



Religião e cultura: um breve itinerário do fim do mundo antigo aos dias de Kierkegaard

Religion and culture: a brief itinerary of the end of the ancient world to the days of Kierkegaard

Marcio Gimenes de Paula

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF - Brasil, e-mail: marciogimenes@unb.br

Resumo

Kierkegaard nos mostra, em boa parte de suas obras, sua categórica rejeição em aceitar que a religião cristã pudesse ser reduzida a uma questão de cultura. Mesmo vivendo numa época em que muitos parecem aceitar essa premissa, o filósofo enfrenta inúmeras dificuldades para fazer valer seu posicionamento e, por outro lado, sua proposta parece, ao mesmo tempo, profundamente discutível e polêmica. O cristianismo parece se confundir com a cultura desde seus primórdios e, inclusive, talvez tenha dependido disso para sua sobrevivência até a atualidade. Desse modo, a tese kierkegaardiana de recusa a uma ligação mais efetiva entre cristianismo e cultura não pode ter, em si mesma, um aspecto intolerante ou reacionário? Para investigar tal questão, almejamos analisar

aspectos da obra kierkegaardiana e, a partir de um dado recorte, o contexto de implantação do cristianismo no fim do mundo antigo.

Palavras-chave: Kierkegaard. Religião. Cultura. Antiguidade clássica. Cristianismo.

Abstract

Kierkegaard shows us, in much of his work, his categorical rejection to accept that the Christian religion could be reduced to a question of culture. Even living in an age where many seem to accept this premise, the philosopher faces numerous difficulties to enforce their positioning and, on the other hand, his proposal seems, while deeply controversial and debatable. Christianity seems to be confused with the culture since its inception, and even may have depended on it for their survival until today. Thus, the thesis of Kierkegaard refuses to link more effectively between Christianity and culture can not, in itself, an aspect intolerant or reactionary? To investigate this question, we aim to analyze aspects of the work and Kierkegaard, as of a given crop, the deployment context of Christianity at the end of the ancient world.

Keywords: Kierkegaard. Religion. Culture. Classical antiquity. Christianity.

Introdução

A crítica ao cristianismo produzida pelos filósofos da Antiguidade tardia e o movimento apologético dos pais da Igreja, em resposta — e em defesa ao cristianismo —, parecem aspectos que, com certa frequência, vão e voltam nos debates sobre o encontro entre o cristianismo nascente e a herança clássica. Tal debate não fica circunscrito a esse período e muito frequentemente pode ser novamente observado, tanto no século XIX — período no qual se situa a obra de Kierkegaard e de tantos outros autores favoráveis ou contrários ao cristianismo — como nos dias atuais, quando o debate parece sempre instigante nas discussões sobre religião, cultura e secularização.

Com efeito, o objetivo deste artigo é, levando em conta tal coisa, apresentar o desenvolvimento dessa questão no primeiro debate, isto é, entre os filósofos pagãos da Antiguidade e entre os primeiros pais da Igreja. A segunda parte do percurso é seguir avaliando a mesma questão pela perspectiva histórica de Werner Jaeger (2002) e investigar mais detidamente sua tese acerca da paideia cristã. Já a terceira parte do trabalho almeja avaliar a posição de Kierkegaard sobre tão controversa questão e perceber como seu posicionamento repercute ainda no século XX, seja em posições favoráveis ou contrárias a sua tese. Passemos, portanto, ao primeiro aspecto de nosso intuito.

A cultura clássica contra o cristianismo e o cristianismo contra a cultura clássica: alguns exemplos

A relação da cultura com o cristianismo — e deste com a cultura — nunca foi algo simples nem tranquilo de se abordar. Aliás, o próprio cristianismo, desde seus primórdios, também constrói uma cultura e, nesse sentido, a delimitação precisa a ser feita aqui é exatamente acerca da relação do cristianismo com a cultura clássica do fim da Antiguidade, quando o cristianismo se estabeleceu e constituiu suas raízes, projetando-se tal como o conhecemos ainda hoje. Para tanto, gostaríamos de abordar aqui duas dessas relações da cultura clássica para com o cristianismo. A primeira delas, demonstrando claramente a rejeição do cristianismo pela cultura clássica, é o caso do filósofo pagão Celso (1991), que viveu aproximadamente entre 145-225 da Era Cristã. Pouco sabemos propriamente desse autor, e a maior parte do que recebemos nos chega por meio de uma obra que Orígenes (2012), um dos pais da Igreja, escreve para combatê-lo: o célebre tratado *Contra Celso*. O discurso *Contra os cristãos*, de autoria do pensador pagão, do qual nos chegaram alguns fragmentos, é uma obra por natureza polêmica e feita com o intuito de contestar, conforme diz o próprio título, as teses do cristianismo. Seu autor, tal como Porfírio (1994), a quem ainda nos referiremos ainda aqui, polemiza com o cristianismo e mostra, como bom filósofo platônico que era, profundo conhecimento acerca de algumas de suas teses.

Logo no prólogo de seu escrito, o autor parece deixar evidente que há um tipo de gente com especial propensão para o cristianismo: o judaísmo grosseiro que, composto por gente rústica, é, segundo o autor, alvo fácil para essa nova religião:

A rusticidade dos Judeus ignaros deixou-se cair nos sortilégios de Moisés. E, nestes últimos tempos, os Cristãos encontraram entre os Judeus um novo Moisés que os seduziu ainda melhor. Ele passa entre eles pelo filho de Deus e é o autor da sua nova doutrina. Agrupou à volta dele, sem escolha, uma multidão heterogênea de gente simples, perdidos nos costumes e grosseiros, que constituem a clientela habitual dos charlatães e impostores, de modo que a gente que se entregou a esta doutrina permite-nos já apreciar que crédito convém dar-lhe (CELSO, 1991, p. 15-16).

Em outras palavras, o cristianismo aqui retratado por ele, homem culto da Antiguidade, é coisa de gente bárbara, das camadas mais baixas da população, de escravos, de mulheres e de crianças. Contudo, o filósofo não pretende gastar seu raciocínio e seus argumentos com tais pessoas, porém, é obrigado agora a reconhecer que há entre os cristãos um outro tipo de gente, mais qualificada e que merece ser alertada para não cair no equívoco:

A equidade obriga no entanto a reconhecer que há entre eles gente honesta, que não é completamente privada de luzes, nem falha de engenho para se sair de dificuldades por meio de alegorias. É a esses que esse livro se dirige propriamente, porque, se são honestos, sinceros e esclarecidos, ouvirão a voz da razão e da verdade (CELSO, 1991, p. 16).

Com efeito, sua preocupação parece-nos profética: seu receio é que os cristãos mais cultos, aptos ao argumento e à razão, construam a nova religião a partir de tais teses, o que a tornaria muito fortalecida. Desse modo, seu intuito, além de apologético, parece claramente proselitista; ou seja, ele deseja retirar pessoas cultas dessa nova religião e, nesse sentido, convertê-las às suas teses. Por isso, sua preocupação nos soa como profética, pois foi exatamente isso que ocorreu com o cristianismo — tal como já apontou, com extrema clareza, Werner

Jaeger (2002). Somente com um acordo entre cultura clássica e judaísmo antigo se formam o cristianismo e a civilização ocidental tal como conhecidos por nós. Tivesse o cristianismo permanecido apenas como um rastro de um judaísmo bárbaro, sem argumentação e articulação, e fosse apenas uma religião de desvalidos, miseráveis e rejeitados socialmente, nada haveria para temer e, segundo avaliamos, nada também haveria para discutirmos.

Nos quatro livros que formam a obra *Contra os cristãos*, o autor vai apontar as seguintes críticas centrais: a crítica do cristianismo do ponto de vista do judaísmo (livro primeiro); a crítica da apologética dos judeus e dos cristãos (livro segundo); a crítica dos livros santos (livro terceiro); o conflito do cristianismo com o império: tentativa de conciliação (livro quarto). O problema central do primeiro livro é como compreender a figura de Jesus dentro do judaísmo e o quanto ela carece de explicação aos seus olhos, e mesmo aos olhos do judaísmo. Além disso, o atributo central, que afirma a divindade de Jesus, parece um equívoco grotesco. Já o segundo livro se debruça mais sobre as explicações teológicas e doutrinas de cristãos e judeus, as quais, em seu entender, nada mais são do que fábulas e invenções que passam muito distante da razão e, por esse motivo, só podem mesmo atrair pessoas incultas. Note-se aqui o quanto Celso pretende claramente categorizar o cristianismo como uma religião de pessoas incultas e, desse modo, afastar dela pessoas cultas e instruídas. No livro terceiro, por sua vez, o grande objetivo é a crítica dos livros santos, isto é, o grande objetivo é aqui mostrar que, tal como os judeus já faziam, as doutrinas cristãs, expressas em seu livro sagrado, são igualmente falaciosas e não resistem a um bom exame racional. São fortemente questionadas as teses do antropomorfismo e da doutrina da ressurreição, por exemplo. No entender do filósofo pagão, não há nada que o cristianismo nascente tentasse explicar já não houvesse sido totalmente elucidado pela filosofia grega e, do ponto de vista moral, o cristianismo parece bastante frágil, uma vez que ele prima por construir homens frágeis e que vivem duelando para saber quem é o mais humilde. Tal afirmativa é tão curiosa que parece antecipar, em muitos e muitos séculos, uma crítica da moral cristã tal como aquela apontada por Nietzsche (2009) e Feuerbach (2009), já

no século XIX. Vejamos o que diz Celso (1991, p. 50): “Judeus e cristãos parecem um bando de morcegos, de formigas saindo do seu buraco, rãs reunidas junto de um pântano, ou vermes num canto de um lodaçal e disputando entre si quais serão os maiores pecadores?”.

Já a crítica de Porfírio (1994), um pouco mais tarde e em outro momento do cristianismo, isto é, quando esse já parecia tomar forma efetiva, pode ser observada em sua obra *Contra os cristãos*, que, primariamente, era dividida em 15 livros, dos quais nos chegaram apenas fragmentos. Na tradução de R. Joseph Hoffmann, os fragmentos são apresentados em ordem temática, o que nos fornece um bom panorama do que pode ter sido a obra em sua amplitude. Entretanto, eles são apresentados por intermédio dos extratos de Macarius Magnes (século IV e V, aproximadamente), bispo oriental do século IV de quem pouco sabemos, salvo que foi autor de uma apologética do cristianismo intitulada *Apocriticus*. Nela, seu autor cita e combate as teses de Porfírio (1994), tal como Orígenes (2012) fez com a obra de Celso. Vejamos a divisão proposta pelo tradutor: 1) Miscelânea de objeções; 2) Crítica dos Evangelhos e seus autores; 3) O governante e o fim do mundo; 4) a vida e obra de Jesus; 5) Os ditos de Jesus; 6) O ataque ao apóstolo Pedro; 7) O ataque ao apóstolo Paulo; 8) O ataque à esperança cristã apocalíptica; 9) O reino dos céus e a obscuridade dos ensinamentos cristãos; 10) A doutrina cristã de Deus; 11) A crítica da ressurreição do corpo. Curiosamente, tal como se pode notar também nos fragmentos da obra de Celso, os temas aqui recorrentes terão repercussão especial na crítica bíblica e exegética tão marcante do século XIX e XX, notadamente aquela produzida no contexto europeu e germânico. Não fortuitamente, autores como Adolf von Harnack (2012) serão de fundamental importância para o estabelecimento desses fragmentos tal como os recebemos, e toda a temática desenvolvida nos debates pode ser igualmente percebida nas obras de Ernest Renan (1992), David Strauss (2012) e, já no século XX, em muitos dos estudos de Rudolf Bultmann (1987) acerca da mitologia dos Evangelhos.

Na outra ponta desse debate entre a cultura clássica e o cristianismo, podemos observar o outro lado da questão, isto é, a rejeição da cultura clássica pelo cristianismo, ou, ao menos, por uma de suas facções.

A biografia da pensadora Hipátia de Alexandria é exemplar para compreendermos tal contexto. Segundo Dzielska (2009), a célebre filósofa, astrônoma e matemática viveu exatamente num período de afirmação dos ideais do cristianismo e no qual o paganismo — e boa parte da cultura clássica — parece enfrentar sérias dificuldades. Em seu contexto específico, ou seja, em Alexandria, as coisas ficam ainda mais trágicas quando Cirilo ascende ao Patriarcado e fortalece o grupo mais radical do cristianismo, isto é, aquela facção que deseja se livrar de qualquer coisa que remeta ao paganismo e, nesse sentido, livrar-se do pensamento científico e humanista. É muito importante lembrar que Hipátia não foi, ao contrário do que talvez se propague ainda hoje, uma espécie de *militante pagã*. Seu trabalho era acadêmico e não fazer proclamações na rua ou convencer grandes multidões. Seu apreço pela filosofia platônica e por Plotino, a colocavam numa posição de recolhimento e estudo. Cabe ainda frisar que alguns de seus ex-alunos, inclusive, eram cristãos e se tornaram bispos da Igreja, como Sinésio, por exemplo. Tal coisa parece contradizer teses extremadas apresentadas por Edward Gibbon (2005), Luciano Canfora (1989) e, anteriormente, por Voltaire (1988). Todas essas interpretações possuem em comum certa mitologização da figura de Hipátia. Gibbon (2005), para provar sua tese de que o cristianismo destrói a cultura antiga, serve-se de seu modelo; Canfora (1989) segue a interpretação mais usual e não consegue compreender a amplitude do contexto; Voltaire (1988), no *Dicionário Filosófico*, praticamente faz uma equivalência entre Hipátia e Sócrates.

É certo, contudo, que ocorreu um crime e, desse modo, a vida de Hipátia de Alexandria teve um fim trágico: ela foi assassinada, em 415 d.C., por uma turba de cristãos radicais enfurecidos no meio de uma polêmica extremamente forte travada por cristãos mais moderados e cristãos radicais, comandados por Cirilo. Com a vitória da segunda facção, a filósofa foi assassinada. Na esteira desses debates do fim da Antiguidade tardia, entre paganismo e cristianismo, acreditamos que se situa a interpretação de Jaeger (2002), que visa mostrar historicamente como se deu a conciliação entre a herança cultural clássica e o cristianismo ou como o cristianismo se constitui, ele próprio, num novo elemento formativo e educacional, herdando a tradição clássica e dando-lhe também sua própria feição.

A tese de Jaeger: a afirmação intelectual do cristianismo no mundo antigo

Werner Jaeger, célebre helenista e autor da clássica obra *Paideia*, publicou em 1961, mesmo ano de sua morte, outra obra extremamente importante: *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Tal obra, dividida em sete partes e é, na verdade, uma coletânea das conferências dadas pelo autor na Universidade de Harvard em 1960. Devido à sua idade e ao tamanho do trabalho que teria para fazer uma avaliação minuciosa de como se desenvolve o conceito de *paideia* (formação) na passagem da herança clássica helenística para o cristianismo, Jaeger justifica que seu trabalho apresentado é apenas um início, que certamente precisaria de muito mais fôlego e investigação:

Quando escrevi a obra *Paideia*, a minha ideia desde o início foi a de escrever um outro livro que de modo especial se referisse à questão do acolhimento que a *paideia* grega teve no mundo cristão primitivo. Todavia, e embora grande parte do meu trabalho tenha, nessa altura, incidido no campo da antiga literatura cristã, foi precisamente a amplitude dessa atividade que sempre impediu a concretização de tal projeto: escrever um livro exaustivo sobre a continuidade e a transformação históricas da tradição da *paideia* grega nos séculos cristãos dos finais da Antiguidade... a minha idade avançada apenas me permite apresentar este pequeno livro como um contributo para essa nova abordagem (JAEGER, 2002, p. 9).

Logo na apresentação de sua primeira conferência, Jaeger (2002) aponta que seu objetivo não é tratar do conflitante aspecto entre religião e cultura, uma vez que tal assunto espinhoso demandaria um profundo esforço e, segundo ele, tal tema tem sido bem tratado nos debates teológicos do círculo protestante do século XX, notadamente nas obras de Karl Barth (1968) e Emil Brunner (2000). Tal debate perpassa todo o século XIX e certamente pode ser observado tanto nos escritos de Hegel como nos de seus seguidores e opositores. Não parece despropositado que ele também seja alvo da preocupação de Schleiermacher (1990), que escrevia discursos acerca da religião para seus cultos menosprezadores, e nem que a forte crítica à cultura expressa por Barth e Brunner

seja lembranças e releituras tanto de Kierkegaard como da tradição protestante de Martinho Lutero e João Calvino. Desse modo, Jaeger (2002, p. 9) deixa claro o seu foco de abordagem, isto é, o foco histórico:

Por outras palavras, não pretendo debater a questão da religião e da cultura *in abstracto*, mas falarei do cristianismo e da sua relação com a cultura grega de maneira bastante concreta; e a minha abordagem do fenómeno será uma abordagem histórica, como convém ao estudioso clássico.

Com efeito, seu objetivo é descrever a cultura grega existente quando o cristianismo aparece e como ocorre o encontro entre esses dois mundos. Notadamente depois da segunda metade do século XVIII, o pensamento grego desse período exerceu forte atração nos estudos teológicos. Todo o século XIX, especialmente o germânico, parece testemunha disso, e nomes como os já citados Adolf von Harnack, Schleiermacher, David Strauss são provas de tal tese. Essa tradição chega até o século XX e nela podemos nos encontrar o também já citado Rudolf Bultmann. A tese central de Jaeger nas conferências é absolutamente concorde com a concepção do helenista J. G. Droysen (2011), categórico em afirmar que não teria havido cristianismo sem o alicerce e o instrumental grego de pensamento. Curiosamente, as teses de Jaeger (2002) e de Droysen (2011) podem ser vistas na oposição ao que pensou Edward Gibbon (2005, p. 236):

O teólogo pode bem se comprazer na deleitosa tarefa de descrever a religião descendo do céu revestida de sua pureza natural. Ao historiador compete um encargo mais melancólico. Cumpre-lhe descobrir a inevitável mistura de erro e corrupção por ela contraída numa longa resistência sobre a terra, em meio a uma raça de seres débeis e degenerados.

A tese de Gibbon (2005) acredita piamente que o declínio e a queda do Império Romano se deveram ao fato de o cristianismo ter tomado forma mais efetiva e alcançado a maioria. Jaeger (2002), que é igualmente um historiador e deixa claro ser esse o seu ponto de partida, avaliaria a tese de Gibbon (2005) como ingênua e parcial, pois o problema do encontro entre o helenismo clássico e o cristianismo

antigo é muito mais complexo do que se pode imaginar. Nesse sentido, a tese de Gibbon (2005) pode ser boa para um iluminismo panfletário do século XVIII, na medida em que ele parece um paganismo de Celso *redivivus*, mas não passaria disso.

Alguns pontos da influência do pensamento grego no cristianismo primitivo são claramente perceptíveis: o Novo Testamento é escrito em grego, o que prova haver uma comunidade de cristãos helenizados. As discussões, os nomes e mesmo as analogias feitas obedeciam ao modo grego de pensar e à sua racionalidade. Nesse sentido, tal como Jaeger (2002) nos alerta, podemos perceber que os primeiros missionários do cristianismo podiam mesmo ser vistos como filósofos, na medida em que pareciam ter mais simpatia pela racionalidade dos deuses dos filósofos do que pelos deuses tradicionais da mitologia grega. Logo, segundo Jaeger (2002), o apóstolo Paulo tinha clara intenção de continuar, em âmbito cristão, aquilo que foi a paideia grega:

O Deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística era para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual. Os missionários cristãos seguiram as pegadas deles e, a crer nos relatos que se encontram nos *Atos dos Apóstolos*, iam por vezes buscar os seus argumentos aos seus predecessores, em especial quando se dirigiam a um público grego culto (JAEGER, 2002, p. 24).

Não se tratava apenas de estratégia para comunicar, mas do uso da capacidade argumentativa da filosofia clássica grega para a construção das doutrinas centrais do cristianismo.

A *Epístola aos Coríntios*, de autoria de Clemente (1970), é um exemplo claro de tal atitude. Nela, Clemente, que vivia no século I, faz uso claro da retórica clássica e começa a compreender o cristianismo como uma espécie de nova paideia. Já no século II, era de ouro das apologias do cristianismo que, em geral, respondiam às apologias pagãs, notamos o grande conhecimento dos primeiros padres da Igreja:

Os apologistas do século II eram homens de notáveis conhecimentos intelectuais, mas o Cristianismo precisava agora dos serviços dos

intelectos e personalidades mais desenvolvidos que se podiam encontrar no ambiente cultural de Alexandria, capital do mundo helenístico [...]. Essa troca viria a ser mantida a uma escala mais ampla daí em diante, mas num nível superior, como é patente nos exemplos mais famosos dessa grande controvérsia entre eruditos gregos e cristãos no século II, *Contra Celsum*, de Orígenes, e a grande obra do neoplatônico Porfírio, *Contra os Cristãos* (JAEGER, 2002, p. 56).

A apologia do cristianismo também pode ser compreendida, nesse contexto, como uma defesa em meio às perseguições e uma tentativa de uso do argumento racional não somente para conseguir adeptos como também para provar que o cristianismo não ameaça nem o Império nem os bons costumes vigentes. Jaeger (2002) avalia que é dentro dessa lógica que podemos compreender o trabalho de Justino, que vê o cristianismo como uma espécie de absolutização daquilo que a filosofia grega prenuncia e, dentro desse mesmo espectro, podemos compreender as apologias pagãs contra o cristianismo, notadamente as de Galeno, Marco Aurélio e Celso. É instigante observar que, nelas, o critério da fé é questionado. Para o raciocínio pagão, a fé seria um artifício que só pode ser usado na ausência de uma epistemologia mais séria, como ocorreria no cristianismo. Será somente com Tertuliano que se poderá falar de um debate entre fé e razão, tal como o conhecemos, que se torna célebre por construir uma argumentação acerca da fé em virtude do absurdo. Entretanto, Jaeger (2002, p. 51) nos alerta que, ao contrário do que possa parecer,

nos seus argumentos contra os deuses e supertições pagãs, Tertuliano apoia-se inteiramente nos seus predecessores grego-romanos, que, por sua vez, tinha ido buscar os seus argumentos aos filósofos gregos; mas não partilha a opinião deles de que o próprio Cristianismo é uma filosofia.

Jaeger (2002) avalia que, nessa relação entre cristianismo primitivo e paideia grega, um debate necessita ser superado. A interpretação mais humanista, em geral, almeja sempre defender a tese de que o pensamento grego é autossuficiente e, nesse sentido, não precisaria do pensamento cristão. E ainda pior: ele teria sido a causa da degeneração

do modo grego de pensar. A outra interpretação, mais radicalmente cristã, tende a acreditar que o cristianismo, por não ser algo racional e não ser uma filosofia, precisa ser separado radicalmente do modo grego de pensar e, nesse sentido, separa fortemente razão e fé. Segundo Jaeger (2002), ambas interpretações se equivocam, pois na Antiguidade tardia ocorreu uma mistura tão forte entre cristianismo primitivo e paideia grega que já não é mais possível separar os elementos desse modo:

a fusão da religião cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum quando vistas do alto da ideia grega de paideia ou educação, que oferecia a ambas um mesmo denominador genérico (JAEGER, 2002, p. 86).

Por isso, seu alerta é para que os historiadores prestem atenção ao imenso desafio do humanismo cristão: “Os historiadores não têm prestado muita atenção a influência desse humanismo cristão antigo, do qual a erudição clássica moderna e o humanismo só muito tarde se emanciparam. Mas, sem ele, muito pouco da literatura e da cultura clássicas teria sobrevivido” (JAEGER, 2002, p. 127).

O trabalho de Orígenes (2012) e sua explicação alegórica do texto sagrado devem ser compreendidos dentro dessa mesma articulação, ou seja, de tornar racional aspectos, talvez, obscuros do cristianismo. O mesmo já se pode observar no trabalho de Clemente. Após a grande mistura entre cristianismo e paganismo, não parece mais ser possível qualquer tese que queira separar as duas concepções, nem do lado cristão nem do pagão. Contudo, até mesmo seu trabalho foi superado, como aponta Jaeger (2002, p. 97-98):

Não bastava inventar divisas e proclamar Cristo o novo pedagogo da humanidade, como fizera Clemente de Alexandria, e o Cristianismo a única verdadeira paideia. Os Cristãos tinham de mostrar o poder formativo do seu espírito em obras de calibre intelectual e artístico superior e de arrebatá-la a mentalidade contemporânea no seu entusiasmo. Esse novo entusiasmo poderia tornar-se a nova força criativa necessária, mas nunca alcançaria a sua meta sem passar pelo mais rigoroso treino de mão e espírito, tal como os antigos gregos tinham tido

de aprender a sua lição de maneira mais dura. Tinham de partir dos elementos e edificar depois o homem sistematicamente. Precisavam do gênero de escola que lhes ensinasse isso mesmo. Numa palavra, tinham de edificar uma paideia cristã.

Gregório de Nissa também é um instigante pensador dessa relação entre cristianismo primitivo e paideia grega. Para ele, até mesmo o conceito cristão de graça divina poderia ser introduzido no quadro da paideia grega clássica. Em outras palavras, o Espírito Santo de Deus poderia colaborar com o esforço do próprio homem. Entretanto, como lembra Jaeger (2002), tal tese será severamente criticada por Agostinho e Lutero: “Pensadores mais radicais, como Santo Agostinho, e mais tarde, Martinho Lutero insistiam em que a iniciativa desse processo não pode vir de maneira alguma do lado humano [...]” (JAEGER, 2002, p. 113-114). Curiosamente, Gregório desenvolveu ainda uma concepção, bem próxima da esteira paulina, que é compreender a paideia como uma espécie de *imitatio Christi*. Esse conceito, tal como alguns outros temas que aparecem aqui, julgamos que podem ser vistos com proveito na filosofia de Kierkegaard, já no século XIX.

A crítica da cristandade e o elogio da cultura clássica: a filosofia de Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard, filósofo dinamarquês do século XIX, é profundo conhecedor da herança clássica grega, do cristianismo e do encontro entre ambos. Além do seu instigante interesse — desde o início até o fim de sua produção — pela filosofia socrática, podemos observar, em inúmeros momentos, seu apreço por outros filósofos gregos clássicos e pela obra platônica e aristotélica. Contudo, cabe também ressaltar o interesse kierkegaardiano pelos autores patrísticos e por Santo Agostinho.

Pensamos que é dentro desse quadro que podemos alcançar melhor a profundidade de sua crítica ao cristianismo, a um dado tipo de explicação bíblico-exegética e também à cultura e ao letramento dos religiosos de sua época. Não nos parece, entretanto, que o autor faz

apologia de um cristianismo *ignorante* e sem nenhum vínculo com a filosofia. Afirmar tal coisa de um autor que produziu inúmeros trabalhos e utilizou — em todos eles — tanta articulação intelectual alcança a desonestidade intelectual. Ele antes parece produzir outro tipo de perspectiva. Sua última — e inacabada — obra denomina-se *O Instante* (1854-1855). Nela, o autor conduz — de forma absolutamente socrática — uma polêmica contra a cristandade, ou seja, aqueles que são cristãos deveriam explicar-lhe em que consiste o cristianismo, uma vez que ele não pode ser cristão num universo como esse, em que o cristianismo tornou-se mero produto estatal e onde os pastores parecem desconhecer tanto as verdades do martírio quanto o Novo Testamento.

Kierkegaard escreve tal trabalho na época de ouro das teses e manifestos do século XIX e parece claramente querer se fazer entender por todos os homens do seu tempo, incluindo aqui a figura do homem comum, que deve ser o alvo preferencial da comunicação, mesmo que indireta, do cristianismo. Além do uso da figura socrática como a grande estratégia, há aqui um aspecto que nos chama profundamente a atenção: o uso da capacidade de retórica. Como podemos observar, tal recurso é componente não apenas do mundo antigo, mas é novamente transmitido no cristianismo da Antiguidade e está profundamente presente nos ensinamentos de figuras como Clemente, Orígenes e outros escritores patrísticos. Vejamos um curioso fragmento do *Instante* onde Kierkegaard compara, de modo extremamente retórico, a figura do pastor com a figura do canibal: “O canibal é um selvagem, o pastor é culto, um homem de universidade, o que faz a abominação muito mais chocante” (KIERKEGAARD, 2005a, p. 176).

De modo profundamente instigante, e talvez lembrando até os missionários de Atos dos Apóstolos, que se serviam da filosofia para transmitir sua mensagem no universo cultural grego, Kierkegaard também ele parece aqui uma espécie de missionário a contragosto, alguém que parece querer seduzir para a verdade ou, como ele mesmo vai afirmar no *Instante*, alguém que precisa questionar seriamente — a despeito de toda a ironia utilizada — a sofística da cristandade:

A “cristandade” está mergulhada num abismo de sofística bem pior que o que florescia na Grécia no tempo dos sofistas. Estas legiões de pastores e docentes cristãos: tão sofistas que, seguindo o que é próprio do antigo sofista, vivem do fato de fazerem as pessoas acreditar que não compreendem nada, fazendo desta massa o tribunal da verdade, do cristianismo (KIERKEGAARD, 2005a, p.189).

No *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*, de 1846, há uma tese profundamente instigante sobre essa relação de Kierkegaard com a herança clássica e a herança cristã e, por esse motivo, parece-nos que a obra do autor dinamarquês consegue empreender uma busca humanística capaz de conjugar cristianismo e humanismo clássico com o mesmo rigor. Tal tese parece espelhar claramente a concepção de uma paideia cristã, ainda que, como veremos mais adiante, o cristianismo seja, para Kierkegaard, uma práxis e uma atitude existencial, não mera doutrina. A tese enunciada pelo pseudônimo Climacus, autor da obra, bem poderia estar na boca de um dos padres apostólicos: “A fé, então não é uma lição para sujeitos de aprendizagem lenta na esfera da intelectualidade, nem um asilo para débeis mentais. Pelo contrário, a fé é uma esfera a parte e o imediato sinal distintivo de todo o mal entendido radica na sua transformação em doutrina [...]” (KIERKEGAARD, 2008, p. 329).

Ainda no *Post-Scriptum*, pode se observar o paralelo entre as teses kierkegaardianas e as de Tertuliano sobre a fé, tal como já apontou Bühler (2008). Tertuliano está presente na obra kierkegaardiana não apenas no *Post-Scriptum* ou nos *Diários*, que, a rigor, contemplam uma gama de pensadores e temas inacreditáveis nas suas inúmeras páginas. O padre apostólico também está presente nas *Migalhas Filosóficas* e na obra *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*.

O pseudônimo Climacus defende, tanto nas *Migalhas Filosóficas* como no *Post-Scriptum*, que a fé cristã deve basear-se no absurdo. Segundo o pensador, esse seria o ponto mais profundo da fé. Observe-se, contudo, que o pensador dinamarquês não está defendendo alguma

espécie de concepção irracionalista. Seu intuito é notar que a razão, tal como a concebem os sistemáticos — ou tal como concebia um Justino aos olhos de Tertuliano —, não é capaz de dar conta de todas essas coisas. Ele usa a expressão *absurdo* em seu sentido pleno, ou seja, algo que não pode ser explicado logicamente. Sua frase pode ser entendida, com os devidos cuidados, na esteira da frase de Tertuliano, se é que tal frase é mesmo do padre da Igreja, como aponta com argúcia Paul Tillich (1988, p. 100):

Na verdade (Tertuliano), disse o seguinte: 'O Filho de Deus morreu: devemos crê-lo porque é absurdo. Foi sepultado e ressuscitou; o fato é incontestável porque é impossível'. Esse paradoxo resultava de dois fatores: em primeiro lugar, expressava a realidade surpreendente e inesperada do aparecimento de Deus nas condições da existência; em segundo lugar, era a expressão retórica dessa ideia do modo como os oradores romanos utilizavam a língua latina. Não era para ser concebida literalmente. O paradoxo, porém, servia para indicar a realidade incrível do aparecimento de Cristo. Era natural que se acrescentasse a essa fórmula a expressão, *credo quia absurdum est*, muito embora Tertuliano nunca a tivesse escrito. Não se pode esperar que escrevesse com tamanha clareza, dada a sua maneira de fazer teologia, uma vez que como estoico, acreditava no poder determinante do Logos.

A diferença, pois, entre a resignação socrática e a fé é que a primeira baseia-se na ignorância e a segunda no absurdo, conforme descreve o autor nas *Migalhas Filosóficas*. O absurdo seria uma manifestação da verdade no tempo, operando o contato do existente com o paradoxo. Se Deus se manifesta no tempo (paradoxo), o homem deve tomar uma decisão. E é exatamente nisso que reside o escândalo. É preciso que se tenha decisão na interioridade para se chegar à verdade. O paradoxo explicado não é mais paradoxo, por isso ele prefere, inclusive, Feuerbach (2009) e os materialistas ateus; esses pelos menos sabiam o que recusam, diferentemente dos pensadores especulativos, que parecem não saber o que aceitam. O paradoxo se transforma em retórica para a especulação, que usa da arrogância socrática para combater os cristãos apaixonados, mas não atenta para a existência de Sócrates, o que certamente mereceria melhor atenção. O cristianismo é paradoxo,

culmina na paixão e é crítico da especulação. O mal-entendido entre cristianismo e especulação só pode ser entendido, portanto, sob a perspectiva da subjetividade.

Já o texto *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo* (1986)¹ data de 1847 e foi publicado postumamente. O problema aqui tratado é alusivo ao caso do pastor Adler, a quem Kierkegaard dedicou um livro, também publicado postumamente². Kierkegaard (1986) afirma, na obra, que a diferença entre o gênio e o apóstolo precisa ser compreendida por meio da teleologia de ambos. Em outras palavras, o gênio possui uma teleologia imanente, enquanto o apóstolo possui sua teleologia paradoxal absoluta, calcada no transcendente. Por isso, na qualidade de gênio ou homem de espírito, é difícil comparar o apóstolo Paulo a Platão ou Shakespeare:

Como gênio, Paulo não pode equiparar-se nem a Platão, nem a Shakespeare; como autor de belas comparações, ocupa uma posição muito pouco elevada; como estilista o seu nome é perfeitamente desconhecido- e como fabricante de tapetes, confesso desconhecer o grau de sua arte. O melhor é transformar sempre em gracejo uma seriedade feita de tolice para fazer aparecer a verdadeira seriedade, a saber, que Paulo é apóstolo; e como apóstolo não tem nenhuma semelhança com Platão, Shakespeare, os estilistas e os fabricantes de tapetes, que todos (Platão, Shakespeare e o tapeceiro Hansen) não podem de modo algum comparar-se com ele (KIERKEGAARD, 1986, p. 160).

O gênio possui autoridade própria; já a autoridade apostólica provém de Deus. O próprio significado das duas palavras ajuda a elucidar tal diferenciação. A palavra *gênio*, em latim, é *ingenium*, algo que é inato. A palavra *apóstolo* significa, no idioma grego, aquele que é enviado, proveniente do verbo *enviar*. Portanto, genialidade está ligada à capacitação; o apostolado, à vocação:

¹ Utilizaremos a tradução portuguesa da obra, presente no Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.

² Adler foi um professor e pastor da época de Kierkegaard e tornou-se célebre por afirmar ter recebido uma revelação da parte de Deus. Entretanto, ao ser questionado pela Igreja dinamarquesa, voltou atrás em suas afirmações. Kierkegaard julga tal episódio cômico e sintomático da situação em que se vivia. Mais informações podem ser obtidas numa obra de Kierkegaard intitulada Livro sobre Adler.

Um homem pode ter atingido há muito a sua maioridade, ou até a idade madura, quando recebe a sua vocação de apóstolo. E esta vocação não faz dele um cérebro de elite, ele não contém um grau superior de imaginação, de perspicácia, etc.; de modo nenhum; permanece o que é; mas, pelo fato-paradoxo, é enviado por Deus para uma missão determinada (KIERKEGAARD, 1986, p. 162).

Ao contrário da genialidade, que se caracteriza por ser quantitativa, a apostolicidade baseia-se na autoridade divina, que se constitui num fator qualitativo decisivo. Tal autoridade é que confere pleno poder ao apóstolo: “Não devo escutar Paulo porque é um grande, um incomparável, mas devo inclinar-me perante ele porque está revestido da autoridade divina [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p. 162).

Entretanto, é algo bastante complexo determinar o que é a autoridade divina e como ela se constitui. No entender de HH, pseudônimo autor da obra, ela é uma qualidade específica que se diferencia do estético e da genialidade. Ela não é compreendida apenas pela análise acurada da doutrina, mas se caracteriza por sua imutabilidade:

Quando Cristo proclama: “Há uma vida eterna”, e que o candidato em teologia Petersen declara: “Há uma vida eterna”, ambos dizem a mesma coisa; a primeira afirmação não contém mais dedução, desenvolvimento, profundidade, riqueza de pensamento que a segunda; os dois dizeres tem o mesmo peso na balança do estético. E, no entanto, há entre eles uma diferença qualitativa eterna [...] (KIERKEGAARD, 1986, p.167).

Para o autor do texto, mesmo os sermões afetados dos pregadores de seu tempo não conseguem conferir autoridade a quem quer que seja. A autoridade, sempre que observada do ponto de vista humano, é transitória e passageira. Assim sendo, sucedem-se governantes e perspectivas políticas as mais diversas. Todavia, a prova da autoridade apostólica é de outra esfera:

Como pode agora o apóstolo provar que tem autoridade? Se o pudesse fazer de uma maneira sensível, não seria apóstolo. Não tem outra prova senão a sua afirmação. E é preciso que assim seja; de outro modo, o

crente estaria com ele em relações diretas, e não na relação do paradoxo (KIERKEGAARD, 1986, p. 170).

Tanto a comunicação da verdade (pelo apóstolo) como a recepção dela (pelo ouvinte) relacionam-se à comunicação indireta. Afinal, se toda a humanidade pecou e se desligou automaticamente da verdade, como pensa Kierkegaard e a tradição cristã, não há como desejar que tal relação retorne de modo direto. É somente através da comunicação indireta de um *Homem-Deus*, que ora se revela e ora se oculta, que a autêntica autoridade pode aparecer.

Todavia, ainda que a vocação apostólica não seja da ordem estética, ela possui outros indicadores. Segundo HH, o recebimento de uma revelação é acompanhado da incompreensão dos homens e da sua perseguição, esse é o critério:

Mas há quase uma blasfêmia em pensar que um homem seria chamado por uma revelação a permanecer numa tranquila indivisão, no farniente de uma atividade literária em que se faria, por um momento, belo espírito, depois, colecionador e editor dos resultados da sua incerta sabedoria (KIERKEGAARD, 1986, p. 172).

O alvo preferencial das críticas kierkegaardianas não é o gênio individualmente, mas sim a especulação e a exegese. O pastor Adler, a quem o texto se refere, se constitui, na verdade, em um pretexto e em algo concreto para tais afirmativas, isto é, daquilo que se intitula *cultura cristã* e explicação racional da fé. O texto toca em questões éticas centrais sobre o que significa ser apóstolo e como a prova de tal coisa não pode ocorrer apenas pela aprovação de uma determinada instituição eclesial. Para o autor, Adler mostra-se como um não apóstolo exatamente no momento em que resolveu explicar-se à instituição eclesial e aceitou sua punição. A característica cabal de um apóstolo é resistir, ainda que não seja compreendido dentro do seu próprio tempo.

Não há, em nenhum momento do texto, um desprezo da genialidade. Ele apenas enfatiza sua diferente finalidade e sua distância do

que significa ser apóstolo, criticando-a como instrumento indispensável de aferição do cristianismo. Todavia, a genialidade é sempre um passo adiante da massa e da alienação:

A dialética do gênio escandalizará particularmente o nosso tempo em que a multidão, a massa, o público e outras abstrações tendem a tudo subverter. O respeitável público, a multidão tirânica quer que o gênio se mostre feito para eles; veem unicamente um lado da sua dialética; escandalizam-se com o seu orgulho sem ver que essa atitude também é feita de modéstia e de humildade (KIERKEGAARD, 1986, p. 172).

A dialética do gênio reside numa espécie de contentamento humorístico e sua finalidade está restrita a ele mesmo, não possuindo um objetivo que vá além de suas fronteiras. Já a dialética do apóstolo não aponta para si mesmo e nem para sua própria satisfação, antes se constitui num meio para alcançar um objetivo proposto e externo. Curiosamente, o próprio Kierkegaard se denomina como um gênio, alguém que está, portanto, no humorístico, na instigante fronteira entre a ética e a religião. Desse modo, a única semelhança possível entre o gênio e o apóstolo é que nenhum dos dois é compreendido pela sua época. Contudo, faz toda a diferença saber quais as razões disso, e elas são substancialmente diferentes.

Conclusão: Kierkegaard como um apologeta contemporâneo

Há, no decorrer da obra de Kierkegaard, segundo avaliamos, uma curiosa crítica a um dado tipo de humanismo que, não conseguindo alcançar nem o *pathós* da existência socrática nem os desafios do cristianismo, tenta superar ambos. No *Post-Scriptum* aparece uma severa crítica nesse sentido, e nele podemos observar que a posição kierkegaardiana é dupla, isto é, ela se destina tanto a alguns humanistas, que depreciam aspectos da fé, como também a alguns homens de fé, que desprezam o conhecimento filosófico. O intuito é dissertar sobre um conhecimento que não perca de vista o *pathós*, os sentimentos ou a imaginação, sendo, portanto, um conhecimento integral, tal como

Sócrates e o cristianismo apaixonado defendiam. A definição kierkegaardiana de pensador é muito instigante e irônica, sendo diferente de um pensamento desvinculado da paixão e da imaginação: “O pensamento é superior ao sentimento e a imaginação – isso se expõe didaticamente por um pensador que, por sua vez carece de pathós e paixão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 306).

Desse modo, Kierkegaard também parece não achar mais necessário, notadamente na pele do pseudônimo Anti-Climacus (em *A Doença para a Morte*³), fazer longas discussões e digressões sobre as provas da existência de Deus. Querer fazer provas da existência de Deus não parece mais fazer sentido depois de Kant, mas também não parece mais fazer sentido num autor para quem o paradoxo não é o ponto a ser ultrapassado, mas a ser admirado. Seu cristianismo, desse modo, é bastante peculiar: “Mas então o que é o cristianismo? Declaro incrédulo aquele que o defenda. Se crê, o entusiasmo da sua fé nunca é uma defesa, é sempre um ataque, uma vitória; um crente é um vencedor” (KIERKEGAARD, 1979, p. 246). Sua proposta de cristianismo não contempla uma apologética, ou melhor, talvez não contemple uma apologética ao modo tradicional, como aparece tanto nos autores clássicos gregos como nos apologetas do início do cristianismo. Fica, entretanto, a pergunta: conseguiria Kierkegaard escapar do debate apologético? Avaliamos que não. Sua época produziu boas apologias a favor e contra o cristianismo. Schleiermacher (1990) e Feuerbach (2009) talvez sejam a face mais conhecida de tal fenômeno. Nossa pergunta inicial, contudo, era se Kierkegaard poderia, em sua luta contra a cultura, cair em algum tipo de posicionamento reacionário, de total recusa da cultura. Nossa resposta é negativa para tal questão, pois a crítica da cultura em Kierkegaard não representa desprezo por ela, mas um apontamento para diferentes domínios entre fé e cultura e, portanto, parece refazer, no século XIX, um percurso que vem desde Tertuliano e Agostinho. A escrita kierkegaardiana talvez seja forte demais e sua obra evoca aspectos de caricatura de forma proposital, entretanto, avaliamos ter boas razões enxergar nos trabalhos de Kierkegaard não uma

³ Utilizamos a tradução brasileira, que utiliza o título incorreto de *O Desespero Humano*.

apologia clássica, mas uma *apologia da práxis*. Não fortuitamente, nas *Obras do Amor* (2005), de 1847, podemos encontrar o coroamento dessa tese e a defesa de uma ética do amor baseada no dever de amar, sendo um passo adiante do amor preferencial dos gregos e de uma ética aos moldes racionais kantianos. Para desenvolver tal tipo de aprofundamento, o pensador sabe que precisaria desenvolver ainda a *Imitatio Christi*, conceito importante em sua obra e com boa consonância com a tradição cristã, presente tanto na patrística de Gregório de Nissa, como já vimos, como no clássico trabalho de Thomás de Kempis (2010)⁴.

Julgamos que a face mais visível desse tipo de amor e testemunho pode ainda ser observada na obra de outro célebre personagem protestante do século XX: Albert Schweitzer. Tal tipo de amor espelha ainda uma relação singular de ambos — Kierkegaard e Schweitzer — com a milenar relação do cristianismo com a cultura⁵. A proposta kierkegaardiana não é, segundo julgamos, nem recusa absoluta nem aceitação sem crítica dela como mero produto do que melhor os homens produziram até hoje. Um pensamento paradoxal parece ser sempre algo mais do que “isso ou aquilo”.

Referências

BARTH, K. *The Epistle to the Romans*. Oxford University Press: London, 1968.

BRUNNER, E. *O Equívoco sobre a Igreja*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BÜHLER, P. Tertullian: the teacher of the *redo quiam absurdum*. In: STEWART, J. (Org.). *Kierkegaard and the patristic and the medieval traditions*. Hampshire: Ashgate, 2008. (Kierkegaard Research, reception and sources, v. 4). p. 131-144.

BULTMANN, R. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

⁴ Não avaliaremos tal conceito aqui; mais informações podem ser vistas no artigo de Marie Mikulová Thulstrup (1962).

⁵ Não é nosso intuito aqui tratar da relação entre Kierkegaard e Schweitzer acerca da cultura, o que iria além das pretensões desse trabalho, mas apenas enunciá-la como possível e importante de ser explorada futuramente.

CANFORA, L. *A biblioteca desaparecida: histórias da biblioteca de Alexandria*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CELSE. *Contra os cristãos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

CLEMENTE. *Carta de São Clemente Romano aos Coríntios*. Vozes: Petrópolis, 1970.

DROYSEN, J. G. *Geschichte des hellenismus*. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

DZIELSKA, M. *Hipátia de Alexandria*. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

FEUERBACH, L. A. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HARNACK, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2002.

KEMPIS, T. de. *Imitação de Cristo*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

KIERKEGAARD, S. A. *Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

KIERKEGAARD, S. A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, S. A. *The book on Adler*. 2. ed. New Jersey: PUP, 1998.

KIERKEGAARD, S. A. *El instante*. Madrid: Trotta, 2005a.

KIERKEGAARD, S. A. *Obras do amor*. Petrópolis: Vozes, 2005b.

KIERKEGAARD, S. A. *Postscriptum às Migajas filosóficas*. Mexico: Iberoamericana, 2008.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2012.

PORFÍRIO. *Porphyry's against the christians: the literary remains*. Translated and notes by R. Joseph Hoffmann. Oxford: OUP, 1994.

RENAN, E. *Vie de Jésus*. Paris: Arléa, 1992.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990.

STRAUSS, D. *The Life of Jesus, critically examined*. Cambridge: CUP, 2012.

TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988.

THULSTRUP, M. M. Kierkegaard's dialectic of imitation. In JOHNSON, H.; THULSTRUP, N. *A Kierkegaard critique*. New York: Harper and Brother Publishers, 1962. p. 266-285.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Os Pensadores).

Recebido: 19/02/2013

Received: 02/19/2013

Aprovado: 10/03/2014

Approved: 03/10/2014