-Baqarah*), versos 265-271. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sana%27a1_Stanford_%2707_recto.jpg.

Trata-se de um palimpsesto de duas camadas, que abala as bases dos estudos corânicos até então.

²⁵ DÉROCHE, 2015, p. 51.

²⁶ DÉROCHE, 2015, p. 45-46.

²⁷ DÉROCHE, 2015, p. 46.

Como se pôde constatar acima, o ponto de partida de Déroche é o *mus'haf*, isto é, trata-se de se debruçar inicialmente sobre o suporte material oferecido à narrativa corânica para, então, alcançar o próprio texto e, enfim, analisar o relato, aquilo que fora dito: o *qur'ân*.

Desse modo, François Déroche não somente empreende uma história da constituição e do estabelecimento do *qur'ân* na forma de livro, mas igualmente elabora uma “história do [próprio] livro no mundo muçulmano”²⁸.

Desdobramentos

Uma vez abordados os dois projetos mencionados no início de nosso escrito, destaquemos deles os elementos que pretendemos evidenciar, mostrando como suas abordagens oferecem aportes a estudos historiográficos ou mesmo como colaboram com uma abordagem arqueológica.

Inicialmente, tomemos o problema filológico que dá título à aula inaugural de Thomas Römer: o problema da tradução que recuperou os cornos de Moisés. Trata-se, como observamos, da dificuldade que nos é imposta pela tradução: a necessidade de compreender os “meios” de constituição de um discurso para poder analisá-lo adequadamente. Isso lhe permite (a) observar que a Bíblia foi constituída num período em que os reinos de Israel e de Judá estavam sob domínio assírio e, em seguida, (b) promover análises comparativas do relato bíblico com narrativas assírias. É por meio da civilização assíria, portanto, que se poderá compreender de modo mais rigoroso os relatos bíblicos.

A compreensão dos meios nos remete à compreensão das línguas e, novamente, em certo movimento circular, ao problema da tradução do vocábulo קָרַן (*karan*). O sentido que Römer reclama para ele – “cornudo”, “dotado de chifres” – somente pode ser restabelecido ao compreender (1) as particularidades de seu radical, (2) o modo como esse radical é expresso em outros momentos da narrativa bíblica e (3) a maneira como cornos são mencionados em escritos e imagens do período de emergência do discurso analisado.

Se se quiser, o mesmo se passa com o vocábulo verdade: ele não fora dito sempre do mesmo modo e com o mesmo sentido em civilizações de eras diversas. As palavras *veritas*, *verum*, ἀλήθεια (*alétheia*), תְּמֵת (*émet*) e עֲמוּנָה (*emunáh*), por

²⁸ DÉROCHE, 2015, p. 60.

exemplo, podem ser todas traduzidas por “verdade”, mas cada qual possui sua singularidade. As duas primeiras, em latim, endereçam-nos à dimensão jurídica, fazendo referência a uma “retificação relacionada a uma alegação adversa” ou àquilo “que é fundado no fato ou na regra”. A palavra grega ἀλήθεια (*alétheia*), por sua vez, passa pela história de λήθη (*léthe*), um dos rios do Hades, cujas águas levariam ao esquecimento aquele que as bebesse. Assim, pela letra grega “α”, ἀλήθεια (*alétheia*) se apresenta como o oposto do esquecimento, como um “des-velamento”, uma “des-ocultação”. Já as palavras hebraicas תְּהִי (émet) e עִמּוּנָה (*emunáh*), de mesmo radical, nos dirigem respectivamente a algo sólido, durável, estável, resistente e ao que não deixa de se mostrar, de se provar no futuro²⁹.

Observemos que todas se conectam, de um modo ou de outro, ao que denominamos verdade, mas cada uma possui algo de intraduzível. Assim como nossa palavra “verdade” que, por seu turno, acabou por se reduzir a “certeza”, “validade”.

Ao recuperar a perspectiva de Thomas Römer, observamos que ele está menos preocupado com a veracidade da narrativa e mais atento à compreensão do que é dito, buscando, por exemplo, reabilitar o mito, na medida em que ele “serve, no mundo antigo como hoje, a expressar, no modo narrativo, interrogações, buscas, angústias e esperanças para as quais outros tipos de discurso não estão sempre disponíveis”³⁰.

Voltando-nos, agora, às pesquisas de François Déroche e à dicotomia *mus'haf-qur'ān*, avistamos um problema que há muito é estudado: as relações entre oralidade e escrita.

Dois movimentos parecem importantes, ao seguir as pistas que essa problematização nos lega. Primeiramente, abandonar em absoluto a premissa do progresso. Como bem mostrou o egiptólogo Nicolas Grimal³¹, também Professor no *Collège de France*, o homem diante de seu computador não é o presumido zênite de uma linha que parte da oralidade e culmina na escrita. Em verdade, imagem, oralidade e escrita estavam – e estão – contínua e complementarmente presentes na vida e na comunicação do gênero humano, de modo que aquilo que não consegue ser expresso por uma modalidade é realizado complementarmente por

²⁹ CASSIN, 2004, p. 1342-1345.

³⁰ RÖMER, 2009, p. 67.

³¹ GRIMAL, 2016.

outra. A escrita não alçou esse posto senão porque serviu evidentemente a certas relações de saber-poder reclamadas pelas diversas expressões de nossa racionalidade no desdobramento da história.

Se, de um lado, recuperar o valor da oralidade não é retornar à barbárie, isto é, a um momento anterior numa suposta cronologia evolutiva da inteligência, do conhecimento, da comunicação, de outro, a relação entre imagem e escrita nos inspira a resgatar, no horizonte da pesquisa de François Déroche, a caligrafia. Não seria ela um modo de disposição no espaço que faz extravasar a própria escrita? As letras se dobram, alongam-se ou recrudescem, de maneira a compor uma construção pictórica para além das letras e das palavras propriamente.

No horizonte da civilização árabe, os exemplos recentes de Hassan Massoudy e de Lassaad Metoui são marcantes. A caligrafia, da qual são reconhecidos mestres, se nos apresenta como a “crítica” da escrita, na medida em que explora seus limites, extrapolando-a em direção ao pictórico, retomando a diglossia de outro tempo, da qual os quadrinhos são testemunho hoje.

A escrita, “traço gráfico da voz”³², na sua modalidade caligráfica, vai complementar e mesmo transformar o que é escrito, contribuindo a desdobrar o próprio pensamento no limiar entre palavra e imagem.

Ora, se Michel Foucault propusera uma *história dos sistemas de pensamento*, fazendo permanecer sua atenção na cultura ocidental, arriscamos afirmar que é possível, agora, inaugurar uma *geografia* do pensamento, inspirados nas pesquisas de Thomas Römer e de François Déroche, deslocando nosso foco de atenção para outras civilizações. Teremos, enfim, uma geografia do pensamento que permita abalar as convicções ocidentais, por meio do (1) contato com sistemas de pensamento não-ocidentais de eras diversas e de (2) sua compreensão.

Referências

- AHMED, A. S. *Discovering Islam. Making sense of muslim history and society*. Londres: Routledge, 1989.
- BAILLY, A. *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.
- BEREZIN, R. *Dicionário hebraico-português*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- CASSIN, B. (Dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil / Le Robert, 2004.

³² REY, 2019, p.10.

- DÉROCHE, F. *La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran*. Paris: Collège de France / Fayard, 2016.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- GAFFIOT, F. *Le Grand Gaffiot*. Dictionnaire latin-français. Paris: Hachette, 2000.
- GRIMAL, N. *Le signe et la trace. Colloque "Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition"*. Paris: Collège de France, 20016. (Comunicação oral).
- MERLO, P. L'Aserah di YHWH a Kuntillet Ajurd. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico – SEL* 11, 21-5 1994.
- NEUWIRTH, A. *Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der weltreligionen, 2010.
- REY, A. *Le voyage des mots. De l'Orient arabe et persan vers la langue française*. Paris: Guy Trédaniel, 2019.
- RÖMER, T. *Les cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire*. Paris: Collège de France / Fayard, 2009.
- RÖMER, T. *L'invention de Dieu*. Paris: Seuil, 2017.
- TOURNIER, M. Préface. In: MASSOUDY, H. *Calligraphe*. Paris: Flammarion, 1986.
- VATTIONI, F. Storia del testo biblico: l'origine dei LXX. *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, vol. 30, 1980, pp. 115–130.

Theodor W. Adorno, Leitor de Kierkegaard

Alvaro Valls¹

O presente artigo nasce de uma palestra, a convite da Universidade Estadual do Maranhão, com o objetivo de expor um assunto que me acompanha por décadas. Queremos supor que os estudiosos do Maranhão não temem emaranhados. Emaranhar, além de remeter a confusão, significa confundir, complicar. Não queremos complicar, e sim ajudar a desenredar raciocínios complexos de obras que exigem um imenso trabalho de interpretação, exegese, hermenêutica. Pois Kierkegaard e Adorno são autores complexos, embora a linguagem do primeiro seja literária e a do segundo fosse menos difícil nas aulas que nos livros. Nossa proposta não é fácil, pois a leitura que Adorno faz de Kierkegaard já é uma interpretação. (Mário Quintana, poeta, dizia: “*Para que interpretar um poema? Um poema já é uma interpretação.*”) O presente projeto tem, pois, uma complexidade potenciada: o dinamarquês interpreta sua realidade, o alemão busca (por décadas) interpretá-lo, e nós tentaremos interpretar os dois.

1 Kierkegaard em alemão

1.1 Na segunda metade do século XIX, Kierkegaard foi sendo traduzido aos poucos.

Muitos já sabem que Kierkegaard viveu 42 anos, sempre em Copenhague, afora umas poucas visitas a Berlim, cada vez mais curtas. Era o último de 7 filhos de pais que nasceram camponeses na Jutlândia e enriqueceram na Capital.² Somente ele e um irmão sobreviveram, e herdaram uma boa fortuna, com a qual Søren, ou Severino, garantiu uma vida de estudos (20 semestres na Universidade), frequentou regularmente o teatro, comprou mais de 2.000 livros para a sua

¹ Bolsista produtividade do CNPq. Atualmente é professor titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

² VALLS, 2019 (Em especial o último capítulo, sobre as relações familiares do filósofo.)

biblioteca, alugou apartamentos de 3 ou 4 quartos para escrever simultaneamente 3 ou 4 livros, curtiu bons charutos e vinhos alemães. Escrevia por horas, dia e noite, mas diariamente “mergulhava no povo” por uma hora que fosse, para bater papo com lavadeiras e marinheiros no cais do porto, ou com gente da academia, como o físico e químico H. Christian Oersted, o filósofo Rasmus Nielsen ou o escritor de literatura infantil H. Christian Andersen. Digamos que sua obra publicada vai de 1841, com a Dissertação *Sobre o conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, até 1855, com a polêmica contra a cristandade dinamarquesa, no seu jornal panfletário *O instante*.

Esgotadas as forças, o dinheiro e os assuntos urgentes, Kierkegaard morreu em 11/11/55. A obra publicada reúne uns 20 volumes, e as anotações tipo diário de escritor, os *Papirer*, dão mais de 20 tomos. Ele jamais quis publicar no exterior. Porém, a partir de 1861, começaram a surgir traduções alemãs, e em 30 anos os principais títulos já se encontravam neste idioma, por editoras esparsas. O que mais penetrou na Alemanha tinha conteúdo religioso, edificante, cristão, luterano, e até de crítica a Lutero e à igreja institucionalizada (e aburguesada) da Dinamarca. Vários tradutores eram pastores dissidentes, como Christoph Schrempf, mas houve um excelente tradutor (convertido ao catolicismo), Theodor Haecker, que após anos de crítica literária e social dedicou-se à sua obra, traduzindo 2 volumes de excertos dos *Diários*, além de vários *Discursos*, gênero em que o autor tratava (filosoficamente!) temas de origem religiosa.

A partir de 1909, a situação mudou: em 15 anos, surgem as *Obras Reunidas* em alemão³, e se desenvolve uma febre de leituras, da chamada *Kierkegaard-Renaissance*, na Alemanha, país que entrementes se engaja na 1ª. grande guerra, e mesmo tendo derrubado o czarismo russo, favorecendo o bolchevismo, acaba derrotado.

1.2 Entre 1909 e 1924, apareceram as *WERKE*, em 12 volumes.

Com a derrota da Alemanha, a mentalidade da juventude austríaca e alemã se transforma profundamente. Na Teologia, surgem Barth, Bultmann e Tillich. O médico e professor de Psicologia, Karl Jaspers, passa a dar tanta atenção a Kierkegaard quanto a Nietzsche, preferindo-os aos freudianos, e influencia diretamente, em 1919, o jovem, Heidegger, assistente de Husserl. À medida em

³ HIMMELSTRUP, 1962, p. 29s.

que cresce a irradiação do pensar desses dois professores, um de Heidelberg e o outro de Freiburg, também se enfraquece nas academias o império do pensamento neo-kantiano. O próprio Husserl era visto como uma espécie de kantiano. Portanto, derrotada a Alemanha, questões existenciais passam ao 1º. plano, e a década de 1920 mergulha nas *Obras* daquele dinamarquês.

Digamos algo sobre as *Obras Reunidas*, chamando-as, em alemão, de “*Werke*”. São 12 volumes, complementados a seguir por mais 4 de textos edificantes e religiosos, em especial “*As obras do amor*” (que na época traz o título *Leben und Walten der Liebe*, “*Vida e reino do amor*” evitando luteranamente a palavra “obras”. Ora, as obras são aqui “os frutos” do amor, pois Kierkegaard apreciava especialmente a epístola de Tiago).

Quais títulos apareceram nos 12 volumes das traduções, que até aproveitaram algumas mais antigas, revisando-as, melhorando-as ou piorando-as (como Schrempf às vezes o fez, em especial na 2ª. edição)? – Numa tentativa simples e complicada, demos uma ideia, rápida e geral, dos títulos reunidos nos volumes das *Werke*, já que Adorno utilizou todos os 12 volumes, nas 475 citações de seu *Kierkegaardbuch*.⁴

I. ***Entweder/Oder***, Erster Teil (*A.'s Papiere*). (1911) A tradutora Elisabete Souza adotou como título deste volume e do seguinte a expressão “*Ou – Ou*”. Já a chamamos de *A alternativa*, pois se trata da disjunção: há que escolher. Entre uma vida estética, romântica, presa a momentos interessantes, dispersiva, – defendida por um jovem denominado “A”, – e que reúne cerca de uma dúzia de textos variados, repletos de sentimento e fantasia, em diferentes gêneros literários: anotações de diário; ensaios estéticos; crítica de obra teatrais (em especial uma nova *Antígona* e também o *Don Giovanni* de Mozart); e por fim *O diário do Sedutor*. – Eis a primeira opção.

II. ***Entweder/Oder***, Zweiter Teil (*B.'s Papiere*). (1913) A 2ª. opção escolhe a vida ética, defendida por um juiz de instrução, funcionário público, bem-casado, chamado Wilhelm (Guilherme), que escreve ao romântico “A” duas longas cartas, em terminologia hegeliana e cristã, a enaltecer a vida ética (e religiosa). – O que interessa é que o indivíduo se assuma, que

⁴ ADORNO, 2010.

“escolha escolher”, não se deixando levar só pelos prazeres do momento, que seriam formas de desespero.

III. **Furcht und Zittern. – Die Wiederholung.** (1909) No mesmo ano de 1843, após o sucesso de *Ou – Ou*, surgiram *Temor e Tremor* e *A repetição*. O primeiro desenvolve uma “lírica dialética”, isto é, uma “interpretação filosófica em estilo poético” da figura do Abraão prestes a sacrificar Isaac, obedecendo à ordem incompreensível de Deus. O pseudônimo Johannes de Silentio quer provar que a fé está acima dos raciocínios e se baseia na obediência a Deus: aceitar fazer o que Deus quer é o que torna Abraão “o pai da fé”. O crente não se baseia na moral kantiana nem na eticidade hegeliana. Este livro, o mais famoso, deu ocasião a mal-entendidos decisionistas. – O seguinte título, também de 1843, *A repetição*, busca conceituar uma experiência de “retomada” que não fosse a repetição rotineira de ações. Esta investigação de um conceito novo (valorizada hoje) tem um estilo narrativo engraçado, mas com passagens filosóficas muito valiosas.

IV. **Stadien auf dem Lebensweg.** (1914) *Estádios no caminho da vida*, de 1845, perfaz um volume de linguagem poético-literária em três partes maiores, que acentuam “esferas existenciais”. *In vino veritas* já foi traduzido como *O banquete*, pois narra um encontro festivo de pseudônimos e personagens de ficção, reunidos com tudo o que teriam direito “esteticamente”, para discursar sobre a beleza, o amor e a mulher. Ao amanhecer, os personagens vão descobrir um texto do juiz Wilhelm, com algumas *Considerações sobre o matrimônio*, que por coincidência responde com ética os discursos estéticos da madrugada. Enfim, *Culpado? – Não-culpado?* é outra narrativa de um relacionamento interrompido, em que o jovem que se aconselha com o psicólogo Frater Taciturnus busca interpretar religiosamente seu caso e seu resultado. – Essa obra tripartite provocou muitas interpretações incorretas com uma hierarquia de três esferas.

V. **Der Begriff der Angst.** (1923) *O conceito de angústia* é de 1844. É um estudo “psicológico”, entendendo-se esta expressão num âmbito filosófico. Pergunta pelas condições de possibilidade do agir humano livre, interrogando a questão bíblica do pecado de Adão, ou hereditário. Parece Teologia, mas não é, pois não se baseia na Revelação; toma o nome de Adão como uma figura emblemática, para perguntar o que é, ou como é o homem, e como pode agir livremente, tendo uma liberdade enredada. Esta concepção

do espírito humano como uma “síntese que precisa efetivar-se” consagra a subjetividade como o verdadeiro si-mesmo (*Self*), histórico.

VI. **Philosophische Brocken. – Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift.** / Erster Teil. (1910) *Migalhas filosóficas*, livro de 100 páginas, da mesma semana que o tratado sobre a angústia, será seguido por um *Pós-escrito conclusivo não-científico*, de cerca de 700 páginas; por isso o volume VI das *WERKE* optou por reunir a metade do *Pós-escrito* ao texto das *Migalhas*. Uma opção editorial, pois o *Pós-escrito* é de 1846 (e posterior aos *Estádios*). *Migalhas*, com o título despretensioso, é um livro fundamental, e trabalha “algebricamente”, confrontando dois “projetos”, A e B, sendo o primeiro socrático (ou platônico), centrado na teoria da reminiscência: o homem está na verdade, apenas a esquece, e se tiver a ocasião de topar com um Sócrates e sua maiêutica, dará à luz as ideias que já possuía. A questão aqui é “se é possível ensinar/aprender a verdade (prática, vivida)?” O projeto A, esquema platônico, é confrontado com um projeto B, que só precisa ser diferente de A, irreduzível a ele (independente do fato de B ser ou não real). Climacus não se considera religioso nem cristão, mas interroga sobre um possível ponto de partida decisivo para a sua felicidade eterna pessoal. Não se trata de saber quem tem razão, se A ou B, mas de descrever corretamente o projeto alternativo (B), de tal modo que encontrar o *Mestre* seja fundamental, e o *instante* do encontro seja um momento absolutamente decisivo. *Migalhas* é um texto abstrato, esquemático, digamos, de estruturas formais. Climacus (cabeça especulativa, não um autor religioso) publica depois o *Pós-escrito às Migalhas*, aplicando então o esquema anônimo B ao fenômeno do cristianismo enquanto mensagem que promete a salvação.

VII. **Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift.** / Zweiter Teil. (1910) O *Pós-escrito* insiste, na sua primeira parte, na descrição da subjetividade, que é a verdade (e também a inverdade, aliás), e do “pensador subjetivo”. O exemplo direto, na 1ª. parte, é Lessing, com sua ironia, seu humor e sua personalidade madura que não necessita escorar-se nos outros. A partir daí, afirma-se uma ética do sujeito independente de visões históricas panorâmicas, de tipo hegeliano. – A questão das *Migalhas* é desenvolvida por centenas de páginas, para mostrar que não se trata de provar qual religião é a verdadeira, e sim *caracterizar a atitude individual em relação a ela*. O *Pós-escrito*, publicado quando o autor, com 33 anos, acreditava-se prestes a

morrer, está no centro de sua obra, e proporcionou a virada na estratégia, após resumir o que veio antes, com o lema de “tornar-se homem” e “tornar-se cristão” (e ênfase não no “ser”, mas no “vir-a-ser”).

VIII. **Die Krankheit zum Tode.** (1911) Pelo que vimos, compreende-se que muitos considerem Climacus um porta-voz privilegiado do autor. Mas surgem em 1849 e 1850 as importantes obras do pseudônimo Anticlimacus, por definição um cristão radical. *A doença para a morte* expõe a dialética do desespero, a dialética existencial, que descreve as dificuldades de um indivíduo chegar a ser ele mesmo (o *Self*), devido à estrutura dialética de sua composição, que precisa ser efetivada, realizada. As falhas numa direção ou na oposta produzem o desespero, uma doença mais comum do que se imagina; “a doença para a morte” é o que os teólogos chamam “pecado”, conceito teológico, não filosófico. – Esta obra, o famoso vol. VIII das *WERKE*, tal como o vol. V (da angústia) teve enorme repercussão entre os professores, com Jaspers e Heidegger à frente. Adorno busca identificar, tanto quanto possível, Climacus com Kierkegaard.

IX. **Einübung im Christentum.** (1912) Em 1850, Anti-climacus volta à carga, com outro escrito de peso, *Exercícios de Cristianismo*, ou *Prática do Cristianismo* (conforme a preferência dos tradutores). Provocou mal-estar entre o clero, por apresentar, em linguagem socrática, o Salvador, não na figura de um Cristo-Rei, soberano dominador do mundo espiritual (e material), mas na do *servo humilde* que convida a acompanhá-lo na vida de sacrificar-se para os outros. Até a cruz, eventualmente! – Adorno aproveitará bastante deste texto no Anexo de 1963 (*Kierkegaard outra vez*).

X. **Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. – Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen. – Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller.** (1922) O volume X reúne 3 textos distintos, sendo o 1º. e o 3º. auto-interpretações da obra do autor. Ali ele se explica como “autor religioso” ou, como diz Heidegger, seguindo a tradução alemã, “escritor religioso” (o que errado não está). O 1º. título foi deixado inédito numa gaveta e publicado por seu irmão Pedro, então bispo, como para lavar a imagem da família, após o escândalo da polêmica com a igreja. O 2º. texto contém 2 ensaios, extratos do inédito *Livro sobre Adler: Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo* (sendo o apóstolo um enviado, vocacionado e comissionado, ordenado, com autoridade para pregar, e o gênio um indivíduo

dotado pela natureza, sem mandato). O 2º. ensaio discute: *Se um homem tem o direito de se deixar matar pela verdade*. Kierkegaard meditava em seus últimos anos sobre o *papel do mártir*, muito esquecido na modernidade.

XI. **Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. – Richtet selbst.** (1922) *Para o auto-exame, recomendado ao tempo presente*, seguido por: *Julgai vós mesmos*, são discursos de 1851 e 52 que aprofundam as ideias desenvolvidas por Anticlimacus na *Prática do Cristianismo*. Cristo é o Modelo, pelo qual temos de orientar nossa prática. Pouco a pouco, Kierkegaard prepara, como ele dirá, “a catástrofe”, onde as coisas se mostrarão como elas são realmente.

XII. **Der Augenblick.** (1909) O último texto publicado por Kierkegaard, sob a forma panfletária, foi *O instante*, em que o autor troca a polêmica travada nos jornais da cidade pela edição de um jornal de opinião. Desmascara a “cristandade” como um grupo mundanizado que, seduzido por pastores perjuros, vive num cristianismo aguado e comprometido com o *status quo*. Aqui temos o não-conformista, com o qual Adorno acabará se identificando sempre mais.

1.3 Adorno, nascido em Frankfurt (1903), dedicou-se desde a sua adolescência à música e à literatura, e à crítica dessas artes. Em 1920 até falava no estilo de Kierkegaard, mas doutorou-se sobre Husserl num ambiente neo-kantiano.

Com a música no sangue, e aluno de Conservatório, Adorno já no ginásio publicou críticas de música e literatura. Estudou música e composição. Desenvolveu sua “mania de criticar” na esteira de G. Lukács e W. Benjamin. – Já antes da Universidade, estudou filosofia em reuniões semanais com S. Krakauer, amigo íntimo seu (nascido em 1889, formado em arquitetura, que mais tarde comenta filosofia e sociologia no jornal *Frankfurter Zeitung*). Estudam juntos a *Crítica* de Kant, que não viam como simples teoria do conhecimento, e depois Hegel e Kierkegaard. Sobre o muito que o rapaz havia lido de (e se entusiasmado com) este último, escreve Krakauer a Löwenthal: “*Se o Teddie algum dia fizer uma real declaração de amor... ela tomará sem dúvida uma forma tão difícil, que a*

*jovem senhora terá de ter lido tudo de Kierkegaard... só para entender Teddie.*⁵ A obra de Kierkegaard constitui, de fato, um dos grandes interesses do estudante Adorno, já em 1920, tempos da *Kierkegaard-Renaissance*, quando seu conceito de “existência” servia de antídoto ao idealismo alemão, embora Adorno interprete o pensamento de Kierkegaard como o ápice do idealismo.

2. Na Habilitação, Adorno tratou de KIERKEGAARD, CONSTRUÇÃO DO ESTÉTICO, sob as influências de Benjamin e Lukács.

Num de seus belos livros, Márcio Seligmann-Silva⁶ resume assim a *Habilitação*:

Para Adorno, as ideias de Kierkegaard, que pretendiam superar o elemento mitológico contido na concepção hegeliana de razão omniabaricante, acabavam caindo novamente no mito ao aniquilar toda razão e entronizar a interioridade e a intuição. Na medida em que Adorno revela o vazio dessa interioridade “sem objeto”, ele desvenda a sua relação com o mundo das mercadorias do início do alto capitalismo, nas quais o valor de uso é substituído pelo valor de troca. A postura de Kierkegaard refletiria ainda a sua própria condição de *rentier*, independente das relações de trabalho do mundo capitalista: sua alienação do mundo real determinaria a sua fuga na interioridade abstrata como negação da coisificação (ou seja, do domínio do valor de troca sobre o valor de uso e ocultamento da origem do mundo das mercadorias na exploração do trabalhador). Tanto esse livro quanto sua palestra inaugural na Universidade de Frankfurt, “A atualidade da filosofia”, deixam clara a dívida de seu pensamento para com a obra de Benjamin, obra esta que ele acompanharia de perto

⁵ “*If Teddie one day makes a real declaration of his love... it will undoubtedly take such a difficult form that the young lady will have to have read the whole of Kierkegaard... to understand Teddie at all.*” (Löwenthal, *Recollections of Adorno*, *Telos* 61 (1984), 160-61. Apud R. Hullot-Kentor, no Prefácio (*Foreword*) da versão americana de **Kierkegaard. Construction of the Aesthetic**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. XII.)

⁶ SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 90.

desde 1923, data em que os dois pensadores se conheceram. (p. 90)

Examinemos brevemente algumas dessas teses. A *Habilitação* testemunha a consolidação do pensamento de Adorno, como crítica marxista da ideologia, com traços lukacsianos e linguajar benjaminiano. *A alma e as formas*, *A teoria do romance*, *História e consciência de classe*, bem como *A origem do drama barroco alemão* são citadas, ao lado das quase quinhentas referências à obra de Kierkegaard, estudada na tradução de H. Gottsched, Chr. Schrempf e outros, nas *Gesammelte Werke* editadas em Jena por Eugen Diederichs. O volume das *Obras do amor*, de 1924, nos Discursos, será discutido ao final dos anos 1930. Na *Dialética negativa*, dos anos 60, toda a crítica à ontologia heideggeriana e à filosofia da existência está permeada da discussão iniciada na *Habilitação* e prolongada na *Aula Inaugural*, de 1931.

Aqui não trataremos da *Dialética negativa*, mas nos reduziremos a comentar agora teses da *Habilitação* no tocante à estética. O chamado *Kierkegaardbuch* constitui, dentro de limites, uma interpretação brilhante, discutível decerto, mas em vários momentos genial, e sob alguns aspectos ainda não ultrapassada da obra do dinamarquês. Um dos limites está no fato de Adorno não ler no idioma original, mas para ele isso não impedia de interpretar um autor a partir da obra traduzida e assim introduzida em seu universo cultural. Ele se baseia nas traduções de pastores luteranos dissidentes. Em compensação, sua leitura contempla os doze tomos das *Werke*, estudados com afincos e agudeza. A pluralidade dos pseudônimos não o impede de considerar o pensamento do dinamarquês como um só, e ele analisa esse pensamento com instrumental filosófico, conceitual, recusando reduzir Kierkegaard ao poeta que muitos louvam. Reconhece a maestria linguística e a riqueza literária do autor, e busca prendê-lo na rede da dialética, que ambos compartilham. O que lhe interessa é o Kierkegaard dialético, mesmo que esse utilize artifícios literários encantadores, prime pela musicalidade e busque seduzir o leitor. Adorno se protege contra o fascínio da linguagem do pensador da existência.

Muitas das críticas adornianas se dirigem ao que ele chama de “interioridade sem objeto”. Tal crítica não faz jus à verdadeira concepção de “interioridade” no sentido genuíno. E as análises de tipo sociológico do “*Privatier*” do século XIX, por mais fascinantes que sejam, não valem, a rigor, como argumento filosófico, ainda

que explorem aspectos interessantes, como o apartamento burguês, separado da rua, com seus espelhos espiões e sua sineta particular, sua ambientação a evocar o Oriente com sua magia etc. Recordamos aí várias observações de Walter Benjamin.⁷

A *Habilitação* inicial de uma forma surpreendentemente programática:

Sempre que se pretendeu compreender os escritos de filósofos como criações poéticas, perdeu-se de vista seu conteúdo de verdade. A lei da forma da filosofia exige a interpretação do real efetivo no contexto harmônico dos conceitos. Nem a manifestação da subjetividade do pensador nem a pura coesão da composição em si mesma decidem sobre o seu caráter enquanto filosofia, porém tão somente isso: se o que é real entrou nos conceitos, neles se legitima e os fundamenta de modo inteligente. A isso se opõe a concepção de filosofia como poesia. Ao arrancar a filosofia da vinculação com a medida do real, subtrai a obra filosófica da crítica adequada. [...] Que, não obstante, quase todos os pensadores “subjetivos”, no sentido próprio, estivessem destinados a ser alistados como poetas, explica-se pela equiparação de filosofia e ciência que o século XIX realizou. Aquilo que em filosofia não se ajustava ao ideal científico veio a ser reconicionado como / um miserável apêndice sob o título de poesia. [...] O método dialético, ao qual a obra de Kierkegaard pertence inteiramente, apesar de toda a hostilidade a Hegel, tem a sua essência antes no seguinte: que a clarificação dos conceitos individuais, como definição completa deles, só pode ser realizada a partir da totalidade do sistema desenvolvido, e não na análise do conceito individual isolado. (ADORNO, 2010, p. 21s.)

Se compararmos esta página inicial com os textos acadêmicos anteriores, chama a atenção o estilo soberano que agora caracteriza o autor. Na primeira frase levanta uma questão fundamental: a da relação entre filosofia e poesia, e dá sua

⁷ Benjamin foi aliás o primeiro (senão o único) a resenhar, em 2 de abril de 1933, o *Kierkegaardbuch*, logo após sua publicação.

solução: o próprio da escrita filosófica é sua pretensão de um conteúdo de verdade. Se Kierkegaard é aceito como “pensador subjetivo”, isso não o transforma em poeta. Em filosofia, “poesia” é como chamam a linguagem frouxa e descomprometida, sem rigor científico. Kierkegaard é filósofo, na tradição de Kant e Hegel; sua obra pertence ao método dialético, e os conceitos individuais dependem do todo para serem compreendidos!

No que tange à pretensão poética, a obra de Kierkegaard mantém-se ambígua. [...] Nessa dialética, a obra enganosamente reivindica o título do poético tantas vezes quanto o renega. Na publicação póstuma *O ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* ele se deixa chamar, por um “poeta” fictício, um “gênio numa cidade pequena”. (ADORNO, 2010, p. 25.)

Mas a pretensa “genialidade” tem uma função limitada, como Adorno percebe:

“Como escritor, eu sou um gênio de um tipo um tanto específico – nem mais nem menos, absolutamente sem autoridade e por isso constantemente destinado a se anular, para não se tornar autoridade para alguém”.

Ele levanta, como “gênio”, em primeiro lugar a reivindicação à característica de poeta, para não usurpar diante de si e dos outros o nome de apóstolo. A esse respeito, não deixam dúvida alguma os *Tratados ético-religiosos*, as fórmulas introdutórias estereotipadas dos discursos religiosos, a publicação bem calculada do artigo sobre a atriz do teatro. Sem “mandato”, ele pretende arrancar o conceito da fé à razão que resiste a isso, gerá-lo a partir dessa resistência. [...]

Em linguagem mais frouxa ele se chama de poeta, quando trata de reproduzir a existência poética que, segundo sua hierarquia das esferas, constitui o lugar da abjeção na vida do homem. (2010, p. 26s.)

Kierkegaard emprega a expressão “o dialético” para dizer “o filosófico”, oposto ao “poético”, ao “mítico” e ao “dogmático”, e emprega para si a categoria do *gênio*

para definir-se como *um simples escritor de talento*. Valoriza as metáforas, que são expressões com sentido transposto, mas sem deixar de exercer uma função racional.

As figuras estéticas de Kierkegaard são apenas ilustrações de suas categorias filosóficas que aquelas esclarecem à maneira de um abecedário, antes de serem articuladas suficientemente de modo conceitual. [...] Em suas cores se oculta, e em seu formato de miniatura burguesa se reduz, a grande intenção do alegórico, que em sua filosofia alcança alta dignidade, embora seja incompatível com o romance psicológico, que o atraía em seus começos. (ADORNO, 2010, p. 30.)

Adorno considera Kierkegaard um pensador, que usa didaticamente figuras estéticas, que não são autênticas criações literárias, mas esquemas para concretizar as categorias e ideias. Ao analisar tais figuras, Adorno se apoia em Benjamin. Com facilidade Adorno menciona os textos e os pseudônimos, sem fazer concessões aos que não leram o escritor dinamarquês. A citação acima analisa os *Estádios no caminho da vida*, obra de estrutura complexa, ainda hoje pouco conhecida entre nós.

Não é por acaso que a impotência artística de Kierkegaard escolhe de preferência a arte e os artistas como objeto. Aí se anuncia um dos motivos centrais da aparência no século XIX. / Como artista ele não se ocupa com a formação dos temas dados, mas sim com a reflexão do processo artístico e do homem artístico em si mesmos. A consequência – que a própria arte venha a se tornar objeto – está prefigurada no idealismo estético do primeiro Schelling, tanto quanto em Schopenhauer, e finalmente é levada a cabo arrasadoramente em Wagner e Nietzsche. Em Kierkegaard prepara-se, sob a influência do romantismo alemão, a passagem daquela intenção a partir da sistemática filosófica, que ele rompe criticamente, para uma práxis artística da qual ele mesmo ainda não se achava à altura. Ele testemunha ao mesmo tempo o isolamento do intelectual privatizante, retraído sobre si mesmo, tal como à mesma época na Alemanha das escolas do romantismo tardio e do idealismo tardio, só Schopenhauer o exprimiu no

material da filosofia. De sua afinidade com Schopenhauer sabia muito bem Kierkegaard, e pouco antes de sua morte anotou: “A. S.” – “curioso, eu me chamo: S. A.; nós já nos relacionamos também de modo inverso” – “é inegavelmente um escritor importante, ele me interessou muito, e fiquei perplexo de encontrar, apesar de um total desacordo, um escritor que está tão próximo de mim.” Proximidade pela “atitude” – ideia que não se restringe ao protestantismo radical de Kierkegaard. Pois ainda que a crítica de Kierkegaard a Schopenhauer se estenda até a existência privada desse, o privado é o traço dominante que vale para ambos. (ADORNO, 2010, p. 31s.)

Tiramos o chapéu para o jovem intérprete que descobre as referências dos *Diários* aproximando seu autor de Schopenhauer (assunto da tese de Horkheimer).⁸ Adorno vê uma semelhança de “atitude”. A pesquisa sobre a relação entre os dois *intelectuais privatizantes* seria proveitosa também para aproximações com Richard Wagner (uns dias mais moço que Kierkegaard) e com Nietzsche. A passagem citada põe Kierkegaard entre um polo Schelling/Schopenhauer e o polo Wagner/Nietzsche. A melancolia, tema produtivo já em Dürer, se encontra em Hamman (sob o título de “hipocondria”) em Schelling (a natureza suspirando pelo retorno de Deus), no pensar de Schopenhauer, em Kierkegaard em *Ou - Ou, O conceito de angústia e A doença para a morte*, e em Heidegger.

Que se tenha podido firmar a ideia de um Kierkegaard esteta ou poeta é algo que só se compreende pela fascinação que ele exerce com uma ladainha obstinada de fórmulas estéticas fixas, às quais ele não corresponde, nem para o bem nem para o mal. Fascinação é o poder mais perigoso de sua obra. Quem quer que se abandone à sua obra, aceitando uma das grandes categorias fixas que ele sem cessar lhe coloca diante dos olhos; quem se inclina diante da grandeza dela sem jamais confrontá-la com a / concreção e sem investigar se ela lhe é adequada, sucumbe

⁸ Quem se interessar pela relação desses dois pensadores poderá encontrar bastante material traduzido no capítulo 6 de nosso livro da LiberArs, 2019, p. 81-107.

a essa obra como a um domínio mítico. (ADORNO, 2010, p. 37s.)

O que diz Adorno? Que Kierkegaard não deve ser classificado como esteta ou poeta, mas sim como dialético, fugindo-se ao seu poder de fascinação. Adorno tem aí razão. Seu autor é perigoso, o sedutor fascina com repetições e estilo hipnotizador, metáforas⁹, e figuras míticas. Se Derrida dedica seu *Dar a morte* à análise do Abraão de *Temor e tremor*, a *Habilitação* é atraída pela figura mitológica do Tritão que quer seduzir Agnes, ou Inês.¹⁰

Adorno descobre a estereotipia das fórmulas estéticas, e recusa ao dinamarquês o título de mestre da estética filosófica. O conceito de genialidade seria “o conceito supremo de seu suposto esteticismo”. Ora, esta autodefinição quer dizer, na verdade, que Kierkegaard trabalha apenas com os dotes que a natureza lhe deu, sem autoridade. Autodenominar-se gênio, ao contrário do caso de Nietzsche, tem um intuito modesto, até irônico, se se acentua: “um gênio numa cidade pequena”, com rendimentos “bastante socráticos” de sua produção literária. Adorno trata então dos pseudônimos:

Constituem inteiramente figuras representantes abstratas. Isso não quer dizer que alguma vez a crítica poderia descuidar da função delas, ou tomar a opinião dos pseudônimos pela de Kierkegaard. Ela tem, antes, de contrapor as unidades abstratas dos pseudônimos aos motivos concretos que são abarcados pelos limites da pseudonímia, e ponderar a concordância do conjunto. [...] / A crítica precisa primeiro compreender as afirmações dos pseudônimos segundo sua construção filosófica, tal como essa deve ser evidenciada a cada momento enquanto esquema dominante. [...] Nenhum escritor procede tão astuciosamente na escolha das palavras quanto

⁹ Metáforas que o afastam de Hegel e o aproximam do Nietzsche contemporâneo e pós-moderno.

¹⁰ Uma indicação para os apreciadores da história da pintura: se Botticelli pinta cenas mitológicas, Dürer se consagra somente a cenas da Bíblia, abrindo uma única exceção para a mitologia: numa gravura de Inês e o Tritão. A melhor hipótese para explicar isso parte do fato de a mulher de Dürer chamar-se Agnes.

Kierkegaard, nenhum procura esconder tanto com as palavras quanto ele, que incansavelmente se denuncia como “espião a serviço de uma causa superior”, como polícia secreta e sedutor dialético. Não há meio de apanhá-lo na toca da raposa da interioridade infinitamente refletida, a não ser tomando-o pelas palavras que, planejadas como armadilhas, acabam por cercá-lo. A escolha das palavras, o retorno estereotipado delas, nem sempre planejado, manifestam conteúdos que até a intenção mais profunda do procedimento dialético antes gostaria de esconder do que de revelar. A interpretação do Kierkegaard pseudonímico tem então que decompor a unidade poética, fugazmente simulada, na polaridade de sua própria intenção especulativa e da traiçoeira literalidade. (ADORNO, 2010, p. 38s.)

O que se diz aqui sobre os pseudônimos é da maior importância. Para Adorno, o pensador dinamarquês é um só, não uma multidão de vozes disparatadas. Para captar, porém, os seus conceitos há que passar pelos pseudônimos, entendendo-os em sua lógica própria. Não se pode citar uma frase solta de um pseudônimo, e ainda distorcida e dizer: vejam o pensamento de Kierkegaard! Este autor é criticado por dizer que “a verdade é a subjetividade”, quando no *Pós-escrito* de 1846 a frase está invertida: “a subjetividade é a verdade”, e ainda completada com o dito de que isso se formula melhor como “a subjetividade é a inverdade”. De tal dialética não se pode tirar um axioma subjetivista. Adorno em geral foge dessas armadilhas, por respeitar a lógica dos pseudônimos. Reconhece sua arte, analisada já no diálogo de Platão, nas tentativas de capturar sofistas. Diz ser preciso levar a sério as palavras de Kierkegaard, ler o que escreveu e como escreveu, entender seus raciocínios astuciosos, para capturá-lo. Ou ele nos fará de bobos, divertindo-se às nossas custas, ele que ria da seriedade sisuda e simplória, e gostava de “cantar enquanto trabalhava”. Continua Adorno:

O procedimento exegético tem que se ocupar, frente ao exegeta Kierkegaard, em primeiro lugar com as metáforas. Enquanto os objetos a que Kierkegaard se refere por metáforas devem ser aclarados pela lógica de suas

“esferas”, as metáforas literais possuem autonomia. Aqui triunfam os conteúdos míticos de sua filosofia que a clara arquitetura da lógica das esferas em vão queria desterrar. Sua força se mostra justamente em suas maiores concepções: onde conteúdo e enunciado se entrelaçam da maneira mais profunda. Assim, na passagem de *A doença para a morte* onde se lê: “Tal como o duende no conto some por uma fenda que ninguém consegue ver, assim também o desespero tende a habitar, tanto mais quanto mais espiritual, numa exterioridade por detrás da qual ninguém teria a ideia de procurá-lo.” A alegoria, que de resto põe a descoberto a ruptura entre contexto superficial e / conteúdo oculto, quer exprimir o ocultamento do desespero com a figura lendária do duende que desaparece, “como, aliás, um exterior que correspondesse à reclusão seria uma autocontradição, pois aquilo que corresponde afinal também revela”. Ao mesmo tempo, porém, anuncia-se na palavra duende, de modo corpóreo e mítico, aquilo que decerto, em termos conceituais, geralmente permanece ativo na categoria do demoníaco da *Doença para a morte* e, contudo, só enquanto encarnado constitui o verdadeiro objeto da demonologia kierkegaardiana. (ADORNO, 2010, p. 40s.)

Impossível resumir aqui a relação entre os conteúdos míticos, as alegorias como a do duende, com raízes na mitologia nórdica, e a questão do demoníaco, tema tratado n’*O conceito de angústia*. Fique o registro, para incentivar as leituras. E vamos para a passagem central, em que o autor diferencia três sentidos principais de “estético”, que se alternam na obra kierkegaardiana. Numa longa passagem, Adorno diferencia e caracteriza três modos de emprego da expressão, para relacioná-los:

Por um lado, em Kierkegaard, como no uso comum da linguagem, chama-se estético o domínio das obras de arte e das ponderações de teoria da arte. Assim ocorre na maioria das partes do primeiro volume de *A Alternativa*: no grande ensaio sobre Don Juan; no pequeno, mas importante, tratado *Sobre o reflexo do trágico antigo no trágico moderno*; nas *Silhuetas* das personagens dramáticas; na

exegese do *Primeiro amor*, de Scribe. Elas apontam, pela escolha dos objetos, para a segunda e central aplicação do termo em Kierkegaard: o estético como atitude ou, segundo seu uso linguístico posterior, como “esfe/ra”. O sedutor sensual forma a tese dialética para a antítese do refletido Johannes; as vozes de Marie Beaumarchais, de Elvira e de Gretchen respondem tristemente ao apelo da sedução; totalmente ilusório é, na comédia de Scribe, o amor que parte da mera recordação. Mas ao mesmo tempo os ensaios podem ser aceitos, como teoria da arte, como largamente autônomos e independentes da intenção do pseudônimo Eremita ou do anônimo A. Sobretudo o ensaio sobre o trágico contém motivos que retornam inalterados na teologia de Kierkegaard. [...] O estético como o artístico pode ter se amalgamado no Kierkegaard maduro com a fórmula do “poético”, com cujo uso queria garantir que ele próprio não possuía autoridade. De outra maneira não se deixaria compreender que ele declarasse como estética toda a sua obra pseudônima anterior às *Migalhas*, inclusive escritos manifestamente teológicos como *Temor e tremor* e *O conceito de angústia*.

O segundo modo de aplicação, ele já definiu expressamente em *A alternativa*: “O estético no homem é aquilo pelo qual ele é imediatamente o que é; o ético é aquilo pelo qual ele se torna aquilo em que se torna. Quem vive no e do estético, pelo e para o estético que há nele, vive esteticamente.” Da perspectiva da “ética”, a atitude estética aparece em Kierkegaard como um / não-se-decidir. Mais adiante, a atitude ética recuará, por trás de sua doutrina do religioso paradoxal. Frente ao “salto” para a fé, o estético vem a ser transformado depreciativamente, de um grau no processo dialético, ou seja, o do não-se-decidir, em pura e simples imediatidade da criatura. [...]

O terceiro modo de aplicação situa-se fora do uso linguístico costumeiro kierkegaardiano. Só se encontra no *Pós-escrito conclusivo não-científico*. Aqui o estético é referido à forma da comunicação subjetiva e se justifica a partir do conceito kierkegaardiano de existência. “O pensador subjetivo” tem, “enquanto existente, interesse essencial em seu próprio

pensamento, no qual ele existe. [...] A “dupla reflexão” do pensar subjetivo, [...] tem de “se exprimir também na forma da comunicação, quer dizer, o pensador subjetivo precisa em seguida estar atento a que a forma precisa ter artisticamente tanta reflexão como ele mesmo existindo a tem em seu pensar.” [...] / “Em qualquer ocasião em que o elemento subjetivo tenha importância no conhecer e, portanto, a apropriação seja o principal, a comunicação será então uma obra de arte” [...] (ADORNO, 2010, p. 43-46.)

Partindo dessa diferenciação, Adorno poderá comentar e criticar a teoria estética kierkegaardiana, distinguindo nela seus traços kantianos ou hegelianos, poderá falar de classicismo, de forma e conteúdo, poderá contestar teses particulares (como a de que a música só existe na sua execução), ponderar a dialética de finitude e infinitude e sondar seus aspectos românticos ou antiromânticos, o que ocupa boa parte da *Habilitação*. A partir do segundo modo, ou seja, como nome de uma esfera da existência, veremos, mesmo que numa estruturação por etapas do tipo mais hegeliano, as posições centrais do pensamento da existência: estética como atitude – deixar-se levar pela vida, curtindo-a, num desespero silencioso ou barulhento. Adorno percebe a relação entre o primeiro e o segundo uso. E é admirável como percebe um terceiro uso do “estético”, que aparece no *Pós-escrito*. Tendo tudo a ver com as formas da comunicação, este sentido pode ser rastreado no *Conceito de ironia*, no *Exercício de cristianismo* etc.

Adorno não separa o pensador dialético Kierkegaard de Hegel. Compara as posições, confrontando-as. Kierkegaard compreende Hegel e propõe boas alternativas, ou, às vezes, o compreende mal, como aqui na estética. Cabe perguntar se Kierkegaard aqui lê Hegel ou está a ler o crítico de artes Heiberg, que se dizia hegeliano, nunca foi professor na Universidade, e para Kierkegaard, não passava de um filósofo amador.¹¹

¹¹ Em outras ocasiões, como em *O conceito de Angústia*, quando se fala de Hegel pode significar às vezes Karl Rosenkranz, o hegeliano professor de Königsberg, mas eventualmente pode significar também o Pastor Adolf Adler, que publicara uma edição popular da *Lógica* de Hegel.

Paradoxalmente, o pura e simplesmente oculto é comunicado na cifra. Como toda e qualquer alegoria, segundo a interpretação de Benjamin, esta não é mero sinal, mas sim expressão. Nem pertence ela própria aos arquétipos ontológicos, nem se deixaria dissolver em determinações intra-humanas. (2010, p. 69)

Adorno se apoia em Benjamin. O conceito de “cifra” ou de texto cifrado não é de Marx, e para a interpretação desses um tal conceito se revela proveitoso.

Kierkegaard ocasionalmente chama a si mesmo “o pensador barroco”, [...] sem saber até que ponto de fato seus motivos pragmáticos correspondem aos do Barroco literário, com o qual ele compartilha a imanência fechada sobre / si mesma tanto como a conjuração, por meio da alegoria, de conteúdos ontológicos naufragados. Como despojos do mar numa ilha, arrojaram-se à sua paisagem filosófica restos, figuras há muito tempo fenecidas dos dramas barrocos, cujos arquétipos só a Shakespeare – se este couber entre os barrocos – seriam talvez familiares. Os elementos constituintes do drama barroco, que Benjamin explorou em *A origem do drama barroco alemão* partindo da ideia do *Trauerspiel* [tragédia], aparecem reunidos, todos eles, na caverna de sua filosofia. (2010, p. 145s.)

Benjamin ajuda na análise dos traços barrocos daquele a quem a noiva admoestou: “Søren, ainda vais te tornar um jesuíta!” A cabeça de intrigante, as voltas e viravoltas, são tantos outros traços que se poderiam ler. O texto de Benjamin, recente, já é utilizado em várias passagens. É um mérito de Adorno detectar a importância de Shakespeare para as reflexões e as imagens da obra do dinamarquês. – Enfim, seria importante lembrar como a “mania de criticar” que conforme o próprio Adorno o caracterizava, não impediu o autor da *Habilitação* de reconhecer, mesmo no pensador isolado, sua acuidade crítica, até para a percepção da realidade econômica:

Kierkegaard reconheceu a miséria do estado do alto capitalismo, em seus começos. Ele se contrapõe a ela em

nome de uma imediatidade perdida, que ele protege na subjetividade. Ele não analisa nem a necessidade e o direito da reificação, nem a possibilidade de sua correção. Embora mais estranho aos contextos sociais do que qualquer outro pensador idealista, ele anotou, contudo, em uma alegoria que bastaria ser tomada ao pé da letra para corresponder às teorias marxistas, a relação entre reificação e forma da mercadoria. No *Exercício*, em 1850, lê-se:

“Observar” pode significar, num sentido, que nos aproximamos bastante daquilo que se quer observar, mas, num outro sentido, que nos mantemos muito longe, infinitamente longe, ou seja, numa atitude pessoal. Quando mostramos um quadro a uma pessoa e a convidamos a observá-lo, ou quando, por exemplo, no ato da compra observamos uma peça de tecido, chegamos tão perto quanto possível do objeto, em último caso até o agarramos e procuramos senti-lo, em suma, nos aproximamos tanto quanto possível do objeto; mas, num outro sentido, nesse movimento nos afastamos justamente de nós mesmos, saímos de nós mesmos, nos esquecemos de nós mesmos e nada mais nos recorda, nesse caso, que é um ser humano que observa o quadro ou o tecido, não o quadro ou o tecido que o observa. (2010, p. 98)

Valha esta citação também para ilustrar algo que ocorre durante o livro todo: Adorno costura seu pensamento com o de Kierkegaard. Ao publicar a tese como livro, muito retrabalhada, ignorou o destaque (acadêmico) às citações mais longas.

3 Sua leitura é sempre crítica, mas a atitude frente ao pensador dinamarquês evolui até os anos 60. Em que pontos ambos os autores são aliados?

3.1 Em 1931, na Aula Inaugural de Frankfurt, sobre a *A atualidade da Filosofia*, Adorno faz uma crítica, breve e impiedosa, às ideias de Kierkegaard, dentro do contexto das críticas a Heidegger, que publicara *Ser e Tempo*, e era

famoso como professor. Citemos os *Primeiros escritos filosóficos*, como Verlaine Freitas traduziu¹²:

Em Heidegger, pelo menos nos escritos publicados (...) surgiu a questão subjetiva; a exigência da ontologia material (Scheller) reduziu-se ao âmbito da subjetividade, e procura em sua profundidade o que não é capaz de encontrar na plenitude aberta da realidade efetiva. Por isso, não é mero acaso, tampouco no sentido histórico-filosófico, que Heidegger recorra precisamente ao último projeto de uma ontologia subjetiva que o pensamento ocidental produziu: a filosofia existencial de Sören Kierkegaard. O projeto de Kierkegaard, porém, desmoronou-se e não é recuperável. A incansável dialética de Kierkegaard não foi capaz de alcançar na subjetividade nenhum ser firmemente fundado; a última profundidade que se abriu a ela foi a do desespero em que a subjetividade se desfaz; um desespero objetivo, que enfeitiça o projeto do ser na subjetividade como projeto do inferno; desse espaço infernal ela não sabe salvar a si mesma de outro modo a não ser através de um “salto” na transcendência, que permanece um ato de pensamento impróprio, desprovido de conteúdo e até mesmo subjetivo, encontrando sua suprema determinação no paradoxo de que aqui o espírito subjetivo precisa sacrificar a si mesmo, recebendo em troca uma fé cujos conteúdos, contingentes para a subjetividade, derivam apenas da palavra bíblica. Apenas através da suposição de uma realidade por princípio não dialética e historicamente pré-dialética, “à mão”, é que Heidegger pôde se subtrair a tal consequência. (ADORNO, 2018, p. 436s.)

Também na *Correspondência* com W. Benjamin (4/5/1938) encontramos outro testemunho do seu interesse continuado pelos estudos de Kierkegaard, quando do surgimento da obra de Jean Wahl, que transmitia aos franceses tudo o que os alemães haviam dito dele, com a erudição digna de um professor da Sorbonne¹³.

¹² ADORNO, 2018. (Aqui, p. 436s.)

¹³ ADORNO, 2012. (Aqui, p. 364 e n. 725.)

O que esperar de um Jean Wahl octogenário, disso dá informação abundante seu livro de 745 pp. sobre Kierkegaard. É obra de sólida erudição, mas indizivelmente tediosa. Nada além de interpretação, exposição e associações existenciais, com capítulos especiais sobre Kierkegaard e Jaspers e Kierkegaard e Heidegger; não há o menor esboço de uma crítica ou penetração teórica da filosofia existencial, antes somente o anseio de respaldar essa última com uma espécie de *standard work* ou livro-texto. Vou ter de resenhar a obra duas vezes. (...) A propósito, creio que meu Davi agradou tão pouco a ele quanto o Golias dele a mim. (ADORNO, 2012, p. 364 e n. 725)

Pode ser importante, além disso, traduzirmos agora, do volume 8 da *Zeitschrift für Sozialforschung* (1939/1940), a referida resenha¹⁴:

Desde a recepção de Max Scheler forma-se na França uma escola de filosofia existencial, que se agrupa ao redor das *Recherches Philosophiques* e propaga as opiniões de Heidegger e de Jaspers. A obra compendiosa de Jean Wahl serve ao propósito de apoiar aqueles esforços com documentação e recuar até a origem da Filosofia da existência em Kierkegaard que jaz francamente descoberta para os estudos acadêmicos alemães da Filosofia do ser e do *Dasein*. Na França, desde o estudo de Bach (1903), Kierkegaard não ficou, de maneira alguma, totalmente desconhecido. O livro de W., porém, empreende, lá, pela primeira vez, apresenta-lo como uma figura biográfica e teoreticamente monumental. Os estudos são do maior conhecimento do objeto, erudição e cuidado; esforçam-se em primeiro lugar por motivações sem saltos, unânimes. Mas eles contam totalmente, para adotarmos uma das

¹⁴ ADORNO, 1939-40, p. 232s., 235. Traduzimos duas das 3 resenhas: a do livro de Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes*. Éditions Moutaigne. Paris 1938. (745 p.), e *The Journals of Søren Kierkegaard*; a selection, edited and translated by Alexander Dru. Oxford University Press. London & New York 1938 (LXI + 603 p.).

distinções do próprio W., entre as “interpretações” e não entre as “explicações”. Comportam-se sempre exegeticamente, na maior parte das vezes apologeticamente: para crítica, seja ao próprio Kierkegaard, seja aos epígonos da moda, não é deixado nenhum espaço, e as questões que aparecem no curto capítulo “*Conclusions, Questions*” são da forma pacata: Vinculava-se Kierkegaard com autoridade a textos sagrados? ou: O conceito kierkegaardiano de paradoxo era mera racionalização de experiências privadas? Tais questões jamais chegam a se abrir à análise filosófica do próprio conceito kierkegaardiano de subjetividade e daquela ficção que se encontra por trás da teoria do indivíduo que se relaciona absolutamente consigo mesmo. Dever-se-ia, porém, defender justo Kierkegaard contra o respeito exeético. W. faz dele um clássico, e o priva do aguilhão que ele não apenas sentia na própria carne, mas também virava contra a sociedade: “*Kierkegaard est avec Nietzsche le maître de la dialectique existentielle.*” O tornar inofensivo o homem [*Verharmlosung*] que acabou por publicar o “*Instante*” e declarava que no mundo cristão [*Christentum*] a sentença de que a lua é feita de queijo verde poderia ser imposta como religião de Estado, tão logo se pagassem pregadores para tanto – o tornar inofensivo de um, apesar de tudo, autêntico inimigo do *status quo*, manifesta-se especialmente no fato de que Heidegger e Jaspers, que primeiro, em grande estilo, retorceram Kierkegaard de modo conformista e ideológico, em longos parágrafos específicos trataram com este *inter pares*, discutiram suas relações de modo sutil, sem que acontecesse o que teria de ser exigido até mesmo da mais fiel exegese: o protesto contra o abuso do sacrifício kierkegaardiano da consciência infeliz ao culto solene das trevas. Só uma vez começa a clarear: [...] Com outras palavras: Se a obra deles não o trivializam ambiciosamente. No próprio Kierkegaard, em todo caso, no “*Pós-escrito não-científico*” o conceito da ontologia é expressamente recusado. – De resto, em W. domina solidariedade inabalada não apenas com Kierkegaard, que nada queria saber dela, mas também com o assíduo esforço que “faz a

mediação” dele – baixando até o vigoroso [*kernigen*] filósofo da casa da editora Eugen Diederich [E. Hirsch]. Na esfera científica, porém, o livro de W. consegue realizar tudo que se propusera realizar.

Após resenhar, também criticamente, uma Biografia de Kierkegaard, a de W. Lowrie, Adorno recomenda brevemente a leitura de uma recente edição dos *Journals*:

Na mesma época em que o livro de L. – dito à maneira de Kierkegaard: como um “*corretivo*”, a Oxford University Press faz publicar uma bela edição dos *Diários*, que Alexander Dru selecionou cuidadosamente e traduziu. Em princípio orientada pela edição, em dois volumes, de Haecker, esta também é de importância para o leitor alemão, porque traz toda uma série de passagens que Haecker não dá. Para o conhecimento de Kierkegaard, os *Diários* permanecem inestimáveis: eles se mantêm igualmente distantes tanto da auto-racionalização que se tornou inflada filosoficamente quanto da pregação fictícia: eles reduzem motivos essenciais do pensar kierkegaardiano a um núcleo de experiência que se comprova melhor do que apenas psicológico. T. W. Adorno (New York)

Fizemos questão de traduzir as duas resenhas para mostrar como o interesse continua forte, mesmo depois dos anos 30. Mas propomos agora, para encontrarmos pontos de proximidade entre os dois críticos, sem nos alongarmos demais, fazermos um corte: estudar a presença das citações de *O Instante* – não mais na *Habilitação*, e sim no discurso do sesquicentenário de 1963. – Se o jovem Adorno mais criticava do que elogiava, agora aproxima-se deste autor, que retrata como pensador não-conformista e crítico da igreja e da sociedade. Um Kierkegaard que, antes mesmo de um Theodor Haecker e de um Theodor Adorno, já era um “teórico crítico da sociedade”.

3.2 A palestra de 1963: Kierkegaard outra vez

O 2º. anexo ao livro de Adorno, traduzido para a UNESP, é, conforme o autor, “constituído por um discurso comemorativo no dia do sesquicentenário do

nascimento de Kierkegaard; foi proferido num evento da Faculdade de Filosofia da Universidade de Frankfurt.” (2010, p. 369.) Impresso ainda em 1963, completa, diz o autor, tematicamente o livro. Concentra-se sobre “as últimas publicações de Kierkegaard, sua polêmica contra o cristianismo oficial e suas implicações políticas. Depois do triunfo histórico do escritor Kierkegaard a justiça exigia desenvolver também a problemática daquele triunfo tanto quanto salientar os seus traços não-conformistas.” (2010, p. 370.) Este discurso contém várias citações diretas da famosa polêmica, sendo três delas extraídas diretamente dos números de *O Instante*. Queremos nos concentrar nas citações diretas, mas não podemos fugir de mencionar também uma primeira, inaugural, que Adorno retira de um famoso volume de 1896, com a tradução alemã daquilo que pode ser chamado de *Ataque à cristandade*.¹⁵

A citação provém do primeiríssimo artigo da polêmica com Martensen. Assim inicia Adorno, em 1963, seu discurso comemorativo (2010, p. 339s.):

Segundo a medida de sua própria obra, Kierkegaard não pode e não deve triunfar. Ao falecido bispo Mynster, a quem amava, ele recusou atribuir o título de testemunha da verdade. Ele, que repete, como numa fórmula, que falava sem autoridade, seria então o último a reivindicá-lo para si próprio. É indiscutível, contudo, que sua ideia de testemunha de verdade provinha da construção da própria existência. No primeiro dos artigos publicados no jornal *A pátria* de dezembro de 1854, no qual iniciou os ataques à sua igreja e à cristandade oficial, está escrito:

Uma testemunha da verdade – é um homem que, na pobreza, dá testemunho da verdade; na pobreza, na humildade e na humilhação, e então é ignorado, odiado, desprezado, e depois é exposto ao escárnio, à zombaria, à troça – quiçá ele nem sempre tenha tido o pão de cada dia, tão pobre que foi, porém o pão cotidiano da perseguição / sim, o recebeu a cada dia em abundância; para ele jamais

¹⁵ DÖRNER, A. und SCHREMPF, 1896. (O livro, de 631 páginas, possui os dois títulos, em duas páginas de rosto, sendo que o primeiro seria o do 1º volume, mas não apareceu o 2º volume. Este volume de 1896 foi utilizado pelos principais filósofos e teólogos alemães do início do século. AV.)

havia avanços na carreira ou promoções, senão pelo contrário, decaía passo a passo. Uma testemunha da verdade, uma das autênticas testemunhas da verdade, é um homem que é açotado, maltratado, arrastado de um cárcere a outro, para então por fim – última promoção de categoria com que ela se incorpora à primeira classe da hierarquia cristã, entre as verdadeiras testemunhas da verdade –, para então finalmente – pois é uma das autênticas testemunhas da verdade, de que fala o Prof. Martensen –, finalmente então ser crucificado, ou degolado, ou queimado vivo, ou assado em uma grelha, seu cadáver sem vida é jogado pelo carrasco num lugar remoto, insepulto – pois assim era o funeral das testemunhas da verdade! – ou seu corpo era incinerado e espalhado por todos os ventos, para que todo e qualquer vestígio dessa ‘escória’ em que se transformara, como diz o Apóstolo, fosse erradicada. [1896, 93s. – Ver, alternativamente: SV3 19, 11-12]

Adorno coloca então a segunda premissa de sua exposição de 1963: embora não queira e não possa triunfar, o fato, porém, é que Kierkegaard, na Alemanha, e em seu mundo editorial, triunfou! Donde a conclusão (que *sempre segue a pior parte...*), de que ele deve ter sido traído, em suas ideias. Adorno cita o derradeiro escrito, deixado inédito por causa da ida ao hospital, onde Kierkegaard veio a falecer (2010, p. 342):

O décimo e último número de ‘*O Instante*’, que ele já não conseguiu publicar, conclui, numa cortante ironia:

Desse modo, graças ao fato de se ter um predecessor e um seguidor, vai-se tocando satisfeito a vida, ao mesmo tempo em que se é testemunha da verdade. Deus ajude aquele não tiver predecessor nem seguidor; para este a vida será, na verdade, o que deve ser segundo a vontade do cristianismo: uma prova na qual não se pode fraudar. [SV3 19, 330.]

Não se poderia dizer com maior clareza que Kierkegaard, ao rechaçar qualquer potencial seguidor como um importuno, desdenharia também uma vitória que consistisse na sobrevida da obra.

O discurso comemorativo adorniano, de 1963, vai ilustrando o lado não-conformista do escritor dinamarquês, e busca mostrar como foi que seus escritos se introduziram triunfalmente no mundo cultural alemão. Lemos aí, nas páginas 343ss:

A virada poderia ter uma data anterior a 1920. Quiçá tenha sido deslanchada pela tradução, por Theodor Haecker, do *Livro sobre Adler*, tradução / cujo vigor linguístico afinal fazia justiça na Alemanha ao nível de Kierkegaard. Ele comoveu teólogos protestantes, que andavam desorientados pelo cristianismo liberal, o qual volatilizava os conteúdos teológicos ao traduzir ideias em metáforas. Toda a teologia dialética foi seguidora de Kierkegaard; em Karl Barth, também seguidora de sua resistência ao erro. Mas assim como sua obra tem uma camada teológica e uma filosófica, o mesmo se dá com sua influência. A filosófica começou mais tarde, em meados dos anos 1920, quando Heidegger, tanto quanto Jaspers emanciparam o conceito de existência de Kierkegaard daquilo que nele se denominam os estádios da religiosidade A e B, e o redirecionaram para uma ontologia antropológica que, aliás, em Heidegger já então não queria ser compreendida como antropologia. Enquanto o conceito de existência e, sobretudo, os existenciais como a angústia, a interioridade – modelo de autenticidade heideggeriana –, a decisão, eram adotados como elementos centrais de uma metafísica material supostamente ressuscitada, Kierkegaard ao mesmo tempo preparou o fim da sobrevida acadêmica do idealismo alemão. Suas invectivas contra Hegel completaram o que havia começado com as de Schopenhauer; a caricatura de um pensamento desenfreado, que se idolatrava a si mesmo e que havia perdido seu substrato. [...] essa influência [...] foi então tão grande que proporcionou a Kierkegaard o papel de um anônimo espírito da época. Ele se infiltrou em toda a linguagem teológico-filosófica e pedagógica, para, graças a essa sobrevida, ser esquecido uma segunda vez; com o que, no mínimo, Kierkegaard não teria ficado insatisfeito. Menos lhe teria agradado que aquela linguagem tão prontamente se disponibilizasse e virasse / um palavrório,

tão corrente e desligado da experiência quanto o que ele já havia criticado nos candidatos de teologia. Afinal, os últimos escritos de Kierkegaard, o ataque à cristandade em nome do cristianismo, também tinham se virado brutalmente contra as instituições burguesas, como a do matrimônio: Jamais [...] poderia ter-me ocorrido a ideia de me casar; a tarefa de me converter em cristão é demasiado enorme, como poderia ocorrer-me de me meter nesse embaraço, por muito que alguns homens, especialmente de certa idade, o considerem e o vejam como a felicidade suprema! Sinceramente falando, eu não compreendo como qualquer homem possa ter a ideia de querer unir o seu ser cristão com o ser-casado [...] [SV3 19, 229.]

Adorno retoma a palavra, para, com grande acribia, comentar uma avaliação de Jaspers (2010, p. 345s.):

Em suma, (Kierkegaard) condenava todo conformismo às orientações medíocres da vida que se perpetua. A esfera religiosa estava fundada para ele, em '*Temor e Tremor*', como uma suspensão da ética. Seus veneradores lhe quebraram tais presas. Jaspers se expressa de modo quase comovente no epílogo, redigido em 1955, de sua *Filosofia*: ele havia se apropriado do "conceito" kierkegaardiano de existência.

Mas não por isto me converti em um adepto de Kierkegaard. Pois não somente não fui tocado por seu cristianismo, senão que percebi em suas decisões negativas (nem matrimônio, nem profissão, nem qualquer realização no mundo, mas sim uma existência de mártir como condição essencial para adquirir a verdade do cristianismo) o contrário de tudo o que eu amava e desejava, e estava disposto a fazer ou a deixar de fazer. Sua concepção da fé cristã, mediante sua religiosidade B (como absurdo) me pareceu, tal como aquela negatividade prática, o fim do cristianismo histórico e também o fim de toda vida filosófica. Tanto mais surpreendente era o que Kierkegaard em sua probidade conseguia ver e dizer em seu caminho,

inesgotável quase, em momentos inspiradores. Uma filosofia sem Kierkegaard hoje me pareceria impossível. Sua grandeza, isso eu vi, tinha um alcance histórico universal, ao lado de Nietzsche.¹⁶

O entusiasmo seletivo de Jaspers, do “até certo ponto”, seria repellido por Kierkegaard, e não convence, portanto, Adorno, que logo comenta criticamente:

Como se tão simplesmente se pudesse ter uma das coisas sem a outra. Em cem anos, nem bem isso, Kierkegaard, graças a um de seus adeptos mais célebres, foi não menos nivelado e engolido pela consciência burguesa normal, do que, conforme a própria tese de Kierkegaard, o cristianismo o havia sido após quase dois milênios. Força inspiradora, grandeza comparável à de um monumento bismarckiano, história universal – justo aquilo que Kierkegaard menosprezava, foi o que restou dele e foi glorificado. Daquele indivíduo se fez um palavrório mentiroso que se vangloria de que os outros seriam inautênticos e teriam decaído no palavrório. O selo final foi posto quando, na Alemanha anterior a 1933, o nacional-socialista Emanuel Hirsch o arrendou por completo: vitória ruinosa. (2010, p. 346)

Antes do final do discurso, Adorno retorna à passagem da comparação, tão impressionante, da Bíblia com um velho *Guia de Turismo*, de edição antiga e desatualizada, que citara na *Habilitação*, voltando a enfatizar, após 30 anos, o modo como Kierkegaard combateu o fenômeno da incorporação neutralizadora do cristianismo, rebaixado a um bem cultural, sem potencial explosivo, mercadoria como qualquer outra, que não mais compromete a vida das pessoas. Podemos encerrar, então, esse nosso texto com o comentário de Adorno àquela citação de SV3 19, 123 (aqui, 2010, p. 362s.):

Kierkegaard não queria participar desse jogo. Como ele nada via, nas circunstâncias estreitas e provincianas de seu

¹⁶ JASPERS, 1956. S. XX.)

país, que tivesse podido escapar dessa neutralização, e porque ele a prognosticava corretamente como destino do mundo, criou esperança contra toda esperança, no paradoxo, sua imagem / disfarçada [*Deckbild*] da revolução, daquilo que não se esgotaria na lógica das coisas, mas que a romperia. Em seu deslocamento para o interior, a prepotência da lógica fatal, que estrangulava o possível, já de antemão projeta a sua sombra.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard. Construção do Estético*. Tradução Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*. Translated, edited, and with a foreword by Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- ADORNO, Theodor W. *Primeiros escritos filosóficos*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- ADORNO, Theodor W. *Correspondência, 1928-1940*. Th. W. Adorno / W. Benjamin. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- ADORNO, T. W. *Besprechungen: Wahl, Jean, Études Kierkegaardienes; Lowrie, Walter, Kierkegaard; The Journals of Søren Kierkegaard*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang 8, 1939-40.
- DÖRNER, A. und SCHREMPF, Chr. (organização e tradução) *Søren Kierkegaards Angriff auf die Christenheit*. Erster Band: Die Akten. / *Søren Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze. 1851-1855*. Stuttgart: Fr. Frommann's Verlag, 1896.
- HIMMELSTRUP, J. *Søren Kierkegaard. International Bibliografi*. København: Nyt Nordisk Forlag, 1962.
- JASPERS, Karl. *Philosophie*. I: Philosophische Weltorientierung. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956. S. XX.
- KIERKEGAARD, Sören. *Leben und Walten der Liebe*. Jena: Eugen Diederichs, 1924.
- KIERKEGAARD, Sören. *Der Begriff Angst/Die Krankheit zum Tode*. Auf der Grundlage der Übersetzungen von Christoph Schrempf und Hermann

- Gottsched herausgegeben von Thomas Sören Hoffmann. Wiesbaden: Marix Verlag, 2., korrigierte Auflage 2006.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- VALLS, Alvaro L. M. *Kierkegaard não era um homem sério*. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.

A filosofia como acontecimento cultural – o caso brasileiro

Luis Fellipec Garcia¹

1. Introdução

A questão “o que é a filosofia?” é um problema que acompanha a história deste conceito desde os seus primórdios; com efeito, desde que o termo foi cunhado e filosoficamente definido por Platão até a obra de autores contemporâneos das mais diversas tradições como Ludwig Wittgenstein, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas ou Enrique Dussel diferentes definições foram propostas, a tal ponto que talvez não seja um exagero dizer que cada clássico da história da filosofia tem a sua própria maneira de abordar o conceito de filosofia. Essa multiplicidade de abordagens e mesmo de definições do termo dificulta o alcance de uma resposta minimamente satisfatória para a questão a respeito do que seja a filosofia.

Se os contornos do conceito são imprecisos e difíceis de traçar com clareza, é sempre possível partir de alguma definição clássica e problematizá-la, com o intuito de alcançar uma clareza maior em relação ao que está em questão; esta abordagem poderia ser chamada de *analítica*, por se tratar de uma explicitação crítica da definição de um conceito. Uma outra abordagem possível é, ao invés de partirmos do que o filósofo A ou B disse sobre a filosofia, explorarmos antes o modo como a filosofia foi praticada por um grupo de autores que participam de uma mesma tradição, como Pierre Hadot o faz em relação à filosofia antiga em seu clássico e belo livro *O que é a filosofia antiga?*² Essa segunda abordagem poderia

¹ Luis Fellipec Garcia é pesquisador da Fundação Alexander von Humboldt na Ludwig-Maximilians-Universität de Munique e doutor em filosofia pela Université Catholique de Louvain. Tem experiência nas áreas de Idealismo Alemão e filosofia da filosofia. Algumas de suas principais publicações são: *La philosophie comme Wissenschaftslehre*, Hildesheim: Georg Olms, 2018; “A deutsche Nation e a Razão Tupiniquim”, in: *Trans-form-ação*, vol. 41, n. 4, pp. 53-74; e “Only Anthropophagy unites us – Oswald de Andrade’s Decolonial Project”, in: *Cultural Studies*, vol. 34, n. 1, pp. 122-142.

² HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

ser denominada de *fenomenológica*, por se referir a uma espécie de descrição do modo como o conceito opera no interior de um terreno específico, não se tratando propriamente assim de uma decomposição do conceito em suas partes mais simples, mas de uma reconstrução de seus modos de operação e de seus efeitos.

A abordagem aqui proposta filia-se a este segundo método. Não pretendemos assim examinar se o autor A ou B tem razão em suas respectivas definições de filosofia, mas antes, propomos investigar o modo como este conceito opera no interior do universo cultural no qual a filosofia é praticada; trata-se assim de analisar o que acontece, de um ponto de vista cultural, quando se pratica e se produz filosofia, tomando a filosofia destarte não tanto como um conceito a ser definido, mas como um acontecimento cultural a ser compreendido. A partir dessa descrição geral do modo de operação da filosofia como acontecimento cultural, concentraremos nossa atenção sobre o caso brasileiro.

Para cumprir este percurso argumentativo, dividiremos nossa jornada em três etapas: (i) como ponto de partida, faremos algumas breves considerações sobre o surgimento da palavra filosofia na Grécia Antiga; (ii) em seguida, acompanharemos este conceito ao longo de seus deslocamentos pelo globo, o que nos permitirá reconstruir a tensão entre *internalização* e *apropriação* do conceito no interior de diferentes tradições; por fim, (iii) concentraremos nossa atenção sobre a especificidade do caso brasileiro e os dois grandes desafios dela resultantes: *o desafio epistemológico da colonização do pensamento* e *o desafio ontológico do esvaziamento de conteúdo sócio-histórico*.

2. A palavra

A palavra filosofia, como se sabe, é um termo de origem grega, composto a partir do verbo φιλεῖν – (gostar, apreciar, amar) e do substantivo σοφία, que era a palavra usada em grego para se referir ao saber ou à sabedoria – φιλοσοφία, assim, é um termo que significa literalmente: o amor à sabedoria ou ao saber. De que se tenha notícia, Platão foi o primeiro autor a empregar o termo em sua forma substantivada e a defini-lo conceitualmente³. A primeira discussão sistemática do

³ “Philosophie”. In: GRÜNDER, Karlfried e RITTER Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7 (P-Q). Basel: 1989, pp. 572-927, especialmente pp. 574-575 (doravante citado como HWP).

conceito fornecida por Platão aparece no *Banquete*, onde o filósofo é compreendido como um intermediário entre o ignorante e o sábio, e a filosofia, assim como, o esforço para sair da primeira condição e alcançar a segunda; o notável da abordagem de Platão é a distinção entre σοφία (a sabedoria, algo que apenas os deuses possuem) e a φιλοσοφία (o esforço para alcançar a sabedoria, algo realizado pelos filósofos os quais operam como intermediários entre o não-saber humano e o saber divino); a filosofia assim não é o próprio saber ou a sabedoria, mas um caminho que conduz a ela, um caminho que conduz do não-saber ao saber, da não-sabedoria à sabedoria, da não-sofia à sofia. Essa condição intermediária do filósofo e da filosofia é bem descrita nas seguintes palavras proferidas por Diótima no *Banquete*:

Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois ele já o é; assim como se há algum outro sábio, então também ele não filosofa. Aliás, tampouco os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois nisso consiste a desventura da ignorância, no fato de considerar-se belo, bom e sábio, quando não se é – aquele que não tem consciência de ser privado de alguma coisa, não deseja aquilo de que ele pensa não carecer.⁴

Filosofar nesse sentido é tomar consciência de nossas próprias limitações, de nossa ignorância, de nossos limites, para que possamos em seguida construir o caminho para nos aproximarmos de algo que não possuímos e que está além de nós. Assim, o prefixo filo- em filosofia é o que indica que ela ainda não pode ser equiparada à sofia pura e simples, mas que ela é uma busca, um caminho. Por isso, desde os seus primórdios, ela foi compreendida como um saber que, além de sua dimensão teórica, contém igualmente um aspecto prático, na medida em que ela é um caminho na direção de algo que nos esforçamos por alcançar.

Do mesmo modo que o sufixo filo- exprime uma dualidade (teórico e prático), também a σοφία o faz; com efeito, o objetivo visado pelo filósofo, diz respeito não apenas à multiplicidade das manifestações do ser, como ainda àquilo que transcende a multiplicidade do ser. Em outras palavras, a σοφία diz respeito não apenas à diversidade do mundo sensível como a uma verdade que transcende; este caráter intermediário entre a multiplicidade sensível e a unidade irreduzível à

⁴ PLATÃO, *O Banquete*, 204a.

ao sensível será consolidada pela célebre fórmula estoica de definição da *σοφία* como “o saber das coisas humanas e divinas”⁵.

A filosofia se apresenta, destarte, como a busca por uma verdade não inteiramente suscetível às contingências do mundo sensível. Uma busca por ela e não a posse da mesma, dado que, ao contrário daquilo que buscamos, nós, seres finitos, estamos inexoravelmente submetidos às contingências do mundo sensível. Nesse sentido, parece haver *uma tensão* no interior do conceito de filosofia, pois se o saber buscado é atemporal e atópico, a busca é constitutivamente suscetível às contingências do mundo humano. Na próxima seção, gostaríamos de explorar essa tensão interna ao conceito de filosofia da perspectiva dos deslocamentos desse conceito no interior de diferentes tradições culturais ao longo da história; buscaremos analisar, assim, os efeitos provocados por esse conceito sobre as coletividades humanas no interior das quais ele é acolhido, a fim explicitar as questões que ele suscita.

3. A Odisseia do conceito

Sugiro que se acompanharmos a viagem do conceito de filosofia pelo tempo e pelo espaço, podemos aprender algumas lições importantes sobre o conhecimento filosófico, em particular no que concerne o tipo de problema que ele busca responder e o meio pelo qual ele busca fazê-lo. Tal problema diz respeito sobretudo à tensão entre a recepção da tradição grega e à releitura do amor ao saber nos termos dos referenciais locais: uma tensão entre a *internalização* de uma tradição e a *apropriação* dela.

Tal tensão já se revela na primeira grande viagem do conceito da Grécia para Roma, onde ele foi convertido na palavra latinizada: *philosophia*, que é basicamente uma transliteração da palavra grega, é definida por Cícero como *sapientiae studium* (estudo da sabedoria)⁶; nessa primeira grande viagem do conceito, pode-se dizer que das quatro grandes escolas gregas de filosofia (platonismo, aristotelismo, epicurismo e estoicismo) são sobretudo os estoicos que

⁵ *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Joannes ab Arnim. Stuttgart: Teubner, 1979, vol. 2, p. 35.

⁶ CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*. Livro IV, p. 5. Disponível online no site: https://la.wikisource.org/wiki/Tusculanae_Disputationes/Liber_IV, consultado em 14/09/2020.

encontraram reverberação no espírito prático dos romanos, como se vê nas obras de Cícero, Sêneca e do imperador Marco Aurélio⁷. Isso não impediu, contudo, que o conceito tenha encontrado uma resistência considerável, sendo por vezes associado à leviandade do espírito grego, oposta à praticidade dos romanos – tal resistência resultou em questionamentos constantes a respeito de sua utilidade, compreensibilidade e alheamento do mundo cotidiano⁸.

Também os primeiros cristãos resistiram de início ao conceito que parecia entrar em rota de colisão com o cristianismo, dado que ambos formulam esclarecimentos a respeito do mundo e linhas diretrizes de conduta para viver uma vida correta; tal concorrência estimulou investigações sobre a compatibilidade entre filosofia e cristianismo, o que gerou, por um lado, uma tendência à apropriação do conceito nos termos de uma filosofia cristã (como se vê em João Crisóstomo no século IV d.C.⁹) e, por outro lado, a uma distinção progressiva entre o saber das coisas divinas e o saber das coisas humanas, denominados respectivamente por Agostinho de *sapientia* e *scientia* (no mesmo século IV d.C.), preparando assim o terreno para a distinção que se consolidaria séculos mais tarde entre teologia e filosofia¹⁰. Vê-se, assim, por um lado, uma tentativa de apropriação do conceito e, por outro lado, uma recepção do conceito grego acompanhada de uma tentativa de limitação de sua validade a fim de compatibilizá-lo com uma abordagem alternativa da sabedoria.

No mundo árabe, observa-se uma bifurcação similar entre a assimilação do conceito grego, cuja transliteração em árabe resulta na palavra *فلسفة* (*falsafa*), e uma tentativa de apropriação do conceito, seja por meio de sua tradução, como se vê na tradição persa que emprega o termo *حكمة* (*hikmah*, i.e.: sabedoria) para se referir à filosofia¹¹, seja por uma discussão sobre o conceito de “filosofia oriental”,

⁷ HWP, vol. 7, pp. 609-611.

⁸ HWP, vol. 7, p. 611.

⁹ HWP, vol. 7, p. 886.

¹⁰ AGOSTINHO. *De trinitate*, livro XIV, 1-3 – disponível online em: [https://la.wikisource.org/wiki/De_trinitate_\(Aurelius_Augustinus\)/Liber_XIV](https://la.wikisource.org/wiki/De_trinitate_(Aurelius_Augustinus)/Liber_XIV), consultado em 14/09/2020.

¹¹ FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970, p. 376.

que é o título de uma obra em grande parte perdida de Avicena¹². Do mesmo modo, entre os judeus, consolidou-se o uso do termo grego transliterado פילוסופיה (*filosophia*) como referência à herança grega, como se vê em Moses Maimônides, ao passo que as discussões sobre a compatibilidade entre as obras gregas e a Torá conduziu à formação da tradição da Kabbala¹³.

Tal tensão entre recepção e apropriação do conceito grego se manifesta igualmente nos novos Estados europeus consolidados no início da Idade Moderna, sobretudo naqueles de línguas não-latinas, nas quais o termo latinizado *philosophia* não se incorpora de modo tão natural à língua corrente. Assim, as línguas anglo-saxãs viram surgir termos como *worldwisdom* (em inglês) ou *Weltweisheit* (em alemão), os quais indicam tanto a apropriação do conceito na língua local como a progressiva secularização europeia do saber, onde o saber das coisas do mundo toma a dianteira sobre o saber das coisas divinas; na Alemanha, a busca pela afirmação do caráter mais propriamente científico do saber filosófico leva a um filósofo clássico como Fichte a propor o uso do termo *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência) ao invés de filosofia¹⁴; o termo grego acabou contudo se consolidando em ambas as línguas: *philosophy* em inglês e *Philosophie* em alemão. Em holandês, buscou-se uma tradução mais direta do termo grego por meio do vocábulo *wijsbegeerte*, que significa literalmente “o desejo de saber”; tal termo encontrou mais sucesso do que nas demais línguas anglo-saxãs e é usado até hoje com certa regularidade de modo intercambiável com a transliteração grega *filosofie*. Nos países de línguas eslavas, o termo *любомудрие* (*ljubomudrie* – tradução literal de “amor à sabedoria”) foi empregado em uma tradução de João Damasceno do século XIV¹⁵, mas teve vida curta e acabou perdendo terreno para a palavra transliterada do grego *φιλοσοφία* (*fjlosofja*); isso, contudo, não enfraqueceu o debate entre correntes que defendem um aprofundamento da recepção da filosofia ocidental e aqueles que sugerem a

¹² AVICENA. *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*. Trad. por W. E. Gohlmann. New York: State University of New York, 1974, p. 103.

¹³ HWP, vol. 7, pp. 900-902. Ver também: KNORR VON ROSENROTH, Ch. *Kabbala denudata*. Sulzbaci: Abrahami Lichtenthaleri, 1677.

¹⁴ FICHTE, J. G. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar: Industrie-Comptoirs, pp. 17-18.

¹⁵ WEIHER, E. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung*. Wiesband: Harrassowitz, 1969, p. 19.

necessidade de pensar a partir do próprio contexto russo, tão peculiar por sua condição de país simultaneamente ocidental e oriental¹⁶.

Se expandirmos os horizontes da Odisseia de nosso conceito, veremos que a tensão entre internalização e apropriação se repete com a chegada do conceito grego a outros pontos do globo. Na China, emprega-se a partir do século XIX, o termo 哲學 (*zhe-xue*), que significa doutrina da sabedoria, para se referir ao conceito definido pelos gregos. O termo é primeiramente usado para designar somente o conceito ocidental de filosofia, mas é logo associado às grandes concepções de mundo tradicionais do saber chinês: o confucionismo, o budismo e o daoísmo¹⁷. No Japão, onde se emprega o mesmo ideograma, não demorou até que se formulasse o problema da compatibilidade entre a filosofia ocidental e as concepções de mundo japonesas tradicionais, como se vê nos trabalhos pioneiros de Nishi Amane¹⁸. Ambos os casos ressaltam uma dimensão do problema que se manifestava de modo incipiente nos casos previamente discutidos: a tensão entre a coisa (o esforço por alcançar o saber) e a palavra grega *filosofia* (constitutivamente ligada ao acontecimento grego e seus desdobramentos).

A Índia, nesse sentido, pode ser considerada como uma espécie de caso paradigmático. Se a palavra amor-ao-saber não tem um equivalente imediato em língua hindu, a prática de dedicar-se ao saber é milenar na cultura indiana, precedendo aliás a própria criação da palavra grega. Essa tensão entre existência da prática e inexistência da palavra gerou um grande debate, à época da institucionalização da disciplina História da Filosofia nos tempos de Kant e do Idealismo Alemão, sobre a origem grega da filosofia, em particular, sobre se haveria um antecedente dela na Índia¹⁹. O termo que se emprega usualmente na Índia para referir-se à filosofia é दर्शन (*darshana*), que significa literalmente, vista, ou visão, o que segundo autores neo-hinduístas já indica o seu contraste com a

¹⁶ HWP, vol. 7, pp. 777-779.

¹⁷ HWP, vo. 7, pp. 859-861.

¹⁸ Para uma reconstrução da introdução do conceito de filosofia no Japão e das discussões por ele provocadas, ver: MARALDO, John. *Japanese Philosophy in the Making*, Nagoya: Chisokudo, 2017, esp. pp. 57-100.

¹⁹ PARK, Peter J. *Africa, Asia and the History of Philosophy – Racism in the Formation of the Philosophical Canon 1780-1830*. New York: SUNY, 2013.

filosofia de origem ocidental em que predomina a orientação analítico-discursiva²⁰. Na África, presencia-se um fenômeno análogo com, de um lado, uma tentativa de conectar a palavra grega (amor ao saber) às manifestações locais do saber, como é o caso do *Imoye iorubá* ou do cada vez mais conhecido *Ubuntu*, e, de outro, as correntes mais fortemente ligadas à recepção da tradição cultural europeia.

Dessa Odisseia intercontinental da palavra grega φιλοσοφία, salta aos olhos a tensão existente entre a palavra e aquilo a que ela se refere “o esforço para alcançar o saber”; se entendermos por filosofia o nome que os gregos atribuíram a tal esforço, então podemos nos perguntar sobre os nomes que outros povos atribuíram ao mesmo fenômeno – nesse caso, é possível que, por exemplo, o termo hindu *darshana* seja um outro modo de designar o mesmo fenômeno designado pelos gregos pelo nome *filosofia*. Por outro lado, é inegável que o termo “filosofia” pode igualmente ser entendido como um conceito que contém uma carga histórica específica, e que ela não é assim a mera etiqueta que os gregos atribuíram ao esforço para alcançar o saber, mas antes a expressão de uma história e de uma tradição, em diálogo com a qual o mundo ocidental em grande parte se constituiu. Se a ênfase é dada ao esforço por alcançar o saber, então justificam-se todos os esforços de traduzir o conceito grego nos termos da tradição do saber local, seja ele árabe, cristão, judeu, chinês, indiano ou iorubá; ao passo que se a ênfase é posta na tradição histórico-cultural exprimida pelo conceito, então é necessário levar em conta a carga semântica depositada nesse conceito ao longo de sua história, o que implica dialogar com uma tradição específica que se desenvolveu como um sistema em constante diálogo com seu passado e com o termo cunhado na Grécia.

Aqui se encontra parte da grande dificuldade e ambiguidade do termo filosofia; o qual, por um lado, exprime um fenômeno (a dedicação ao saber) que é independente de toda limitação local ou temporal, e, por outro lado, carrega consigo toda uma tradição específica em um constante diálogo com o seu próprio passado (a filosofia e sua história majoritariamente ocidental). Talvez tenhamos aqui a origem de um dilema com o qual muitos países não-europeus são de algum modo obrigados a lidar, a saber: filosofar é esforçar-se por alcançar o saber ou versar-se na história do modo como os sábios do ocidente lidaram com esse desafio? E se ambos estão intimamente conectados, então a pergunta é: aprender

²⁰ RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The Brahma Sutra. The Philosophy of Spiritual Life*. Londres: Greenwood Press, 1960, p. 111.

filosofia é aprender a questionar-se exclusivamente nos termos da tradição Ocidental?

4. O caso brasileiro

Vimos até agora como o conceito de filosofia foi, ao longo de seus deslocamentos pelo globo, confrontado com diferentes tradições culturais, o que gerou a tensão acima descrita entre, por um lado, a internalização do conceito e de sua tradição e, de outro, um movimento de apropriação do conceito de acordo com os referenciais culturais locais. O caso das Américas é um caso peculiar no interior dessa Odisseia do conceito de filosofia; com efeito, tal conceito alcança o outro lado do Atlântico como parte do arcabouço cultural dos colonizadores europeus que se instalaram no continente americano a partir do fim do século XV; seus vetores foram sobretudo os missionários portugueses e espanhóis cuja tarefa principal era difundir a religião cristã. Assim, o conceito grego chega às Américas já reinterpretado à luz do cristianismo e faz parte do instrumental de um amplo movimento de difusão da fé cristã, isto é, de catequização. A nuance é importante, porque a filosofia, quando compreendida nesses termos, não significa mais simplesmente a busca pelo saber, mas o processo de aprendizado de um dogma cujos detentores são os colonizadores recém-chegados.

Essa sobreposição entre difusão da filosofia e difusão do cristianismo, levemente atenuada na América espanhola pela fundação das primeiras universidades do continente já em meados do século XVI, é particularmente notável no Brasil que teria de esperar até o século XX para ver as suas primeiras universidades fundadas. Isso significa que no Brasil, nos primeiros séculos da colonização, mais precisamente até as reformas pombalinas resultando na expulsão dos jesuítas em 1759, as faculdades de filosofia estavam todas a cargo dos colégios e seminários jesuítas, de modo que, no caso do Brasil, pode-se dizer que pelo menos ao longo dos dois primeiros séculos de colonização, a difusão da filosofia se confunde com a difusão da doutrina da Companhia de Jesus²¹. Por isso, não seria um exagero afirmar que nos primeiros da chegada da filosofia por aqui, não havia uma diferença tão clara entre *ensinar filosofia* e *difundir a doutrina cristã*.

²¹ DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil – legados e perspectivas*. São Paulo: Unesp, 2017, p. 136

Tal sobreposição acaba por resultar em uma blindagem da filosofia, envolta em uma aura de verdade divina a ser difundida pelos professores e internalizada pelos alunos; ela não é, portanto, compreendida como uma busca infinita por algo que não se possui. Esse problema é agravado quando se leva em consideração que os habitantes locais foram considerados inferiores e seus referenciais culturais muitas vezes estigmatizados, de modo que o ensino de filosofia funciona como parte de um grande dispositivo de conversão cultural, ou, para empregar o termo dos colonizadores, como uma espécie de missão civilizatória.

Esse caráter missionário da filosofia como vetor-portador de uma verdade religiosa-cultural a ser difundida fez com que a realidade e os referentes culturais locais fossem simplesmente negligenciados no processo de construção da reflexão filosófica. Com efeito, de um ponto de vista cultural, o Brasil é um país formado a partir de três matrizes continentais: os ameríndios, os europeus e os africanos. Os ameríndios constituíam o alvo do processo de difusão da fé cristã do qual o ensino de filosofia fazia parte, os africanos foram trazidos à força para o continente para trabalharem como escravos e não faziam parte do processo educacional, e os europeus eram os detentores dos referenciais culturais a partir dos quais a nova nação deveria ser organizada. O conteúdo sócio-histórico local acaba sendo esvaziado, e a filosofia se torna uma espécie de vetor unilateral de conversão cultural.

Muita coisa mudou desde a independência no século XIX e a construção de todo aparato universitário no século XX. As ideias iluministas chegaram a nossas terras, a sobreposição entre difusão da fé cristã e ensino de filosofia foi desfeita, e o conteúdo dos estudos filosóficos foi consideravelmente diversificado. O que, contudo, ainda resiste à mudança é o caráter missionário da filosofia como vetor unilateral de conversão cultural. Com efeito, como se vê no excelente e revelador *Departamento Francês de Ultramar* de Paulo Arantes, a missão francesa na USP preservava muitos traços das conhecidas missões jesuítas, na medida em que ambas constituem uma espécie de processo de conversão cultural mediado pelo contato com mestres detentores das palavras a serem internalizadas e repetidas, ao preço do esvaziamento do “chão histórico próximo”²²; a filosofia continua sendo uma espécie de missão europeia de ultramar, não mais jesuíta, mas francesa.

²² ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 21.

Há, é claro, diferenças importantes entre as duas missões, na medida em que o aprendizado proporcionado pela missão francesa é sobretudo o aprendizado de diferentes métodos de filosofar, o que fornece ao aprendiz um certo número de ferramentas intelectuais que ele aprende a manejar de modo cada vez mais hábil; nas palavras de Paulo Arantes, tal formação proporciona desenvolvimento de “um certo senso das ideias” e “uma desenvoltura na abstração”; desenvoltura essa que pode ser extremamente útil quando aplicada a outros conteúdos²³. Nesse sentido, o aprendiz não está mais preso a um certo dogma a ser repetido, mas dispõe de ferramentas que ele pode eventualmente empregar em outras e imprevisíveis direções.

Ao juntarmos esses dois aspectos, podemos ver o caráter paradoxal da filosofia praticada nos trópicos: por um lado, ela consiste tradicionalmente em um instrumento de conversão cultural unilateral ao passo que, por outro lado, ela fornece instrumentos que nos proporcionam uma desenvoltura que eventualmente pode nos habilitar a nos tornarmos intelectualmente independentes. Bem entendido, tal caráter paradoxal da filosofia não é uma particularidade da filosofia uspiana, trata-se de uma dificuldade que se reproduz nos quatro cantos do país, onde a filosofia opera tanto enquanto um vetor de difusão de uma determinada herança cultural europeia, como enquanto um instrumento que nos permitiria vislumbrar uma emancipação intelectual futura. Nesse contexto, o triunfo da filosofia analítica em alguns departamentos de filosofia do país e seu rápido desenvolvimento em alguns setores da comunidade acadêmica é um traço recente que enriquece essa imagem de um modo que não pode ser negligenciado.

A filosofia analítica, como nós sabemos, apreende a filosofia como uma espécie de método de clarificação de ideias e conceitos por meio de uma análise crítica da linguagem; nesse sentido, a filosofia não é tão associada a conteúdos ontológicos ou metafísicos, mas mais a uma espécie de exercício de explicitação de conceitos, usualmente extraídos de alguma teoria científica. Uma interessante vantagem deste método em relação ao método da exegese dos clássicos europeus é o restabelecimento da centralidade do problema da verdade, o qual é diluído em um trabalho puramente exegético cujo objetivo é sobretudo o de reconstituir o sentido de um texto específico. Tal vantagem pode ainda ter um aspecto emancipatório, na medida em que ela tende a desarmar argumentos de autoridade,

²³ ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 19.

restabelecendo assim uma espécie de igualdade de direitos entre ex-colonizadores e ex-colonizados no território da verdade.

Por outro lado, a filosofia analítica, por sua tendência a concentrar-se sobre questões de método e a desmembrar problemas em partes cada vez menores e mais independentes tende a reforçar o problema do esvaziamento do chão histórico próximo no interior da atividade filosófica, contribuindo assim para uma perda de perspectiva contextual e histórica. O efeito colateral é a depauperação do conceito de filosofia, progressivamente reduzida a uma ginástica intelectual de desmembramento conceitual desprovida de conteúdo, cuja contraparte é a negação do caráter propriamente filosófico de muitas das tentativas de inclusão de conteúdos históricos e contextuais no interior da discussão filosófica.

Assim, pode-se dizer que o conceito de filosofia encontra nos trópicos desafios consideráveis, que podem ser reduzidos a dois grandes grupos: um *epistemológico* e outro *ontológico*. Os desafios epistemológicos dizem respeito à subordinação intelectual que se manifesta naquilo que Paulo Arantes denomina de uma curiosidade filosófica à mercê da metrópole²⁴, algo que poderíamos chamar hoje de *colonização do pensamento*. Os desafios ontológicos dizem respeito por sua vez ao esvaziamento de conteúdo da filosofia, reduzida seja a um método de análise de textos seja a um método de análise da linguagem; tal esvaziamento, que não é um fenômeno exclusivamente latino-americano, tende a gerar entre nós efeitos colaterais preocupantes, na medida em que ele bloqueia a priori toda discussão filosófica a respeito da relação paradoxal entre a filosofia e contexto.

Ambos os grupos de desafios e os obstáculos que eles têm gerado ao longo do caminho fazem com que a filosofia entre nós seja um paradoxal acontecimento cultural que não chega propriamente a acontecer. Com efeito, por um lado, ela contribui para o nosso contato com uma rica tradição de pensamento construído em diálogo com o conceito cunhado na Grécia, uma formação que nos fornece o conhecimento de uma história e a aquisição de poderosos instrumentos metodológicos; por outro lado, ao operar como a missionária de uma certa tradição, ela acaba por ser esvaziada de conteúdo e de todos os estímulos culturais que, historicamente, fizeram com que a filosofia fosse impulsionada a se colocar em questão, como ela o foi, em suas mais diferentes tradições, do cristianismo da primeira patrística ao cientificismo do círculo de Viena, do espírito

²⁴ ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 61.

prático romano ao pragmatismo americano, da *vedanta* indiana à filosofia intercultural, do neoplatonismo à cabala judaica, do idealismo alemão em todo seu profundo envolvimento com o acontecimento da reforma protestante à escola de Quioto; isso para não mencionar o profundo diálogo com os estímulos e desafios de seu próprio tempo que fizeram com que surgissem na modernidade o empirismo inglês, o racionalismo francês e a filosofia crítica alemã. Todos esses casos indicam que, para que a filosofia aconteça de fato, ela deve manter seus olhos bem abertos para os estímulos conceituais da realidade que a cerca.

Referências

- AGOSTINHO. *De trinitate*, livro XIV, 1-3 – disponível online em: [https://la.wikisource.org/wiki/De_trinitate_\(Aurelius_Augustinus\)/Liber_XIV](https://la.wikisource.org/wiki/De_trinitate_(Aurelius_Augustinus)/Liber_XIV), consultado em 14/09/2020.
- ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- AMIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Joannes ab Arnim. Stuttgart: Teubner, 1979, vol. 2, p. 35.
- AVICENA. *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*. Trad. por W. E. Gohlmann. New York: State University of New York, 1974.
- CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*. Livro IV, p. 5. Disponível online em: https://la.wikisource.org/wiki/Tusculanae_Disputationes/Liber_IV, consultado em 14/09/2020.
- DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil – legados e perspectivas*. São Paulo: Unesp, 2017.
- FAKHRY, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970.
- FICHTE, J. G. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar: Industrie-Comptoirs
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- GRÜNDER, Karlfried e RITTER Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7 (P-Q). Basel: 1989
- MARALDO, John. *Japanese Philosophy in the Making*, Nagoya: Chisokudo, 2017.
- PARK, Peter J. *Africa, Asia and the History of Philosophy – Racism in the Formation of the Philosophical Canon 1780-1830*. New York: SUNY, 2013.

PLATÃO, *O Banquete*

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The Brahma Sutra. The Philosophy of Spiritual Life.*
Londres: Greenwood Press, 1960

WEIHER, E. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer
Übersetzung.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1969



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA