



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES

O ESCÂNDALO DA RAZÃO DIANTE DO PARADOXO DA FÉ
EM SØREN KIERKEGAARD

Fortaleza – CE

2016

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES

**O ESCÂNDALO DA RAZÃO DIANTE DO PARADOXO DA FÉ
EM SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

Fortaleza – CE

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- M318e Marques, José da Cruz Lopes.
O escândalo da razão diante do paradoxo da fé em Soren Kierkegaard / José da Cruz Lopes Marques. – 2016.
130 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
Área de Concentração: Filosofia.
Orientação: Evanildo Costeski.
1. Existencialismo. 2. Subjetividade. 3. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. I. Título.

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES

**O ESCÂNDALO DA RAZÃO DIANTE DO PARADOXO DA FÉ
EM SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evanildo Costeski (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

As supostas provas clássicas da existência de Deus referem-se todas a uma espécie de Deus-ideia, um Deus lógico, um Deus por remoção. A rigor, elas não provam nada, ou melhor, elas não provam mais que a existência da ideia de Deus. A ideia de Deus da pretendida Teodiceia racional não é mais que uma hipótese, como por exemplo, a ideia do éter.

Miguel de Unamuno

A Deus, o doador de minha existência e aos meus pais que foram os primeiros a cultivá-la; aos indivíduos singulares Vânia, Tomás e Agnes em reconhecimento de seu companheirismo edificante.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Ceará pela formação recebida, bem como à FUNCAP pelo incentivo financeiro dispensado durante o curso;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC pelo conhecimento, em especial, ao Prof. Dr. Evanildo Costeski por ter compartilhado comigo, durante estes dois anos, os paradoxos e angústias da filosofia kierkegaardina. Sou grato pela sua atitude sempre acessível e pelas observações sempre precisas sobre o pensamento do dinamarquês;

Aos professores Átila Amaral Brilhante e Ursula Anne Matthias pela leitura da obra e sugestões precisas para o aperfeiçoamento da pesquisa;

À professora Maria Celeste de Sousa por ter aceitado gentilmente a fazer parte da banca examinadora para defesa dessa dissertação;

Aos companheiros da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI) pela oportunidade de compartilhar as reflexões sobre a obra kierkegaardiana;

Ao amigo Antônio Juliano Lopes pela parceria nos estudos de Kierkegaard e companhia nos congressos sobre o autor;

Aos amigos de discussões teológicas Elias Lima, Francimar, Lima, José Roberto, José Figueiredo e Maurílio Veloso;

Ao Seminário Batista do Cariri pela formação teológica recebida e pelo auxílio durante o curso, em especial, aos professores Jaime Augusto Lima e Roque do Nascimento Albuquerque;

A três professoras marcantes: Maria de Lourdes Maia, a primeira a me encantar com a arte da escrita, Socorro Martins, que me instigou a combinar Teologia e Literatura e Verônica Capelo, por ter acompanhado os meus primeiros passos nos estudos do pensador da existência; a elas a minha eterna gratidão;

Às igrejas (Evangélica de Tarauacá, Batista Sião e Batista da Betolândia), às quais, durante minha jornada acadêmica, me auxiliaram material e espiritualmente.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a tensão entre fé e razão no pensamento de Søren Kierkegaard, tendo como núcleo interpretativo o conceito de Paradoxo. O estudo discute as questões mais fundamentais dessa problemática. Em um primeiro momento, o qual consiste na instauração do Paradoxo da fé, será considerada a crítica feita por Kierkegaard à síntese hegeliana entre fé e razão. Tendo como referência a primeira seção do *Pós-Escrito conclusivo e não-científico*, notar-se-á, neste ponto, a recusa kierkegaardiana a uma fé fundada histórica e racionalmente, bem como a rejeição de um sistema que, no âmbito da existência, tenha a pretensão da plena verdade. Com isso, o filósofo de Copenhague traceja com bastante nitidez os limites do conhecimento racional. Em um segundo percurso, a pesquisa concentrar-se-á na análise da natureza da fé, partindo, sobretudo, da emblemática categoria do Cavaleiro da fé apresentada por Kierkegaard em *Temor e tremor*. A análise da noção de fé tornará imprescindível a discussão de conceitos mais diretamente relacionados, a saber: a noção de Salto, a relação entre a fé e as várias categorias existenciais – Resignação, Sofrimento, Angústia e Solidão –, bem como a noção de Paradoxo absoluto e a relação entre fé e Escândalo. Por fim, acentuando mais uma vez o distanciamento entre o autor dos *Discursos edificantes* e o pensamento hegeliano, discutir-se-á a permanência do paradoxo. Em Kierkegaard, como veremos, o Paradoxo não é apreendido e descortinado pela razão. Ele persiste e se expressa nas mais variadas categorias existenciais. Ver-se-á, portanto, que o Cavaleiro da fé encontra-se sempre em tensão, seja entre a angústia e a edificação, seja entre o risco e a convicção, ou mesmo entre a Suspensão teleológica da ética e o dever de amar o próximo. Na relação com o infinito, o Paradoxo é o companheiro que embala o Cavaleiro em sua existência finita.

Palavras-chave: Fé; Razão; Paradoxo; Escândalo; Cristianismo.

ABSTRACT

This study aims to analyze the tension between faith and reason in the thought of Søren Kierkegaard, whose interpretive core is the concept of paradox. The study discusses the most fundamental questions of this problem. At first, which is to introduce the paradox of faith, it will be considered the criticism by Kierkegaard to the Hegelian synthesis between faith and reason. Referring to the first section of the *Concluding Unscientific Postscript*, you will notice, in this point, the refusal of Kierkegaard to a faith founded historically and rationally as well as the rejection of a system that, in the context of existence intend the full truth. Thus the philosopher of Copenhagen outlines quite clearly the limits of rational knowledge. In the second route, the research will focus on the analysis of the nature of faith, based, above all, the flagship category of the knight of faith presented by Kierkegaard in *Fear and Trembling*. The analysis of the notion of faith become essential to discuss more directly related concepts, namely, the notion of Leap, the relationship between faith and the various existential categories - Resignation, Suffering, Anguish and Loneliness – as well as the notion of absolute paradox and the relationship between faith and scandal. Finally, stressing once again the gap between the author of *Edifying speeches* and Hegelian thought, it will be discussed-the permanence of the paradox. In Kierkegaard, as we shall see, the paradox is not seized by and revealed by reason. It persists and is expressed in various existential categories. See It will, therefore, that the faith Knight is always in tension, is between anguish and the building, whether between risk and conviction, or even between the teleological suspension of ethics and duty to love the neighbor. In relation to the infinite, the Paradox is the companion that packs the Knight in his finite existence.

Keywords: Faith; Reason; Paradox; Scandal; Christianity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A INSTAURAÇÃO DO PARADOXO: SOBRE OS LIMITES DA RAZÃO	13
2.1 Três notas importantes	13
2.1.1 Nota introdutória sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel	14
2.1.2 Um enigmático elogio a Lessing	19
2.2.3 As frequentes citações a Hamann	22
2.2 Crítica à ideia de uma fé fundada histórica e racionalmente	24
2.2.1 Como a amante que se envergonha do amado	30
2.2.2 A Igreja como expressão autêntica da objetividade	34
2.2.3 A retórica enganosa dos dezoito séculos	38
2.2.4 A fragilidade das provas metafísicas	40
2.3 Crítica à pretensão da plena verdade	50
2.3.1 Como um Diógenes em busca da verdade	51
2.3.2 Repensando a dialética do começo	54
2.3.3 Eu puro e eu empírico	56
3 A EXALTAÇÃO DO PARADOXO: SOBRE A NATUREZA DA FÉ	60
3.1 Nota preliminar sobre o Salto proposto por Lessing	60
3.2 Os atributos do Cavaleiro da fé	66
3.2.1 O Cavaleiro eleito para o sofrimento	67
3.2.2 A resignação como início da jornada do Cavaleiro	73
3.2.3 A infinita solidão do Cavaleiro	78
3.2.4 O Cavaleiro do silêncio absoluto	81
3.2.5 A Angústia como o que salva pela fé	84
3.3 O Paradoxo como essência da fé	91
3.4 O Paradoxo absoluto e a possibilidade do Escândalo	95

4 A PERMANÊNCIA DO PARADOXO: SOBRE AS TENSÕES DA FÉ -----	101
4.1 A fé e a tensão entre o indivíduo e o geral-----	102
4.2 A fé e a tensão entre a interioridade e a exterioridade-----	105
4.3 A fé e a tensão entre o egoísmo e o abandono-----	108
4.4 A fé e a tensão entre o risco e a convicção-----	109
4.5 A fé e a tensão entre a dor e a consolação-----	111
4.6 A fé e a tensão entre a Suspensão teleológica da ética e o imperativo do amor---	114
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES ACERCA DO PARADOXO -----	120
REFERÊNCIAS -----	125

1 INTRODUÇÃO

Paradoxo e escândalo são dois conceitos basilares no pensamento de Søren Kierkegaard. O primeiro acentua, por um lado, aquilo que caracteriza a própria fé na sua mais profunda relação com o mistério e, por outro, os limites do conhecimento racional. A segunda categoria, por sua vez, aponta para o sofrimento da razão ao colidir com o paradoxo. Ao deparar-se com a dimensão incógnita da fé, a primeira reação da razão é tentar desvendá-la. É precisamente neste momento que o paradoxo denuncia o fracasso do conhecimento racional, restando-lhe apenas o escândalo. Em suma, o paradoxo é o limite da razão e o escândalo o padecimento daquela que teima em reconhecer o seu limite. Provavelmente, não exista no vocabulário kierkegaardiano dois termos que captem melhor a tensão estabelecida pelo dinamismos entre fé e razão. Desse modo, a expressão “O escândalo da razão diante do paradoxo da fé em Søren Kierkegaard”, que intitula esta pesquisa, encontra-se justificada.

“O que é racional é real e o que é real é racional”¹. Esta é uma das mais emblemáticas teses de Hegel, filósofo que dominou completamente o cenário intelectual da primeira metade do século XIX. A sentença do pensador idealista evidencia a primazia da razão para o seu sistema. De fato, a razão universal, segundo Hegel, abarcaria toda a existência, guiando o movimento e realização do espírito absoluto na história. Por esta razão, o autor da *Fenomenologia do espírito* via a religião apenas com uma forma limitada de manifestação do absoluto. A mais completa forma de expressão do espírito era, certamente, a filosofia. Em seu racionalismo extremado, o idealista alemão via a filosofia como uma forma de compreender e explicar a própria religião. Em decorrência disso, até mesmo a fé poderia ser reduzida a categorias lógicas e a explicações racionais.

É precisamente neste contexto em que o sistema, aparentemente, tudo abarcara, até mesmo a fé, a mais exaltada paixão do indivíduo, que ecoa uma voz destoante desejosa por conservar a relação entre a fé e o paradoxo. Uma voz solitária que gritava em tom estridente denunciando os limites da razão e o iminente colapso do indivíduo e da subjetividade frente a objetividade e frieza do sistema, que prefere encarar os mistérios e contradições da existência singular. Este protesto contundente foi realizado

¹ Esta tese aparece no prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito* no contexto de uma referência de Hegel à filosofia platônica.

por Søren Kierkegaard, um pensador dinamarquês que fez do *crístico* a verdade pela qual se deveria viver e morrer.

De fato, a questão referente ao relacionamento entre fé e razão marca de forma sensível toda produção kierkegaardiana, seja ela pseudonímica ou veronímica. No entanto, tendo em vista a sua exequibilidade e aprofundamento, esta pesquisa será realizada a partir de três obras do pensador dinamarquês, a saber: o clássico *Temor e tremor* (*Frygt og bæven*), do pseudônimo Johannes Silentio, as *Migalhas filosóficas* (*Philosophiske Smuler*) e o *Pós-Escrito conclusivo e não-científico* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*), ambas assinadas por Johannes Climacus, nome com o qual Kierkegaard também assina a sua crítica à filosofia cartesiana *É preciso duvidar de tudo*. Obviamente, ao longo da análise, outras obras da vasta biblioteca do filósofo nórdico serão ocasionalmente retomadas. O trabalho assume como hipótese preliminar a existência de uma tensão insuperável entre fé e razão no âmago da filosofia kierkegaardiana, procurando, não obstante, refutar o estereótipo de irracionalista, costumeiramente atribuído ao pensador dinamarquês.

A partir da hipótese enunciada acima, o presente trabalho tem por objetivo analisar as tensões entre fé e razão no pensamento de Søren Kierkegaard. Tendo o conceito de paradoxo como referência, a pesquisa será estruturada em três capítulos. Inicialmente, em *A instauração do paradoxo*, será analisada a crítica do dinamarquês à pretensão hegeliana de uma síntese entre fé e razão. Nesse ponto, o trabalho retomará de modo pontual as contribuições de Hamann e Lessing para a tessitura da crítica kierkegaardiana. Tais autores, cada um em seu contexto, já haviam denunciados os perigos de uma razão reducionista. Como veremos, Kierkegaard rejeitará a ideia de uma fé fundada histórica e racionalmente, bem como a possibilidade de um sistema que seja capaz de abarcar a verdade em sua plenitude. No segundo capítulo, denominado *A exaltação do paradoxo*, pretende-se analisar a natureza da fé. Para esta finalidade, será mister compreender o conceito de salto, a categoria do Cavaleiro da fé e seus atributos mais distintivos, bem como o conceito de Paradoxo absoluto e a relação entre fé e escândalo. No capítulo final, *A permanência do paradoxo*, será trabalhada a expressão do paradoxo da fé nas mais variadas categorias existenciais.

A discussão sobre o relacionamento entre fé e razão pretendida por esta pesquisa justifica-se em dois sentidos. Em primeiro lugar, é mister reconhecer que tal

problemática tem acalorado o debate teológico-filosófico com certa regularidade desde os dias dos pensadores patrísticos como Tertuliano o qual, com seu dito emblemático *Credo quia absurdum* já sinalizava as tensões entre fé e razão. Opinião contraposta por Justino, o Mártir, pelos pensadores de Alexandria Orígenes e Clemente e, mais adiante, por Santo Agostinho quando afirma que é preciso compreender para crer e crer para compreender. Durante a Idade Média, Anselmo e Tomás de Aquino podem ser apontados como representantes desse fecundo debate. Para o primeiro, autor do famoso argumento ontológico, é preciso crer para compreender. Já o autor da *Suma teológica* prefere afirmar que é preciso compreender para crer, percurso muito bem expresso pelo famoso argumento das Cinco vias. Já em plena Modernidade, encontra-se a tentativa cartesiana de submeter a fé ao exercício do *cogito* e o contundente protesto de Blaise Pascal a essa tendência. O projeto de Descartes foi continuado por vários autores modernos e consumado por Hegel, contra quem Kierkegaard dirigirá a sua crítica.

Em segundo lugar, a pesquisa justifica-se pela própria centralidade que a questão do relacionamento entre fé e razão assume no pensamento kierkegaardiano. Por declarar-se, em muitos de seus textos, um pensador religioso, Søren Kierkegaard teve que ocupar-se em e analisar a categoria da fé. Como veremos, para o pensador de Copenhague, a fé só pode ser definida em sua relação com o Paradoxo. O pensamento hegeliano apontava o caminho para uma síntese perfeita entre fé e razão, submetendo a fé à atividade do pensamento. Neste cenário, o autor dos *Discursos edificantes* reconhece como parte de seu projeto filosófico libertar a fé, no seu entender, a mais elevada paixão do indivíduo, de sua sujeição à razão. Tal esforço, como veremos, marcará de forma indelével o pensamento kierkegaardiano.

2 A INSTAURAÇÃO DO PARADOXO: SOBRE OS LIMITES DA RAZÃO

Neste primeiro capítulo a pesquisa concentrar-se-á na crítica feita por Kierkegaard à tentativa de reducionismo das verdades da fé à razão. A renúncia do filósofo dinamarquês à ideia de uma fé fundada histórica e racionalmente, carente da fundamentação fornecida por argumentos *a priori* ou *a posteriori*. Acompanharemos ainda o ataque kierkegaardiano à pretensão hegeliana de um sistema que possa abarcar a existência em sua plenitude. Com isso, percebe-se a instauração do paradoxo ao mesmo tempo em que os limites da razão são desenhados.

2.1 Três referências importantes

Embora seja notória a sua estima pela figura de Sócrates, Kierkegaard, em geral é custoso em admitir influências sobre o seu pensamento. Entretanto, uma leitura mais cuidadosa da obra kierkegaardiana demonstra que muitos filósofos, direta ou indiretamente, marcaram o pensamento do dinamarquês. De fato, autores de filiação filosófica tão distinta como Sócrates², Tertuliano³, Pascal⁴, Schopenhauer⁵, Feuerbach⁶, Schelling⁷ e Trendelenburg⁸ estão presentes na produção kierkegaardiana. Não obstante, não há como negar que em meios às inúmeras influências recebidas por Kierkegaard, os nomes de Lessing e Hamann merecem destaque. A contribuição desses pensadores é

² A admiração de Sócrates por Kierkegaard é percebida em muitas de suas obras. Basta lembrar que a sua tese doutoral defendida em 1841 trazia como título *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Climacus, o autor pseudonímico das *Migalhas filosóficas* coloca o filósofo grego como um modelo de pensador, embora tenha o cuidado de ressaltar que o tornar-se cristão envolve necessariamente ir além do socrático. A familiaridade de Kierkegaard com o filósofo ateniense rendeu-lhe o epíteto “Sócrates de Copenhague”.

³ O famoso dito *Credo quia absurdum* (creio porque é absurdo) do apologista latino é retomado por Kierkegaard nas *Migalhas filosóficas*, precisamente, na discussão acerca do Paradoxo absoluto.

⁴ No final de seu *Pós-Escrito* Kierkegaard refere-se a Pascal como o pensador que melhor havia compreendido o *pathos* (sofrimento) inerente à fé cristã.

⁵ Kierkegaard tinha em sua biblioteca uma cópia de *Os dois problemas fundamentais de ética, O mundo como vontade de representação e Sobre a vontade da natureza*. Algumas referências ao pensador alemão são encontradas no *Diário*.

⁶ Quando escreveu o *Pós-Escrito*, Kierkegaard acabara de ler a *Essência do cristianismo*. Em virtude disso, segundo Marcio Gimenes, indícios da filosofia de Feuerbach podem ser vista na crítica à cristandade empreendida por Climacus.

⁷ Tanto nas *Migalhas* quanto no *Pós-Escrito* há referências e alusões ao pensamento de Schelling. No entanto, o texto póstumo *Notas sobre a filosofia da revelação de Schelling* (1941 – 1942) são a melhor evidência do contato entre Kierkegaard e o filósofo alemão.

⁸ No *Pós-Escrito*, Trendelenburg é elogiado por sua crítica à lógica hegeliana.

vista, sobretudo, na discussão acerca dos limites da razão e da filosofia sistemática. Em sua crítica ao reducionismo da fé à razão levado a cabo pela filosofia hegeliana, Kierkegaard retomou de forma bastante clara as contribuições apresentadas por Lessing e Hamann. Por esta razão, faz-se necessário nesse tópico apresentar em linhas gerais o impacto desses filósofos sobre o pensamento do dinamarquês. Antes, porém, apresentaremos, em linhas gerais, a relação entre Kierkegaard e Hegel, considerando que, boa parte da produção do dinamarquês tem o pensamento hegeliano como alvo.

2.1.1 Nota introdutória sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel

*No que toca a mim, eu dediquei tempo suficiente para compreender a filosofia hegeliana, e também creio não ter compreendido muito mal, tenho suficiente temeridade para pensar que quando, apesar dos cuidados que apliquei, não consigo compreender certas passagens, é porque o próprio Hegel não foi bem claro (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).*

A afirmação de Ricouer (1996), segundo a qual o pensamento kierkegaardiano não pode ser compreendido à parte de Hegel parece, inicialmente, carregada de certo extremismo. Tal asserção é, contudo, pertinente. A dependência, segundo o pensador francês, não é apenas um detalhe fortuito ou um traço biográfico irrelevante, mas uma estrutura constitutiva do pensamento kierkegaardiano. De fato, a relação entre Kierkegaard e Hegel e o hegelianismo faz parte de um debate que tem suscitado uma ampla controvérsia. Uma posição mais tradicional, historicamente atribuída ao teólogo dinamarquês Niels Thulstrup, vê em Kierkegaard um antípoda severo de Hegel, um pouco desinformado em relação à filosofia do pensador berlinense. Segundo essa concepção, comenta Álvaro Valls (2013), o pensador dinamarquês, ignorava completamente a Hegel ao mesmo tempo em que o odiava. A partir dessa tese, não poderia haver qualquer terreno-comum, qualquer ponto de contato entre o pensamento kierkegaardiano e a filosofia de Hegel. A chamada filosofia da existência distaria da filosofia do espírito muito mais do que distaria Copenhague de Berlim. Conforme notado por Pierre Etienne Loignon (2011), a tese de Thulstrup, sobre a total discrepância entre Kierkegaard e Hegel, teria sido predominante entre os estudiosos do pensamento kierkegaardiano até 2003. Incomodado com a compreensão da recepção de Hegel por Kierkegaard, o pesquisador norte-americano Jon Stewart publicou em 2003 uma obra cujo título *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered* já

demonstra a preocupação desse estudioso no sentido de repensar a relação Kierkegaard – Hegel, historicamente consagrada. Seja reconhecido que Stewart já manifestara essa inquietação cinco anos antes, época em que publicara no periódico *Enharonar*⁹ um artigo intitulado *Kierkegaard as a Hegelian*. Neste breve ensaio já se percebia o delineamento daquilo que seria aprofundado pelo estudioso norte-americano na obra de 2003. Neste escrito, depois de considerar a resposta de Thulstrup¹⁰ e seus desdobramentos históricos, Stewart analisa de forma detida a recepção de Hegel em várias obras do pensador dinamarquês, demonstrando como muitas passagens revelam um Kierkegaard leitor de Hegel e, sob muitos aspectos, influenciado pelo autor da *Fenomenologia do espírito*. Contrariando a tese da chamada descontinuidade radical entre Kierkegaard e Hegel propugnada por Thulstrup, Stewart declara logo na introdução de sua obra, que “muitos aspectos do pensamento kierkegaardiano, desde a sua concepção dos estádios, sua metodologia dialética e o seu entendimento de Sócrates e da Antígona, parecem ter como chave doutrinas e análises da filosofia de Hegel” (STEWART, 2003, p. 1. Tradução nossa). A tese de Stewart tem conquistado simpatizantes entre muitos estudiosos do pensamento kierkegaardiano. É o que pode ser visto, por exemplo, em um artigo publicado em 2007 denominado *Kierkegaard's ethical stage in Hegel's logical categories* de Maria J. Binetti. Neste caso, o objetivo é encontrar ecos da teoria kierkegaardiana dos estádios da existência na filosofia de Hegel. Para esta autora, de algum modo, tal doutrina já estava contida na dialética especulativa hegeliana. Para ser mais preciso, retomando a obra de Stewart, Binetti declara que Hegel representa para o autor dinamarquês uma das fontes mais importantes de inspiração, especialmente, no desenvolvimento da teoria dos estádios (BINETTI, 2007).

No terreno situado entre as teses discordantes de Thulstrup e Stewart sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel caminha a professora emérita da Sorbonne Hélène Politis¹¹. Esta pesquisadora procura evitar os extremos em relação à recepção da filosofia hegeliana por Kierkegaard. É óbvio que Politis não está disposta a compartilhar da visão estereotipada segundo a qual o filósofo da existência não passa de um crítico

⁹ Revista filosófica vinculada à Universidade Autônoma de Barcelona (UAB).

¹⁰ A obra de Thulstrup, no original dinamarquês é *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, publicada em 1967. A edição inglesa de 1980 traz como título *Kierkegaard's relation to Hegel*.

¹¹ Dentre as obras de Politis dedicadas a Kierkegaard, destacam-se: *Le concept de Philosophie constamment rapporté à Kierkegaard, Kierkegaard em France au XXe siècle: archéologie d'une réception* e *Répertoire des références philosophiques dans les Papiers de Søren Kierkegaard*.

empedernido de Hegel, aquele que procurou construir a sua filosofia contra tudo o que lembrava Hegel e o hegelianismo. Na verdade, segundo a análise de Valls, Politis é capaz de aceitar um Kierkegaard dialético e até mesmo sistemático¹², compreendido isso no sentido de um pensamento lógico e coerente que perpassa a sinfonia de suas obras. Para ela, do mesmo modo que chamamos Aristóteles e Descartes de sistemáticos, não seria nenhum contra censo chamar o pensador dinamarquês de sistemático (VALLS, 2013). Em obra publicada em 2009, cujo título é *Le concept de Philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, Politis dedica o quarto capítulo para analisar a crítica kierkegaardiana à ideia de sistema, asseverando que, mesmo quando critica o sistema, o dinamarquês o faz de forma sistemática (POLITIS, 2009). Ele não é, portanto, como aquele que desferre socos no ar ou o que atira para todos os lados sem saber o alvo certo. Assim, quando declara por boca de Johannes Silentio em *Temor e tremor (Frygt og Bæven: Dialectisk Lyrik)*¹³ que não é filósofo por não ter compreendido bem os sistemas especulativos, Politis tem que concordar que tal declaração é apenas uma amostra do vasto arsenal irônico do dinamarquês. A propósito, em *Le vocabulaire de Kierkegaard* a pesquisadora parisiense pranteia a interpretação descontextualizada e literalista que os críticos fazem dessa passagem kierkegaardiana (POLITIS, 2002). Segundo a professora da Sorbonne, a objeção de Kierkegaard ao sistema é construída de modo lógico e pertinente, demonstrando segurança e um conhecimento acurado do pensamento de seu oponente. Nas suas palavras, “a polêmica é portadora de verdade filosófica e o discurso se constrói sobre uma base conceitual firme” (POLITIS, 2009, p. 155. Tradução nossa). Certamente, a autora francesa não é indiferente em relação às agudas discrepâncias entre o dinamarquês e o pensador alemão, seja no conteúdo seja na linguagem marcada pela ironia. Como se vê, as ponderações de Politis sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel são bastante oportunas, pois nos ajudam a evitar interpretações equivocadas sobre o pensador dinamarquês. Mostram que Kierkegaard não é um pensador antissistemático, a perceber que aquilo contra o qual ele se insurge é “a pretensão do sistema de abarcar toda a realidade, reduzindo Deus, transcendência, fé, amor, imortalidade, paradoxo, salto, às

¹² Lembremo-nos que o *Pós-Escrito* foi denominado inicialmente de *Problemas lógicos de Johannes Climacus*. Isso demonstra a preocupação lógica e, até certo ponto, sistemática do autor. Tal fato parece reforçar a tese de Politis.

¹³ Este nome pode ser traduzido como João do silêncio, título bastante apropriado para um autor que exalta a resignação infinita da fé, a fé que muitas vezes silencia porque não encontra as respostas racionais para os dilemas e contradições da existência.

categorias da mediação lógica”. (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2013, p. 89).

Pelo exposto acima, interpretar o pensamento kierkegaardiano a partir do conhecido “estereótipo anti-hegeliano”, pode conduzir a sérios equívocos. Tais dificuldades vão desde a redução da relevância da filosofia kierkegaardiana até a negação completa do estatuto filosófico das discussões apresentadas pelo autor dinamarquês em suas obras. Basta lembrar o desconforto que a designação dialética kierkegaardiana suscita em círculos onde predomina a influência hegeliana ou sistemática. O raciocínio parece lógico: alguém que se insurgiu contra a dialética hegeliana é, conseqüentemente, um anti-dialético. Esta conclusão parte do pressuposto que a dialética só pode ser pensada ao modo hegeliano, no clássico movimento de tese, antítese e síntese. No entanto, desde que seja possível pensar a dialética fora da tradição hegeliana, a ideia de um Kierkegaard dialético não representaria nenhum contrassenso. Neste ponto é conveniente, mais uma vez ressaltar o esforço de Politis (2002) em identificar os vários usos do termo dialética na obra do dinamarquês. A rigor, o que distingue o autor dos *Discursos edificantes* de Hegel não é precisamente o fato de um ser dialético e o outro não, mas o modo como esses autores concebem o alcance da dialética. Como nos esclarece Almeida (2013, p. 309), “para Hegel, há uma necessidade intrínseca no interior da tríade; para Kierkegaard é necessário estabelecer a descontinuidade, a ruptura, o salto”. No pensamento kierkegaardiano, a tensão radical entre o infinito e o finito, entre o eterno e o temporal, entre Deus e o homem impossibilita a síntese nos moldes hegelianos. Estrito senso, esse antagonismo, em virtude de seu caráter suprarracional, só pode ser vencido pelo salto, o salto da fé. Pode-se conceber a ideia de um Deus-homem (encarnação de Cristo), como sendo a expressão de uma síntese de Kierkegaard entre o infinito e o finito, mas, neste caso, a divergência entre os dois pensadores torna-se ainda mais evidente. A tal síntese, longe de esclarecer ou elucidar o movimento seria a própria expressão do paradoxo absoluto¹⁴, apontando mais uma vez para a necessidade do salto. Na dialética kierkegaardiana, a tensão persiste sem qualquer esperança de ser eliminada pela síntese. Em seu estudo sobre Kierkegaard, Nelly Viallaneix estabelece de modo bastante pertinente uma distinção entre a dialética especulativa de Hegel e a dialética existencial presente no pensamento kierkegaardiano. A primeira, baseada na mediação, procura superar toda a contradição, a segunda, por sua vez, mantém a contradição, levando em conta o caráter tenso e

¹⁴ Em obras como *Migalhas filosóficas* e *Pós-Escrito*, assinadas pelo pseudônimo Johannes Cliaucus, Kierkegaard discorre sobre a noção de paradoxo absoluto, relacionando-o à encarnação de Cristo.

paradoxal da própria existência (VIALLANEIX, 1977). De fato, quem está familiarizado com o filósofo de Copenhague, sabe que expressões como dialética da fé, o caráter dialético da angústia e do desespero multiplicam-se ao longo de suas obras. Cabe, além disso, mencionar a observação feita pelo professor Ricardo Gouvêa (2009) em seu comentário de *Temor e tremor*, que o próprio Kierkegaard, se autodenomina dialético, antes mesmo de se considerar filósofo. Por outro lado, o pensador dinamarquês refere-se, geralmente, a Hegel e seus discípulos, não como dialéticos, mas como sistemáticos. Assim, ao mesmo tempo em que assume que a sua filosofia é dialética, o autor de *Prática do cristianismo* parece negar essa designação aos seus adversários. A propósito, um detalhe quase sempre esquecido, a obra assinada por Silentio traz como subtítulo “Lírica dialética”, onde, como se sabe, o seu autor pretende analisar a dialética da fé. Se a controvérsia entre Kierkegaard e Hegel ainda parece diminuir o estatuto filosófico do pensador dinamarquês, cabe acrescentar o veredito de Paul Ricoeur a esse respeito, tendo como referência os textos pseudonímicos *O conceito de angústia e Enfermidade mortal*:

Encontramos um pensador que transpõe uma experiência viva numa dialética aguda, que imagina abstratamente estágios da existência, mais construídos do que vividos, e os elabora por meio de uma dialética rompida: finito – infinito, possível – atual, inconsciente – consciente, etc. Ocorreu-nos a suspeita de que essa dialética rompida pudesse ter mais afinidade com seu melhor inimigo – Hegel – do que com seus pretensos herdeiros. (RICOUER, 1996, p. 30).

No que diz respeito à crítica empreendida à filosofia hegeliana nos escritos de Kierkegaard, mais recentemente, uma questão tem sido levantada. Estaria o autor dos *Discursos edificantes* contrapondo-se diretamente a Hegel ou aos seus intérpretes dinamarqueses? É inegável, conforme destaca Valls (2011) que, em determinados momentos de sua polêmica, Kierkegaard tem em mente os representantes do hegelianismo na Dinamarca, como J. L. Heiberg, F. C. Sibbern e H. L. Martensen. O primeiro é costumeiramente lembrado por ter introduzido o hegelianismo na Dinamarca; o segundo, cujas aulas haviam sido frequentadas por Kierkegaard, ensinava um cristianismo baseado na especulação hegeliana; já Martensen, certamente o mais ardoroso adversário de Kierkegaard, defendia que “o dever da época era completar a união do cristianismo com a filosofia e que a dogmática especulativa podia fundamentar a fé na razão, justificar completamente a revelação” (LE BLANC, 2003, p. 29). De fato, é preciso reconhecer que o autor de *Prática do cristianismo* costuma criticar severamente discípulos desavisados que haviam interpretado erroneamente os ensinamentos

do mestre alemão. Climacus, por exemplo, denuncia os seguidores que queriam ir além do mestre e, com muitos remendões usurpavam a celebridade do pensador alemão (KIERKEGAARD, 2013). Não obstante, na maioria das vezes, a crítica é endereçada a Hegel. Em *Temor e tremor*, por exemplo, Silentio, em tom crítico, faz inúmeras referências ao autor da *Ciência da lógica*, em alguns momentos, especificando a obra do idealista alemão em questão. É o que ocorre na discussão acerca da Suspensão teleológica da moralidade, onde Kierkegaard cita a *Filosofia do direito*. O pseudônimo kierkegaardiano chega a declarar que a mediação proposta pelo idealista alemão não passa de uma quimera. No *Pós-Escrito*, em muitas ocasiões, Hegel é nomeado como o destinatário das críticas kierkegaardianas. “Com Hegel ganhamos um sistema, sem ter uma ética”, declara Climacus de modo irônico. Em *O conceito de Angústia Vigilius Haufniensis*, em tom exortativo, declara que uma definição correta de dogmática deve desconsiderar aquilo que Hegel teria feito para socorrê-la (KIERKEGAARD, 2010). Já em *Prática do cristianismo*, Anticlimacus também se dirige a *Filosofia do direito* por representar equivocadamente uma espécie de divinização da ordem estabelecida.

2.1.2 *Um enigmático elogio a Lessing*

Por muito que seja o que se depreende desses escritos, não é possível que se apoie neles toda a verdade da religião cristã. (LESSING, Escritos filosóficos y teológicos).

É bem conhecido o tom irônico, por vezes satírico, empregado por Kierkegaard nas obras pseudonímicas. Estes escritos estão repletos de gracejos, anedotas e até historietas zombeteiras. O pseudônimo Johannes Climacus, autor do *Pós-Escrito conclusivo e não científico às Migalhas filosóficas* é um excelente exemplo dessa tendência. Acontece que neste caso a ironia kierkegaardiana não se confina aos limites da linguagem. O fato é que a citação, para não falar do elogio, já representa por si só uma demonstração contundente da fina ironia do pensador dinamarquês. Em polêmica recente com Jon Stewart sobre o papel de Lessing no pensamento de Kierkegaard, Valls (2013) chama nossa atenção para o fato de o dinamarquês ter usado como modelo de pensador subjetivo exatamente Lessing, acusado de ser iluminista, deísta e até mesmo espinosista, e não o fideísta Jacobi¹⁵, supostamente defensor da ortodoxia cristã contra a

¹⁵ Trata-se de Friedrich Heinrich Jacobi, filósofo alemão do século XVIII. Em cartas trocadas com Mendelssohn discutia se Lessing, seu amigo comum, havia se tornando espinosista. Embora Jacobi

Aufklärung. Neste caso, a ironia e, ao mesmo tempo, a força do argumento empregado por Climacus, consiste exatamente em utilizar um autor que sabe reconhecer o valor da razão, um homem da *Aufklärung*, como diria Valls, para combater a ideia de uma razão absoluta, que fosse capaz de explicar, no âmbito da existência, até os mistérios da fé. Em um trocadilho irônico, podemos afirmar que Kierkegaard utiliza a razão contra a razão. Ao mesmo tempo, poderíamos conjecturar que o filósofo de Copenhague sabe que era somente reconhecendo e valorizando a razão que seria possível prevenir-se contra seus excessos. Márcio Gimenes de Paula, outro autor brasileiro que leva a sério esta questão, sintetiza em três aspectos a influência do filósofo alemão em relação a Kierkegaard. Segundo ele, este autor influenciou Climacus,

1) Na comunicação indireta da verdade cristã, 2) no conflito entre verdades lógicas ou da razão e verdades contingentes ou de fato (na conclusão de que a razão não ajudará o homem na busca da felicidade eterna), 3) na ênfase no esforço humano para alcançar a verdade, ou seja, a luta entre a reapropriação da verdade pelo indivíduo e o conceito hegeliano de verdade. (DE PAULA, 2009, p. 62).

Mesmo manifestando seu apreço ao racionalismo iluminista, Lessing cria que aquilo que é comum a todas as religiões não pode carecer de fundamento racional. O filósofo alemão acreditava no papel prodigioso da razão; era, no entanto, sensato o suficiente para reconhecer os seus limites. Havia, por conseguinte, algo que a razão não podia englobar, um terreno o qual o existente não estava em condições de trilhar, a não ser que estivesse disposto a saltar o largo fosso; verdades ou traços das verdades que não era lícito à razão humana penetrar. Nos termos de Gardiner (2001) Lessing negava a possibilidade de um cristianismo enquanto religião racionalmente orientada. Tanto o pensamento especulativo quanto o apelo ao conhecimento histórico, no entender do filósofo alemão, buscavam inutilmente justificar objetivamente o cristianismo. Como se vê, Kierkegaard encontra aí a munição com a qual desferirá a sua vigorosa investida contra as pretensões do sistema hegeliano. No seu entender, a tese de Lessing já demonstrara a impossibilidade de um sistema que, na esfera da existência, encerrasse toda a verdade. Lessing, não obstante, morrera há muito tempo, questiona-se Climacus, quando o sistema supostamente não estava completo. Mas agora, que todos anunciam aos quatro ventos que o sistema está pronto, totalmente concluído, será que o pensador alemão teria a audácia de enunciar a sua tese? Não será preciso muito esforço

tenha defendido que a fé não pode ser explicada pelo conhecimento filosófico, Kierkegaard tecerá severas críticas a esse pensador no *Pós-Escrito*, supostamente, por sua pretensão de levar alguém a dar o salto com o auxílio da eloquência.

interpretativo para presumir que, quando o pseudônimo kierkegaardiano está fazendo referência a sistema completo, ele está querendo dizer exatamente o contrário. Neste sentido, nada mudara desde que Lessing pronunciara a sua famosa tese contra o pastor Götze¹⁶. Ainda não havia um sistema completo o que, a rigor, era o mesmo que afirmar que não havia nenhum sistema da existência.

A completude do sistema, de fato não há. O que há, segundo Climacus, não passam de promessas de completude. Contudo, notícias de completude do sistema e não sistema são para o pseudônimo kierkegaardiano a mesma coisa. Os sistemáticos prometem aquilo que não existe e que, no âmbito da existência, jamais existirá. Para recorrer a uma analogia empregada por Climacus, eles são semelhantes ao homem que convida os seus amigos para festejar a construção de sua casa, mas, quando os convivas chegam ao local têm que se deparar com uma casa ainda em construção. A única diferença entre este homem e os sistemáticos está no fato de que estes últimos jamais conseguirão colocar o último tijolo em seu edifício sistemático. Mas qual a razão de os sistemáticos prometerem aquilo que não existe? Kierkegaard (2013) responde este questionamento fazendo alusão, como de costume, a uma anedota. Certo homem chamado Berhen, depois de perder um guarda-chuvas de seda, anunciara que perdera um guarda-chuvas de algodão, por temer que aquele que o encontrasse, não devolvesse por saber o valor do objeto. Este episódio, no entender de Climacus, aplica-se aos sistemáticos. Eles não declaram que o sistema ainda não está completo, pois temem que as pessoas não aceitem um sistema ainda inconcluso. A verdade é que os sistemáticos falam de promessas vãs quando apregoam a conclusão do sistema. Para os que pretendiam aceitar a propaganda enganosa do hegelianismo, Kierkegaard tem uma severa advertência: “Portanto, esses dois, Lessing e o sistemático, ambos falam de um esforço incessante – a única diferença é que Lessing é obtuso ou honesto o bastante para chamá-lo de um esforço incessante, e o sistemático é sagaz ou desonesto o bastante para chamá-lo de sistema”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 112). Mas há esperança de, algum dia, o sistema da existência ser concluído? A resposta do Dinamarquês a esse questionamento é um enfático não. Para que o sistema da existência se completasse, o existente deveria primeiramente abandonar a sua condição de existente e ser absorvido pelo eterno. Neste caso, teríamos um sistema de qualquer outra coisa, menos um

¹⁶ Conforme nota da tradução de Álvaro Valls do *Pós-Escrito*, trata-se de Johan Melchior Götze (1717 – 1786), pastor principal em Hamburgo, defensor da ortodoxia contra a *Aufklärung*, imortalizado na polêmica Anti-Götze de Lessing.

sistema da existência. Em um trocadilho, na existência não há sistema e se o sistema for erguido, a existência é superada.

2.1.3 *As frequentes citações a Hamann*

*O tempo das distinções passou, o Sistema o superou. Quem ainda em nossos dias é um tipo raro, cuja alma se prende a algo há muito tempo desaparecido. Por ser que seja assim, todavia Sócrates continua a ser quem ele foi, o sábio simples, graças à sua singular distinção, que ele próprio enunciava e realizava perfeitamente, e que somente o excêntrico Hamann, dois milênios depois, retornou com admiração: “Pois Sócrates foi grande porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia” (KIERKEGAARD, **O conceito de angústia**).*

O texto acima, encontrado na epígrafe de *O conceito de angústia*, apresenta uma referência à obra *Memoráveis socráticas*, de autoria do pensador alemão do século XVIII Johann Georg Hamann. A nota laudatória feita por Kierkegaard na abertura de seu texto pseudônimo, já insinua a crítica ferrenha do dinamarquês ao sistema hegeliano. De fato, a alusão feita a Hamann é exatamente no ponto em que este confessa a sua admiração a Sócrates por ter feito, ao contrário do sistema, a distinção entre o que conhecia e o que não conhecia. Neste sentido, o pensador alemão e o filósofo grego, são mobilizados por Kierkegaard, como pensadores que teriam se colocado, cada um a seu modo, contra a ideia de uma razão pretenciosa e totalizante. Cabe ressaltar que o próprio Hamann via a ignorância socrática como a qualidade de gênio que mostra os limites da razão. Esta epígrafe, como se vê, revela uma das grandes influências recebidas por Kierkegaard na estruturação do seu pensamento. Citações ao “mago do norte”¹⁷ também podem ser encontradas em *Temor e tremor*¹⁸, nos *Prefácios* e em várias passagens do *Diário*¹⁹. Mas quem é este pensador que, juntamente com Lessing, parece ter exercido uma influência tão marcante no pensamento kierkegaardiano?

Nascido em Königsberg e amigo pessoal de Berens e Kant, Hamann foi, inicialmente, um entusiasta das ideias defendidas pelos enciclopedistas franceses. O

¹⁷ O epíteto, segundo Gouvêa (2009), pode apontar para dois sentidos. Pode indicar a obscuridade de seu discurso, repleto de enigmas e epigramas, assemelhando-se a uma espécie de feiticeiro nórdico. No entanto, segundo o autor, o título pode aludir a história dos magos do Oriente que buscam o Cristo recém-nascido e o adoram. Hamann seria aquele que busca a estrela natalina.

¹⁸ No prólogo de *Temor e tremor* Kierkegaard faz referência a um texto de Hamann no qual o pensador alemão fizera alusão à lendária história de Tarquínio, o Soberbo.

¹⁹ De fato, há no *Diário* uma referência muito semelhante àquela que é encontrada na epígrafe de *O conceito de angústia*: “Se Sócrates pudesse ter tido um epitáfio! Muitas pessoas inocentes tomaram do cálice de veneno, muitas sacrificaram sua vida pelo ideal, mas este epitáfio pertence apenas a Sócrates: ‘Aqui jaz Sócrates; ele distinguia entre o que compreendia e o que não compreendia’”. (KIERKEGAARD *apud* GOUVÊA, 2009, p. 86).

racionalismo que permeava os meios acadêmicos da época também lhe cativou a princípio. No entanto, ao tomar conhecimento do pensamento de Lessing e Mendelssohn²⁰, durante uma viagem a Berlim²¹, passa a duvidar seriamente dos postulados iluministas. O estudo cuidadoso de obras de teólogos protestantes como Lutero²² e Bengel²³ contribuíram para o rompimento definitivo com os ideais outrora abraçados. Embora, tenha dedicado as suas *Memoráveis socráticas* aos amigos Berens e Kant, Hamann tornou-se um crítico ferrenho do iluminismo em terras alemãs. Nesta obra polêmica, o pensador alemão já denuncia o inconveniente de uma fé fundamentada nas operações da razão. Nas suas palavras, “a fé não é obra da razão e não pode, portanto, sucumbir a nenhum dos assaltos desta última; porque a fé se assenta tão pouco em fundamentações quanto o paladar ou a visão” (HAMANN *apud* JANIC, 2012, p. 26). De fato, manifestando o seu completo desacordo com a *Aufklärung*, o mago do norte não hesitou em apresentar uma réplica severa à *Crítica da razão pura*, de autoria de seu amigo pessoal Immanuel Kant. A *Metacrítica do purismo da razão*, publicada em 1800, contesta de modo enfático os postulados defendidos por Kant na obra de 1781. Os três principais purismos alvos da objeção hamanniana são, no entender de Amaral (2008), 1) purificação da razão com respeito a toda transmissão, tradição e fé, 2) a pretensão de buscar critérios em si mesma, sem recorrer à experiência e 3) o purismo da linguagem. Neste mesmo espírito, “o mago do norte” coloca-se contra a filosofia de Wolf²⁴, negando a ideia de uma razão humana universal e imutável defendida por esse filósofo. Para Hamann “a razão é individual, histórica, submetida à influência das paixões e subordinada à linguagem, primeiro e derradeiro órgão e critério da razão” (HUISMANN, 2004, p. 463).

Não é fácil concluir que a postura hostil de Hamann em relação a *Aufklärung* e as pretensões de um sistema totalizante foi algo que cativou profundamente Kierkegaard. Vale lembrar que a distinção feita pelo autor alemão entre fé e conhecimento será a mesma empregada por Climacus, o pseudônimo kierkegaardiano

²⁰ No *Pós-Escrito* Kierkegaard (2013) fará referência a Mendelssohn em sua definição do salto como aquilo que se encontra inteiramente fora do conceito.

²¹ Alguns autores, por exemplo, Sergia Karen Hay, falam de uma conversão experimentada por Hamann em 1758, fato que teria alterado drasticamente as suas concepções. (GOUVÊA, 2009).

²² Pioneiro da Reforma protestante no século XVI, o pensamento de Lutero será decisivo tanto para Hamann quanto para Kierkegaard.

²³ Johann Albrecht Bengel (1687 – 1752) foi um teólogo pietista alemão e pioneiro na crítica exegética do Novo Testamento.

²⁴ Trata-se de Christian Wolff (1679 – 1754), filósofo alemão admirado por pensadores como Voltaire, Kant e Hegel em virtude de seu método demonstrativo e seu racionalismo sistemático. De fato, este parece ser o centro da crítica de Hamann a Wolff.

que assina as *Migalhas filosóficas* e o *Pós-Escrito*. De fato, quando mais à frente, encontraremos Climacus falando acerca da impossibilidade da existência de Deus ser demonstrada racionalmente, é impossível não lembrar a declaração de Hamann no texto de 1759 segundo a qual a existência deve ser crida e não demonstrada (HAMANN *apud* CATES, 2009, p. 37). Em seu comentário a *Temor e tremor* Gouvêa analisa de modo mais específico os principais aspectos da influência de Hamann em relação ao pensador dinamarquês. Além da singular admiração por Sócrates, Kierkegaard deve ao filósofo alemão muitos conceitos elementares empregados em suas obras. Para o estudioso brasileiro, “termos como angústia, paradoxo, ironia, humor e comunicação indireta tiveram sua origem na leitura das obras de Hamann” (GOUVÊA, 2009, p. 83). De modo mais sistemático, Janic (2012) analisa a influência hamanniana em relação a Kierkegaard com base em quatro aspectos, a saber, a existência cristã, a comunicação indireta, a ignorância socrática e a ideia de humor²⁵. De qualquer forma, em um contexto marcado pelo racionalismo, o pensador alemão defende veementemente os paradoxos associados à crença natural, fato que o levou a considerar bastante suspeitas e comprometedoras as pretensões da teologia natural. Esta postura, como veremos, será decisiva na crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana.

2.2 Crítica à ideia de uma fé fundamentada histórica e racionalmente

A gente tornou-se objetiva demais para ter uma felicidade eterna, porque esta felicidade é inseparável da atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, e é precisamente a isso que se renuncia para ser objetivo; é precisamente isso que é surrupiado da gente pela objetividade (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Em 1844, sob o pseudônimo Johannes Climacus²⁶, Kierkegaard publicara um opúsculo curiosamente denominado *Migalhas filosóficas (Philosophiske Smuler)*²⁷.

²⁵ Conforme nos lembra Ricardo Gouvêa (2009), o pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus é identificado como um humorista.

²⁶ É através desse pseudônimo que Kierkegaard aprofunda a sua crítica à filosofia hegeliana. Trata-se de uma figura central no seu pensamento, o que se evidencia na preocupação de Kierkegaard em escrever para esse pseudônimo uma espécie de biografia. *É preciso duvidar de tudo (De omnibus dubitandum est)*, publicado postumamente, demonstra como o jovem estudante de filosofia Johannes Climacus se frustra ao tentar iniciar o seu percurso filosófico por meio da dúvida cartesiana e dos sistemas filosóficos. Segundo Márcio Gimenes de Paula (2009), na época em que criou este pseudônimo, Kierkegaard havia recebido a influência de Feuerbach através de sua obra *Essência do cristianismo*. Gouvêa (2009) acrescenta que Climacus é uma espécie de cético religioso na mesma tradição de Montaigne, Pascal, Bayle e Hamann.

²⁷ O título, como se vê, é uma demonstração da ironia kierkegaardiana. Em um contexto marcado pelo domínio do sistema, em especial do hegeliano, o dinamarquês não se atreve a escrever um tratado

Nesta obra, o crítico do sistema hegeliano concentrara-se no problema acerca da verdade do cristianismo. Dois anos depois, aos 33 anos, decide publicar um *Pós-Escrito*²⁸, segundo ele mesmo, visando apresentar uma roupagem histórica para o problema já delineado nas *Migalhas*. O texto do *Pós-Escrito* está disposto em duas seções principais. Na primeira, de menor volume, discute-se o problema objetivo da verdade do cristianismo, a segunda, a mais longa, Kierkegaard concentra-se no problema subjetivo dessa verdade. Dito de outro modo, nesta obra, o filósofo de Copenhague analisa tanto a questão da verdade do cristianismo quanto o modo como o indivíduo relaciona-se com ela.

Kierkegaard dedica a primeira parte de *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* à discussão detida daquilo que ele designa de “o problema objetivo da verdade do cristianismo”. Nesta seção, o primeiro alvo da crítica kierkegaardiana é exatamente a tentativa de emprego da história enquanto fundamento da fé. Esta consideração vincula a obra de 1846 imediatamente ao texto das *Migalhas* escrito em 1844. Já neste escrito, recorrendo ao mesmo Johannes Climacus, o pensador da existência questionara a possibilidade de se construir uma felicidade eterna a partir de uma saber histórico (KIERKEGAARD, 2011). O questionamento feito por Climacus, deve ser ressaltado, não insinua que a felicidade eterna possa ser edificada em tal fundamento. O que fica bastante claro é exatamente a impossibilidade de tal empreendimento obter êxito. A felicidade eterna depende do relacionamento entre o indivíduo e a verdade eterna. Tal relacionamento, entretanto, não ocorre amparado pelo fundamento histórico-objetivo, mas por meio da subjetividade da fé. No texto de 1846 Climacus segue este mesmo princípio. Assim, quando se lê o sumário da obra e ali se constata que Kierkegaard tratará acerca do problema objetivo da verdade do cristianismo, não se deve concluir a

sistemático. Oferece ao seu leitor apenas umas migalhas filosóficas, ou, como expressa o subtítulo da obra, um bocadinho de filosofia de Johannes Climacus.

²⁸ No original dinamarquês, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, o *Pós-Escrito*, curiosamente, é quatro vezes mais volumoso que as *Migalhas filosóficas*. Como Kierkegaard acreditava que morreria aos 33 anos, neste escrito ele pretende encerrar a sua produção literária. Como o próprio nome da obra expressa, seu objetivo é concluir o seu itinerário filosófico. Talvez este fato, justifique a razão de um pós-escrito tão volumoso. É como se nele o pensador da existência quisesse esclarecer de uma vez por todas o problema acerca da verdade do cristianismo. Felizmente, a expectativa de Kierkegaard não se concretizou. O autor dos *Discursos edificantes* viveu por mais 9 anos. De qualquer forma, o texto de 1846 é uma espécie de divisor de águas em relação aquilo que os estudiosos designam primeiro e segundo percursos kierkegaardianos. Após a publicação do *Pós-Escrito*, inicia-se o segundo percurso. Nesta fase, a ênfase religiosa é ainda mais sensível na produção kierkegaardiana. Esse traço é visto tanto nas obras que Kierkegaard assina com o próprio nome, predominantes nesse período, quanto nas obras pseudônimas. Um exemplo desse segundo caso pode ser encontrado no pseudônimo Anticlimacus, que assina *Doença para morte* e *Prática do cristianismo*. Diferente de Johannes Climacus, que ainda não se considera um cristão, Anticlimacus é um cristão na acepção mais rigorosa do termo.

partir disso que o autor de *Temor e tremor* tem em mente a defesa de uma fundamentação histórica que seja capaz de demonstrar de modo objetivo a autenticidade da verdade cristã. Longe disso! O que se verifica é uma crítica ferrenha, temperada com fina ironia, do pensador dinamarquês contra três tentativas de se estabelecer o histórico como fundamento do cristianismo. Quando se trata da verdade cristã, o refúgio da objetividade histórica é uma *tentação* escondida em uma falsa sensação de segurança. A certeza histórica fornece uma base bastante frágil para sustentar o relacionamento do indivíduo com a verdade, bem como para estabelecer o fundamento de sua felicidade eterna. Nas palavras de Johannes Climacus, mesmo que “o sujeito investigador estivesse infinitamente interessado em sua relação para com essa verdade, iria nesse ponto logo desesperar, porque nada é mais fácil de perceber que, em relação ao histórico, a maior de todas as certezas é ainda uma *aproximação*”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 29. Grifo do autor). Um fio de ironia perpassa cada palavra dessa declaração kierkegaardiana. O conhecimento objetivo, ao modo hegeliano, celebrado nos dias de Kierkegaard, primava exatamente pela certeza, pela consistência, pela eliminação de qualquer sombra de dúvida ou contradição. Ao se utilizar do conceito de *aproximação* aplicado às verdades históricas, contra Hegel²⁹, Kierkegaard relega esse tipo de conhecimento à incerteza. O saber histórico-objetivo, com sua pretensão de certeza, ao deparar-se com a verdade eterna, precisa confessar sua incerteza. Mas uma vez recorrendo às palavras de Climacus, uma *aproximação* é algo pequeno demais para que nela alguém fundamente a sua felicidade eterna.

A crítica de Kierkegaard à tentativa das filosofias da época no sentido de confinarem os conceitos cristãos ao seu caráter meramente objetivo e formal também pode ser vista no texto de 1844, denominado *O conceito de angústia (Begrebet angst)* e assinado pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis³⁰. Como o subtítulo indica, a obra trata acerca do problema dogmático do pecado hereditário. Logo na introdução de sua obra, o autor dinamarquês destaca o inconveniente em se tratar o pecado fora de sua atmosfera originária. Sempre que isso ocorre, a sua essência é alterada. Neste ponto, mais uma vez, percebe-se o tom da oposição kierkegaardiana às pretensões científicas

²⁹ O professor Álvaro Valls (2011) em um artigo denominado *Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil*, apresenta a tese já defendida pela professora da Sorbonne Hélène Politis de que, em muitas ocasiões, Kierkegaard não está se referindo diretamente a Hegel, mas aos seus discípulos dinamarqueses, em especial, Martensen e Nielsen.

³⁰ Literalmente, Vigia de Copenhague, este pseudônimo kierkegaardiano apresenta características de um professor de dogmática. Curiosamente, *O conceito de angústia* foi publicado no mesmo dia dos *Prefácios*, obra assinada pelo pseudônimo Nicolau Notabene.

da época com seu apelo à objetividade. Se tudo aquilo que é objeto de conhecimento, ironiza Haufniensis, tem uma ciência que lhe corresponda, então, o pecado não pode fugir a essa regra. Obviamente, o Vigia de Copenhague contesta a plausibilidade dessa conclusão. Nas suas palavras, “O pecado não tem lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 18). Neste sentido, somente a dogmática pode se ocupar do pecado, contudo, não procurando demonstrá-lo racionalmente nos moldes da teologia especulativa, sem querer explicá-lo antes de o pressupor, mas pressupô-lo antes de qualquer explicação. De fato, declara em tom bastante ríspido e denunciando a confusão entre lógica e dogmática que “querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 53). Para Haufniensis, o pecado entra na existência por meio de um salto, este salto, não obstante, é um escândalo para o entendimento.

Em *Prática do cristianismo*³¹ (*Indølvse i christendom*), assinado por Anticlimacus, fazendo jus ao propósito da obra, que consiste em introduzir o cristianismo na cristandade, o pensador da existência ataca severamente a cristandade dinamarquesa por ter desfigurado o verdadeiro cristianismo. Também nesta obra, o autor dinamarquês rechaça a ideia de uma fé que repousa na objetividade histórica. Para Kierkegaard, a igreja oficial, ao tornar a fé dependente de argumentos e provas históricas, havia suprimido aquilo que existia de mais essencial à mensagem de Cristo: a possibilidade do escândalo. Se Cristo, em sua encarnação, é definido como o paradoxo absoluto, definitivamente, ele não pode ser apreendido pela história. Um professor de teologia, comenta Kierkegaard de modo irônico, escreve um novo livro e pensa com isso ter demonstrado a completa verdade do cristianismo, chegando ao ponto de ficar desgostoso caso alguém não concorde que o assunto está devidamente esclarecido. No entanto, para o autor de Copenhague, o recurso da história é inútil enquanto fundamento. Na relação entre Cristo e o discípulo é muito mais importante a contemporaneidade do que a história. Nos termos de Kierkegaard, “a história não tem absolutamente nada a fazer com Jesus Cristo; com relação a ele somente deve ser

³¹ Também traduzido como *Escola do cristianismo*, o seu autor Anticlimacus que também assina *Doença para morte*, representa o cristão na mais elevada acepção do termo. Daí o próprio Kierkegaard reconhecer que se encontra entre Johannes Climacus e Anticlimacus. O título, segundo a opinião de Márcio Gimenes de Paula (2009), revela a influência da obra *Imitação de Cristo* de Tomas Kempis, transmitindo a ideia de um treino ou iniciação no exercício do cristianismo.

considerado a história sagrada, que relata sua vida na situação de humilhação e que, ao mesmo tempo, ele se declarou Deus” (KIERKEGAARD, 2009, p. 55. Tradução nossa). Mesmo o relato sacro, não poderia servir para produzir a fé em alguém, a não ser que cada um, por meio do salto, torne-se um contemporâneo de Cristo. No texto abaixo, Kierkegaard demonstra a razão da ineficácia das provas históricas enquanto fundamento da fé:

As provas da divindade de Jesus proporcionadas pela Escritura: seus milagres, sua ressurreição dentre os mortos, sua ascensão aos céus, o são somente para a fé, isto é, não são provas; não intentam demonstrar que tudo isso se concilia com a razão, mas, ao contrário, contradizem a razão, sendo, portanto, objeto de fé (KIERKEGAARD, 2009, p. 51).

Na obra supracitada, o autor pseudônimo questiona se as provas históricas poderiam, por si só, conduzir alguém à fé em Cristo. Na sua conclusão, tais evidências, no máximo, podem tornar alguém atento, a fim de que ele possa decidir entre o escândalo e a fé. Elas são, de fato ambivalentes, o pró e o contra da razão, segundo a expressão de Anticlimacus. A mesma prova pode levar uma pessoa a acreditar em Cristo e outra a escandalizar-se. Neste caso, não é a prova em si que torna alguém cristão. Se a fé não for colocada como condição, não há evidência racional capaz de convencê-lo. O pseudônimo Kierkegaardiano ilustra esta questão com a ocorrência do milagre. Estrito senso, a operação miraculosa não pode demonstrar nada se o indivíduo não escolher a fé diante desse evento. Para aquele que não tem fé, o milagre é negado por ser algo que escandaliza a razão. Mais uma vez, o milagre desperta a atenção, mas cabe ao indivíduo decidir entre a fé e o escândalo.

Em 1855, ano de sua morte, Kierkegaard se envolveu em um debate ferrenho contra a igreja oficial da Dinamarca. Em um periódico denominado *O instante* (*Øieblikket Nr. 1 -10*), o filósofo desferiu seu último ataque contra a cristandade³². O estopim dessa crítica foi um elogio proferido por Martensen por ocasião da morte de Mynster de que este teria sido uma testemunha da verdade. Na polêmica final, a opinião de Kierkegaard acerca da ineficácia das provas históricas encontradas em obras como *O conceito de angústia*, *Migalhas filosóficas*, *Pós-Escrito* e *Prática do cristianismo*, também está presente. De fato no *Instante* nº 4, usando uma linguagem bastante ríspida

³² Conceito empregado por Kierkegaard em suas obras para falar de algo que mesmo fazendo alusão a Cristo, chocava-se frontalmente ao cristianismo autêntico. A cristandade seria, segundo o pensador dinamarquês, uma espécie de paródia mal feita do verdadeiro cristianismo, um tipo de religião que havia diluído o indivíduo na multidão e anulado a seriedade da fé e a possibilidade do escândalo.

e irônica, ele demonstra a impossibilidade das verdades históricas fundamentarem a fé. Estas provas, com seu caráter supostamente convincente e erudito que enchem os volumes de teologia são, na expressão kierkegaardiana, “provas de Satã”, e representam uma perversão da fé (KIERKEGAARD, 2006. Tradução nossa). O que dizer, então, do testemunho piedoso dos mártires que sacrificaram as suas próprias vidas em nome de sua fé? Não seria esta decisão resoluto suficiente para produzir fé genuína em alguém? Afinal de contas, que coração seria tão insensível ao ponto de não ser tocado por tão sublime testemunho de fé? O exemplo causaria certo entusiasmo nos ouvintes, podendo levá-los a concluir que aquilo pelo qual um homem estaria disposto a arriscar a sua própria vida seria necessariamente a verdade.

No *Instante* nº 9³³, o último publicado por Kierkegaard, vê-se que nem mesmo a consideração da história dos mártires poderia ser invocada para demonstrar a verdade do cristianismo e, conseqüentemente, para fundamentar a fé do indivíduo. Ademais, expressa o filósofo dinamarquês de modo implacável, quando os pastores invocam o testemunho dos mártires para demonstrar a veracidade do cristianismo, mas não estão eles mesmos dispostos a se sacrificarem por esta verdade, refutam com sua vida a mensagem proferida. Nos termos do pensador da existência, “ao ver que os gloriosos, as testemunhas da verdade, arriscam tudo pelo cristianismo chega-se à conclusão de que o cristianismo deve ser verdade. Ao observar aos pastores, chega-se à conclusão de que é difícil que o cristianismo seja a verdade” (KIERKEGAARD, 2006, p. 178. Tradução nossa). O objetivo de Kierkegaard nesse ponto não é simplesmente menosprezar o testemunho dos mártires cristãos, mas mostrar ao seu leitor que nada substitui a decisão do indivíduo. Cada indivíduo deve deparar-se com a necessidade de ter a sua própria fé. Comover-se diante do exemplo de fé de um mártir e ter realmente esta paixão são realidades separadas por uma distância abissal. De outro modo, “ninguém crê apenas porque outros creram no passado” (DE PAULA, 2001, p. 93). A fé, neste sentido, faz parte da relação particular entre o indivíduo e Deus, nada podendo se interpor a ela. Quando se estabelece a necessidade de uma mediação, não há mais lugar para o salto da fé. A relação com Cristo, antes de ser marcada pela historicidade, deve ser marcada pela contemporaneidade, e ser contemporâneo, como bem ressaltam Almeida e Valls (2007), é colocar-se como único diante de Deus.

³³ O volume 10 de *O Instante* não foi publicado por Kierkegaard, embora tenha sido escrito em 25 de agosto de 1855, quase três meses antes de sua morte. O manuscrito foi encontrado em seu escritório e publicado postumamente.

A reflexão acerca do valor do fundamento histórico traz à tona um questionamento feito por Kierkegaard no final das *Migalhas filosóficas*. O que poderia fazer o discípulo contemporâneo em prol do discípulo pósteros? As duas contribuições possíveis daqueles em relação a estes servem para acentuar a ineficácia do histórico enquanto fundamento da fé. Os contemporâneos poderiam, em primeiro lugar, narrar aos pósteros que eles mesmos haviam crido. Esta declaração, no entanto, não representa nenhuma comunicação. Quando alguém afirma que algo aconteceu, encontra-se no âmbito da história, mas quando afirma que crê que algo tenha acontecido, ainda que pareça à razão paradoxal, temos algo que extrapolou os domínios do histórico. O contemporâneo poderia ainda narrar o conteúdo da fé, mas tal atitude seria de balde para produzir fé no pósteros. O conteúdo só existe para fé, no mesmo sentido em que as cores só são para a visão e os sons para o ouvido (KIERKEGAARD, 2011). A relação entre o discípulo, a fé e a verdade não é de natureza conceitual, mas prática. Como nos lembra Farago (2005) fazendo referência ao texto de 1850, à luz do cristianismo, ninguém pode dizer que conhece a verdade a não ser quando ela se torna viva dentro de si. Após esta breve incursão na produção kierkegaardiana a fim de perceber a crítica do pensador dinamarquês à ideia de um cristianismo amparado pela objetividade histórica, convém-nos agora detalhar, a partir do *Pós-escrito*, o modo como Kierkegaard estrutura a sua crítica ao fundamento da história.

2.2.1 Como a amante que se envergonha do amado

Aqui reside o nó da questão, e eu novamente retorno à Teologia erudita. Para quem serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma; quando, como uma amante que não se contenta com amar, mas que no fundo se envergonha de seu amado e, por isso, precisa provar que ele é algo notável; quando, portanto, a fé começa a perder a paixão, quando começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se possa desfrutar da consideração burguesa da descrença (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Kierkegaard viveu no contexto de florescimento da chamada crítica bíblica³⁴. Neste período, o texto sagrado passou a ser analisado de modo científico. Questões

³⁴ Fruto do racionalismo do século XVIII, o movimento denominado como crítica bíblica, por meio de estudos históricos filológicos, linguísticos e semânticos, propunha uma nova leitura do texto bíblico. É, geralmente, dividido em Alta e Baixa crítica. No primeiro caso, a preocupação consiste em estabelecer a autoria, o tempo de composição dos livros bíblicos, o processo de formação desses livros e o *sitz im leben* dos autores e destinatários. Já a Baixa crítica, também conhecida como Crítica textual, busca uma

ligadas à sua composição, data, autoria e formas literárias vieram à tona e tornaram-se o centro das discussões teológicas. A atuação crítica em relação à Bíblia se deu em dois sentidos. Em primeiro lugar, havia aqueles que, por meio da análise crítica, colocavam em xeque conceitos historicamente consagrados pelo cristianismo. Outros, não obstante, valiam-se do método histórico-crítico para demonstrar a veracidade das Escrituras sagradas e, conseqüentemente, fundamentar a verdade do cristianismo. O argumento é simples: para que o cristianismo fosse aceito nos moldes da objetividade da época, ele carecia de uma vinculação histórica, de um refúgio objetivo. Neste sentido, as Escrituras surgiam como uma alternativa plausível. À luz desse pressuposto, a chamada teologia crítica procurou salvaguardar a autenticidade e confiabilidade do texto sagrado. Em última instância, a finalidade desse empreendimento era fornecer uma base objetiva para a verdade do cristianismo.

A crítica kierkegaardiana a essa pretensão racionalista é evidente na primeira parte do *Pós-Escrito*. Para o mestre dos pseudônimos, este empreendimento é, desde o início, fadado ao fracasso. Segundo nos afirma Kierkegaard (2013) em tom irônico, mesmo que as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria a nada além de uma *aproximação*. Conforme nota Farago (2005) as verdades históricas são meras aproximações em virtude de seu caráter inconcluso e contingente. Em seu afã para tentar demonstrar a historicidade e objetividade do cristianismo, a teologia crítica havia solicitado o apoio da filologia. Tal pretensão, mais uma vez é alvo da crítica irônica de Climacus. Para fazer alusão a um exemplo empregado por ele, o fato de um filólogo, depois de laboriosa pesquisa, publicar um livro sobre Cícero, disso decorrerá que as pessoas poderão ter acesso a um texto antigo de forma confiável. O seu trabalho servirá para lançar luz sobre elementos daquele escrito que, porventura, tenham se perdido pelas corruptelas do tempo. Contudo, de sua nobre arte não decorre que alguém possa estabelecer aí a base de sua felicidade eterna. O seu esforço, mesmo a despeito de seu valor histórico, nada esclarece acerca da eternidade. Curiosamente, é precisamente neste ponto fundamental que se encontra o equívoco da teologia crítica. Depois de reconstituir, com o apoio da filologia o texto

reconstituição do texto bíblico propriamente dito por meio de uma análise documental rigorosa. Valendo-se da hermenêutica e da exegese, procura estabelecer aquele que seria o texto bíblico original. Segundo Battista Mondin (1983), Johan Ernest foi um dos primeiros a se utilizar do método histórico crítico, chegando à conclusão de que a Escritura deveria ser interpretada como os demais livros da Antiguidade. Tal tendência será seguida por Johan Semler e, posteriormente, por Schleiermacher, Feuerbach, Strauss, Renan, Baur e Ritschl.

bíblico, afirma: “Agora, podes construir a tua felicidade eterna sobre esses escritos” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32).

Para Kierkegaard, o esforço da teologia crítica no sentido de demonstrar a verdade do cristianismo e fornecer subsídio para a fé não passa de um engano cômico. Para a relação do indivíduo com a verdade absoluta, mediada pela paixão subjetiva da fé, é irrelevante a constatação da fidedignidade de um livro, se este ou aquele livro pertence ao Cânon sagrado, se os Evangelhos foram realmente escritos pelos apóstolos, ou se o Apocalipse foi escrito no primeiro ou no segundo século. Ainda que a teologia crítica confirme que tudo está em ordem em relação às Escrituras sagradas, isso não leva uma pessoa a se aproximar do cristianismo movido pela infinita paixão da fé. Essa impossibilidade é atestada pelo questionamento de Climacus transcrito a seguir:

Alguém então que não tinha fé chegou agora um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé (KIERKEGAARD, 2013, p. 35).

Conforme se observa na argumentação de Climacus, a certeza histórico-objetiva apresenta sérios riscos para a verdade do cristianismo. Não é à toa que o pseudônimo kierkegaardiano refere-se a ela como uma espécie de *tentação* que, mesmo a despeito de seu caráter sedutor, desvirtua a infinita paixão do indivíduo. Dentre os riscos decorrentes da tentativa de objetivação da fé listados por Climacus, dois merecem destaque. Em primeiro lugar, a objetividade histórica amparada pela frieza e impessoalidade do sistema rouba do indivíduo a sua capacidade de decisão. Os encantos da razão decifradora velam, desse modo, a pedra que fará tropeçar a infinita paixão do indivíduo. Conforme sentencia Kierkegaard (2013), se o assunto é tratado objetivamente, o sujeito não pode relacionar-se apaixonadamente com a *decisão*. Curiosamente, ao afastar o indivíduo da *decisão*, a objetividade histórica converte-se em um estorvo para o acesso à verdade do cristianismo. Como o indivíduo só se relaciona com a verdade a partir da *decisão*, da *decisão* infinitamente interessada, a certeza demonstrativa ergue-se como uma muralha de pedras colossais impedindo tal acesso. A impossibilidade da escolha, por sua vez, impede a concretização do indivíduo. Conforme ressaltam Almeida e Redyson (2010, p. 104), “a concretização de si mesmo é construída a partir de um ato de vontade, liberdade, consciência e razão do indivíduo, não por necessidade lógica. A lógica nada diz quando se trata de questões éticas e

quando se tem que decidir no tempo pela eternidade”. A propósito, a lógica exclui toda e qualquer decisão.

Outro grande risco presente no empreendimento racionalista consiste em tentar eliminar o elemento da *contradição* que subjaz às verdades da fé. O objetivismo conserva, por assim dizer, a esperança de desvendar o paradoxo da fé. Esta pretensão era danosa para o cristianismo, pois, conforme já denunciara Pascal (2001), era o mesmo que subtrair da fé o seu mistério. De fato, para Kierkegaard, *decisão* e *contradição* estão intimamente relacionadas. A efetivação da *decisão* não se constitui em uma tarefa fácil porque o indivíduo tem a *contradição* do paradoxo diante de si. Nas palavras de Almeida e Redyson (2010), a relação entre o indivíduo e o paradoxo é o salto mais intenso e profundo porque ele tem que decidir no tempo pela eternidade. O sistema, não obstante torna desnecessária a decisão e a razão tenta banir a contradição.

Como já foi destacado, a certeza histórica das Escrituras buscada pela teologia crítica apresenta uma segurança bastante frágil. Alguém que baseia a sua fé neste fundamento demonstrativo, está, no entender de Climacus, em sérios apuros. Para recorrer novamente a uma ilustração empregada pelo pseudônimo kierkegaardiano, suponhamos que alguém se sente convencido da verdade da fé cristã depois de ter atestado a historicidade das Escrituras. Para este, ironiza Climacus, “basta a rejeição de Lutero da Epístola de Tiago³⁵ para que ele entre em desespero” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32). De repente, alguém que se considerava amparado por um fundamento tão sólido, vê-se obrigado a recolher as ruínas do seu edifício supostamente seguro; aquele que se encontrava navegando nas águas tranquilas da objetividade histórica, viu-se acossado pelo mar revolto do desespero. A fim de vencer a ventania impetuosa ele nem cogita a possibilidade de atracar seu barco na ilha solitária da fé. Prefere concentrar seus esforços no porto seguro de outra certeza objetiva. Com a ironia que lhe é peculiar, Kierkegaard critica esta atitude no trecho a seguir:

O examinador agora compreende a si mesmo objetivamente, no limite da vida, de acordo com o seguinte discurso de despedida: quando eu era jovem, duvidava-se de tais e tais livros. Agora, sua autenticidade foi demonstrada, porém, em compensação, recentemente, levantou-se uma dúvida acerca de alguns livros que nunca antes tinham sido questionados. Mas por certo há de aparecer ainda algum erudito (KIERKEGAARD, 2013, p. 38).

³⁵ Segundo a tradição, Lutero teria rejeitado o livro de Tiago, denominando-o “Epístola de palha”. O reformador entendia que este escrito parecia contrariar a doutrina da justificação pela fé, sistematizada na Epístola de Paulo aos Romanos.

Para Kierkegaard, a teologia crítica, em seu apelo constante ao fundamento da objetividade histórica, é semelhante à amante que sente vergonha do amado. Temendo que ele seja ridicularizado por trajar vestes humildes, ela insiste em vesti-lo com roupas mais sofisticadas. O comportamento da jovem em relação ao amado é contraditório. Ao mesmo tempo em que aparenta dedicar-lhe o seu amor, dirige-lhe também o seu desprezo, porque já não o aceita em sua condição essencial. Seguindo o raciocínio da analogia de Johannes Climacus, a fé que vela a todo instante a possibilidade do escândalo foi a vestimenta humilde que a teologia crítica rejeitou em relação ao cristianismo. Depois de despojá-lo, a fim de torná-lo mais notável, mais digno de ser aceito pelo espírito da época, ela coloca sobre o cristianismo a indumentária da objetividade histórica. Dessa forma, o cristianismo não será uma pedra de tropeço para o mundo marcado pela razão objetiva. Aqui está a *tentação* de que nos fala Kierkegaard reiteradamente na primeira seção do *Pós-Escrito*. A teologia crítica deixa de considerar que, para a razão, a verdade eterna do cristianismo é uma perene pedra de tropeço, a rocha de escândalo que deixa o que crê, solitariamente, ruminando o paradoxo da fé. Por meio dessa analogia, Climacus faz ressoar a crítica kierkegaardiana ao reducionismo das verdades da fé à razão objetiva proposto por Hegel e seus discípulos.

A doutrina da *inspiração* parece dar o tiro de misericórdia no argumento que procura demonstrar a verdade do cristianismo a partir das Escrituras. Nesse sentido, arremata Climacus, a verdade acerca da inspiração é claramente objeto da fé, qualitativamente dialética e impossível de ser alcançada por meio da quantificação (KIERKEGAARD, 2013). Mesmo que se ateste a historicidade de todos os livros da Bíblia, será preciso crer que Deus inspirou sobrenaturalmente o texto sagrado. Em outras palavras, a relação entre o indivíduo e a verdade do cristianismo não pode, em hipótese alguma prescindir a fé. Sem a fé o relacionamento entre o indivíduo e o absoluto perde-se na frieza da objetividade histórica. Neste sentido, nos lembra Gouvêa (2009), trata-se de um empreendimento ridículo querer demonstrar a racionalidade da fé àqueles que já concluíram racionalmente que o cristianismo bíblico é irracional.

2.2.2 A Igreja como expressão autêntica da objetividade

O indivíduo é trágico por causa de sua paixão e cômico por querer fixá-la em uma aproximação. Se alguém quiser acentuar o sacramento do batismo e aí basear a sua felicidade eterna no fato de ter sido batizado, novamente se tornará cômico, não porque sua paixão infinitamente

interessada seja cômica, mas porque o objeto é apenas um objeto de aproximação (KIERKEGAARD, **Pós-Escrito**).

O apogeu da crítica bíblica, levado a cabo durante o século XIX, fez com que a teologia protestante deixasse de ver nas Escrituras o refúgio seguro para a objetividade das verdades cristãs. Esse contexto exigia uma saída urgente a fim de respaldar a autenticidade do cristianismo. A teoria de que a Igreja seria capaz de demonstrar a objetividade da verdade cristã parecia dar um alívio à teologia, uma vez que o fracasso de seu primeiro fundamento – as Escrituras – parecia iminente. Na Dinamarca, segundo nos conta Johannes Climacus, esta tese foi inicialmente proposta por Grundtvig³⁶ e Lindberg³⁷. Climacus apresenta o argumento utilizado por estes teólogos da seguinte forma:

A existência da Igreja elimina qualquer necessidade de prova ou demonstração que era necessária em relação à Bíblia, já que esta é algo passado, enquanto que a Igreja é algo presente. Exigir desta uma demonstração de que existe, diz Lindenberg, é um *nonsens*, tal como exigir de uma pessoa viva que prove sua existência (KIERKEGAARD, 2013).

Climacus, não obstante, mostra-se incomodado em relação à tese defendida por Grundtvig e Lindberg e, por conta disso, apressa-se em refutá-la. O pseudônimo kierkegaardiano principia sua refutação mostrando que a designação “cristã” já possui em sua essência uma vinculação histórica. Neste sentido, mais do que um predicado que atesta o seu presente, expressa, antes de tudo o seu passado. Por conseguinte, o fundamento da Igreja recai no mesmo problema já enfrentado pelo fundamento das Escrituras. Se a Igreja, do mesmo modo que a Bíblia, possui um caráter passado, toda a tentativa de se demonstrar, a partir dela, a verdade e objetividade do cristianismo cai por terra. Como no primeiro caso, o que ela pode oferecer de melhor, é uma *aproximação* incerta e perigosa para alguém que quer encontrar as bases onde se edifica a felicidade eterna. Mas voltemos ao exemplo usado por Lindberg em sua argumentação porque é exatamente nesse ponto que a refutação de Kierkegaard se mostra devastadora. É verdade, concorda Climacus, que não se pede a um homem vivo que prove a sua existência. No entanto, se ele afirmar que existe há quatrocentos anos, o seu interlocutor tem todo o direito de exigir que ele demonstre a veracidade de tal afirmação. De modo

³⁶ Segundo uma nota de Álvaro Valls (2013) em sua tradução do *Pós-Escrito*, N. S. F. Grundtvig foi um pregador entusiasta, fundador da universidade popular, reformador da igreja dinamarquesa e compositor de muitos hinos sacros. Além do *Pós-Escrito*, há referências diretas a Grundtvig no *Diário* e no *Instante*, além de referências indiretas no texto póstumo *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*.

³⁷ Mais uma vez, conforme Álvaro Valls (2013), Lindberg foi um teólogo e orientalista dinamarquês que polemizou contra os racionalistas.

análogo, se alguém afirma que a Igreja existe, não precisa demonstrar a sua afirmação. Todavia, se ele declara que a Igreja existe há mil e oitocentos anos, deve estar, no mínimo, preparado para demonstrar que a Igreja que existe na atualidade é a mesma que existia nos tempos apostólicos. Em outras palavras, deve comprovar que, ao longo desses dezoito séculos, tal Igreja não deixou de ser cristã. Kierkegaard voltaria a tecer duras críticas a Grundtvig na polêmica revista *O Instante* de 1855, denunciando que o suposto entusiasmo deste que se autoproclamava apóstolo era puro disfarce. Grundtvig e seus seguidores, mesmo se considerando os autênticos representantes do cristianismo, mostravam-se complacentes em relação à ideia de um estado cristão (KIERKEGAARD, 2002). De fato, no *Ponto de vista explicativo (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*³⁸, em uma possível alusão a Grundtvig e seus correligionários, Kierkegaard declara ironicamente que “de tempos a tempos aparece um reavivalista; enfurece-se contra a cristandade, faz um grande alarido, denuncia quase todo mundo como não cristão – e não faz nada. Não pensa que não é assim tão fácil destruir uma ilusão” (KIERKEGAARD, 2002, p. 42). Em suma, para o autor de *Temor e tremor*, mesmo a existência de grupos supostamente ortodoxos como o de Grundtvig, não assegurava a objetividade histórica do cristianismo.

Voltemos, não obstante, às críticas de Kierkegaard à igreja oficial da Dinamarca. Se esta Igreja representasse a verdade do cristianismo, então, todos que se julgavam cristãos estariam com sua felicidade eterna assegurada, pois desde o nascimento estavam ligados à igreja pelo rito batismal. Acontece que, na compreensão do filósofo de Copenhague, igreja ou cristandade³⁹ são elementos bastante distintos do cristianismo verdadeiro. Os homens que professam a cristandade professam uma paródia mal feita do cristianismo. Kierkegaard denuncia esta farsa em muitas de suas obras. No *ponto de vista explicativo*, por exemplo, declara a incongruência do suposto Estado cristão com o cristianismo autêntico do Novo Testamento. Neste Estado, declara, “todos, até os que negam a Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecido como cristãos pelo

³⁸ Em 1848 Kierkegaard escreveu o *Ponto de vista de sua obra como autor*, visando esclarecer a natureza e propósito de sua produção, mas hesitou em publicá-lo. No entanto, em 1851, uma versão mais abreviada desse texto foi publicada. O texto na íntegra só seria publicado em 1959 por Petter Kierkegaard, irmão do autor e bispo de Aalborg.

³⁹ Em muitas de suas obras, Kierkegaard demonstra o abismo existente entre a Igreja cristã dinamarquesa e o cristianismo autêntico. No texto de 1850 denominado *Prática do cristianismo*, utilizando-se do pseudônimo Anticlimacus, ele faz severas críticas à cristandade dinamarquesa. Nesse texto, ele afirma que, para o cristão sincero, a encenação da cristandade estabelecida é algo extremamente escandaloso (2006). Já no *Ponto de vista explicativo* afirma que a cristandade se constituía em um imenso conjunto de erros e ilusões onde se misturava uma reduzida e fraca dose de cristianismo autêntico. Em uma carta a Wilhelm Lund, ele afirma que sua tarefa era exumar os conceitos cristãos (2002).

Estado, são enterrados como cristãos pela igreja, são enviados como cristãos para a eternidade” (KIERKEGAARD, 2002, p. 42). Na concepção kierkegaardiana, o desacordo entre o discurso e a vida, ao invés de demonstrar a permanência do cristianismo, parece atestar a sua extinção. Tal contradição é denunciada pelo filósofo dinamarquês, de modo ainda mais ríspido, nos vários números de *O Instante*. Em um exemplo aludido no volume 5 desta revista, esperava-se que um Estado cristão, supostamente defensor da castidade, eliminasse todos os prostíbulo. Isso, no entanto, não havia acontecido. Haviam apenas se tornado “prostíbulo cristãos”, com a mesma lubricidade dos prostíbulo pagãos. Usando de sarcasmo, declara o crítico da cristandade: “Um proxeneta é um proxeneta ‘cristão’, tão cristão como todos nós; exclui-lo dos meios da graça ... ‘Oh! Deus nos livre’, dirá o pastor, aonde vamos chegar se começarmos a excluir os membros que pagam, ainda que seja um só?” (KIERKEGAARD, 2002, p. 81. Tradução nossa). Seguindo a sua polêmica contra a cristandade, no volume 6 de *O Instante*, Kierkegaard compara ironicamente a igreja e o teatro. Nos dois casos há um falseamento da verdade, a única diferença é que o teatro, diferente da Igreja, é honesto o suficiente para assumir que está apenas representando. Na verdade, para Kierkegaard, a igreja de seus dias é o lugar mais equívoco que existe. Desse modo, como ela poderia atestar em fundamentos sólidos a verdade do cristianismo? Os supostos cristãos da cristandade não fizeram uma adesão sincera e convicta pelo cristianismo. Declaram-se cristãos por mera conveniência, não foram movidos pela infinita paixão da fé. E uma religião sem paixão, dirá no volume 6 de *O Instante*, é a mais profunda, perversa e perigosa forma de indiferença (KIERKEGAARD, 2006. Tradução nossa).

Retomando o raciocínio de Climacus no *Pós-Escrito*, aquele que elege a igreja como a sentinela que proclama a razoabilidade do cristianismo está pisando em solo escorregadio, simplesmente porque, nem de longe, a igreja é a porta-voz da verdade cristã. É justamente pensando na incompatibilidade entre o cristianismo e a igreja de seus dias que Kierkegaard (2013) afirma que todo aquele que procurar fundamentar a sua felicidade eterna no rito batismal, será no fim, abandonado ao seu próprio desespero. Embora o batismo possua uma vinculação histórica, ele afasta o indivíduo da *decisão*. Neste sentido, não passa de ritualística vazia e supersticiosa (DE PAULA, 2002). Os vários ritos que parecem marcar a adesão das pessoas ao cristianismo – batismo, confirmação e matrimônio – são atacados implacavelmente por Kierkegaard no volume 7 de *O Instante*. Fazendo alusão ao batismo, o rito que marcaria a iniciação de

alguém no cristianismo, o pensador da existência é taxativo em sua recusa a este fundamento. Nas suas palavras,

Não se pode chegar a ser cristão quando se é criança; é tão impossível quanto é para uma criança procriar. Chegar a ser cristão supõe (segundo o Novo Testamento) uma consciência pessoal de pecado e de si mesmo como pecador. Vê-se, então, com facilidade que toda essa conversa de chegar a ser cristão quando se é criança não passa de puerilidade de pastores pueris (KIERKEGAARD, 2006, p. 121. Tradução nossa).

O rito da confirmação é ainda mais absurdo na visão do dinamarquês, considerando que ela pretende suprir aquilo que teria faltado no batismo, a saber, a personalidade real que seja capaz de decidir de forma consciente. Neste caso, a decisão consciente do rito confirmatório teria um caráter retroativo e reparador em relação ao ato inconsciente do batismo. Neste caso, um mero certificado, garantiria a cada um a felicidade eterna, tornando a fé desnecessária. Enfim, se para Kierkegaard, a cristandade é uma ilusão, uma falsificação absurda, como se vê nos ritos que marcam a iniciação cristã, definitivamente, ela não pode ser o sustentáculo da verdade do cristianismo. Assim, aquele que edifica a sua fé em fundamentos tão frágeis, seria semelhante ao homem tolo da parábola que edifica a sua casa sobre a areia. Estaria confiando a sua felicidade eterna em uma mera ilusão.

2.2.3 *A retórica enganosa dos dezoito séculos*

Tu ousas imaginar que deverias possuir a verdade enquanto por dezoito séculos aquelas incontáveis gerações e milhões de milhões de milhões deveriam ter permanecido no erro? Tu ousas, miserável indivíduo avulso, ousas querer, digamos assim, lançar todos aqueles milhões de milhões de milhões, sim, toda a humanidade, na perdição? Vê, eles se levantam de seus túmulos! (KIERKEGAARD, **Pós-Escrito**).

Como já foi destacado, Johannes Climacus dedica a primeira seção do *Pós-Escrito* à refutação de um cristianismo historicamente objetivo. Deste ataque são alvos a teologia crítica com sua pretensão de um fundamento meramente racional para a fé cristã bem como a adesão mecânica ao cristianismo baseada na ritualística vazia e no formalismo. Em outras palavras, o pseudônimo kierkegaardiano revela a fragilidade das Escrituras e da Igreja como fundamentos para a verdade do cristianismo. Na sequência, o autor passa a considerar o argumento baseado na permanência histórica do cristianismo. Visto de modo superficial, este tópico parece uma repetição do anterior,

uma vez que ali a “retórica autoritária dos dezoito séculos” já é denunciada. Uma análise mais detida, não obstante, irá revelar que esta discussão complementa a anterior e com ela o autor dos *Discursos edificantes* conclui a sua refutação ao uso do histórico como fundamento da verdade do cristianismo. Na consideração anterior, Kierkegaard claramente questiona se a Igreja é realmente cristã depois dos dezoito séculos decorridos. De fato, se for levada em consideração a polêmica posterior de *O Instante*, fica evidente que ele não vê a cristandade como expressão do cristianismo autêntico. No entanto, neste terceiro argumento, Climacus parece não estar preocupado em contrapor-se a esse pressuposto, dando o novo direcionamento à sua crítica. De fato, cristianismo e cristandade são conceitos bastante distintos. Suponhamos, não obstante, que algum teólogo militante estivesse disposto a advogar em favor da identidade e fosse bem sucedido em tal empreitada, isso nada mudaria para Kierkegaard. Em outras palavras, mesmo quando consideramos que o autêntico cristianismo tenha perdurado ao longo de dezoito séculos, essa mera constatação histórica em nada habilitaria o indivíduo a relacionar-se com a verdade para, a partir daí, fundamentar a sua felicidade eterna. O fato de o cristianismo ter existido por dezoito séculos nada acrescenta em relação à eternidade. Soa paradoxal, bem ao modo kierkegaardiano, mas, para aquele que crê o *instante* da *decisão* e do *salto* é muito mais importante do que o testemunho exterior de dezoito séculos (DE PAULA, 2002). Para a teologia racionalista, se o cristianismo existe há tanto tempo, segue-se daí que ele deve ser considerado verdadeiro. Isso basta para que alguém possa fundamentar a sua felicidade eterna. O tom destoante de Climacus é visto no trecho a seguir:

A confiabilidade de dezoito séculos, o fato de o Cristianismo ter permeado todas as relações da vida, reformado o mundo, essa confiabilidade é justamente uma fraude, com a qual o sujeito que está resolvendo e escolhendo é capturado e introduzido na perdição do *parêntese*. Em relação a uma verdade eterna que deva ser decisiva para uma felicidade eterna, dezoito séculos não têm força demonstrativa maior que um único dia (KIERKEGAARD, 2013, p. 52).

Para Climacus, portanto, o fundamento baseado na permanência do cristianismo através dos séculos não passa de um argumento da autoridade, aparentemente dotado de certa força retórica, mas, no fundo, completamente enganoso. Ele representa para o indivíduo o mesmo perigo que os anteriores. Essa aparente confiabilidade e segurança é, de fato, o obstáculo para que o indivíduo se relacione apaixonadamente com a verdade eterna, tornando-o prisioneiro do *parêntese* desesperador do histórico. Para o pseudônimo kierkegaardiano, tentar relacionar-se com a verdade eterna por meio da

objetividade histórica é o mesmo que dela se afastar. Ademais, complementa Kierkegaard (2013), todos aqueles que querem dar um empurrão retórico com o objetivo de levar alguém a fé, são impostores. Em outras palavras, tratar a verdade cristã de modo objetivo é deixar de considerar o que o cristianismo é em sua essência. Como o próprio Climacus faz questão de definir, “cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão, paixão infinitamente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 89). O argumento da permanência histórica do cristianismo será também objetado por Anticlimacus, o pseudônimo kierkegaardiano que assina *Prática do cristianismo*. Nesta obra, Kierkegaard (2009) refere-se ao pomposo argumento dos mil e oitocentos anos como uma espécie de blasfêmia, forjada por aqueles que, em virtude de sua incredulidade, não estão dispostos a se relacionarem com a verdade eterna por meio da paixão da fé.

Como se vê, para Kierkegaard, o histórico se mostra irrelevante enquanto fundamento da verdade do cristianismo, muito menos como algo que pode levar alguém a fé. Como tornar-se cristão implica em tornar-se contemporâneo de Cristo, neste ponto, o discípulo antigo nada pode fazer para auxiliar o atual. É cada discípulo que, em seu próprio tempo e através de seu próprio salto, assume apaixonadamente a contemporaneidade com o mestre. Na asserção de Bouillard (1968, p. 57), “não podemos atingir a Cristo através de dezoito séculos de história. O Cristo é absoluto e, como tal, não podemos atingi-lo a não ser no presente; só há, com relação a Ele, uma situação: a do contemporâneo. Pela fé tornamo-nos contemporâneos do Cristo, estamos presente diante de alguém presente”. De fato, se há algo que a cristandade, usando o argumento dos mil e oitocentos anos, fez pelo cristianismo foi precisamente a supressão aquilo que é mais essencial à fé: a possibilidade do escândalo. Por fim, cabe destacar a descrição feita por Anticlimacus do cristianismo histórico. Nas palavras do pseudônimo kierkegaardiano, “um cristianismo histórico é desordem e confusão anticristã; pois os verdadeiros cristãos que existem em cada geração não têm nada a ver com os cristãos das gerações precedentes, mas apenas com o contemporâneo Cristo. (KIERKEGAARD, 2009, p. 86).

2.2.4 A fragilidade das provas metafísicas

As provas metafísicas de Deus acham-se tão afastadas do raciocínio dos

homens que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, receariam ter-se enganado. (PASCAL, **Pensamentos**).

Tentativas de fundamentação racional para a existência de um Ente supremo responsável pela existência são uma constante na história do pensamento filosófico. Na Escolástica, por exemplo, este empreendimento foi marcante seja por meio de argumentos de natureza *a priori* como a prova ontológica de Anselmo, seja por meio de argumentos *a posteriori* semelhantes às famosas Cinco vias de Tomás de Aquino. Independente do percurso trilhado, o objetivo de tais argumentos era sempre fornecer uma base racional para a existência de Deus. Não obstante, como se vê na famosa declaração de Pascal citada acima, a crítica à viabilidade destes argumentos também marcou as discussões filosóficas. As provas pareciam trazer como perigo iminente o reducionismo das verdades da fé às especulações racionais, fato que foi rigorosamente questionado. De fato, a crítica pode ser vista mesmo em filósofos que não estavam movidos por pretensões apoloéticas. Exemplos clássicos dessa tendência podem ser encontrados nas críticas de Hume à prova teleológica em seus *Diálogos sobre a religião natural* e na famosa refutação de Kant aos chamados argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um Ente supremo. Na frequentemente citada declaração da *Crítica da razão pura*, “todas as tentativas de uso meramente especulativo da razão na teologia são totalmente infecundas, e pela sua natureza íntima, nulas e vãs”. (KANT, 2005, p. 390). De fato, a fragilidade das provas racionais foi amplamente manifestada tanto pelos adeptos quanto pelos críticos da teologia cristã.

A crítica de Kierkegaard às tentativas de objetivação da fé concentra-se não apenas nos argumentos propriamente históricos, mas também nas chamadas provas metafísicas da existência de Deus. A tentativa de se estabelecer provas racionais para a existência, a exemplo do que haviam feito os pensadores escolásticos e os racionalistas a partir de Descartes, é duramente atacada pelo filósofo nórdico. Mas é, principalmente, contra o idealismo hegeliano que o pensador da subjetividade dirige seu ataque. Em suas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel defendera veemente a validade das provas metafísicas⁴⁰ (argumentação ontológica) para a demonstração da existência de Deus. De fato, o idealista alemão via a prova ontológica não apenas como um conceito

⁴⁰ Semelhante ao que fizera Kant, Hegel divide os argumentos em prol da existência de Deus em cosmológica, físico-teleológica e ontológica, sendo a última a única verdadeira, por ter como ponto de partida o conceito.

finito, pois se trata do conceito absoluto de Deus, o em si e para si, no qual é superada a finitude da subjetividade (HEGEL *apud* ZILLES, 1991)). Assim, o famoso trocadilho hegeliano segundo o qual “o racional é real e o real é racional”, não excetuava nem mesmo a realidade divina. Uma vez que a existência de Deus é tomada como certa, então, ela pode ser apreendida pelo exercício da razão. Como vimos acima, posições contrárias a esse tendência foram muito frequente no contexto da modernidade, como se vê na crítica de Pascal ao racionalismo cartesiano. De fato, antes mesmo de Pascal, em sua famosa *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne já denunciara as pretensões da religião natural, afirmando que “os cristãos se enganam em querer sustentar com argumentos puramente humanos uma crença que só se concebe pela fé e por intervenção particular da graça divina” (MONTAIGNE, 2004, p. 72).

Kierkegaard, certamente, está no grupo dos filósofos que protestaram contra o reducionismo dos mistérios da fé aos argumentos da razão. Guardando as devidas proporções, pose-se afirmar que aquilo que Montaigne fizera em relação à teologia escolástica e o que Pascal fizera em relação à filosofia cartesiana, o pensador dinamarquês fez em relação ao idealismo hegeliano. Por falar em Pascal, um exame cuidadoso da crítica de Kierkegaard revela a dívida deste filósofo em relação ao pensador francês. A título de exemplo, nos *Papirer*, ele faz referência à famosa carta enviada por Pascal à Madame de Roannez na qual este filósofo falava acerca do caráter incógnito de Deus. Até mesmo na encarnação Deus permanece incógnito. Na passagem da qual se apropria Kierkegaard é afirmado que “Deus permanece oculto por trás do véu da natureza. Até mesmo na encarnação, Deus permanece incógnito. De fato, todas as coisas são véus que ocultam a Deus, embora os cristãos o reconheçam em tudo” (KIERKEGAARD *apud* VIALANEIX, 1977, p. 123. Tradução nossa). Como veremos mais adiante, este conceito de um Deus *absconditus*, já empregado por Pascal, será utilizado pelo filósofo de Copenhague em sua refutação aos argumentos que procuram demonstrar a existência de Deus a partir da consideração de suas obras. Se, conforme nos diz o profeta Isaías, Deus é definido como “Aquele que se esconde”, de balde será tentar prová-lo, mesmo a partir de sua criação.

A crítica kierkegaardiana à tentativa do estabelecimento de provas racionais da existência de Deus pode ser observada em várias obras. Obviamente, o terceiro capítulo das *Migalhas filosóficas* merece destaque pelo modo contundente como Kierkegaard refuta estes argumentos. Neste texto, discutindo acerca do paradoxo absoluto, o pseudônimo Johannes Climacus coloca em xeque a eficácia das provas racionais para a

existência de Deus pretendida pela filosofia hegeliana. Depois de definir Deus como o desconhecido, Climacus esclarece o inconveniente da inteligência em querer provar a Divindade. Na discursão acerca de Deus parte-se ou de sua existência ou de sua inexistência. Se Deus é tomado como inexistente, seria uma grande tolice querer prová-lo. Por outro lado, se a sua existência é tomada como ponto de partida, não há necessidade alguma de querer prová-lo, pois, neste caso, ele já é pressuposto enquanto existente. Como se vê, para Kierkegaard, toda discussão acerca de Deus começa com um pressuposto: o pressuposto de que ele existe. A rigor, não se prova que Deus existe, no máximo, pode-se provar que algo que existe é Deus, do mesmo modo que não se prova que uma pedra existe, prova-se apenas que algo que existe é uma pedra, ou como um tribunal não prova que um criminoso existe, mas que alguém existente é um criminoso (KIERKEGAARD, 2011). Neste ponto, conforme nota explicativa de Álvaro Valls na tradução portuguesa das *Migalhas*, o pensador dinamarquês aponta a influência de Schelling⁴¹ de quem frequentou as aulas em Berlim em 1841⁴² sobre *A filosofia da revelação*. Marcando a sua oposição à argumentação ontológica empregada por Hegel, Schelling declarou que “a existência de Deus não se deixa provar, mas sim apenas a divindade do existente, daquele que é *actu por si mesmo*” (SCHELLING *apud* VALLS, 2006, p. 63). Neste ponto, é claro o modo como Kierkegaard retoma o pensamento do seu antigo mestre a fim de demonstrar a incongruência da prova ontológica da existência de Deus. Tanto em Schelling quanto no raciocínio de Climacus, o inconveniente de querer provar algo que já é pressuposto é denunciada. Quando se parte da ideia de Deus enquanto existente, que necessidade há de querer prová-lo? De fato, conforme a observação de Viallaneix (1977), já na formulação originária de Santo Anselmo⁴³, o argumento ontológico se movia em um círculo vicioso, pois recorria a

⁴¹ Jean Wahl, falando sobre a influência de Schelling em Kierkegaard, ressalta o entusiasmo do pensador dinamarquês em relação a noção de existência empregada pelo filósofo alemão. Fernando Alvarez, Francisco Roselló e Jacobo Puig, autores da introdução à tradução espanhola denominada *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1941 – 1942)* vão além, afirmando que o texto de *Temor e tremor* que seria publicado em 1843, teria sido escrito por Kierkegaard durante sua estada em Berlim para as aulas de Schelling. Além de *Temor e tremor*, estes autores percebem a influência schellinguiana em outras obras pseudonímicas desse período, como *A alternativa (Entten – eller)* do pseudônimo Victor Eremita e *A repetição (Gjentagelsen)*, assinada por Constantin Constantius.

⁴² Neste mesmo ano Kierkegaard defendeu a sua tese sobre *O conceito de ironia* (26 de setembro) e terminou o seu noivado com Regine Olsen (11 de outubro).

⁴³ Não é suficientemente claro que versão do argumento ontológico Climacus tem em mente no texto das *Migalhas*. Álvaro Valls (2011), por exemplo, assume que o pseudônimo kierkegaardiano estaria retomando a formulação original de Santo Anselmo. Entretanto, o próprio texto deixa claro que seu autor está bem informado acerca das versões dos argumentos empregadas por Spinoza e Leibniz. Para Domingo Salgado de Sousa (2013), Kierkegaard estaria construindo a sua crítica a partir da noção segundo a qual

Deus para tentar prová-lo. É neste sentido que o pseudônimo kierkegaardiano assevera que é uma tolice tentar provar a existência. O ponto de partida do argumento é sempre a existência, não como algo duvidoso ou possível, mas como algo já resolvido. Por esta razão, Climacus é levado a radicalizar em sua conclusão ao afirmar que, por meio da via ontológica, não se prova nada, muito menos uma existência, apenas se desenvolve uma definição conceitual de Deus (KIERKEGAARD, 2006). A passagem do conceito para a existência real é, por conseguinte, arbitrária. No comentário pertinente de Sousa (2013, p. 387),

O problema fundamental do argumento ontológico é ser incapaz de estabelecer uma transição válida da análise do conceito para a existencial factual. O exercício da argumentação, permanecendo no âmbito do ser ideal, não faz a transição para o ser de fato, que seria a única forma de estabelecer a demonstração da existência de Deus. [...]. Kierkegaard insiste que, quer nos coloquemos na esfera dos fatos sensíveis quer no domínio do pensamento, a conclusão de uma demonstração nunca leva à existência de um ente, mas tira-se a partir da existência que se pressupõe.

Ainda que o argumento ontológico lograsse algum êxito, possibilidade contestada vividamente por Climacus, ele só seria capaz de alcançar a existência do conceito, uma existência ideal, não uma existência real, uma presença. Para Kierkegaard, obviamente, esta ideia encontra-se bastante afastada da compreensão cristã de Deus. Afinal de contas, no sentido próprio do cristianismo, dirá o pensador dinamarquês em seu *Diário*, a existência de Deus não se prova, apenas se comprova por meio de um encontro pessoal (KIERKEGAARD *apud* VIALLANEIX, 1977. Tradução nossa). Este encontro baseia-se na fé, prescindindo as demonstrações racionais e provas metafísicas. Kierkegaard está disposto a reconhecer a sinceridade de Santo Anselmo ao construir o seu argumento, ressaltando o modo referente como o autor se refere a Deus em todo o *Proslógio*. Ao mesmo tempo, ironiza o empreendimento do monge beneditino. Considerando que, na conclusão de sua obra, Anselmo fizera uma oração⁴⁴ de agradecimento em sinal de adoração a Deus, por achar que obtivera sucesso em sua

quanto mais perfeito algo é, mais ser ele tem e vice-versa, tradicionalmente vinculada ao racionalismo spinozista.

⁴⁴ De fato, Anselmo principia e conclui a sua obra com uma oração a Deus. Na introdução, ele se dirige a Deus nos seguintes termos: “Eis-me, ó Senhor meu Deus, ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te”. Acreditando ter logrado êxito em sua busca o teólogo beneditino, declara na conclusão do *Proslógio*: “Deus da verdade, suplico-te, possa eu fruir dessa alegria completa. Que a minha mente, de agora em diante, só pense nisso; que a minha boca só fale nisso; que o meu coração só ame isso; que a minha alma só anele por isso; que a minha carne só tenha sede disso; que o meu ser inteiro só deseje isso até o momento em que perceba em mim a alegria do meu Senhor” (ANSELMO, 2005, 187).

tarifa, Kierkegaard declara sarcasticamente no *Diário* que o monge “não percebeu que esta oração e esta expressão de agradecimento são infinitamente mais prova da existência de Deus do que a prova ontológica” (KIERKEGAARD *apud* GOUVÊA, 2006, p. 229)⁴⁵. Com isso, mais uma vez, o pensador dinamarquês denuncia a ineficácia das provas racionais. No comentário de Gardiner (1988), a razão trata necessariamente com verdades conceituais; qualquer aparência contrária deve-se à presença de certas suposições anteriores introduzidas disfarçadamente no argumento. No *Pós-Escrito*, a denúncia kierkegaardiana em relação aos inconvenientes da argumentação ontológica também está presente, como se observa no fragmento abaixo:

Quando, por exemplo, se diz: Deus deve ter todas as perfeições, ou o ser supremo deve ter todas as perfeições, ser é uma perfeição; ergo, o ser supremo deve ser, ou Deus deve ser – toda esta atividade é enganosa. Isto é, se na primeira parte do enunciado não se pensa a Deus como ser, então não é possível nem estabelecer o enunciado. Raciocinar-se-ia, então, assim: um ser supremo que, tome nota, não existe, deve ter todas as perfeições, entre elas também a de existir; ergo, o ser supremo que não existe, sim existe. Esta seria uma conclusão insólita. O ser supremo ou não está no início do raciocínio a fim de que possa existir na conclusão, em cujo caso também não pode passar a existir; ou o ser supremo já era e, assim, não pode passar a existir, em cujo caso a conclusão é um modo fraudulento de elucidar um predicado, uma paráfrase fraudulenta do pressuposto (KIERKEGAARD, 2008, p. 354).

Embora a refutação de Climacus nas *Migalhas* dirija-se, sobretudo, à argumentação ontológica nos moldes hegelianos, é possível encontrar no pseudônimo kierkegaardiano resquícios de uma crítica aos argumentos *a posteriori*⁴⁶ que buscam assentar a existência de Deus em suas obras. Esta aparente confusão não é de todo injustificada. Basta lembrar que o próprio Kant (2005) em sua crítica à validade desses argumentos já declara que a prova físico-teológica (teleológica) precisava sempre recorrer à prova ontológica para tentar complementar a sua deficiência. No entendimento do dinamarquês tais argumentos também não logram êxito em seu intento. Na ilustração recorrida por Climacus, se alguém tentasse demonstrar a existência de Napoleão a partir de seus feitos, tal empreendimento seria, no mínimo, estranho. Tal tentativa revela, de imediato um problema seríssimo. Pode-se afirmar que

⁴⁵ Seguindo os passos de Kierkegaard, Karl Barth, em seu estudo crítico do argumento ontológico de Anselmo, destacará o caráter indispensável e revelador da oração proferida pelo teólogo escolástico do *Proslógio*. Para Barth (2012, p. 45), “o fato desta graça (o conhecimento de Deus) ser buscado através da oração já implica que a capacidade definitiva e decisiva para o *intellectus fidei* não pertence à razão humana agindo por si só, mas tem que sempre ser dada à razão humana tão certamente como *intelligere* é um *voluntarius effectus*”.

⁴⁶ Embora, costumeiramente, esta passagem de Climacus seja interpretado como uma crítica à argumentação ontológica desenvolvida por Hegel, há autores, como Ricardo Gouvêa que veem também uma crítica kierkegaardiana aos argumentos *a posteriori*, nomeadamente, ao argumento teleológico.

a existência confirma os feitos do imperador francês, no entanto, a asserção de que os seus feitos comprovam necessariamente a sua existência parece insustentável. No exato momento em que eu me refiro aos feitos de Napoleão, já o pressupus em minha argumentação, neste caso, a prova torna-se supérflua. Por conseguinte, de modo bastante irônico, o pensador dinamarquês, sugere que a prova não consegue provar ou, pelo menos, não é capaz de provar o que pretende. Em outros termos, não será possível provar que tais feitos são de Napoleão. No máximo, pode-se provar, por meio de um exercício puramente ideal que tais feitos são de um grande general (KIERKEGAARD, 2011). De modo análogo, para Climacus, constitui-se em uma tarefa vã e absurda querer provar Deus a partir de suas obras. No exato momento em que tento nomear as obras da Divindade, já o pressupus em minha argumentação. No final das contas, pensa-se erroneamente que as obras são tomadas como ponto de partida quando, na verdade, Deus, é colocado como o princípio. Kierkegaard reconhece que os adversários, tentando salvar a validade de sua argumentação, objetariam que as obras de Deus, ao contrário das obras de Napoleão, possuem um caráter absoluto e singular, no sentido de que só Deus poderia realizá-las. Neste caso, mesmo que as obras de Napoleão não pudessem comprovar a sua existência, as obras do Criador poderiam atestar sua existência. Com uma pergunta desconcertante Climacus faz questão de eliminar essa possibilidade. “Que sinal há dessas obras”? Ou seja, qual a base para afirmar que tais obras foram realizadas por um Deus criador? Nos termos do pseudônimo kierkegaardiano, “as obras através das quais queremos provar a existência de Deus não existem, de jeito nenhum, de modo imediato” (KIERKEGAARD, 2011, p. 65). Enquanto obras de um Deus criador, elas só existem a partir da mediação da fé. A partir do momento em que estabelecemos, que tais obras são feitura da Divindade, não há mais a necessidade de querer provar a sua existência.

Retomando a analogia empregada por Climacus, um argumento do tipo teleológico, ainda que lograsse êxito em provar a existência de um Criador, isso não significaria demonstrar o Deus do cristianismo. Neste ponto, o pseudônimo kierkegaardiano, parece seguir estrategicamente o trajeto argumentativo já trilhado por críticos como David Hume e Immanuel Kant. O primeiro, nos seus *Diálogos sobre a religião natural*, refutara a prova teleológica afirmando que as analogias encontradas na natureza não provavam a existência de um único Deus criador. Elas pareciam, antes, indicar a coexistência de vários princípios, cada um sendo responsável por um dado estado de coisas no mundo. A complexidade e diversidade do universo seria, para

Hume⁴⁷ um entrave para a crença na criação de um único Deus. Kant, por sua vez, asseverara que uma argumentação a partir da contemplação das obras divinas pareciam indicar, no máximo, a possibilidade de um arquiteto para o mundo que seria sempre bastante limitado pela plasmabilidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo a cuja ideia tudo está subordinado (KANT, 2005). Neste sentido, Climacus radicaliza ao postular que, a partir das obras, não se constrói qualquer prova da existência de Deus. Ironizando a pretensão racionalista, ele declara que, em relação a Deus, a existência só aparece quando largamos a suposta demonstração da prova. (KIERKEGAARD, 2011).

Ainda que o texto não faça uma menção clara da prova teleológica, a refutação de Climacus parece apontar para esse tipo de argumentação. Daí, não ser de todo absurda a declaração segundo a qual Kierkegaard teria antecipado a crítica que seria feita por Plantinga em relação ao argumento teleológico, segundo a clássica formulação de William Paley⁴⁸. Para o epistemólogo norte-americano⁴⁹, a prova teleológica, longe de demonstrar a existência do Deus perfeito e todo-poderoso da concepção cristã, parecia atestar a existência de um deus fraco e imperfeito. Nos termos de Sousa (2013, p. 389), “Se é verdade que a ordem que se observa na natureza pode levar a perceber a sabedoria e bondade da providência divina, é inegável que existem muitos outros fenômenos naturais que, podendo ser considerados arbitrários e caóticos, são contrários

⁴⁷ No diálogo X, Hume (1992) procurará desqualificar o chamado argumento do desígnio com base na existência do mal. A existência do sofrimento é incompatível com a existência de um Deus e poderoso. Neste caso, se o argumento prova a existência de alguma divindade, ela deve ser totalmente daquela defendida pela religião.

⁴⁸ **Formulação de Paley:** “Imagine que eu, ao atravessar um campo, acerte uma pedra com o pé, e me fosse perguntado como a pedra chegou ali. Eu poderia responder que, já que eu não sabia de nada contrário, ela deveria estar ali desde sempre; também não seria fácil provar que essa resposta é absurda. Porém imagine que eu tivesse encontrado um relógio no chão, e me perguntassem como o relógio foi parar ali. Dificilmente eu pensaria na resposta que eu dera antes, de que, até onde eu soubesse, o relógio devia ter estado ali sempre. Porém, por que essa resposta não serviria para o relógio tão bem como para a pedra? Por que ela não é admissível no segundo caso como no primeiro? Pela única e simples razão de que, quando nos pomos a inspecionar o relógio, constatamos (o que não aconteceria no caso da pedra) que suas várias peças foram projetadas e reunidas como um propósito, ou seja, foram formadas e ajustadas para produzir movimento, movimento este regulado para indicar a hora do dia; que, se as diferentes peças fossem moldadas de modo diferente do que são, em tamanho diferente do que são, ou colocadas em outra posição ou em outra ordem, o mecanismo não faria nenhum movimento, ou não o faria com condições de atender ao uso a que se destina” (PALEY *apud* PLANTINGA, 2012, p. 103).

⁴⁹ **Réplica de Plantinga:** “Se analisarmos um navio, que ideia exaltada temos de formar do engenho do carpinteiro que formou uma máquina tão complicada, proveitosa e bela? E que surpresa temos que é um mecânico estúpido que imitou outros e copiou uma arte que, ao longo de uma longa sucessão de eras, depois de muitas tentativas, erros, correções deliberações e controvérsias foi gradualmente melhorada? Muitos mundos poderiam ter sido mal amanhados e desfigurados ao longo da eternidade, antes de chegar a esse sistema; muitos trabalhos perdidos, muitas tentativas infrutíferas, e uma melhoria lenta, mas contínua, levada a cabo ao longo de idades infinitas na arte de fazer mundos”. (PLANTINGA, 2012, p. 104). Vale lembrar que a refutação de Plantinga é, neste ponto, uma retomada do mesmo argumento já utilizado por Hume.

à bondade e existência de Deus”. Este mundo é muito falho e imperfeito se comparado a um padrão superior, como já declarara Hume. Estrito senso, na natureza, apenas a obra com seu caráter ambíguo está presente, não Deus, fato que manifesta a fragilidade da prova. A rigor, esta ambiguidade só é perdida quando se acrescenta à prova o elemento da fé. Somente a partir daí, declara mais uma vez Sousa (2013, p. 391) o “indivíduo é capaz de perceber a presença de Deus, mesmo nos fenômenos naturais que aparentemente contradizem a sua existência”. De modo categórico, Kierkegaard afirma que, no exato momento em que a fé é posta, todas as objeções à existência de Deus caem por terra. O elemento da fé é tão determinante que previne o crente acerca até mesmo das objeções futuras. Na sua recusa do argumento físico-teleológico, Climacus emprega como modelo Sócrates. Para ele, o filósofo grego jamais recorreria a esse artifício para tentar demonstrar a existência de Deus. Pelo contrário, ele geralmente pressupunha a existência da Divindade para, depois, aventurar-se em conhecer a finalidade da natureza. Em tom sarcástico, assevera o autor pseudonímico, Sócrates jamais se lançaria numa investigação tão temerária sem antes resguardar-se acerca da existência de Deus (KIERKEGAARD, 2011).

A razão do fracasso das provas racionais para a existência de Deus reside exatamente na distância ontológica entre o homem e Deus. A razão finita não é capaz de transpor esse abismo ontológico ao ponto de revelar o infinito em categorias lógicas e argumentos. Lembremo-nos que Climacus define Deus como o Desconhecido. O desconhecido é, por sua vez, o limite do pensamento, do conhecimento racional. O limite é o lugar onde a razão estaciona. A partir daí, mesmo um único passo, só é possível através do salto da fé. Além de ser o limite, Deus é definido como o Absolutamente-diferente⁵⁰. Esta diferença absoluta não se permite captar pela razão. No entanto, declara o autor das *Migalhas*, a inteligência tenta arbitrariamente apreender a diferença, produzindo por meio da imaginação fantástica, um tipo de deus totalmente distinto daquele encontrado no cristianismo. Tal intento só se efetivaria se Hegel realmente estivesse certo quando defendia a unidade entre ser e pensamento e a completa racionalidade do real. Kierkegaard, não obstante, nega severamente esta compreensão. Na acepção do dinamarquês, é precisamente por não existir unidade entre o ser e o pensamento que o real nem sempre é racional. No contexto dessa crítica, é conveniente lembrar uma referência bastante irônica de Kierkegaard em seu *Diário*,

⁵⁰ Noção de Deus que será empregada pela teologia dialética. Karl Barth (2008), por exemplo, costuma referir-se a Deus como o Totalmente-outro.

segundo a qual “os hegelianos pretendiam escalar os céus pela força dos silogismos” (KIERKEGAARD *apud* VILLANEIX, 1977, p. 56. Tradução nossa). Vale ressaltar que, para Climacus, a tentativa de eliminar, por meio da razão, a diferença absoluta entre Deus e o existente, foi exatamente o empreendimento do paganismo. Neste projeto a transcendência é solapada por causa da imanência.

Ao defender ardorosamente a transcendência divina, comenta Viallaneix (1977), Kierkegaard lança por terra todo o empreendimento da teologia natural, a qual pretende partir do homem, de sua razão, para alcançar Deus. Está teologia, complementa, levamos a dar voltas no vazio sem jamais encontrar Deus, podendo levar, inclusive, ao extremo do panteísmo, que confunde Deus com a natureza. No texto a seguir, o autor pseudônimo é implacável em apontar as fragilidades das provas teístas:

A partir de tal estado de coisas, não tentarei provar a existência de Deus, e mesmo que eu começasse jamais chegaria ao fim, e, além disso, teria que viver eternamente *in suspenso*, temendo que de repente alguma coisa tão terrível acontecesse que viesse a demolir minha pequena prova (KIERKEGAARD, 2011, p. 65).

O temor de que a prova seja demolida parece colocar em xeque a sua credibilidade. Ao mesmo tempo, parece denunciar o inconveniente de uma fé que está assentada em um fundamento tão frágil. É preciso considerar, como já fizera Pascal, que a razão é flexível a tudo, podendo ser empregada para tanto para afirmar a existência de Deus quanto para negá-la. A razão que fornece uma evidência é a mesma que apresenta um obstáculo que se coloca contra a prova. Basear a existência da Divindade nas provas da razão a tudo flexível é um empreendimento bastante incerto e perigoso. As provas, portanto, são no mínimo inconclusivas e, no máximo, ridículas, pois reivindicam para si uma sabedoria capaz de provar aquilo que, a rigor, não pode ser provado pela via racional. De fato, em várias passagens das *Migalhas* Climacus é bastante irônico em sua refutação, obviamente, para ressaltar o ridículo no qual incorre toda teologia de cunho racionalista. Nas palavras do pseudônimo kierkegaardiano,

Aquele que quer provar a existência de Deus (num outro sentido que não o de elucidar o conceito de Deus...) demonstra algo distinto, que quiçá nem precise de demonstração. Pois o insensato diz em seu coração que não há Deus, mas aquele que disser em seu coração, ou aos outros: “espera um pouco, que vou demonstrá-lo” – oh, mas que sábio excepcional ele não será! Se no instante em que começa a demonstração, não estiver totalmente indeciso sobre se existe ou não Deus, é claro que não o demonstrará; e se esta é a situação de início, jamais chegará a começar – em parte por receio de não consegui-lo porque quiçá Deus não existe, e em parte porque não tem nada por onde começar. (KIERKEGAARD, 2011, p. 66).

Como se vê, para Kierkegaard, tanto as provas históricas quanto as provas racionais são de pouco valor quando a questão é demonstrar a veracidade dos mistérios da fé. Quando elas são cuidadosamente analisadas, o seu fracasso é prontamente denunciado. Em ambos os casos, se o pressuposto da fé não estiver presente, as provas nada comprovam. Curiosamente, no final do *Pós-Escrito*, Climacus deixa claro que o único meio legítimo para demonstrar a existência de Deus é o argumento da adoração⁵¹. Não há evidência mais forte do que a reverência ao Criador como expressão de nossa interioridade. No exemplo aludido pelo pseudônimo kierkegaardiano, suponhamos que, na presença de um rei, o súdito procurasse provar a sua existência. Tal atitude seria pura tolice. O súdito deveria simplesmente prostrar-se reverentemente diante do seu senhor e, com este gesto, estaria demonstrando, ao mesmo tempo, a sua existência e a sua grandeza (KIERKEGAARD, 2008). De modo análogo, é assim que se evidencia existência de Deus. Conforme assevera Bouillard (1968, p. 61), “nenhuma demonstração convencerá aquele que se negar a adorar”. Vê-se, portanto, que a fé está sempre presente, uma vez que só pode reverenciar o Criador aquele que, previamente, crê em sua existência. No final das contas os argumentos de natureza *a posteriori* constituem-se em um insulto à Divindade. De fato é impossível querer provar a existência de Deus àquele que, de antemão, permitiu-se ignorar a sua existência. A existência de Deus assenta-se na fé em última instância, e a fé bem como o conhecimento da fé, dirá Barth (2012) são uma questão do coração e da vontade e não da razão.

2.3 Crítica à pretensão da plena verdade

Em um escrito denominado *Eine Duplik (Uma réplica)* publicado em 1778, quando o mundo intelectual contemplava extasiado a *Aufklärung*, Lessing afirmara em tom quase anedótico que, se Deus colocasse em sua mão direita toda a verdade e, em sua esquerda, o esforço animado para verdade, ele se prostraria humildemente diante de sua mão esquerda e preferiria o impulso para a verdade, mesmo sabendo que nesta escolha também estava inclusa a possibilidade de enganar-se eternamente. A posse da

⁵¹ Ao fazer referência ao argumento da adoração, Kierkegaard parece ter em mente o texto bíblico de Hb. 11:6, onde é afirmado: “De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que é galardoador dos que o buscam”.

verdade plena e eterna, no seu entender, era uma prerrogativa divina e, portanto, não convinha ao existente.

Joahannes Climacus, o autor pseudonímico do *Pós-Escrito* retoma a passagem de Lessing exatamente para mostrar que, ao pensador subjetivo, posto que ele é um existente, a única verdade que convém é aquela encontrada, por assim dizer, na mão esquerda de Deus; uma verdade aproximativa marcada pelo esforço, esforço que atua sempre de mãos dadas com a possibilidade, possibilidade, inclusive, do possível não concretizar-se, ou seja, do existente enganar-se em relação à verdade pensada. Na compreensão de Kierkegaard, o sistema hegeliano escolheu cômica e arbitrariamente a mão direita do Todo-Poderoso, pois reivindicava para si a condição de depositário da plena verdade. Neste sentido, na argumentação de Climacus, verdade plena e sistema são praticamente expressões intercambiáveis.

Diante do exposto, neste tópico, ver-se-á o modo como Kierkegaard, valendo-se sobretudo do pensamento de Lessing, aprofunda a relação entre o pensador subjetivo existente com a verdade ao mesmo tempo em que desfere um duro ataque a toda filosofia com pretensões sistemáticas, em especial, ao sistema hegeliano, demonstrando, por um lado, a impossibilidade de se pensar um sistema sem a sua completude e, por outro, o perigo de asseverar que o sistema está completo. Em linhas gerais, está novamente em discussão a investida kierkegaardiana contra o reducionismo da razão presente na filosofia hegeliana.

2.3.1 Como um Diógenes em busca da verdade

Quero primeiro, aqui e agora garantir algo no que toca a minha modesta pessoa. Desejaria, como qualquer um, cair em adoração diante do sistema, se conseguisse ao menos enxergá-lo. Até agora não tive sucesso e, embora tenha pernas jovens, estou quase esgotado de tanto correr de Herodes a Pilatos. (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Considerando que Kierkegaard já foi comparado a muitos filósofos: Sócrates, Pascal, Schopenhauer e Feuerbach, só listar os nomes mais proeminentes, ousemos um pouco mais neste trabalho. Comparemos o Dinamarquês com Diógenes de Sinope, o filósofo cínico que viveu na Grécia no século IV a. C. Conta-nos o outro Diógenes, o de Laércio em sua *Vida e opinião dos filósofos ilustres*, que Diógenes perambulava pelas ruas de Atenas com uma lâmpada acesa em busca de um homem justo. O velho filósofo

sabia o quanto era difícil encontrar o alvo de sua busca, por isso, guiava-se pelo brilho de sua lâmpada mesmo em plena luz do dia. A procura do sábio grego não deixa de revelar o seu lado irônico. A busca fremente parecia indicar, ao mesmo tempo, que o homem justo não existia. Talvez fosse uma forma bem sarcástica de dizer aos seus compatriotas que jamais seria encontrado tal homem.

Em termos análogos, podemos afirmar que Climacus coloca-se, ironicamente, como uma espécie de Diógenes dinamarquês envolvido em uma busca incansável. Diferente do antigo, que desejava encontrar um homem justo, este procura o sistema que reivindicava para si o atributo divino da plena verdade. Caso o encontrasse, o pseudônimo kierkegaardiano confessa que estaria disposto a prostrar-se diante dele em adoração. Climacus, ainda que irônico, é coerente em sua promessa, pois sabe que qualquer que conseguisse encerrar em si mesmo toda a verdade, tal coisa seria necessariamente o próprio Deus e, como tal, era digno de adoração da parte de toda criatura. Mas essa anedota empregada por Kierkegaard do fiel que busca o divino sistema para poder adorá-lo é tal qual àquela historieta contada acerca do cínico Diógenes. De um modo bem humorado, quase por meio de um gracejo, o dinamarquês está a afirmar a completa impossibilidade de tal sistema ser efetivado na esfera da existência, conforme se expressa no fragmento seguinte:

Algumas vezes, estive bem próximo da adoração, mas eis que no momento exato em que tinha estendido meu lenço no chão, de modo a evitar sujar minhas calças ao ajoelhar, quando muito, inocentemente, pela última vez, falava a um dos iniciados: “Agora, diga-me com sinceridade, ele está mesmo completamente pronto, porque, se for esse o caso, vou me atirar de joelhos, mesmo que tenha de estragar minhas calças” – Recebi sempre a resposta: “Não, ele ainda não está completamente pronto”. E assim eram adiados o sistema e o cair de joelhos. (KIERKEGAARD, 2013, p. 111).

Kierkegaard não é um crítico cego, ao ponto de negar sumariamente toda a contribuição da filosofia hegeliana. Por esta razão, está disposto a aceitar a possibilidade de um sistema de lógica, pois, neste caso, o sistemático pode colocar-se fora do sistema e pensá-lo do começo ao fim. Contudo, um sistema da existência é algo que não pode ser aceito pelo crítico de Hegel. Que seja criado um sistema lógico, mas o seu criador, adverte o dinamarquês, deve estar certo que nele não se pode acolher nada que possua relação com a existência (KIERKEGAARD, 2013). Mas qual a razão dessa impossibilidade, segundo a argumentação de Climacus? Em primeiro lugar, a existência é algo em aberto, sujeita às contingências e ao devir, enquanto que o sistema é visto como algo determinado e fechado. Neste sentido, há sempre a possibilidade do existente

extrapolar ou mesmo contrariar o sistema pensado. Dito de outro modo, em sua abertura, a existência é grande demais para deixar-se capturar pelas amarras do sistema. A rigor, a realidade efetiva é indiferente à objetividade de uma abstração lógica. Nas palavras do Dinamarquês, a incongruência consiste no fato da existência ser concebida como aquilo que abre espaço, que aparta um do outro, o sistema, por outro lado, aquilo que completa, que reúne. (KIERKEGAARD, 2013). A incompatibilidade entre o sistema e existência é também denunciada no *Diário*, onde Kierkegaard afirma que o sistema é o contrário da vida, uma mera ficção. (KIERKEGAARD *apud* OLIVEIRA; ALMEIDA, 2013).

Em segundo lugar, para construir um sistema da existência, um pensador deveria ser capaz de colocar-se fora da própria existência, o que não ocorre em relação ao sistemático. Como existente, ele está sempre limitado pelas contingências e possibilidades implicadas no processo de existir. Senso estrito, somente Deus, por situar-se fora das determinações da existência, é capaz de estabelecer um sistema existencial. É o que pode ser constatado no questionamento confrontador de Climacus: “Mas quem é, então, esse pensador sistemático? Sim, é Aquele que estando Ele próprio fora da existência, está contido na existência, que em sua eternidade está concluído para toda a eternidade e no entanto inclui em si a existência – Ele é Deus”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 124).

Não seria possível, todavia, conceber um sistema à parte de sua conclusão? Para Kierkegaard, isso seria um verdadeiro contra senso. Por sua própria definição, um sistema é aquilo que tudo abarca em sua estrutura – o começo, o meio e o fim. Assim, afirmar que existe um sistema incompleto é, para Climacus, a mesma coisa que afirmar que não existe sistema algum. Um fragmento de sistema é um *nonsense*, afirma Kierkegaard de modo categórico. O termo *nonsense* empregado pelo autor do *Pós-Escrito*, na língua inglesa, transmite a ideia de absurdo, disparate, tolice. Neste ponto, mais uma vez, é clara a ironia do dinamarquês em relação aos seus adversários. O sistema reivindica para si a posse de toda a verdade, propõe-se a explicar todos os mistérios, superar toda a contradição e desfazer todo o absurdo, mas deixa de considerar que tal pretensão já é em si o maior de todos os absurdos. Em tom de brincadeira, o sistema morre ferido pela víbora que tenta domesticar. A verdade é que Clímacus não está disposto a negociar a relação necessária entre sistema e completude. Nas suas palavras, sistema e completude se correspondem mutuamente. Daí, não ser possível pensar o primeiro sem a segunda. Conforme nos lembra Jean Wahl em sua análise da

crítica kierkegaardiana, existência e sistema são duas palavras contraditórias. Quando se opta pela existência, automaticamente, recusa-se o sistema nos moldes hegelianos. O pensamento, acrescenta o estudioso francês, pode atingir apenas uma existência ideal, o que é radicalmente diferente da existência real (WAHL, 1962). Por trás do sistema há sempre o indivíduo singular que deseja construí-lo. Tal fato já parece comprometer a existência do sistema.

A crítica ferrenha de Kierkegaard ao sistema hegeliano já aparece no prólogo da obra de 1843 *Temor e tremor*⁵². Neste texto, por meio do pseudônimo Johannes Silentio, o filósofo dinamarquês renuncia com toda veemência a sua condição de filósofo, quando se tem em mente que o filósofo não passa de um construtor de sistemas abstratos. Temendo ser assimilado pela tendência da época, Silentio faz questão de enfatizar que Abraão, o modelo do cavaleiro da fé, não é um pensador. É óbvio que Kierkegaard tem em mente um modelo específico de pensamento e de pensador; lembremo-nos que em seguida ele desenvolverá o conceito de pensador subjetivo. Assim, a sua resistência é em relação ao pensador que abriu mão da condição de existente para converter-se em pura abstração. Silentio conhece o seu tempo, sabe que nele o filósofo trocou a paixão da existência pela objetividade do sistema, o esforço pela plena verdade. Por isso, declara:

O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia, se é que algum existe ou esteja concluso. O seu débil cérebro assusta-se já bastante ao pensar na prodigiosa inteligência que é necessária a cada um, sobretudo, hoje quando toda a gente estadeia tão prodigiosos pensamentos! O presente autor de nenhum modo é filósofo. É sim um amador que nem escreve sistemas nem *promessas* de sistemas; não caiu em tal excesso nem a ele se consagrou. (KIERKEGAARD, 1979, p. 110).

2.3.2 *Repensando a dialética do começo*

A dialética do começo precisa ser aclarada. O que há de quase divertido a esse respeito, que o começo é e contudo de novo não é, porque é o começo – essa observação verdadeiramente dialética já foi, por bastante tempo, vista como um jogo que se jogava na sociedade hegeliana. (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Como se observou no tópico anterior, Kierkegaard procura refutar a ideia de um sistema a partir da relação necessária entre sistema e completude. Conforme seu raciocínio, se não há a completude, segue-se daí que não há sistema em definitivo.

⁵² Um aprofundamento sobre a crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano pode ser encontrado na obra *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel and Kierkegaard* de Robert Stern. Nesta obra, há um capítulo específico sobre essa discussão denominado *Kierkegaard's critique of Hegel*.

Contudo, o próprio Dinamarquês percebe que, se há o que alguns poderiam designar de o começo do sistema, não haveria como evitar a esperança de que um dia o sistema se completasse. Acontece que Kierkegaard é um implacável destruidor de falsas esperanças. A propósito, no *Ponto de vista explicativo* ele compara o seu *Pós-Escrito* a um esgrimista que fere de morte o sistema (KIERKEGAARD, 2002). Em lealdade ao seu intuito, o autor de *Temor e tremor* faz questão de denunciar que o problema dos sistemáticos é muito mais abrangente do que eles supõem. A questão não diz respeito apenas à completude do sistema, mas também ao seu começo. Assim, antes de apregoarem a conclusão de um sistema existencial, os sistemáticos devem elucidar a dialética do começo. Partindo do princípio que o começo é e não é ao mesmo tempo, faz-se necessário esclarecer o seguinte questionamento: como começa o sistema? Sobre que base se assenta o seu edifício?

Para superar a dialética, os sistemáticos precisam pressupor a existência de um começo absoluto. Dito de outro modo, defendem que o sistema principia com o imediato. Climacus, contudo, percebe o caráter problemático desse postulado. Por isso, lança um questionamento bastante irônico aos seus oponentes: “O sistema começa com o imediato imediatamente?” (KIERKEGAARD, 2013). Para o autor dinamarquês, a resposta a esse questionamento é um sonoro não. O sistema começa com uma reflexão, uma reflexão acerca da existência. Mas, nesse ponto, Kierkegaard denuncia um sério problema. Como a existência precede o sistema, o começo absoluto, o puro imediato não passam de uma quimera. Na asserção de Farago (2006, p. 183) “é falso que o sistema tome como ponto de partida o imediato, pois o começo do sistema que parte do imediato, pressupõe um ato de reflexão”. Esta reflexão, não obstante, com a qual o sistema principia jamais poderá ser entendida como uma pura abstração. Ela está, desde o princípio, envolvida na própria existência. Isso significa que o sistema emerge já comprometido pelo caráter contingente da existência. Com isto, nosso autor revela o problema de se conceber um sistema absoluto, um sistema que possa oferecer aquela verdade contida na mão direita de Deus, conforme brincava Lessing. No máximo ele pode escolher aquilo que está na mão esquerda de Deus porque, do começo ao fim, é atravessado pela contingência. Dito de outro modo, a verdade de modo objetivo não pertence ao existente. É esta a razão que levará o Dinamarquês a definir a verdade como subjetividade. No palco da existência o indivíduo singular esforça-se constantemente em direção à verdade. Mas como ele não é apenas objeto distante, mas sujeito presente, tal verdade jamais pode ser pensada em termos de uma plenitude ou objetividade. Nesse

ponto, cabe a observação feita por Gabriel Silva em sua análise sobre o conceito de verdade no *Pós-Escrito*. Segundo ele,

O sujeito cognoscente não somente não é *a priori*, mas está em devir e, justamente por isso, é incompleto e carente de identidade última e acabada. Desse modo, o conceito de verdade objetiva, mesmo tomado estritamente do ponto de vista epistemológico, é, em última instância, um conceito de verdade possível. (SILVA, 2011, p. 119).

Uma vez que não é possível começar o sistema com o imediato, pelo menos, não com o imediato absoluto, a pergunta sobre como principia o sistema persiste. E se fosse afirmado, como alguns hegelianos declaravam, que o sistema deveria começar com o nada? Seria através desse conceito a dialética do começo elucidada? Para Climacus o problema persiste, sendo o nada apenas uma nova paráfrase do começo imediato. No primeiro caso, afirma, pensa-se o começo meramente *in abstracto*, no segundo, pensa-se igualmente a abstrata relação entre o começo e algo com o qual se começa. (KIERKEGAARD, 2013). Tanto o imediato quanto o nada exigiriam do existente uma pura abstração. A pura abstração, por sua vez, tende ao infinito e não consegue fixar-se em um ponto originário. Segue-se daí que o começo, paradoxalmente, não consegue começar. Para Kierkegaard, o estabelecimento do começo exigiria exatamente o contrário daquilo que defendiam os sistemáticos: a interrupção da reflexão, visto que a tendência da reflexão é infinitizar-se, jamais alcançando o começo. Conforme lemos no *Pós-Escrito*, “se o indivíduo não interrompe a reflexão, então ele é infinitizado na reflexão, ou seja, então não intervém ali nenhuma decisão”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 121). É precisamente na interrupção da reflexão que se encontra o salto, algo que extrapola os limites da razão. Nos termos de Farago (2006) a interrupção, em virtude de sua descontinuidade, exige uma decisão e esta decisão, por sua vez, não está no campo da objetividade sistemática, mas da subjetividade individual.

As ponderações de Climacus, vistas de forma apressada, parecem carregadas por um severo pessimismo. Não há sistema porque o seu fim é uma promessa e o seu começo é confuso. Nesse caso, como falar acerca de começo e, o que é pior, como falar de verdade no âmbito da existência? Mas o pseudônimo kierkegaardiano tem uma proposta, ou melhor, um irônico convite aos sistemáticos. Propõe aos seus adversários, ao invés de sonharem com um começo absoluto, falarem de um salto. (KIERKEGAARD, 2013). Se existe um começo, duas ressalvas precisam ser feitas em relação a ele. Em primeiro lugar, como já foi observado, ele tem seu lugar na própria existência. Qualquer começo abstrato, que transcenda as barreiras da existência por

meio de uma reflexão *ad infinitum* não passa de um sonho. Isso porque qualquer reflexão é reflexão em relação à existência. Em segundo lugar, o começo é sempre um salto, um salto que interrompe a reflexão porque é, essencialmente, paixão e decisão. A presença do salto, o salto no fosso infinitamente largo como falara Lessing, desmantela o sistema porque lança por terra alguns de seus pilares fundamentais: a plenitude da verdade, a objetividade e a certeza. Grosso modo, o sistema hegeliano propusera uma conciliação dos opostos. Para Kierkegaard, no âmbito da existência, tal proposta é completamente absurda. Isso porque “existir é viver um paradoxo sem conciliação dos opostos, sem sistema, portanto” (MARTINS, 2010, p. 90).

2.3.3 *Eu puro e eu empírico*

Vamos então adiante, mas não nos deixemos fazer de bobos uns pelos outros. Eu, Johannes Climacus, não sou nada mais, nada menos, do que um ser humano; e presumo que aquele com quem tenho a honra de confessar é também um ser humano. Se ele quiser ser a especulação, a especulação pura, terei de desistir de conversar com ele; porque, no mesmo instante, ele se torna invisível para mim e para o olhar frágil e mortal de um ser humano. (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Na compreensão de Kierkegaard, os sistemáticos, talvez por presunção, haviam esquecido uma questão fundamental: tinham deixado de considerar que são seres humanos e, por conseguinte, confinados ao caráter possível e contingente da existência. O pensador dinamarquês reconhece que só há dois caminhos para o existente. Ou ele se utiliza de todos os meios para esquecer a sua condição de existente, tornando-se cômico, semelhante a um homem que desejasse ser um pássaro, ou, então ele volta toda a sua atenção para o fato de que é um existente, aceitando as implicações contidas nessa realidade. (KIERKEGAARD, 2013). O problema é que os sistemáticos parecem ter escolhido o primeiro caminho e, em virtude de tal escolha, tornaram-se cômicos. Para esta escolha, como de costume, Climacus tem uma anedota bastante irônica. Imaginemos um dançarino que tivesse a capacidade de saltar tão alto que, em alguns momentos, desse a impressão de estar voando. O fato de saltar alto não implica que ele seja capaz de voar. Mesmo projetando seu corpo à determinada altura, ele ainda continua preso a terra pela lei da gravidade. Como humano, ele não é capaz de voar, apenas saltar alto. Agora, suponhamos que esse dançarino acreditasse que é capaz de voar? Sua crença não seria motivo de riso? Para Climacus, os sistemáticos são exatamente como o dançarino que acredita ser capaz de voar.

Nesse ponto de sua crítica, Kierkegaard faz uma distinção entre o *eu empírico* e o *puro eu*. No seu entender, o *eu empírico*, o eu da existência concreta, o eu da finitude, do devir e da possibilidade é totalmente distinto do *puro eu*, cujo caráter é abstrato e especulativo. Por outro lado, todo aquele que reivindica para si o título de filósofo, deve ser capaz de relacionar esses dois conceitos. Deixar de considerar a distinção ou furtar-se da tentativa de relacionar o *eu empírico* com o *puro eu* são opções que não contribuem para elucidar o problema. Pode-se, afirmar que reside aí o duplo erro dos sistemáticos na compreensão kierkegaardiana. Eles deixaram de considerar a diferença entre um e outro, confundiram o *puro eu* com o *eu empírico* e, por conta disso, desistiram de relacioná-los. De fato, o segundo erro é uma consequência lógica do primeiro. A tentativa de uma relação só pode ocorrer quando antes se reconheceu a diferença. O problema é que, os sistemáticos, em sua confusão, tentaram transformar o *eu empírico* em uma abstração. Tentaram renunciar a sua condição de existentes para se converterem comicamente na especulação (KIERKEGAARD, 2013). O pensador dinamarquês, certamente, não é contrário ao fato de um pensador ser capaz de especular, desde que em sua especulação ele jamais esqueça que é um ser humano, um existente. Kierkegaard percebe, portanto, que “a filosofia sistemática reduz toda a realidade a um ser imaginário e dissolve o sujeito empírico em um ser fantástico” (CLAIR *apud* MARTINS, 2010, p. 91). Estritamente falando, não se existe em um sistema. Daí a crítica do dinamarquês à estatização do cristianismo em seu país. Para ele, muito mais importante do que aceitar a Cristandade seja por meio do rito batismal seja aceitando um determinado conjunto de dogmas, é preciso tornar-se cristão, mas isso só se alcança na individualidade, somente o indivíduo singular está habilitado a arriscar-se nesse salto.

Ao confundir o *eu empírico* com o *puro eu*, os sistemáticos haviam negligenciado a ética. É somente no eu empírico, na existência concreta e interessada que há espaço para a ação ética. Ética é decisão e decisão implica em escolher entre os vários possíveis na dança incerta da existência. Um puro eu não manifesta interesse, não toma decisão, exatamente porque se tornou distante demais da existência e, principalmente, porque descartou soberbamente o possível da existência em troca de promessas de certeza e plenitude da verdade. A ética é, segundo a expressão kierkegaardiana, a suprema morada da existência e os filósofos são conclamados pelo pensador nórdico a não esquecerem essa questão fundamental. Devem lembrar que filosofar não é falar fantasticamente a seres fantásticos, que decidem *in abstracto*, mas

significa falar a existentes que decidem movidos pela paixão e que estão em um esforço continuado implicado na própria condição de existir.

A propósito, seguindo a tese de Lessing, para Kierkegaard o esforço é a *conditio sine qua non* seria possível definir a existência. O conceito de esforço é, portanto, a espada que fere mortalmente o sistema com sua pretensão de plenitude da verdade. Na decisão ética o existente escolhe e, ao mesmo tempo, esforça-se em direção à verdade. Contudo, a partir do momento em que se concebe a posse da plena verdade, o esforço deixa de existir e, conseqüentemente, não há mais espaço para a ética. A negligência em relação a ética é motivo de uma severa crítica de Kierkegaard em relação aos sistemáticos. Nesse ponto, o pensador dinamarquês dirige-se diretamente a Hegel. Com ironia declara que “com Hegel ganhamos um sistema, o sistema absoluto, concluído – sem ter uma ética”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 125). É óbvio que, mais uma vez, o filósofo de Copenhague está ironizando os sistemáticos, indicando que o sistema havia deixado de considerar algo tão imprescindível à existência concreta. Ao mesmo tempo em que reafirma a impossibilidade. No final das contas, nos lembra Wahl (1962), partindo do pressuposto que o sistema teria a sua conclusão exatamente na ética e esta não havia sido formulada por Hegel, o sistema achava-se comprometido. A rigor, na visão kierkegaardiana, o sistema nem começa e nem conclui. Por isso, a sua repetida declaração no *Pós-Escrito* que tudo o que se tem são promessas de sistemas.

À guisa de conclusão desse capítulo, cabe retomar a estranha declaração de Kierkegaard, valendo-se de Johannes Climacus, de que não é cristão⁵³. Parece uma ironia descabida o fato de Climacus considerar-se o único homem que não consegue ser cristão dentro da cristandade. Justamente Climacus, esse jovem que traz o nome de um antigo monge do Sinai, lembrado por ter escrito um livro de cunho devocional e contemplativo denominado *A escala do paraíso?* Ora, não é este Climacus que, mesmo estudante de filosofia, aparenta tamanha familiaridade com as Escrituras e com o cristianismo em geral? Que fala com tanta propriedade do paradoxo da fé e parece defender o cristianismo quando combate tão ardorosamente os seus desvios? O mesmo

⁵³ Neste ponto o pensamento pelo pseudônimo expressa muito bem a compreensão de seu criador. Basta lembrar que a mesma declaração será apresentada repetidas vezes por Kierkegaard na polêmica revista *O Instante*. Nesta obra ele destaca que a sua tarefa consiste em revisar a noção de cristianismo. Curiosamente, ele seria o único capaz de efetivar tal intento, justamente pelo fato de não se considerar cristão, nos moldes da cristandade estabelecida. Esta estratégia não é novidade nas obras pseudonímicas de Kierkegaard. Basta lembrar como Johannes Silentio em *Temor e tremor*, mesmo tecendo elogios ao cavaleiro da fé, colocando Abraão como o modelo do verdadeiro cristão, ele mesmo não se considera um cavaleiro da fé, mas, no máximo, um cavaleiro da resignação, por ainda estar preso ao geral.

que proclama com intensidade febril a necessidade do “tornar-se cristão”?

Convenhamos, parece ironia, aquela fina ironia que o pensador de Copenhague fez questão de imprimir em cada letra de sua obra. Mas a ironia não é descabida. Longe disso! Há sinceridade na declaração do jovem estudante. De origem grega, o termo Climacus significa escada. É dessa forma que o pseudônimo kierkegaardiano entende a sua condição: subindo a escada rumo à verdade do cristianismo. Ele não é cristão, mas alguém que está em uma escalada rumo a tornar-se cristão. Não obstante, Johannes Climacus sabe que sua caminhada não poderá ser feita pela estrada larga e confortável da objetividade das provas, sejam elas históricas ou racionais, ou pela pretensão da plena verdade do sistema hegeliano. Ele está convicto que tal opção obstruiria a sua escalada e o afastaria de seu objetivo. A escalada rumo ao tornar-se cristão se dá por via íngreme, inóspita e arriscada. Para fazer referência a figura emblemática de *Temor e tremor*, longe da objetividade histórica e dos reducionismos racionais, é preciso tornar-se um cavaleiro da fé, renunciar a segurança da certeza histórica e das provas racionais para, na solidão e no isolamento, realizar o seu próprio salto. A fé não significa aglomerar-se mecanicamente à multidão da cristandade, mas, em uma decisão interessada, tornar-se indivíduo, tornar-se singular, tornar-se cristão.

3 A EXALTAÇÃO DO PARADOXO: SOBRE A NATUREZA DA FÉ

Depois de considerar os limites da razão, sobretudo, a partir da crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana, a pesquisa concentra-se agora em analisar a compreensão do pensador de Copenhague acerca da fé. Para este empreendimento será imprescindível a explicitação de conceitos como: Salto, Cavaleiro da fé, Paradoxo absoluto, Escândalo, dentre outros. Não sem razão, a principal obra a ser empregada nesta discussão será *Temor e tremor*, texto no qual o autor pseudonímico Johannes faz um elogio à fé.

3.1 Nota preliminar sobre o salto proposto por Lessing

Porque as notícias de profecias cumpridas não são profecias cumpridas,

porque as notícias de milagres não são milagres cumpridos. As profecias que se cumprem diante de meus olhos, os milagres que sucedem diante de meus olhos, influem diretamente. Mas as notícias de profecias e milagres cumpridos tem de influir mediante a algo que lhes tira toda a força. (LESSING, **Sobre a demonstração em espírito e força**).

No capítulo anterior, foi destacado em termos gerais o modo como Kierkegaard se apropriou do pensamento de Gotthold Ephraim Lessing em sua polêmica contra o sistema hegeliano. Na abertura desse capítulo, entretanto, convém-nos discutir, ainda que brevemente, acerca da influência do pensador alemão na elaboração de um dos conceitos mais importantes da filosofia kierkegaardiana: a noção de salto de fé. Em 1777, Lessing escrevera ao diretor Schumann⁵⁴ um artigo denominado *Sobre a demonstração em espírito e força* (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*) no qual negava que verdades contingentes ou históricas pudessem demonstrar as verdades racionais ou necessárias⁵⁵. À guisa de esclarecimento, o título do artigo faz referência ao argumento empregado, desde os dias apostólicos, para demonstrar a veracidade da doutrina cristã. “O espírito”, explica De Paula (2009, p. 26) “seria a luz para aquilo que se lê, a força seria a prova material daquilo que se leu”. A demonstração em espírito e força repousava na ocorrência de milagres e no cumprimento das profecias bíblicas enquanto provas do cristianismo⁵⁶.

O argumento aludido por Daniel Schumann será duramente combatido pelo filósofo alemão no artigo supracitado. Orígenes⁵⁷, exemplifica Lessing (1990, p. 481), “dizia com razão possuir a religião cristã, nessa prova em espírito e força, a prova autêntica, mais divina que qualquer outra que pudesse oferecer a dialética grega. Porque, em sua época, ainda não havia abandonado aos que vivem segundo os preceitos de Cristo a força de fazer coisas maravilhosas”. Em sua argumentação em prol da

⁵⁴ Trata-se de Johann Daniel Schumann (1714 – 1787), diretor do Liceu de Hannover. Schumann havia afirmado em seus *Papeis de um anônimo referente à revelação* que a revelação judaico-cristã era a única que gozava de provas evidentes, a saber, as profecias e os milagres e que resultavam convincentes para os teólogos (LESSING, 1990). Nota do tradutor Augustín Andreu.

⁵⁵ Em nota explicativa da tradução brasileira das *Migalhas filosóficas*, Álvaro Valls (2011) destaca que Lessing fora influenciado por Leibniz nesse ponto. Na distinção do filósofo racionalista, existiam verdades eternas ou racionais e verdades históricas ou contingentes. O cristianismo, obviamente, encontrava-se na primeira classe de verdades mencionadas.

⁵⁶ Claramente, a expressão “Demonstração em espírito e força” tem sua origem na declaração paulina em I Co. 2:4, onde se lê: “A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do espírito e de poder”.

⁵⁷ Pai alexandrino do terceiro século. A obra citada por Lessing é *Contra Celso*, um dos textos mais famosos do apologista cristão. Orígenes escreveu esse texto a pedido de Ambrósio de Milão, a fim de refutar as acusações feitas pelo filósofo romano Celso ao cristianismo na obra denominada *Doutrina verdadeira*. Em sua obra, o apologista alexandrino, dentre outros argumentos, empregara a prova dos milagres como fundamento da veracidade da doutrina cristã.

validade da revelação judaico-cristã, Schumann citara uma passagem do *Contra Celso* de Orígenes onde o apologista cristão afirmara que os milagres, ainda em evidência em seus dias, se constituíam em uma prova infalível do cristianismo. Esta tese é prontamente negada por Lessing. Ironicamente, ele principia o seu artigo exatamente fazendo citação de uma passagem do texto empregado pelo seu adversário, ressaltando, inclusive, que seu interlocutor estaria empregando a passagem do teólogo alexandrino de modo descontextualizado. O crítico de Schumann, obviamente, não está negando que milagres possam ter ocorrido na época de Cristo ou mesmo de Orígenes, visto que o próprio pai alexandrino testemunha que, em seus dias ainda ocorriam estes eventos extraordinários associados aos seguidores de Cristo. O ponto chave da crítica de Lessing consistia na possibilidade desses relatos serem empregados como fundamentos do cristianismo. Nos termos do pensador alemão, “uma coisa são milagres que vejo com meus próprios olhos e tenho ocasião de comprovar, e outra coisa são os milagres os quais, só pela história, sei que outras pessoas dizem haver visto e comprovado” (LESSING, 1990, p. 480). Para o autor alemão, relatos acerca da ocorrência de milagres não possuem qualquer força e, ainda que seja anunciado do modo mais comovente e razoável, não podem levar alguém a crer em Cristo. Ainda que Cristo tenha ressuscitado conforme o relato dos Evangelhos, que sinais e prodígios tenham sido operado pelos primeiros discípulos, nada disso fornece uma prova incontestável para a crença. A distância de mais de quinze séculos entre a suposta ocorrência do milagre e a atualidade retiram da prova a sua força por completo. Por conta desta distância, declara Lessing, “essa prova em espírito e força, já não tem agora nem espírito nem força, senão que têm descido à categoria de testemunho humano sobre o espírito e a força”. Se os milagres não podem mais, no contexto do século XVIII, provar a veracidade da revelação cristã, seria para Lessing indevido exigir que alguém cresse a partir da mera notícia de tais feitos prodigiosos. Na verdade, comenta Le Blanc (2003), na discussão acerca das verdades eternas, o argumento da história não pode ser invocado, tenha transcorrido dois mil anos ou apenas duas horas entre o evento e seu relato. O que conta é o ato pelo qual nos detemos nesse pensamento para nos relacionarmos em subjetividade com essa verdade. Este ato é o salto que será melhor analisado nos parágrafos subsequentes.

Como base no que foi afirmado acima, Lessing é enfático em declarar que as verdades históricas, enquanto contingentes, não podem servir de prova para as verdades necessárias, em cuja modalidade se encontram as verdades do cristianismo. Quando se trata das verdades eternas do cristianismo, o recurso da história é ineficaz. Na ilustração

do filósofo alemão, a crença que tenha existido um tal Alexandre que conquistou quase toda a Ásia não implica em nada de valor perene e cuja perda fosse irreparável. De modo similar, o relato acerca da ressurreição de Cristo não nos obriga a crer realmente que Cristo era Deus (LESSING, 1990). Há, portanto, um abismo que separa o relato das contingências históricas e as verdades eternas que não pode ser transposto pela suposta prova. Nos termos emblemáticos de Lessing (1990, p. 483), “um repugnante e largo fosso que, por mais que tentemos, não conseguimos saltá-lo”. A necessidade do salto, como se vê, retira a pretensa força da prova. Conforme comenta De Paula (2009, p. 31), “Cristo pode até ser visto historicamente. Contudo, acreditar nele é bastante diferente de observá-lo. Para que tal coisa ocorra é preciso um salto, ou seja, é preciso que se passe a outra esfera conceitual”.

A influência de Lessing é bastante evidente em Kierkegaard, nomeadamente, em sua concepção de salto de fé. No depoimento de Gouvêa (2006) o salto de fé kierkegaardiano é a releitura da “vala horrível” entre a história e os conceitos racionais atribuída ao filósofo alemão. Um exemplo claro dessa influência encontra-se na segunda seção do *Pós-Escrito*, na qual o pensador dinamarquês, na sua polêmica contra a especulação dos sistemáticos, retoma as teses pronunciadas por Lessing. Uma das teses aludidas é precisamente aquela encontrada no artigo *Sobre a demonstração em espírito e força*, referido acima. Como seu antecessor, Kierkegaard (2013) também assumirá no *Pós-Escrito* que a transição entre as verdades históricas contingentes e as verdades racionais eternas só pode ser feita mediante um salto. Em sua análise, o pensador dinamarquês retoma a tese de Lessing e relaciona-a ao questionamento já apresentado nas *Migalhas filosóficas*: “Pode-se construir uma verdade eterna sobre um conhecimento histórico?” Usando o pensador alemão como referência, a resposta de Kierkegaard a esse questionamento é um categórico não. Seguindo a crítica esboçada no texto *Sobre a demonstração em espírito e força*, o filósofo de Copenhague combate “a transição direta da confiabilidade histórica para a decisão de uma felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 99). A fidelidade de Kierkegaard ao texto de Lessing vê-se de modo evidente no *Pós-Escrito*. Até mesmo os exemplos empregados pelo crítico alemão são retomados na discussão. É o caso, por exemplo, do inconveniente de alguém depositar a sua confiança eterna em uma crença fortuita e contingente do tipo: a existência de um imperador chamado Alexandre que conquistou quase toda a Ásia. Como seu antecessor, Kierkegaard assevera que tal crença histórica, definitivamente, não pode ser o fundamento para uma decisão eterna. De fato, até mesmo a citação

tendenciosa de Orígenes feita por Schumann e criticada por Lessing é notada pelo autor dos *Discursos edificantes*. No final das contas, o milagre por si mesmo não é necessariamente o fundamento da crença nem para o contemporâneo. Basta lembrar o relato dos Evangelhos das três cidades⁵⁸ que presenciaram o maior número de milagres e foram, ao mesmo tempo, as mais incrédulas. Por isso, radicaliza Kierkegaard (2013), a decisão de crer é sempre um salto seja para o contemporâneo seja para aquele que vem depois. É sempre por meio do salto que o indivíduo se lança em direção à verdade eterna.

Retomando a figura antecipada por Lessing, Kierkegaard aproveita para criticar compreensões equivocadas do salto. Em primeiro lugar, como o salto se configura no momento da decisão, estar perto de transpor o fosso largo e horrível é uma atitude tão infrutífera quanto nunca ter desejado saltar. Para uma ilustração a partir de *Temor e tremor*, se Abraão, ao avistar o Moriá, tivesse desistido de sacrificar Isaac, não seria o cavaleiro da fé, não passaria de um herói trágico e de nada teria adiantado a caminhada angustiante de três dias. Em outros termos, a simples aproximação do fatídico monte não torna o patriarca diferente daquele que não deu um único passo em sua direção. Obviamente, Kierkegaard tem duras palavras para os que estão na indecisão em relação ao salto. “Ter estado muito perto de fazer alguma coisa já tem seu aspecto cômico, mas ter estado muito próximo de dar o salto não significa absolutamente nada, justamente porque o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103). O pensador dinamarquês, ademais, está atento para aqueles que pretendem saltar nos moldes do *salto mortale* de Jacobi. Supostamente defensor da ortodoxia, Jacobi é um entusiasta que descreve o caráter exigente do salto, mas, ao mesmo tempo, que levar o seu ouvinte a saltar pela força da oratória. Conforme denunciado por Kierkegaard, Jacobi usava a sua eloquência para levar seu aprendiz a realizar o salto quando ele mesmo não tinha a coragem suficiente para realizá-lo. Nesse ponto, a acidez da ironia do dinamarquês é evidente. Em uma atitude desonesta, o eloquente pregador tem a pretensão de ensinar algo a alguém que ele mesmo ainda não aprendeu, precisamente porque não foi capaz de realizá-lo uma única vez. Contra o salto proposto por Jacobi, Kierkegaard ressalta que o verdadeiro salto de fé não se permite ensinar ou comunicar diretamente, justamente porque ele é um ato de isolamento. Em termos racionais, ele não pode sequer ser pensado. Por isso, remete sempre à decisão do indivíduo singular. De fato, o empreendimento de Jacobi é uma contradição. Ele pressupõe que o salto pode ser dado

⁵⁸ Corazim, Betsaida e Cafarnaum, cidades da Galileia.

acompanhado quando esta decisão é precisamente a expressão máxima do isolamento do homem diante de Deus. Em outros termos, ele solapa a subjetividade do salto tornando-o objetivo pela força do discurso. Enfim, nos termos kierkegaardianos,

Jacobi não aprendeu como se disciplinar artisticamente a si mesmo para se contentar com, em existindo, exprimir a ideia. A pressão do isolamento que está posta especificamente no salto não consegue coagir Jacobi, ele precisa divulgar algo. Transbordante, ele sempre recai naquela eloquência que, em vigor, substância e efervescência lírica, às vezes se equipara a de Shakespeare, mas que, contudo quer ajudar os outros numa relação direta para com o orador ou, como *in casu*, quer ganhar para si o consolo de que Lessing está de acordo com ele. (KIERKEGAARD, 2013, p. 105).

A relação entre a fé e o salto em *Temor e tremor*, texto publicado três anos antes por meio do pseudônimo Johannes Silentio, revela já nesta obra a influência de Lessing sobre Kierkegaard. Neste texto, o pensador dinamarquês fala da seriedade do salto e do modo como o homem é incapaz de realizá-lo por si mesmo. O homem, ironiza o pseudônimo, pode realizar o salto de trampolim ao infinito tal qual um dançarino de corda. A sublimidade e sutileza dialética do salto de fé, não obstante, extrapola o mero movimento da resignação infinita (KIERKEGAARD, 1979). Obviamente, em um gracejo, Kierkegaard, declara no texto de 1846 que, antes de ter contato com o texto de Lessing, ele já tomara conhecimento de *Temor e tremor*, bem como da concepção de salto trabalhada por Silentio. Nesta obra, assume o dinamarquês, o salto já aparecesse como a categoria por excelência da decisão em relação ao *crístico*⁵⁹. Assim, o pensador alemão simplesmente confirmara a compreensão já encontrada no texto de 1843. Ironias à parte, esta passagem do *Pós-Escrito* é, de fato, uma indicação da influência de Lessing já em *Temor e tremor*. Na verdade, sempre de modo bem humorado, no último parágrafo de sua análise da terceira tese de Lessing, ele especula sobre a possibilidade de o próprio Silentio ter sido influenciado pelo pensador alemão em sua noção de salto de fé (KIERKEGAARD, 2013). Curiosamente, em uma nota explicativa do escrito pseudonímico, Kierkegaard faz um elogio a Lessing, antecipando o elogio que seria empregado por Johannes Climacus. Discutindo acerca do caráter paradoxal da fé, o autor alemão é elogiado pelo fato de, apesar de sua genialidade, não ter pretendido ir além daquilo que se pode compreender. O elogio é, ao mesmo tempo, uma crítica aguda

⁵⁹ Esse termo aparece em muitas obras de Kierkegaard. Seu objetivo, ao usar tal expressão é, certamente, marcar a distinção entre o verdadeiro cristianismo e a cristandade estabelecida na Dinamarca. O crístico tem um caráter dinâmico, vívido, chamando à atenção para a relação entre a fé, a singularidade do indivíduo, diferente da cristandade que se perde na frieza e superficialidade do sistema.

aos teólogos racionalistas e especulativos que procuravam explicar aquilo que não haviam compreendido (KIERKEGAARD, 1979). Vê-se aí, portanto, a evidência de que nas páginas de *Temor e tremor* já está presente a *Demonstração em espírito e força* de Lessing. Enfim, entre os dois pseudônimos kierkegaardianos – Silentio e Climacus – e o pensador alemão há um ponto de contato evidente. Tal convergência é analisada por Gardiner nos seguintes termos:

As doutrinas dogmáticas da ortodoxia cristã ultrapassavam a razão, não seria possível validá-las por considerações simplesmente históricas, de qualquer modo intrinsecamente problemáticas. Portanto, havia a necessidade de escolher entre, por um lado, dar um salto qualitativo ou categórico do tipo que derrotara o próprio Lessing e, por outro, descartar as doutrinas em questão em favor de alguma alternativa que fosse aceitável do ponto de vista da compreensão e da racionalidade humanas: não havia meio termo. (GARDINER, 2001, p. 78).

Como expresse acima, Kierkegaard não está disposto a negociar a cisão entre o salto e o ato de fé propriamente dito. O verdadeiro Cavaleiro da fé não se assegura histórica e racionalmente para decidir-se pela fé, muito menos, ele salta amparado pela força da oratória. Ele apenas reconhece o mistério e, movido por uma firme convicção, lança em direção a ele. A seguir, visando melhor explicitar a natureza da fé, serão analisados os principais atributos do Cavaleiro da fé.

3.2 Os atributos do cavaleiro da fé

*E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é a fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si mesmo*⁶⁰ (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).

O cavaleiro da fé é uma das mais emblemáticas figuras criadas por Kierkegaard. Esta personagem apresentada pelo pensador dinamarquês em *Temor e tremor*, baseia-se na figura do patriarca bíblico Abraão, especificamente, no episódio em que este recebe a ordem divina para sacrificar seu filho Isaque. Diferente do herói trágico, cujo sacrifício, apesar de doloroso, pode ser entendido racionalmente, o ato do cavaleiro da fé tipificado por Abraão representa uma decisão que transcende os limites da razão. Como se vê, a partir dessa figura, Kierkegaard analisa a fé na sua dimensão mais essencial. A viagem

⁶⁰ Nesta passagem, claramente, Kierkegaard, toma como referência o texto paulino de I Coríntios 1:26-28.

de três dias do ancião hebreu rumo ao fatídico Moriá, lugar que Deus escolhera para o sacrifício, representa, por assim dizer, a peregrinação de todo aquele que almeja dar o salto de fé. O pleno despojamento do patriarca torna o seu sacrifício absoluto, colidindo, inclusive, contra as expectativas humanas e os padrões morais convencionais. A responsabilidade absoluta que o cavaleiro possui para com Deus só pode ser cumprida por meio da fé. Em reconhecimento a radicalidade dessa decisão o próprio Johannes Silentio⁶¹, pseudônimo que assina a obra, declarou não ser um cavaleiro da fé. De fato, ele declara de modo inusitado que, no curso de suas observações, jamais encontrou um exemplar autêntico de cavaleiro da fé. Esta severidade, contudo, não impossibilita o autor dinamarquês de colocar a fé como o mais autêntico dentre os estádios da existência. Na distinção kierkegaardiana, todos os que amaram possuem uma determinada grandeza segundo o objeto ao qual dirigiram seu amor. A grandeza do poeta (estádio estético) está em ter amado a si mesmo, a do herói trágico (estádio ético) está em ter amado e se sacrificado pelo próximo. O cavaleiro da fé (estádio religioso, no entanto, foi o maior de todo precisamente porque amor a Deus (KIERKEGAARD, 1979). Considerando que o cavaleiro da fé é um conceito central no pensamento kierkegaardiano, sobretudo, para o esclarecimento da concepção de fé no pensador dinamarquês, cumpre-nos nesse tópico analisar os traços mais distintivos desse cavaleiro, seguindo, principalmente, o roteiro traçado pelo dinamarquês em *Temor e tremor*.

232.1 O cavaleiro eleito para o sofrimento

Porque se nenhuma escola dura tanto tempo como a escola do sofrimento, nenhuma outra nos prepara para a vida eterna, e é finalmente possível que na escola da eternidade o discípulo ressuscite”.

⁶¹ Este nome pode ser traduzido como João do silêncio, título bastante apropriado para um autor que exalta a resignação infinita da fé, a fé que muitas vezes silencia porque não encontra as respostas racionais para os dilemas e contradições da existência. Vale lembrar que Silentio não representa Kierkegaard e muito menos o cavaleiro da fé. Ele é apenas um poeta que, ainda em sua juventude, ouviu falar acerca da história de Abraão e que elogia o movimento corajoso do patriarca, mas que, ao mesmo tempo, considera-se incapaz de realizar o movimento da fé. No entanto, em algumas passagens, Silentio parece identificar-se mais com o cavaleiro da resignação infinita. Ele é capaz de renunciar o objeto do seu amor, mas incapaz de realizar o movimento da fé. Tal compreensão levanta dúvida se, este pseudônimo seria uma figura estética ou ética. Para Gouvêa (2009), este personagem vive no estágio ético-religioso, ou estágio da religiosidade A. De Paula (2001), por sua vez, considera-o uma figura exclusivamente estética. Talvez, seja mais coerente concluir que Silentio é um poeta (estádio estético) que anseia realizar o movimento da fé (estádio religioso), mas só é capaz de, no máximo, realizar o movimento da resignação infinita (estádio ético).

(KERKEGAARD, **O Evangelho do sofrimento**).

O problema do sofrimento é uma questão filosófica sobretudo complexa. Ele não está restrito apenas à sua dimensão física. Conforme destaca Vergely (2000, p. 40), ele é marcado por um “sentido metafísico em nome da capacidade que é a sua de compensar por seu não-ser um *déficit* ontológico primordial inerente à condição humana”. Essa dimensão metafísica possibilita um diálogo entre o sofrimento e a fé. Tal possibilidade é bastante viável à luz do pensamento Kierkegaardiano. De fato, a relação entre fé e sofrimento aparece em muitos textos do pensador dinamarquês. A verdade é que para o autor de *Doença para morte*, não há como divorciar a fé cristã de seu caráter plangente. Neste sentido, é bastante pertinente a declaração de Mesnard (1986), segundo a qual Kierkegaard introduz um cristianismo doloroso que ultrapassa consideravelmente o luteranismo oficial de seus dias.

Não há dúvida que, para o filósofo nórdico, o Cavaleiro da fé partilha da autêntica modalidade de existência. Isso, contudo, não significa dizer que este movimento absoluto seja desprovido de sofrimento. O Cavaleiro aceita a dimensão do sofrível como inerente à própria fé. Na medida em que se converte em indivíduo, ele percebe a impossibilidade de divorciar fé e sofrimento. Assim, o verdadeiro Cavaleiro da fé não fugirá ao sofrimento que envolve esse movimento. Ele sabe que isso significaria renunciar o autêntico estado existencial. No texto *Evangelho do sofrimento* referido acima, Kierkegaard discute a relação entre fé e sofrimento, considerando este último uma espécie de escola da eternidade. A fé implica em obediência e está por sua vez implica em sofrimento. Nas palavras do pensador dinamarquês, “para o homem perante Deus, a obediência não ensina senão sofrimento. O sofrimento é, portanto, a única escola da eternidade; porque a eternidade postula a fé, mas a fé postula a obediência” (KIERKEGAARD *apud* MESNARD, 1986, p. 62).

Este conceito aparentemente negativo da fé pode, em parte, ser explicado pela formação religiosa de Kierkegaard, baseada em princípios e práticas religiosas bastante severos. Como ele mesmo confessa no *Ponto de vista explicativo*, sua severa educação observava que a verdade estava fadada ao sofrimento (KIERKEGAARD, 1986, p. 72). Em virtude dessa criação, quando adulto, o pensador dinamarquês abraçaria um tipo de cristianismo bastante radical. Essa tendência foi uma das razões para o seu rompimento com a igreja oficial da Dinamarca, representada por Mynster e, posteriormente, Martensen. O autor dos *Discursos edificantes* achava que ela pregava um tipo de

cristianismo fácil, em desacordo com o Evangelho. Apresentava um conceito de fé demasiado suave no qual Deus era mais avô do que pai, com uma mensagem que suprimia a severidade da doutrina cristã (VIALLANEIX, 1977, p. 150). Por falar em Mynster, em *O Instante*, Kierkegaard coloca exatamente o elemento do sofrimento para marcar a distinção entre a doutrina professada pelo patriarca do luteranismo dinamarquês e o ensino autêntico do cristianismo. Nas suas palavras, “há um mundo de diferença entre a filosofia de vida de Mynster (que na realidade é epicureia, é a filosofia do gozo da vida, da vontade de viver, própria deste mundo) e a cristã que é a dos sofrimentos, a do entusiasmo diante da morte, própria do outro mundo” (KIERKEGAARD, 2006, p. 97. Tradução nossa). Para o filósofo de Copenhague, os cristãos de seus dias não estavam dispostos a tomar a sua cruz para seguir a Cristo. O caráter sacrificial e doloroso da fé havia sido subtraído e em seu lugar havia sido colocada uma fé baseada em prazeres mundanos. Kierkegaard acreditava que o seu dever era restituir a dimensão dolorosa da fé. Nas suas palavras, “quem crê e se abandona a Deus deve renunciar a tudo, e esta renúncia completa implica sofrimento, sofrimento não só pelo fato da renúncia, mas também porque quem crê sabe que sozinho não pode fazer nada. O sofrimento é inseparável da fé: ele é a característica da fé” (KIERKEGAARD, 1979, p. 139).

A fé enquanto experiência dolorosa é apresentada por Kierkegaard de forma ainda mais clara em *Temor e tremor*. Nesta obra o Cavaleiro da fé pode ser muito bem descrito como o cavaleiro do sofrimento. Em um trecho desse escrito, sob o pseudônimo de Johannes Silentio, o pensador da existência declara:

A partir desse dia Abraão envelheceu; não pôde esquecer aquilo que Deus lhe exigira. Isaac foi crescendo, mas os olhos de Abraão haviam perdido o brilho; *nunca mais tornou a ver a alegria* [...]. O cavaleiro, portanto, recordar-se-á de tudo, *mas essa recordação, será precisamente a fonte de sua dor*; no entanto, graças à sua infinita resignação, encontra-se reconciliado com a vida [...]. A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento (KIERKEGAARD, 1979, p. 120. Grifos nossos).

Conforme foi mencionado acima, Kierkegaard baseia esta obra no relato bíblico do sacrifício de Isaac descrito em Gênesis 22. Segundo esse relato, Deus provou a Abraão pedindo a ele que sacrificasse o seu único filho. Isaac era o filho da promessa o qual Deus concedera ao patriarca em sua velhice. Certamente, a morte de um filho em condições normais já envolveria o sofrimento do pai diante da perda do descendente. No caso do ancião hebreu, esse sofrimento era ainda mais acentuado. Era ele mesmo que

precisava tirar a vida de Isaac. “Muitos pais perderam os filhos; mas perderam-nos pela mão de Deus; pela insondável e imutável vontade do Todo-poderoso. Outro é o caso de Abraão. Prova mais dura lhe estava reservada; a sorte de Isaac encontrava-se na sua mão ao empunhar a faca” (KIERKEGAARD, 1979, p. 121). *Em Prática do cristianismo* Kierkegaard (2009) exalta o sofrimento implicado no sacrifício de Isaac, ressaltando que o patriarca não sofre por conta de circunstâncias mundanas. Seu sofrimento não é causado por outros homens. Diante da ordem divina, é ele mesmo que tem que atuar para a sua própria desgraça. Este elemento torna a exigência divina ainda mais inefável. Em termos racionais, não há explicação para tal ordenança. A rigor, nem mesmo o ancião compreende o sentido da exigência extrema que está para cumprir. Por que Deus ordenara que ele fosse o instrumento da própria infelicidade? Evidentemente, quando não há possibilidade de explicação, o sofrimento torna-se ainda mais pungente. No comentário de Viallaneix (1977) o sofrimento apresentado pelo pensador dinamarquês consiste em um paradoxo para o intelecto, precisamente porque o cavaleiro da fé sofre sem compreender a razão do sofrimento.

De fato, seguindo o raciocínio de Kierkegaard (2008) no *Pós-Escrito*, o sofrimento é precisamente a aguda consciência da contradição. Diante da experiência dolorosa, buscar um sentido para ela, é uma forma de aliviá-la, de torná-la mais suportável. Esse recurso pode ser empregado pelo herói trágico; Agamenon pode justificar o seu sofrimento por ter matado sua filha considerando que tal sacrifício foi em prol da nação. Este consolo, entretanto, não serve para o Cavaleiro da fé. O ato de Abraão é inefável. De fato, ressalta o filósofo da existências nos *Três discursos edificantes* de 1843, diante do absurdo da exigência divina, a única explicação que o ancião pode encontrar está no fato de Deus ter decidido colocá-lo à prova (KIERKEGAARD, 2010. Tradução nossa). Esta, entretanto, não é uma justificativa em termos racionais, apenas um consolo para a fé. Recorrendo ao comentário de Chestov (1952), o que o patriarca está disposto a realizar transtorna a nossa imaginação: levantar o cutelo sobre seu único filho, esperança e alegria de sua velhice. Por esta razão, Kierkegaard (1979) declara que se Abraão tivesse pensado no absurdo de sua viagem, jamais teria partido. Há um caráter dialético no sofrimento, conforme ressalta Viallaneix (1977). Ao mesmo tempo em que o sofrimento é um ato da vontade, o Cavaleiro da fé precisa empregar todas as suas forças para poder suportá-lo.

Certamente, a dimensão plangente da ordem divina assolou a mente de Abraão durante a longa caminhada de três dias rumo ao monte Moriá. O patriarca precisava

provar a sua fé e essa prova exigia um movimento de suprema resignação. O ancião hebreu poderia ter-se recusado oferecer o sacrifício, poderia ter decidido terminar os seus dias ao lado de seu filho Isaac para gozar das alegrias próprias da paternidade. Teria sido feliz, mas não seria o cavaleiro da fé. Nos termos de Kierkegaard (1979, p. 120), “no leito de morte, o ancião não poderia estender alegremente a mão ao filho para o abençoar, mas, cansado da vida, erguer o braço sobre ele em gesto assassino”. A propósito, o lugar escolhido para o sacrifício, distante três dias, é um elemento que confere mais ênfase ao sofrimento referente ao movimento da fé. A longa caminhada proporciona o prolongamento do sofrimento. Deus poderia simplesmente ter exigido que o patriarca oferecesse seu filho ali mesmo, mas prefere colocar três dias entre a ordem e o Moriá, provavelmente, para que, durante o percurso, ele pudesse ruminar o quão terrível era essa exigência. Durante três dias, a imagem fantasmagórica do sangue inocente de Isaac sendo oferecido a Deus em holocausto deve ter assombrado a mente do ancião hebreu. Ao longo dessa difícil caminhada, comenta Le Blanc (2003, p. 72), “o viajante é assaltado por dúvidas, repete incessantemente para si mesmo os termos da mensagem do Senhor, experimenta a verdade. Pergunta a si mesmo se enlouqueceu e, quando a sombra da montanha fatídica o recobre, parece congelá-lo até a alma”. Nos *Três discursos edificantes* de 1843, obra indispensável para o entendimento de muitos conceitos de *Temor e tremor*, Kierkegaard, faz alusão a viagem de Abraão ao Moriá, colocando como razão do sofrimento o caráter inefável da ordem divina. Nos seus termos, o patriarca “não fugiu do doloroso conflito do espírito; este, foi para ele um confidente, um amigo próximo, mesmo não entendendo como, ainda que seu pensamento se esforçasse inutilmente para explicar o enigma”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 113. Tradução nossa).

Na compreensão de Kierkegaard, é o movimento extremo da fé, doloroso, certamente, que distingue Abraão e torna o patriarca hebreu superior ao herói trágico. Como acontece no exemplo de Agamenon e Ifigênia o herói trágico sacrifica o particular em nome do geral. Isso significa que, diante do seu sacrifício, há algum consolo para ele, ou seja, o seu sofrimento é atenuado. Esse consolo, não obstante, é inexistente para o cavaleiro da fé. Ele tem como garantia apenas a dor que resulta desse movimento radical. Para usar uma expressão do próprio Kierkegaard, o cavaleiro da fé “encontra a paz e a consolação no seio da dor” (KIERKEGAARD, 1979, p. 277). O sofrimento, portanto, é intrínseco à própria fé, em virtude do movimento radical que ela exige. Segundo o comentário de Le Blanc (2003, p. 73), “a condição do crente não é

uma condição de bem-estar e felicidade, e sim uma condição de incerteza, de temor e tremor, condição incrementada ainda mais pelo isolamento e pela contradição que existe entre ele e o mundo”. De fato, no *Pós-Escrito* de 1846, Kierkegaard defende o sofrimento como o meio pelo qual o indivíduo toma posse da sua própria existência (KIERKEGAARD, 2008). Em outras palavras, é somente através da dor que decorre da fé que ele se acha reconciliado com a vida. O homem de fé é aquele que enfrenta o seu próprio sofrimento decorrente desse movimento. Ele não deve, portanto, fazer como o poeta, que encena o sofrimento para justificar a sua fuga. Segundo o filósofo da existência, através da fé, o indivíduo entra em relação com o absoluto, tal relação pressupõe o sofrimento uma vez que, ao dirigir-se para o absoluto, o indivíduo toca os seus limites. No seu sentido próprio o tornar-se cristão implica em repetir a paixão de Cristo, é estar sempre disposto para o sacrifício. Esta é a postura do Cavaleiro da fé.

Curiosamente, em *Temor e tremor*, Kierkegaard vincula o sofrimento que decorre da fé ao conceito de *eleição*. O Cavaleiro do sofrimento é, por assim dizer, o eleito de Deus. Neste sentido a condição eletiva não livra o crente da realidade do sofrimento. Ser o escolhido não significa ter uma vida marcada pelos deleites, longe das dores e privações. A decisão do Cavaleiro é radical, por isso, à cada instante, ele precisa se deparar com seu próprio sofrimento. Rigorosamente falando, ser eleito significa, em algum instante, ser escolhido para o sofrimento. Desse modo, o sofrimento está implicado na condição do eleito. Tal sofrimento não é apenas algo circunstancial ou secundário, mas a característica fundamental do escolhido ao realizar o movimento da fé. Ao ser escolhido o Cavaleiro é colocado em uma relação direta com Deus. No entanto, nos termos dessa relação entre o finito e o infinito, há sempre a possibilidade de os anseios e prazeres humanos serem terrivelmente frustrados. Desse modo, o sofrimento é uma espécie de sombra que acompanha inexoravelmente os passos do eleito. Para concluir esse tópico, o trecho de *Temor e tremor* citado serve para reafirmar a relação entre fé e sofrimento no pensamento kierkegaardiano:

Se, porventura, tivesse que falar sobre ele, pintaria antes de mais nada a dor da prova. Para terminar, sorveria como sanguessuga toda a angústia, toda miséria e todo o martírio do sofrimento paternal para apresentar o de Abraão, fazendo notar que, no meio das suas aflições, ele continuava a crer (KIERKEGAARD, 1979, p. 140).

A ideia da eleição como algo que nos retira dos confortos humanos é reforçada por Kierkegaard no primeiro volume de *O Instante*. A eleição implica necessariamente

em contrariar o desejo, em aniquilar a vontade do indivíduo. Curiosamente, nesta obra, o pensador dinamarquês atribui este conceito a si mesmo. Em uma possível alusão ao rompimento do noivado com Regine Olsen, ele reconhece:

Sou, pois, um homem de quem em verdade se pode dizer que não tem o menor desejo de atuar no instante, e presumo que esta é a razão pela qual tenho sido eleito. Como tenho que atuar no instante devo, já, despedir-me de ti amável distância na qual não havia que correr atrás de nada, sempre com tempo, onde podia esperar horas, dias, semanas para encontrar a expressão exata a qual queria chegar, enquanto que agora devo romper com todas estas mimosas considerações de enamorado. (KIERKEGAARD, 2012, p. 20. Tradução nossa).

Na última seção do *Pós-Escrito* Kierkegaard discorre longamente sobre a categoria do sofrimento. Tendo como referência a discussão acerca da felicidade eterna, o pensador de Copenhague analisa e distingue as várias modalidades de sofrimento: estético, ético e o sofrimento propriamente religioso. Para o presente momento, merece destaque a distinção feita por Kierkegaard entre as modalidades estética e religiosa do sofrimento. No primeiro caso, a relação entre existência e sofrimento é puramente acidental. Neste sentido, o sofrimento pode ou não ocorrer. Ademais, posto que é acidental, não se exige que ele tenha continuidade na existência. O esteta tem, por assim dizer, a capacidade de concentrar o sofrimento em um único instante ao mesmo tempo em que é tomado pela expectativa de tempos vindouros prazerosos. Por esta razão, o sofrimento estético é, para Climacus, um movimento religioso simulado (KIERKEGAARD, 2008). No segundo caso, o sofrimento no sentido estritamente religioso, o que o caracteriza é exatamente a sua continuidade essencial⁶². Neste sentido, o cavaleiro da fé persevera no sofrimento, enquanto o poeta tem sempre a seu dispor a possibilidade da fuga. Comentando a distinção entre esses dois tipos de sofrimento, Le Blanc (2003) destaca que o sofrimento, na esfera religiosa, não pode ser revogado nem por um jogo de espírito nem por meio da especulação filosófica. O caráter inerente do sofrimento em relação à esfera da fé não torna esta última uma experiência que deva ser evitada pelo indivíduo. O sofrimento, reforça Sousa (2013, p. 394), “torna o indivíduo profundamente consciente que ele não é um ser absolutamente autônomo, mas completamente dependente de Deus para dever ser si mesmo”.

3.2.2 A resignação como início da jornada do Cavaleiro

⁶² Aqui, Kierkegaard parece ter em mente a declaração de Cristo aos discípulos em Jo. 16:33: “No mundo tereis aflição; mas tendes bom ânimo, pois eu venci o mundo”.

Aliás, é dado a um indivíduo verificar facilmente como é que se relaciona com a beatitude eterna, até ele se relacionar com ela. Não tem senão que deixar visitar pela resignação o campo de sua vida imediata, com todos os seus desejos e todas as suas paixões: se encontra uma única ilhota de resistência é porque não se relaciona com a beatitude eterna. (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

A resignação pode ser definida como um ato de sujeição e aniquilação da vontade. A propósito, como vimos acima, o próprio Kierkegaard define a resignação como a renúncia completa da parte do indivíduo de qualquer resistência, a prova de que o homem em questão entrega-se completamente à beatitude eterna. Esta definição viabiliza a aproximação entre a resignação e a fé. Isso porque, em um aspecto, a fé está também associada à sujeição da vontade. A relação entre fé e resignação aparece de modo bastante evidente na narrativa de *Temor e tremor*. Certamente, a vontade de Abraão enquanto homem, líder de família e principalmente como pai era poder ter o seu filho sempre consigo e desfrutar dos prazeres e alegrias de sua presença, poder orgulhar-se por contemplar nele a promessa de uma prole numerosa se descortinando. O Cavaleiro da fé, não obstante, se deseja ser considerado como tal, precisa sufocar essa vontade, ele precisa estar disposto a aniquilá-la em nome da fé. O sacrifício que Deus exige dele é um teste para sua fé, e para alcançar êxito nessa prova ele precisa, inicialmente, renunciar sua vontade. Não há sequer a possibilidade de a vontade trabalhar em harmonia com a fé, uma vez que a resignação infinita fomenta constantemente o embate entre uma e outra. A rigor, não há resignação em uma fé que trabalha em plena concordância com o anseio humano. Segundo o pensamento kierkegaardiano, a fé conspira contra a vida da vontade e vice-versa. A dimensão volitiva precisa de uma fé fragilizada e moribunda para expressar o seu poder. De forma semelhante, a fé só pode construir o seu edifício sobre as ruínas de uma vontade aniquilada e humilhada diante de Deus.

Obviamente, não se pode confundir inteiramente o Cavaleiro da resignação com o Cavaleiro da fé, tendo em vista que a distinção entre esses dois personagens é bastante clara em *Temor e tremor*. No entanto, é preciso salientar que fé e resignação não são categorias diametralmente opostas. Nos termos de Kierkegaard (1979. p. 135), “a resignação é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança sem ter alcançado previamente esse movimento”. Isso significa que, antes de ser um Cavaleiro da fé, o indivíduo precisa ser um Cavaleiro da resignação. Obviamente, nem todos os Cavaleiros da resignação tornar-se-ão Cavaleiros da fé, contudo, ninguém caminha pela

vereda da fé sem que antes tenha trilhado os passos da resignação. Ou seja, à luz do pensamento kierkegaardiano, a resignação não deve ser vista como algo estranho e que se contrapõe à fé. É verdade que, para o dinamarquês, é somente por meio da fé que o indivíduo se apropria do eterno. No entanto, não é menos verdade que já no movimento da resignação infinita este indivíduo toma consciência do seu valor eterno. Este reconhecimento já tornaria a resignação imprescindível à fé. Não obstante, cabe ainda ressaltar a categoria da renúncia como elemento que aponta para uma convergência entre esses dois conceitos. Como nos lembra Watts (2003), a resignação do cavaleiro pode ser evidenciada tanto na sua renúncia às esperanças mundanas quanto na recusa em refugiar-se nas explicações racionais. Ele crê, aponta Silentio repetidas vezes, em virtude do absurdo. Vale acrescentar que, tanto na resignação quanto na fé deve-se estar preparado para renunciar aquilo que se constitui o objeto do nosso amor, mas que se interpõe ao nosso amor em relação a Deus. Conforme salienta Gouvêa (2009) os dois cavaleiros renunciam completamente o objeto do seu desejo e experimentam a dor dessa perda em toda a sua plenitude. Ademais, nos termos de Kierkegaard (1979, p. 136), “no momento em que o cavaleiro se resigna, convence-se, segundo o humano alcance, da impossibilidade”. Na ilustração empregada por Silentio, assim como a fé, a resignação não deve ser entendida como a certeza ingênua da jovem de que seu desejo de contrair matrimônio se realizará. Na postura de tal jovem, mesmo a despeito de sua formação cristã, não há o movimento da resignação infinita porque ela é incapaz de contemplar a impossibilidade. De fato, só o Cavaleiro da fé é capaz de crer em virtude do absurdo, mas tal crença só é possível para aquele que, de antemão, vislumbrou a impossibilidade. A resignação infinita é ainda indispensável para evitar que a fé seja confundida com um impulso estético. Obviamente, pode-se pensar em resignação estética, do mesmo modo que se falou em sofrimento estético, não obstante, a possibilidade da fuga conspira a todo instante contra a permanência da resignação. No esteta, a resignação encontra sempre a resistência do prazer sensível, ela é vista como uma ameaça. O Cavaleiro da fé, por sua vez, não vê a resignação com ameaça. Abraão sabe que o salto de fé só será dado quando, no Moriá, ele levantar o cutelo assassino para imolar seu filho. Reconhece, contudo, que a resignação infinita é sua companheira inseparável na caminhada de três dias até o monte indicado para o sacrifício.

Gouvêa (2009) protesta vividamente contra aqueles que teimam em confundir as figuras do Cavaleiro da fé e do Cavaleiro da resignação. Este é, por exemplo, o equívoco cometido por Carvalhaes (2008) em seu artigo *Kierkegaard, poeta do*

desconhecido ao declarar que Abrão é, ao mesmo tempo o Herói trágico e o Cavaleiro da fé. No entanto, percebe-se que o autor de *Paixão pelo paradoxo* descarta a possibilidade de os conceitos serem entendidos de modo severamente antagônicos. No seu entender, o primeiro movimento, o da resignação infinita, deve estar relacionado ao movimento da fé⁶³. Assim, de modo equilibrado, ele complementa fazendo referência aos *Três discursos edificantes de 1843*⁶⁴, onde Kierkegaard declara que “a fé inclui a resignação infinita diante de Deus, mas uma resignação acompanhada de uma confiança divinamente inspirada” (KIERKEGAARD *apud* GOUVÊA, 2009, p. 188).

O conceito de sofrimento, discutido no tópico anterior, também possibilita uma aproximação entre fé e resignação. A realidade do sofrimento assola a mente tanto do Cavaleiro da resignação quanto do Cavaleiro da fé. O primeiro porque renuncia o objeto do seu amor por completo, o segundo porque, mesmo tendo recebido de volta tal objeto, sabe que a qualquer momento Deus poderá tomá-lo novamente. O Cavaleiro da fé está sempre preparado para declarar como Jó: “O Senhor deu e o Senhor tira. Bendito seja o seu nome”. Lembremo-nos que Silentio afirma apenas que a história de Abraão demonstra que o Moriá pode ser vencido. Ele não afirma que o Moriá pode ser eliminado. A ideia de que a fé, de alguma forma, elimina o sofrimento não encontra respaldo no pensamento kierkegaardiano, muito menos na doutrina cristã, na qual o dinamarquês fundamenta seu pensamento. A propósito, a relação entre resignação e sofrimento também aparece no *Pós-Escrito* de 1846. Nos termos de Climacus, “assim como a resignação procura que o indivíduo tenha uma orientação para o *telos* absoluto, a continuidade do sofrimento é a garantia de que o indivíduo se acha e se mantém na posição requerida”. (KIERKEGAARD, 2008, p. 446). Deduz-se, a partir do autor pseudônimo, que a fé possui estreita relação tanto com a resignação quanto com o sofrimento. Na resignação, a fé tem o seu ponto de partida; no sofrimento, a sua continuidade. Ainda que seja possível admitir a distinção feita por Gouvêa entre a resignação do Herói trágico e a resignação do Cavaleiro da fé, os dois conceitos não são excludentes. Se for considerado que o pensador dinamarquês trabalha com as categorias do cristianismo, o mesmo cristianismo que afirma que todo aquele que deseja seguir a Cristo deve, antes negar-se a si mesmo, tal conclusão parece bastante razoável. De fato,

⁶³ Gouvêa (2009), no entanto, faz questão de ressaltar que a resignação, no sentido propriamente cristão, deve ser diferenciada do contexto pagão do mesmo modo que deve ser diferenciado o amor cristão daquele encontrado no paganismo. Neste sentido, o pesquisador brasileiro vê uma distinção entre a resignação realizada pelo herói trágico e a resignação do cavaleiro da fé.

⁶⁴ Curiosamente, esta obra, juntamente com *Temor e tremor* e *A repetição* foram publicadas no mesmo dia, em 16 de outubro de 1843.

ainda que não cheguemos ao ponto, como Chestov (1952) de afirmar que o Cavaleiro da fé nasce do Cavaleiro da resignação, não há como operar um divórcio radical entre ambos. A relação entre essas duas categorias é assinalada nas palavras de Sampaio (2010, p. 85), “o movimento da fé é um movimento infinito e duplo; consiste na resignação absoluta (completa renúncia da realidade, desistência do finito em favor do infinito) e no salto de fé, que quer dizer, antes de conquistar a fé, o indivíduo se resigna infinitamente, perde o finito e ganha a Deus”.

As ponderações acima acerca do teor sacrificial e resignado do Cavaleiro da fé, não obstante, devem ter o cuidado de não confundir as categorias. A rigor, apesar da fé comportar em sua essência certo teor de renúncia, o Cavaleiro da resignação ainda não é um Cavaleiro da fé. Noutros termos, o movimento da infinita resignação não é o mesmo que o salto empreendido pelo Cavaleiro da fé. Afinal de contas, é o próprio *Silentio* que faz questão de esclarecer que a resignação infinita não implica em fé. Como já foi mencionado, a fé realiza um duplo movimento que, certamente começa com a resignação, mas só é consumada pelo salto. Se apenas o primeiro movimento é realizado, ainda não temos a fé. No fragmento citado abaixo, o pseudônimo kierkegaardiano apresenta com clareza o duplo movimento da fé, ao mesmo tempo em que ressalta o seu caráter exigente.

Posso espontaneamente renunciar a princesa e, em lugar de me lamentar, devo alcançar a alegria, a paz e o repouso na dor; mas não posso, por meus próprios esforços voltar a obtê-la, pois utilizo toda a força para a ela renunciar. Mas pela fé, diz o assombroso cavaleiro, pela fé receberás a princesa em virtude do absurdo. Ai de mim, que não posso realizar esse movimento. Quando o tento, então tudo se altera e volto a refugiar-me na dor da resignação. (KIERKEGAARD, 1979, p. 138).

O movimento da resignação infinita é o movimento da renúncia, do sacrifício, da entrega completa, mas a fé é também recebimento, dádiva, devolução. É precisamente esse duplo movimento da fé que encontramos em Abraão, o protótipo do Cavaleiro da fé. Pela resignação, o patriarca está disposto a sacrificar o próprio filho, mas em virtude do absurdo, crê que Deus é capaz de devolvê-lo, ainda que fosse preciso ressuscitá-lo dentre os mortos. Conforme salienta De Paula (2009, p. 103), “o primeiro movimento; isto é, a entrega do filho, dirige-se ao infinito; o segundo, ao âmbito do finito e terreno”. Estrito senso, a simples viagem ao Moriá não faz de Abraão o cavaleiro da fé, mesmo que, em um golpe fatal, ele banhasse com o sangue de Isaac o fatídico monte. Tivesse feito apenas isso, ele ainda seria mero Cavaleiro da resignação. Estava apenas renunciando, mas era-lhe necessário receber; reconhecia, a partir desse gesto, a

impossibilidade, mas era preciso aceitar a possibilidade por força do absurdo. O simples movimento da resignação, esclarece Silentio, é ainda um movimento estritamente filosófico⁶⁵, ainda amparado pela razão. Qualquer pessoa, desde que seja corajosa o suficiente, é capaz de realizá-lo por si mesmo, mas isso não se aplica a fé. Abraão pode muito bem, pelos seus próprios esforços, levantar de madrugada, albardar o jumento, rachar lenha para o sacrifício, amolar o cutelo assassino e seguir o caminho inóspito de três dias rumo ao Moriá. No entanto, não está em seu poder o voltar para casa na companhia de Isaac. Por esta razão, complementa, para que alguém possa resignar-se não é indispensável a fé. Neste sentido, na peregrinação do Cavaleiro há a viagem de ida ao Moriá, mas há também uma viagem de retorno. Vale ressaltar que a fé de Abraão é para esta vida e não para uma vida futura. A propósito, a expressão “Abraão creu para esta vida” é uma das mais repetidas ao longo de *Temor e tremor*. Recorrendo à análise de Chestov (1952, p. 88), o patriarca “não cria que algum dia seria feliz em outro mundo. Não, teria que ser aqui neste mundo. Deus poderia dar-lhe outro Isaac, ou ressuscitar o filho degolado”.

Rigorosamente falando, no primeiro movimento, o indivíduo ainda não está separado da condição de Herói trágico. Este, como pode ser visto nos exemplos de Agamenon, Brutus e Jefté lembrados por Silentio, também são capazes de sacrificar o seu bem mais precioso. Mas apenas o patriarca hebreu recebe seu filho de volta. É precisamente pensando neste aspecto do movimento da fé que o pseudônimo kierkegaardiano declara que, pela fé, Abraão nada renuncia, antes, tudo recebe (KIERKEGAARD, 1979). Não foi, entretanto, falado acima acerca das renúncias do cavaleiro da fé? Que esta, em algum momento, implica resignação? Assim, pode-se questionar, em que sentido a fé de Abraão nada renuncia? Primeiramente, o Cavaleiro não renuncia porque o seu sacrifício é suplantado pela devolução providente e graciosa de Deus. O Deus que prova Abraão é o mesmo que, no último momento, aponta o cordeiro para ser sacrificado em lugar de Isaac. Além disso, ele não renuncia nos moldes do herói trágico que busca na racionalidade moral a justificativa do que entrega o indivíduo em prol de uma nação. Por fim, o ancião hebreu nada renuncia quando se tem como modelo o sacrifício do Cavaleiro da resignação que vê a impossibilidade de receber novamente aquilo que entrega e considera que tudo está perdido. O Cavaleiro,

⁶⁵ Neste sentido, Silentio elege Sócrates como o protótipo do cavaleiro da resignação. O filósofo grego, em sua resignação intelectual, teria feito o movimento em direção ao infinito sem, contudo, ter chegado à fé.

no entanto, renuncia, tudo entrega, mas quando o movimento da fé se completa, tudo recebe em virtude do absurdo. Analisando o duplo movimento do Cavaleiro, sob a perspectiva da ética, declara Amaral (2008), que “a fé equivale a uma morte da subjetividade eticamente (universalmente) determinada para um renascimento agora como nova interioridade”. Em outras palavras, no final das contas, não há renúncia porque não há perda real. Não se trata, contudo, como nos lembra De Paula (2009), de uma barganha com Deus, mas de uma crença plena no absoluto. Na barganha não há sinceridade, muito menos autêntico sacrifício. Esta, definitivamente, não é a postura de Abraão.

3.2.3 A infinita solidão do Cavaleiro

*Um cavaleiro da fé não pode de maneira alguma socorrer outro. Ou o indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chegará realmente a sê-lo. Nessas regiões não se pode pensar em ir acompanhado. O indivíduo nunca pode receber, senão de si próprio, a explicação aprofundada do que é necessário entender-se por Isaac. (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).*

O autêntico movimento da fé não é uma tarefa fácil. Como se não bastasse a sua relação com o sofrimento e a renúncia, Kierkegaard faz questão de acrescentar a relação entre fé e solidão. O Cavaleiro da fé também pode ser designado como o cavaleiro da solidão. Para transformar-se em Cavaleiro da fé, o homem precisa realizar um movimento radical, e esse movimento só pode ser completado no seio da mais absoluta solidão. A jornada do Cavaleiro se faz por uma estrada solitária, ele caminha no mais profundo isolamento e, em seu caminho, não encontra um único companheiro de viagem (KIERKEGAARD, 1979, p. 137). Isto lhe diferencia radicalmente do herói trágico. Este, caminha sempre dentro do geral, não conhece a terrível e inquietante responsabilidade da solidão. Em sua jornada rumo ao sacrifício, os seus ouvidos estão sempre atentos para palavras de incentivo e consolo que ecoam da multidão. Os conselhos e elogios não faltam ao Herói trágico. Na pergunta retórica de Silentio, que alma nobre não seria capaz de verter lágrimas de compaixão diante do ato heroico de Agamenon, Brutus e Jefté, modelos de herói trágico? Por ter feito apenas o movimento da resignação infinita, o herói trágico reclama as lágrimas da multidão. Diante do seu sofrimento, as lágrimas são uma espécie de alívio fugaz do pranto que certamente invade a sua alma. O choro da multidão é, ademais, um reconhecimento da adesão do

herói em relação a multidão, a expressão de que, como indivíduo, ele cumpriu a sua responsabilidade em relação ao geral, ao mesmo tempo, evidencia que o seu sacrifício, apesar de extremo, foi compreendido pela multidão. Isso pode ser percebido no modo como Silentio comenta a repercussão do sacrifício de Ifigênia por Agamenon em seu próprio povo:

Quando a notícia chegar ao país dos antepassados, as belas virgens da Grécia vão afogear-se de entusiasmo, e se a vítima fora prometida, o noivo não se deixará dominar pelo furor, mas sentir-se-á orgulhosos por compartilhar na nobre ação do pai, porque a infortunada estava mais ternamente ligada a ele do que o autor dos seus dias. (KIERKEGAARD, 1979, p. 143).

O Cavaleiro da fé, não obstante, convertido em indivíduo, está fora do geral, e isso faz dele o cavaleiro da solidão. Nos termos de Silentio, ele não precisa do consolo, dos conselhos e das lágrimas da multidão (KIERKEGAARD, 1979). Há uma espécie de estranhamento entre Abraão e o geral. Nos termos de Le Blanc (2003, p. 73), “a solidão na qual a fé o encerra impede-o de encontrar uma aprovação de seus atos no mundo”. A jornada de Abraão ao monte Moriá ilustra bem esta questão. Muito embora o patriarca hebreu caminhe acompanhado por Isaac e seus servos, a sua solidão é evidente. Ninguém é capaz de compreender o movimento radical que ele pretende realizar. De nada adiantará a Abraão tentar explicar a sua fé aos seus servos, pois, mesmo a despeito da proximidade física, paira entre eles o abismo da incomunicabilidade e lhes acompanha a sombra opaca do inefável. Ninguém poderá compreender a fé do ancião que está marchando para sacrificar o filho que tornara ditosa a sua velhice. Por isso, o patriarca caminha solitariamente. Sem o apoio do geral, ninguém será capaz de se identificar com ele, por considerar o seu movimento um ato de loucura. Em virtude desse sentimento de estranheza, o Cavaleiro precisa avançar no seio da mais recôndita solidão, levando consigo o paradoxo e escândalo provenientes do seu movimento radical. Se, ao herói trágico, sobram elogios, ao cavaleiro, restam a maldição e o escárnio por ser capaz de ato tão ignóbil⁶⁶. Para citar mais uma vez as palavras do pensador de Copenhague, “o Cavaleiro da fé, na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana; avança sozinho com sua terrível responsabilidade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 155). A solidão do Cavaleiro da fé, no entanto, não pode ser empregada para justificar o solipsismo e a fuga para o abrigo do geral. Na medida em que partilha dessa

⁶⁶ Segundo Márcio Gimenes de Paula (2001), a ideia de que o sacrifício do cavaleiro da fé não é digno de elogio, apenas de desprezo, encerra certa contradição, pois, o próprio autor, Johannes Silentio, faz um longo elogio a Abraão no início da obra.

autêntica modalidade de existência o cavaleiro depara-se com a responsabilidade inerente ao movimento da fé.

A solidão não deve ser vista como um obstáculo que impossibilita o movimento da fé. Pelo contrário, o verdadeiro cavaleiro abraça a dimensão íntima da fé. Ele não evita o isolamento que procede desse movimento. Abraão está sozinho em sua fé paradoxal, mas é precisamente nesse isolamento radical que está a sua grandeza indelével. Por meio do paradoxo ele se faz inefável e por meio do escândalo se aventura na via dolorosa do incomunicável. De fato, a conexão entre fé e solidão será também destacada em *Doença para morte*⁶⁷. Segundo as palavras do filósofo dinamarquês, “a necessidade da solidão revela sempre a nossa espiritualidade e serve para dar a sua medida” (KIERKEGAARD, 2002, p. 62). De fato, por meio do pseudônimo Anticlimacus, Kierkegaard desfere uma dura crítica aos chamados “homens de rebanho”, os quais morrem logo que se acham sozinhos. A carência de individualidade e interioridade revela o caráter inautêntico de sua existência. Eles são, ironiza, como as crianças que não conseguem adormecer sem canções. A solidão da fé é, portanto, uma espécie de autenticação do indivíduo. Além disso, é precisamente nesse afastamento consciente do geral que o cavaleiro estreita a sua relação com Deus.

A categoria da solidão é, nos termos de Silentio, aquilo que assinala a distinção entre o falso e o verdadeiro Cavaleiro da fé. Enquanto que este reconhece a todo instante a necessidade do isolamento, aquele é sectário. No último momento, ele se arrepende do movimento da fé e clama pelo socorro do geral, rejeita, por assim dizer, a estreita vereda do paradoxo para se tornar um herói trágico barato. Neste sentido, pontua Sampaio (2010) a solidão é a garantia de que a fé do Cavaleiro não poderá receber a mediação da razão. Ricardo Gouvêa é insistente em chamar nossa atenção para o uso dos *Três discursos edificantes de 1843* como chave interpretativa do texto pseudonímico de *Temor e tremor*. De fato, a leitura paralela desses textos revela a sua proximidade. Cabe ressaltar que a relação entre fé e solidão tão enfatizada por Silentio também está presente no escrito veronímico. O valor da solidão para a vida marcada pela fé pode ser vista ainda nas inúmeras críticas feitas por Kierkegaard à multidão. Um bom exemplo dessa crítica ácida encontra-se nos *Dois pequenos ensaios ético-religiosos*⁶⁸, conforme atesta o fragmento seguinte: “Amar a multidão ou fingir amá-la é

⁶⁷ O pseudônimo que assina essa obra é Anticlimacus, também autor de *Prática do cristianismo*. Segundo o próprio Kierkegaard, Anticlimacus representa o cristão na acepção mais elevada do termo.

⁶⁸ Esta obra é, provavelmente uma referência irônica a Adolph Petter Adler, pastor dinamarquês contemporâneo de Kierkegaard, o qual decidira tornar pública uma mensagem que recebera de Deus. Esse

fazer dela tribunal da “verdade”; este caminho conduz sempre a obtenção de poder e a todas as espécies de vantagens temporais e mundanas – e é ao mesmo tempo a mentira; porque a multidão é a mentira”. (KIERKEGAARD, 1986, p. 102). De fato, não seria nenhum exagero afirmar que, para o pensador dinamarquês, do mesmo modo que a multidão está associada à superficialidade e à mentira, a solidão, na sua vinculação com a fé, está relacionada à interioridade e à verdade. Por fim, cabe mencionar a passagem do volume 5 de *O Instante* no qual Kierkegaard estabelece uma interessante relação entre solidão e espiritualidade. Para ele, a espiritualidade de um homem é medida de modo proporcional à sua capacidade de suportar o isolamento (KIERKEGAARD, 2012).

3.2.4 O silêncio absoluto do Cavaleiro

*O herói trágico, favorito da ética, é o homem puro; também posso compreendê-lo e tudo o que ele faz passa-se em plena claridade. Se vou mais longe tropeço sempre com o paradoxo, quer dizer, com o divino e o demoníaco, porque o silêncio é um e outro. O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido, mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência de sua relação com a divindade. (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).*

A categoria do silêncio é outro importante distintivo do Cavaleiro da fé. A propósito, vale ressaltar que o pseudônimo escolhido por Kierkegaard para assinar *Temor e tremor* já se constitui em um dado bastante sugestivo. O autor carrega em seu próprio nome o silêncio inerente ao movimento da fé. Isso sugere que, comenta De Paula (2001), diante do paradoxo da fé, Abraão não consegue ter outra atitude a não ser o silêncio. O patriarca crê em virtude do absurdo e, por esta razão silencia. A rigor, consiste em paradoxo maior ainda querer comunicar o paradoxo. A comunicação exige que o conteúdo a ser comunicado seja razoável, o que, definitivamente, não é o caso de Abraão. O silêncio de Abraão é, na verdade, uma recusa da mediação racional. Nos termos de Johannes Silentio,

Abraão recusa essa mediação; em outros termos, não pode falar. Logo que falo, exprimo o geral, e se me calo, ninguém me pode compreender. Logo que Abraão se quer exprimir no geral, é-lhe necessário dizer que sua situação a da dúvida religiosa, porque não dispõe de expressão mais alta, vinda do geral, que esteja acima do geral que ele

evento cômico, daquele que decidira comunicar aquilo que Deus lhe revelara como tarefa pessoal e particular ao invés de se calar, também levaria Kierkegaard a escrever em 1946 *O livro sobre Adler*.

ultrapassou. (KIERKEGAARD, 1979, p. 144).

Um dos aspectos que distancia o Cavaleiro da fé do Herói trágico está no fato de que este último não suporta o silêncio que subjaz a fé paradoxal. Ambos sacrificam, Abraão a Isaac e Agamenon a Ifigênia. A diferença é que, enquanto o primeiro silencia o segundo pode falar e reclama o direito de poder justificar as razões de seu ato extremo. Ele pode arrazoar dizendo que o sacrifício, embora doloroso, era necessário para o bem da nação, e todos, com lágrimas nos olhos, compreenderão o gesto do herói grego. Enquanto, no caso de Agamenon, a própria Ifigênia⁶⁹ aceita voluntariamente ser sacrificada, no caso de Abraão, Isaac pergunta ao pai onde estava o cordeiro para o sacrifício. Manter-se no silêncio não é tarefa fácil, pois, a todo momento, o que está sacrificando, sente o desejo de manifestar ao público a razão do seu sacrifício. Diante da infinita responsabilidade que carrega, o Cavaleiro sente a necessidade de refugiar-se na ética, de arrepende-se e retornar ao geral. Provavelmente, é isto que *Silentio* tem em mente quando afirma que o silêncio é a armadilha do demônio. Não obstante, como vimos acima, a manutenção do silêncio é condição indispensável para que o movimento da fé seja realizado. Dito de outro modo, romper o silêncio é perder-se no geral e abrir mão da absoluta relação com Deus.

A discussão acerca do silêncio de Abraão, considerado à luz da narrativa de Gênesis, coloca-nos diante de um questionamento fundamental: o texto bíblico deixa claro que o patriarca fala aos servos e também a Isaac. Se é assim, em que sentido fala-se do silêncio de Abraão? Quando perguntado pelo filho onde estaria o cordeiro para o sacrifício, ele não teria rompido o silêncio afirmado que Deus proveria tudo? De fato, o silêncio de Abraão não consiste apenas na falta de palavras, mas no fato de não conseguir comunicar aquilo que pretende realizar. Conforme nos esclarece Gouvêa (2009) a resposta dada por Abraão a Isaac é, ao mesmo tempo uma não-resposta. Neste sentido, a declaração “Deus proverá”, apenas coloca o mistério da fé, sem respondê-lo. Neste sentido, complementa o pesquisador brasileiro, “Abraão está calado no sentido mais profundo em que uma pessoa pode estar calada, isto é, no sentido de não poder falar. Ele está calado porque tem fé (GOUVÊA, 2009, p. 252), e sua fé, enquanto expressão de sua subjetividade, não pode ser racionalizada em definições. O seu

⁶⁹ Como Eurípedes não concluiu esta tragédia, há várias versões de seu final. Há uma versão onde, no último momento, a deusa Ártemis salva a jovem, tornando-a uma sacerdotisa na Táurida. Há, entretanto, uma versão onde Ifigênia é realmente sacrificada. Certamente, Kierkegaard está fazendo referência ao segundo relato.

sacrifício é absurdo e, por conseguinte, não pode ser compreendido por ninguém, por mais que ele fale. O seu silêncio é, nestes termos, a impossibilidade de tornar o movimento supremo da fé compreensível a outrem em termos racionais. Lippitt (2004), referindo-se ao silêncio de Abraão lembra-nos que o patriarca não está impossibilitado de falar, mas de comunicar a sua situação. Quando alguém fala e não se faz compreendido é o mesmo que estar calado. Este é o caso de Abraão. Ele fala, mas fala em uma língua estranha. “Um cavaleiro da fé não pode socorrer a outro”, declara Silentio reforçando esta incomunicabilidade. A alusão feita ao caráter da resposta de Abraão a Isaque nos *Três discursos edificantes* é bastante elucidativa neste ponto. Ela confirma a ideia defendida neste parágrafo de que o ancião hebreu está silencioso, mesmo quando fala. Neste texto Kierkegaard (2010) afirma que a resposta de Abraão consiste em dizer que está aguardando a explicação, mas esta explicação consistia unicamente no fato de que Deus decidira prová-lo. Nos termos do próprio Silentio, a resposta do ancião ao filho, reveste-se da mais profunda ironia, ironia que consiste em empregar a palavra para dizer qualquer coisa, sem, no entanto dizer seja o que for. (KIERKEGAARD, 1979).

A discussão acerca do silêncio permite ao pseudônimo kierkegaardiano estabelecer distinções importantes entre os três estádios da existência: o estético, o ético e o religioso. Diferente dos estádios estético e religioso, o ético vê o silêncio com estranheza. A ética exige que se fale e o homem que está nesse domínio, comenta Silentio, “pode fazê-lo comodamente, pois será compreendido por todos”. (KIERKEGAARD, 1979, 166). Agamenon, por exemplo, pode apresentar respostas aos contra-argumentos levantados por quem quer que seja diante do sacrifício da filha. O *telos* da ética não permite que o silêncio seja mantido. É por esta razão que, moralmente, Kierkegaard assume que não é possível justificar o silêncio de Abraão diante de Sara, Eliezer e Isaac⁷⁰. Quando uma instância ou princípio moral é subvertido, a ética exige que haja uma explicação plausível para tal. A rigor, o descumprimento da norma só poderia ser admitido se ele fosse a consequência do cumprimento de uma responsabilidade mais elevada. Esta é, certamente, a situação de Agamenon. Ele irá matar a própria filha, violando assim, a sua responsabilidade como pai. Diante disso, a ética não admite silêncio, exige que ele comunique as razões para tal subversão. A palavra permite a inserção do indivíduo no geral, fornecendo-lhe uma espécie de

⁷⁰ Para o autor, o silêncio de Abraão, subverte a responsabilidade em relação à família, uma das mais elevadas expressões do ético.

apaziguamento diante da tribulação (KIERKEGAARD, 1979). Neste sentido a tribulação de Abraão é a maior de todas. Além de Agamenon, que ilustra em termos práticos a figura do herói trágico, Sócrates é, para Silentio, o modelo do herói trágico intelectual, pois logo que lhe é comunicada a sua sentença de morte, rompe o silêncio contra os seus adversários.

Como foi afirmado acima, pode-se falar em silêncio tanto nos domínios da estética quando em relação a fé (estádio religioso). É mister, não obstante, fazer distinção entre um e outro. Diferente do silêncio estético que pode ser quebrado a todo instante, o silêncio de Abraão é permanente. A estética, portanto, sucumbe às determinações da ética para que o silêncio seja rompido. Ou seja, no domínio estético, cala-se para depois falar. Noutros termos, o poeta está em silêncio, mas pode falar se o desejar. Nisto está a singularidade do cavaleiro da fé: ele não pode falar. Este caráter permanente do silêncio leva De Paula (2009) a comparar o cavaleiro da fé ao judeu errante, outra figura estética de Kierkegaard. A única diferença é a vívida esperança que move cada passo do cavaleiro da fé. Estabelecendo a distinção entre esses dois tipos de silêncio, o pseudônimo kierkegaardiano destaca que, na estética, o silêncio é admitido quando o propósito é salvar alguém, fato que não se aplica ao patriarca, pois a sua missão consiste exatamente em sacrificar o filho.

3.2.5 *A angústia como o que salva pela fé*

Na a-espiritualidade não há nenhuma angústia. Para tanto, é por demais feliz e por demais contente, por demais carente de espírito. Esse motivo é, porém, muito triste. E neste sentido a diferença entre o paganismo e a falta de espiritualidade consiste em que aquele se dirige para o espírito. O paganismo é, pois, a ausência de espírito, e como tal muito diferente da aridez espiritual. (...). Ainda que na a-espiritualidade, não haja nenhuma angústia, por que está excluída, como o está o espírito, a angústia não deixa de estar aí, apenas que latente (KIERKEGAARD, O conceito de angústia).

Inicialmente, fé e angústia⁷¹ parecem conceitos auto excludentes. Pensa-se, de

⁷¹ A angústia, conceito introduzido por Kierkegaard no âmbito filosófico, tornar-se conceito central nas chamadas filosofias da existência. Em Heidegger (2002, p. 33), por exemplo, declara em Ser e tempo que “enquanto disposição fundamental do *dasein* a angústia não é um humor “fraco”, arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser-lançado, o *dasein* existe para o seu fim”. Já em Sartre, a angústia é definida como “um sentimento inevitável de profunda e total responsabilidade por nossas próprias escolhas e ações” (SARTRE *apud* BLACKBURN, 1997, p. 15). Na angústia, o homem descobre que não é apenas responsável por si, mas pela humanidade inteira. Sendo assim, este elemento faz parte da própria condição humana. Jaspers, por sua vez, declara que “a existência autêntica

modo superficial, que a fé é exatamente uma espécie de antídoto para a angústia, que o cavaleiro da fé é aquele que superou bravamente a angústia e mergulhou em um estado de impertubabilidade, quase à maneira estoica, incapaz de ser assolado pela possibilidade. Este entendimento, não obstante, é bastante estranho à filosofia kierkegaardiana. De fato, para o filósofo dinamarquês, fé e angústia caminham de mãos dadas. Estrito senso, a angústia prepara o caminho para fé e esta, por sua vez coloca o indivíduo em uma relação com Deus, onde a angústia também se faz presente. Neste sentido, a angústia, no sentido propriamente cristão, é para Kierkegaard tanto anterior quanto posterior ao movimento da fé. Barros (2007, p. 9) tem razão ao declarar que “a angústia perderá sua característica aterrorizante quando o indivíduo atingir a fé”. A fé, entretanto, não significa que esta elimine a possibilidade de indivíduo angustiar-se. Sendo o homem definido como uma síntese, ou seja a espiritualidade que surge a partir do encontro entre corpo e alma, entre finito e infinito, a angústia lhe é condição inerente. Nos termos de Haufnienses, “se o homem fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é uma síntese, pode angustiar-se e, quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 163). A rigor, para o filósofo dinamarquês querer fugir à possibilidade de angustiar-se já se constitui em uma forma equivocada de manifestar a angústia. Como declara Le Blanc (2003, p. 82) em seu comentário,

A angústia é consubstancial ao homem e define-o como participando do espírito; logo, ele não pode dela se libertar. Com efeito, se o homem não tivesse consciência da possibilidade, se não tivesse espírito, inteligência, ele não conheceria a angústia, de onde se conclui que a angústia está ligada à espiritualidade do homem.

O filósofo de Copenhague, entretanto, faz questão de esclarecer nesta mesma passagem como deve ser entendida a angústia. Não apenas como uma perturbação motivada por elementos externos, mas como algo que se produz no e pelo próprio indivíduo. Neste sentido, Jesus, em sua Paixão, é colocado como modelo de angústia para o cristão. O fato de o próprio Cristo ter sofrido no Getsêmani, comenta Gouvêa (2009, p. 349), “é uma evidência de que a angústia não é um mal, mas um aspecto de grandeza espiritual e responsabilidade”. Como se vê, o propósito de Kierkegaard é rejeitar qualquer compreensão equivocada da angústia. A rigor, ela não deve ser entendida como um sentimento repulsivo do qual o indivíduo deve sempre procurar

descobre a angústia de forma radical, que é a angústia de perder-se enquanto existência”. No entanto, a ocasião da situação-limite abre caminho para que o indivíduo busque a transcendência (*apud* OLIVIERI, 2008, p. 26).

escapar. Por outro lado, ela não deve ser vista como aquilo que afunda o homem na culpa e no desespero. É preciso, por conseguinte, encarar a realidade possível e a possibilidade real da angústia, mas, sobretudo, é preciso ter uma visão correta da angústia. É neste sentido que deve analisada a emblemática declaração do pseudônimo Vigilius Haufniensis segundo a qual, “aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 163). Neste sentido, o famoso conto dos irmãos Grimm sobre o jovem que saiu pelo mundo a fim de aprender como angustiar-se aludido pelo pseudônimo kierkegaardiano não é apenas o registro da excentricidade de um indivíduo particular, de alguém que se consagra a empreendimentos extravagantes. Ele retrata, antes de tudo, o percurso o qual todos são instados a trilhar. E se há alguém que apreendeu realmente a angustiar-se esta pessoa é, sem dúvida, o cavaleiro da fé. O Cavaleiro não tenta inutilmente, valendo-se da fé, mascarar a possibilidade da angustia. Ele está certo da banalidade de tal escapismo. Por outro lado, precisamente porque possui a fé, ele não sucumbe diante do terrível da angústia, não permite que a culpa lhe agrilhoie a alma. Ele sabe retirar aquilo que existe de positivo na angústia. Tal compreensão está plenamente de acordo com o caráter ambíguo e paradoxal da angústia. Na frequentemente citada definição kierkegaardiana, “a angústia é uma antipatia simpática e uma simpatia antipática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). Se há nela algo detestável há, ao mesmo tempo, algo desejável. Esta definição conserva bastantes semelhanças com uma passagem dos *Papirer*, na qual o pensador dinamarquês declara:

Angústia é um desejo pelo que se teme, uma antipatia simpática; angústia é um poder estranho que agarra o indivíduo, e, no entanto, não se pode livrar-se dela e não se quer fazê-lo, pois se teme, mas o que se teme se deseja. A angústia torna o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre ocorre em fraqueza; por essa razão ele aparentemente carece de responsabilidade, mas essa falta é a verdadeira cilada. (KIERKEGAARD *apud* ROOS, 2007, p. 65).

“A angústia como o que salva pela fé”: este é o título sugestivo do último capítulo de *O conceito de angústia*. Tal designação confirma o que foi dito acima acerca da relação entre angústia e fé, sobretudo, as vantagens de poder angustiar-se. Seguindo de perto a análise do capítulo supracitado, convém-nos agora explicitar em que sentido a angústia salva pela fé. Em termos práticos, que benefícios a angústia pode acarretar àquele que crê. Primeiramente, declara Haufniensis, “a angústia é a possibilidade da liberdade; só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que

consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). Neste sentido, a angústia serve para destruir aquilo que se coloca entre o indivíduo e o infinito. Quem não aprendeu a angustiar-se do modo correto encontra-se perdido na fugacidade da finitude, consolado por falsas ilusões. O que não é de jeito nenhum uma fuga completa da possibilidade da angústia, apenas um experimentar a angústia de modo invertido. Assim, aquele que está preso às ilusões da finitude, que se considera incapaz de angustiar-se, experimenta o lado mais sombrio da angústia. Na analogia kierkegaardiana, a verdadeira angústia é uma escola. “Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem está formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). O caráter penoso e, ao mesmo tempo formador da angústia na sua relação com a possibilidade é ressaltada por Álvaro Valls em sua análise do texto kierkegaardiano:

Quem se entrega à angústia do infinito, o discípulo do possível, conquista o infinito ... enquanto a alma dos outros expira na finitude. E a ideia é a seguinte: na imaginação, na possibilidade, podemos passar por uma angústia imensa que qualquer coisa, qualquer dor, qualquer sofrimento vira coisa pouca, comparando ao que realizamos na imaginação. Na escola do infinito, na escola da possibilidade, passamos pelos maiores tormentos, mas em compensação, diz ele, ganhamos o infinito. Ganhamos a possibilidade de escapar do finito, do material, do aqui e agora, do pequeno e irrelevante (VALLS, 2012, p. 56).

Muitas pessoas, contudo, protesta Haufniensis, usam a categoria da possibilidade para tentarem fugir da angústia, esquecendo-se que é precisamente a possibilidade que coloca a angústia. O reconhecimento de que tudo é possível, de que a efetivação do futuro pode tanto nos apavorar quanto nos fazer sorrir torna-se constante fonte de angústia. Esta postura não admite fuga, exceto, para aqueles que não admitem a seriedade da possibilidade. Em suma, a angústia coloca o indivíduo em uma autêntica relação com a infinitude. A fé, por sua vez, nos termos de Kierkegaard (2010, p. 165), “a certeza anterior que antecipa a infinitude”⁷². Neste sentido, a angústia é tanto anterior quanto posterior à fé. Somente quem está disposto a prescindir a autêntica relação com a infinitude é que tenta debalde renunciá-la. A angústia conduz o homem à fé, mas sendo esta última a antecipação do infinito, o homem de fé não pode escapar à angústia. Kierkegaard reconhece a severidade de tal aceção. Ao mesmo tempo, reforça o caráter autenticador da angústia. Nas suas palavras,

⁷² Kierkegaard declara que esta definição é sustentada pelo próprio Hegel. Álvaro Valls (2011), no entanto, afirma em nota explicativa da tradução brasileira, que esta definição não se trata de uma citação literal de Hegel.

O que acabo de dizer talvez pareça a muitos um discurso obscuro e ruim, já que se vangloriam de nunca se angustiar. A isso eu responderia que não se deve angustiar-se, certamente, pelos seres humanos, pelas coisas finitas, mas só o que atravessou a angústia da possibilidade, só este está plenamente formado para não se angustiar, não porque se esquive dos horrores da vida, mas porque esses sempre ficam fracos em comparação com os da possibilidade. Se meu interlocutor achar, por outro lado, que sua grandeza consiste em nunca se ter angustiado, então com alegria eu o iniciarei em minha explicação de que isso se deve ao fato de ele ser muito desprovido de espírito. (KIERKEGAARD, 2010, p. 166).

Aparentemente, parece estranha a asserção segundo a qual a angústia leva o indivíduo à fé. Num primeiro momento, essa vertigem perturbadora da alma, esse olhar para o abissal da possibilidade, parece afastar o homem da fé, parece afundar a sua alma nas águas turvas do desespero e do ceticismo. No entanto, este é o entendimento de Kierkegaard em *O conceito de Angústia*. Assim a angústia não é apenas aquilo que salva o homem pela fé, mas, de modo extraordinariamente paradoxal, é aquilo que produz a própria fé. De fato, assevera o pensador de Copenhague, o indivíduo que compreende mal a angústia, de modo que esta não o leva a fé, mas dela o afasta, está completamente perdido. Na expressiva analogia empregada por Kierkegaard (2010), a angústia é para o Cavaleiro da fé um espécie de servo que não deixa de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser. A propósito, as figuras empregadas por Haufniensis neste capítulo para falar da angústia que procede da fé são um tema à parte. Ela é a grande inquisidora que põe a descoberto as ilusões da finitude, a escola que, por meio da categoria da possibilidade, forma o indivíduo para a infinitude, o servo que muitas vezes precisa contrariar a vontade do seu senhor para conduzi-lo ao amadurecimento. Mas a angústia é ainda uma espécie de cirurgião que precisa realizar uma operação dolorosa para extirpar o mal do paciente. O paciente, não obstante, precisa estar pronto para submeter-se a tal operação. Deve entender que os tremores que ela causa são compensados pelos seus resultados. Na descrição kierkegaardiana, “quando a angústia penetra na alma do indivíduo e a esquadrinha inteiramente, e angustia o finito e o mesquinho para longe dele, finalmente o conduz para onde ele quer”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 168). Tudo depende, enfim do modo como o indivíduo encara a angústia, do modo como ele a relaciona à fé. A designação segundo a qual a angústia é o que salva pela fé, demonstra que a fé possui importância fundamental para uma compreensão positiva da angústia. Sem a primeira, resta à última apenas o seu aspecto terrível, medonho e aterrador. No comentário de Barros (2007, p. 10),

Este sentimento torna-se necessário para a salvação do próprio indivíduo. Todavia, ele

deverá possuir a fé, caso contrário, o indivíduo sucumbirá. Para que o indivíduo elimine o caráter medonho daquele sentimento, ele deverá possuir a crença no absurdo. Quando isto for realizado, a angústia não será mais um obstáculo, mas sim uma ferramenta. Será no possível da angústia que o indivíduo encontrará sua salvação. A angústia não tem um caráter definido, tudo dependerá de como o indivíduo se relaciona com este tipo de sentimento. Se ele possui fé, a angústia tornar-se-á uma amiga necessária e inofensiva. Se, pelo contrário, o indivíduo não possui fé, então a angústia assumirá uma face terrível.

Falar da angústia do Cavaleiro da fé exige necessariamente apontar a relação entre essa duas categorias. Tal relação, obviamente, já foi demonstrada a partir do capítulo V de *O conceito de angústia*. A categoria do Cavaleiro da fé, não obstante, conduz-nos obrigatoriamente ao texto de *Temor e tremor* de Johannes Climacus, a fim de encontrarmos indícios da angústia em Abraão, o modelo do Cavaleiro da fé segundo Kierkegaard. Dentre os muitos autores que relacionam a categoria da angústia à figura do Cavaleiro, Ricouer, certamente, está entre os mais destacados. Nas palavras do pensador francês, “*Temor e tremor* abre uma nova dimensão da angústia, que procede da contradição entre a ética e a fé. Abraão é o símbolo dessa nova espécie de angústia, ligada à suspensão teleológica da ética”. (RICOUER, 1996, p. 21). De Paula faz eco ao pensamento de Ricouer ao ressaltar que a angústia de Abraão, o cavaleiro da fé, decorre do reconhecimento segundo o qual, diante da ética, ele é um assassino que tenta matar o próprio filho. Barros, por sua vez, vê a categoria da possibilidade que corresponde à angústia no sacrifício de Abraão. Neste caso, “a possibilidade é apresentada como a renúncia do mundo finito pela conquista da infinitude. Abraão está disposto a sacrificar o filho, porém, nesta ação está a possibilidade de conquistar o eterno”. (BARROS, 2007, p. 10). Na possibilidade que o atendimento à ordem divina suscita encontra-se a angústia do patriarca hebreu. Vê-se aí que a angústia é fundamental para que o cavaleiro realiza o movimento da resignação que é o passo que antecede a fé.

Por meio da leitura da Efusão preliminar de *Temor e tremor* percebe-se, claramente, que a angústia que acompanha o Cavaleiro da fé conserva estreita vinculação com a ética. Em termos específicos, a angústia que acompanha o patriarca expressa-se em dois sentidos. Primeiramente, pode ser colocada a relação familiar entre Abraão e Isaac. Como pai, além de uma inclinação natural para proteger o filho, de livrá-lo de qualquer perigo, ele possui uma responsabilidade moral para com o filho. No entanto, o mandamento divino obriga-o, inicialmente, a colocar a vida de Isaac em risco. De repente, aquele que, natural e moralmente, deve proteger o filho, vê-se obrigado a expô-lo ao perigo da morte. Nos termos de Silentio, “enquanto para com o

dinheiro não temos nenhuma espécie de obrigação moral, o pai está ligado ao filho pelo mais nobre e mais sagrado vínculo”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 124). A iminência de violar esse laço sagrado que lhe une ao filho, certamente, mergulha o patriarca em uma profunda angústia. No entanto, a sua angústia o conduz, não para longe, mas para o encontro com aquilo que é a fonte maior de sua angústia. E neste momento, pela fé, a angústia é vencida, ainda que não eliminada. Para retomar mais uma vez o título de Haufniensis, a angústia é aquilo que salva pela fé. Ademais, a dimensão ética angustia o cavaleiro em virtude da sua ação representar uma contradição entre a esfera moral e a religiosa. Moralmente, Abraão tenta matar o filho. Do ponto de vista religioso, não obstante, oferece um sacrifício. No primeiro caso, ele é um assassino frio e cruel e, no segundo, um homem piedoso e devoto. O que eu sou, afinal? Esta pergunta terrível, deve ter povoado os pensamentos do patriarca durante a viagem silenciosa ao Moriá. Nesta contradição, declara mais uma vez Silentio, “reside a angústia que o conduz a insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é”. (KIERKEGAARD, 1979, 125). Esta contradição não pode ser solucionada pela mediação racional. Fosse isso possível, a angústia perderia o seu lugar. O incógnito, não obstante, abre caminho para fé. A contradição é mantida e, conseqüentemente, a angústia. Tendo como referência a caminhada de Abraão, Le Blanc estabelece uma interessante relação entre a angústia, a solidão e a fé, conforme pode ser constatada no fragmento a seguir:

No fundo dessa solidão, em que não se ouve qualquer voz humana, só a angústia é uma certeza. A angústia da incerteza torna-se a única certeza possível, a fé está nesta certeza angustiada, a angústia cerra dela mesma e da relação com Deus. Essa angústia é, além disso, tanto mais experimentada quanto, por seu meio, o homem deformou sua relação natural com Deus. Ele sente-se, portanto, paradoxalmente, tanto mais atraído para Deus quanto maiores forem seu erro e sua culpa. (LE BLANC, 2003, p. 74).

Conforme analisado acima, a fé não é essencialmente um estado de beatitude eterna no qual o Cavaleiro mergulha, livrando-o de experimentar os tremores, perturbações e limitações da existência finita. A fé, portanto, não elimina o desconforto, o sofrimento, a resignação e a angústia. Apenas capacita o indivíduo a ter uma atitude positiva diante destas categorias existenciais. Significa ter bom ânimo diante das aflições da existência, considerando que, como afirma o salmista, Deus é socorro *na* angústia, não *da* angústia (Sl. 46:2).

3.3 O paradoxo como essência da fé

A inteligência decerto não o pensa; não pode sequer ocorrer-lhe tal ideia e, quando o paradoxo é anunciado, ela não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será a sua perdição. (KIERKEGAARD, **Migalhas filosóficas**).

Em sua tese doutoral sobre Kierkegaard, Jonas Roos (2007) declara de modo bastante oportuno que todo o pensamento do filósofo dinamarquês é atravessado pelo paradoxo⁷³. De fato, falar sobre o paradoxo é penetrar no âmago da filosofia kierkegaardiana. Tal fato nos lembra de imediato analogia poética de Johannes Climacus nas *Migalhas filosóficas* segundo a qual um pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre. (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). Sem dúvida, como poucos pensadores, Kierkegaard soube amar o paradoxo. Ele foi, verdadeiramente, um pensador que nutriu paixão pelo paradoxo. Por esta razão, é praticamente impossível compreender a filosofia do pensador da existência sem se debruçar longamente sobre o paradoxo que a envolve. Ademais, é provável que em nenhum outro lugar o chamado paradoxo kierkegaardiano seja colocado de forma tão enfática quanto na discussão acerca da fé, fato que pode ser comprovado pela própria definição de fé apresentada em *Temor e tremor*. Segundo as palavras de Johannes de Silentio, “a fé não constitui um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida” (KIERKEGAARD, 1975, p. 278). Como pode ser percebido, em Kierkegaard, o paradoxo faz parte da essência da fé. A razão do paradoxo que envolve a fé cristã, explicita Gouvêa (2006), deve-se ao fato de o cristianismo não ser mera doutrina, mas uma comunicação existencial, uma comunicação que desvela as contradições do existente na sua relação com o eterno. Ilana Amaral acrescenta que “a fé é paradoxal porque, ao mesmo tempo, exige e cria, na própria relação, os dois termos que ela supõe. Mais exatamente, ela produz, pela e na própria relação, Deus e o homem como absolutamente diferentes, embora absolutamente relacionados” (AMARAL, 2008, p. 34).

O paradoxo da fé que atravessa o pensamento kierkegaardiano tem como

⁷³ A fé que se desvencilha da razão por estar associada ao paradoxo pode ser encontrada em muitos pseudônimos kierkegaardianos, como: Johannes de Silentio (*Temor e tremor*), Johannes Climacus (*Migalhas filosóficas* e *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*) e Anticlimacus (*A doença mortal e Prática do cristianismo*).

consequência a antítese entre fé e conhecimento. A razão desta incongruência, pontua De Paula (2011), reside no fato de o conhecimento apontar para a necessidade de justificação enquanto que a fé implica em risco epistêmico. Grosso modo, o idealismo hegeliano, que imperava nos dias de Kierkegaard, apontava o caminho para uma síntese entre fé e razão. O pensamento do filósofo dinamarquês, não obstante, assinala uma tensão entre essas duas categorias. Tal conflito assume o formato de uma antítese entre fé e conhecimento. Esta antítese pode ser encontrada em várias obras pseudonímicas do pensador dinamarquês. Em *Doença para morte*, Anticlimacus questiona-se a respeito da fé: “Não seria essa a forma mais apropriada de perder a razão?” (KIERKEGAARD, 1979, p. 213). Em seguida, o pseudônimo kierkegaardiano apressa-se em responder. Perder a razão para ganhar Deus é o próprio ato de crer. No texto de 1850, usando o mesmo pseudônimo Kierkegaard (2009) denuncia sarcasticamente aqueles que se orgulhavam de ter chegado a um conhecimento pleno de Cristo, esquecendo-se que crer é o mais importante. A distinção feita pelo filósofo nórdico entre a fé e o conhecimento será um ponto de forte influência no pensamento teológico contemporâneo. Paul Tillich, por exemplo, seguindo os passos do pensamento kierkegaardiano denunciará em *A dinâmica da fé* o inconveniente da confusão entre essas duas categorias. Segundo as palavras do teólogo alemão,

A fé não é uma dimensão da ciência. A aceitação de uma hipótese científica que possui alto grau de probabilidade não é fé, mas um crédito provisório, que precisa ser comprovado cientificamente e levar em conta novos dados. Quase todos os confrontos entre fé e saber têm sua raiz na falsa concepção de fé como uma forma de saber que tem um baixo grau de certeza, mas é garantido pela autoridade [...]. A certeza da fé é existencial, e isso significa que toda a existência do homem dela participa [...]. A fé gira em torno de um problema existencial: em torno da questão de ser ou não-ser. Ela se encontra numa dimensão diferente de todo parecer teórico (TILLICH, 1985, p. 27).

A razão busca conhecimento, procura abarcar por meio da atividade intelectual os mistérios e dilemas da existência. A fé, por outro lado, não pertence à esfera da intelectualidade, do pensamento, ou do conhecimento, mas à esfera da vontade (VIALLANEIX, 1977). O pseudônimo Johannes Climacus também apresenta a sua contribuição para acentuar a tensão entre fé e conhecimento. No texto das Migalhas, por exemplo, assevera a impossibilidade da crença ser conhecimento, uma vez que a fé contém o absurdo de que o eterno seja histórico. (KIERKEGAARD, 2011). No *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* a antítese entre fé e conhecimento é retomada de modo ainda mais enfático, como é atestado pelo fragmento abaixo:

Imaginemos um homem que afirma ter fé, mas que agora quer entender sua fé; deseja compreender-se a si mesmo em sua fé. Agora a comédia começa de novo. Que maravilhosa compreensão! Pelo contrário, tem aprendido a conhecer algo sobre a fé distinto do que anteriormente cria, tem aprendido a conhecer que já não tem fé, posto que seu conhecimento é já quase completo (KIERKEGAARD, 2008, p. 213).

A razão, segundo a pretensão idealista, busca o conhecimento em seu sentido objetivo, por isso, carece do fundamento do sistema. A fé, por outro lado, recusa o socorro do conhecimento. Assim, ter uma fé que precisa de um conhecimento definidor e esclarecedor é a mesma coisa que não tê-la. Conforme salientam Almeida e Redyson (2010), a razão não consegue compreender a contradição da multiplicidade da existência, pois não consegue penetrar o eterno, o infinito e a liberdade absoluta que, desde o princípio, entram em relação com o finito, com o temporal e o contingente. O conflito entre fé e razão já tinha sido apresentado pelo próprio Climacus nas *Migalhas*. As duas olham para o paradoxo de forma diferente. A fé, ao perceber o paradoxo, sabe que está unido a ele por todo o percurso dramático da existência. Dito de outro modo, a fé deseja que o paradoxo permaneça, pois, no sentido estritamente cristão, se este for desfeito, aquela também deixará de existir. A razão, por outro lado, ao perceber que o paradoxo é exatamente a sua perdição, busca decifrá-lo, torná-lo acessível ao pensamento. Tal esforço constitui-se naquilo que Johannes Climacus denomina ironicamente como tornar trivial as coisas sobrenaturais (KIERKEGAARD, 2011). Quando a razão se põe a pensar objetos com os quais possui identidade, sua tarefa é menos complicada. Quando, porém, ela se vê obrigada a pensar Deus, o Absolutamente-Diferente, todo o esforço racional soçobra diante dos seus limites. Aqui o pensador da existência segue o percurso crítico já delineado por Pascal, o qual, em sua crítica às pretensões do racionalismo cartesiano apontara os limites da razão e do pensamento. Segundo nos afirma o pensador francês, uma atitude louvável da razão está em reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam (PASCAL, 2001).

O paradoxo é, enfim, o fruto do encontro entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus. Ou, com ressalta Farago (2011) ele resulta da relação e da absoluta incomensurabilidade entre a verdade eterna e a existência humana. Ao mover-se na direção do absoluto, o indivíduo finito encontra seus limites e o entendimento desespera por não conseguir abarcar Deus em sua transcendentalidade. A rigor, o paradoxo não existe em si mesmo, mas ele se apresenta como tal ao entendimento finito. Ao modo kierkegaardiano, “o paradoxo não é uma concessão, mas uma categoria, uma

determinação ontológica que exprime a relação de um espírito existente, cognoscente, com a verdade eterna” (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2011, p. 166).

. A definição da fé a partir de sua relação com o paradoxo, entretanto, não significa que o pensador dinamarquês seja defensor de uma espécie de irracionalismo filosófico. Kierkegaard, como qualquer filósofo, deve ser interpretado em seu próprio contexto, ou seja, ele deve ser encarado como o pensador que se insurge contra uma religião que, guiada pelos ditames da razão, havia chegado ao mero formalismo; o cristão que considera incompatível uma fé baseada unicamente em argumentos filosóficos. É nesse sentido que ele considera a fé um abandono do conhecimento racional. No entanto, em momento algum Kierkegaard nega o lugar e valor da razão. A frase de *Silentio* em *Temor e tremor* segundo a qual a fé começa quando a razão termina, precisa ser interpretada com cuidado. Ela não aponta apenas para os limites da razão, como se é inclinado a pensar. Aponta também para o seu lugar, para o seu valor. Se é verdade que há um lugar onde a razão termina, também é verdade que há um lugar onde ela começa. Pode-se afirmar que a fé ultrapassa a razão, mas não a nega por completo. Há, por conseguinte, algum espaço para a razão, mesmo que seja, simplesmente para entender o absurdo da fé, ou, como afirma Climacus no *Pós-Escrito*, é preciso usar a razão para tornar-se consciente do incompreensível (KIERKEGAARD, 2008). A este propósito, cabe retomar a ainda uma passagem dos *Papirer* na qual o próprio Kierkegaard explica em que sentido deve ser pensada a noção de paradoxo:

Aquilo que costumo exprimir dizendo que o cristianismo reside no paradoxo e a filosofia na mediação, Leibniz o exprime assentando a diferença entre o que é acima da razão e o que é contra a razão. A fé está acima da razão. Por razão ele entende, como diz em várias passagens, um encadeamento de verdades, uma conclusão a partir de causas. Portanto, a fé não pode ser provada, fundada, concebida, pois lhe falta a articulação que possibilita um encadeamento, e isto não quer dizer outra coisa senão que é paradoxo (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2011, p. 165).

Como se vê, ao postular o paradoxo como essência da fé, Kierkegaard não se apresenta como um arauto do irracionalismo. De fato, o filósofo de Copenhague não estaria muito distante daquilo já havia sido defendido por inúmeros pensadores, a exemplo de Tertuliano, Montaigne, Pascal, Leibniz e Lessing. Assim como Kierkegaard, tais pensadores já haviam defendido a relação entre a fé e o mistério. Obviamente, Kierkegaard não será o último representante dessa tradição. O paradoxo da fé terá uma fecunda continuidade na trajetória do pensamento teológico-filosófico, fato

que pode ser atestado em Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Van Til, Chestov e tantos outros.

3.5 O Paradoxo absoluto e a possibilidade de Escândalo

*Toma cuidado Macião, se pelo menos não rasuraste o texto! Deus escolheu o que era loucura aos olhos do mundo para encher de confusão sua sabedoria. Haverá loucura maior do que crer em um Deus que nasceu? (TERTULIANO, **A carne de Cristo**).*

A análise das tensões entre fé e razão em Kierkegaard não pode deixar de considerar um dos conceitos mais fundamentais de sua doutrina, a saber: o Paradoxo absoluto, termo empregado pelo pensador dinamarquês para falar da encarnação de Cristo, do Instante que marca a entrada do eterno no tempo. Tal conceito será tratado em um tópico à parte não só para diferenciá-lo das demais formas de paradoxos, mas pelo fato de o próprio Kierkegaard ter dado uma atenção especial a esse conceito em seus escritos. Conforme é declarado no *Pós-Escrito*, “a afirmação de que Deus existiu em figura humana, que nasceu, cresceu, etc, é certamente o Paradoxo *sensu stritissimo*, o Paradoxo absoluto” (KIERKEGAARD, 2008, p. 219). A propósito, Johannes Climacus é o pseudônimo através do qual Kierkegaard aprofunda a discussão sobre essa categoria. Tanto nas *Migalhas* como no *Pós-Escrito* o conceito é discutido demoradamente. Acompanhando o pensamento de Climacus nas *Migalhas* percebe-se que o problema não reside em conceber a existência de um homem ou mesmo de um Deus, mas conceber que um homem individual seja ao mesmo tempo Deus. Como explicar, em termos racionais, a entrada do Eterno nas determinações do tempo? Nos termos do dinamarquês,

Existe, então, um homem individual, ele tem a mesma aparência que os demais, cresce como todos os outros, tem um ganha-pão, preocupa-se com os recursos para o amanhã, como compete a cada homem. Este homem é, ao mesmo tempo *o deus*⁷⁴. De onde sei? É claro que não posso sabê-lo. (KIERKEGAARD, 2011, p. 69).

No Paradoxo absoluto, portanto, o conflito entre fé e razão é pintado em tonalidade vibrante. Inescapavelmente, tal Paradoxo coloca o indivíduo diante da necessidade da fé. Afinal de conta, reforça Climacus, nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico (KIERKEGAARD, 2011). O

⁷⁴ Grifo nosso. A designação grafada com a inicial minúscula e antecedida pelo artigo encontra-se no texto original das *Migalhas*.

eterno é, por definição, aquele que transcende os limites do tempo, já o histórico é aquele que não apenas está situado no tempo mais é afetado pelas circunstâncias temporais. Pensar esta heterogeneidade absoluta em uma mesma pessoa é uma tarefa impossível. Nesse ponto, o autor pseudonímico faz questão de ressaltar o caráter peculiar do cristianismo em relação ao ponto de vista socrático. Neste, no seu entender, não há Paradoxo absoluto dada a heterogeneidade entre tempo e eternidade. Este absurdo, o maior de todos, denuncia mais uma vez os limites do conhecimento. Somente no cristianismo, onde o temporal e o eterno se encontram, há espaço para tal Paradoxo.

Na discussão acerca do Paradoxo absoluto, mais uma vez, a crítica de filósofo existencial a Hegel está presente. Em seu estudo introdutório sobre a filosofia kierkegaardiana, Gouvêa (2006, p.197) sugere que “a expressão ‘Paradoxo absoluto’ de Kierkegaard é uma brilhante contrapartida irônica ao ‘Espírito absoluto de Hegel’”. De fato, a distinção entre os conceitos parece óbvia. Enquanto o movimento do Espírito Absoluto pretende lançar e desvelar, pela razão, os enigmas da existência, o Paradoxo absoluto abre espaço para o mistério acentuando, com isso, a necessidade da fé. Por outro lado, cai definitivamente por terra a máxima hegeliana segundo a qual “O que é racional é real e o que é real é racional”. O Paradoxo do Deus-incarnado aponta para aquilo que é, ao mesmo tempo, real e não suscetível de ser apreendido pelas categorias da razão.

Para falar do Paradoxo do Deus-Homem Kierkegaard desenvolve o conceito de *Fato absoluto*. Conforme observa (Roos, 2007), esta expressão já contém em si um paradoxo. A rigor, um fato, por estar historicamente situado, não pode ser absoluto. O absoluto, por sua vez, em virtude de sua relação com a transcendência, não pode ser restringido à facticidade. Neste sentido, somente Jesus, o Deus-Homem, o Eterno-Histórico pode ser considerado o fato absoluto. Gouvêa (2006) percebe no contexto de surgimento do Deus-Homem um elemento que acrescenta maior força ao Paradoxo absoluto. Tivesse Cristo nascido entre os gregos, onde era comum aos deuses assumirem forma humana, o Paradoxo perderia muito de seu brilho. Ele nasce exatamente no contexto do judaísmo, onde a doutrina da transcendência impedia que Deus fosse representado por figura humana. Além disso, a imagem do Deus onipotente reduzido à figura desprezível do servo sofredor era uma ideia impossível de ser aceita pela mentalidade judaica. O auto esvaziamento descrito pelo apóstolo na *Carta aos filipenses* era algo inconcebível para os judeus. A propósito, no capítulo das *Migalhas*

filosóficas no qual desenvolve a doutrina do Paradoxo absoluto Kierkegaard retoma a fórmula *Credo quia absurdum*⁷⁵, tradicionalmente atribuída ao apologista latino Tertuliano justamente para reforçar a tese segundo a qual tal paradoxo não pode ser apreendido pela razão, apenas aceito pela fé. Como visto na abertura desse tópico, o teólogo patrístico teria pronunciado sua famosa tese exatamente no contexto da polêmica contra Marcião acerca da encarnação de Cristo.

A noção kierkegaardiana de Paradoxo absoluto contém uma crítica sutil ao luteranismo oficial o qual havia se rendido ao racionalismo teológico. O Paradoxo da encarnação, uma das doutrinas mais distintivas do cristianismo, era a evidência mais clara do afastamento entre essa teologia e os ensinamentos do Novo Testamento. De fato, a teologia racional acatada pelo luteranismo estava em desacordo com o próprio pensamento de seu fundador: Martinho Lutero. Vale lembrar que, em seu famoso *Debata sobre a Divindade e Humanidade de Cristo*, o reformador alemão já denunciava a impossibilidade da filosofia compreender o mistério da Encarnação. Em resposta à dificuldade levantada por Gaspar Schwenckfeld⁷⁶, segundo a qual, Cristo não poderia ser eterno uma vez que começara a existir no nascimento, Lutero é enfático em defender tanto a humanidade quanto a divindade de Cristo ao mesmo tempo em que assegura o caráter incógnito dessa doutrina e a distinção entre teologia e filosofia. Nos termos da resolução apresentada pelo teólogo agostiniano,

Na filosofia, isso é verdadeiro, não, porém, na teologia. O filho nasceu eterno de eternidade. Aí está o incompreensível. Assim são as coisas na teologia. Ali nos são prescritas fórmulas pelo Espírito Santo [...]. Na gramática vale perfeitamente a analogia: Cristo foi criado; logo, Cristo é criatura. Na teologia, porém, isso não vale nada. Por isso, a eloquência deve ficar restrita, e há que se ficar nas fórmulas prescritas pelo Espírito Santo (LUTERO, 1992, p. 286).

⁷⁵ Há muita discussão entre os críticos se Tertuliano, de fato, seria o autor dessa frase. Gouvêia (2009), por exemplo, sugere que a frase não foi dita literalmente pelo apologista latino, mas deve ter sido cunhada a partir de uma passagem de sua obra *De carne Christi*, onde se lê: “O filho de Deus foi crucificado, do que não me envergonho, porque há que se envergonhar. E que o filho de Deus tenha morrido, é de todo crível, porque é inepto. E que, sepultado, tenha ressuscitado, é certo, por ser impossível”. De qualquer modo, tal máxima parece representar o pensamento desse apologista cristão. Basta lembrar a inquestionável passagem em *De Praescriptione Haereticorum*: “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a Igreja? Ou os hereges com os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o Senhor na simplicidade do coração. Que inventem, pois, se o quiserem, um cristianismo de tipo estoico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a fé e nada mais desejamos crer” (GILSON, 1995, p. 107).

⁷⁶ Teólogo místico alemão o qual, mesmo tendo sido influenciado fortemente pelos escritos de Lutero, rivalizou com este em muitas doutrinas, sobretudo, nos pontos de vista acerca da pessoa de Cristo e da Eucaristia.

À luz da declaração acima, o racionalismo teológico do luteranismo oficial com sua pretensão de superação do paradoxo, de dispor em categorias lógico-rationais os mistérios da fé, ironicamente, não seguia nem mesmo o pensamento de seu patriarca. No espírito da crítica kierkegaardiana, tentar superar o paradoxo, sobretudo, o Paradoxo absoluto, se constituía em uma clara violação da essência do cristianismo, algo que nem mesmo a tradição luterana poderia referendar. Tal empreendimento, nos termos das *Migalhas*, era apenas uma forma de tornar triviais as verdades da fé. Quando a inteligência, declara Climacu, “quer compadecer-se do paradoxo e ajudá-lo a encontrar uma explicação, decerto o paradoxo não se sente bem aí” (KIERKEGAARD, 2011, p. 76). A explicação, enquanto tentativa de desvendar o paradoxo representa sempre um perigo para fé.

Como foi mencionado acima, ao deparar-se com o paradoxo da fé, em especial, com o Paradoxo absoluto, a razão procura eliminá-lo, tenta esclarecê-lo por meio da atividade do pensamento, reduzi-lo a categorias lógicas e ao conhecimento objetivo. No entanto, como já foi destacado, ela acaba fracassando em seu intento. Chega o momento em que ela se depara com a incognoscibilidade do Paradoxo, como alguém que olha para uma dimensão infinita e não consegue vislumbrar os seus limites. É precisamente neste momento que surge o escândalo. O escândalo é um dos conceitos mais importantes do pensamento kierkegaardiano. Também traduzido como choque e ofensa, esse termo grego⁷⁷ empregado por Kierkegaard expressa a atitude de rejeição da razão natural ao deparar-se com a dimensão incognoscível e inefável da fé. No texto das *Migalhas*, o escândalo é colocado em relação com o sofrimento, com o padecimento, para empregar a expressão utilizada por Climacus. No fragmento abaixo há uma indicação clara do padecimento associado ao escândalo:

Quer o escandalizado fique aí sentado esmagado, e quase como um mendigo crave os olhos no paradoxo, petrificado em seu sofrimento, quer ele se arme com o escárnio e alveje com os dardos da pilhéria, lançando como que à distância – ele está padecendo, e não à distância. Quer o escândalo chegue e arranque do escandalizado a sua última migalha de consolo e alegria, quer o fortaleça, o escândalo é, mesmo assim um padecimento; ele lutou contra o mais forte, e o estado de suas forças corresponde, no aspecto corporal, ao de um lutador que teve a espinha dorsal quebrada⁷⁸, o que, diga-se de passagem,

⁷⁷ No Novo Testamento o termo grego σκανδαλον (skandalon) é traduzido, às vezes literalmente como escândalo, mas também como ofensa e tropeço. De fato o verbo σκανδαλιζω é geralmente traduzido como fazer tropeçar. Curiosamente, o termo escândalo é traduzido quase que literalmente na maioria dos idiomas. Essa transliteração parece indicar a força expressiva que esse termo possuía na língua grega.

⁷⁸ Possível alusão ao episódio bíblico narrado em Gênesis 32:22-32, no qual o patriarca Jacó tem a articulação da coxa deslocada depois de ter lutado com Deus.

proporciona uma elasticidade toda especial (KIERKEGAARD, 2011).

É preciso, não obstante, esclarecer em que sentido Kierkegaard afirma que o escândalo deixa o escandalizado desprovido de qualquer consolo. É óbvio que ele faz referência ao consolo que brota da certeza intelectual, da razão decifradora e objetiva. Em outras palavras, este padecimento, entendido como ausência de consolo, representa o sofrimento da razão ao perceber o caráter inatingível e indecifrável do paradoxo da fé. No entanto, quando o indivíduo abandona as pretensões de uma demonstração racional, quando abraça o paradoxo com todo o seu absurdo, desfrutará do consolo que procede da fé. Provavelmente, é neste sentido que Climacus afirma que o escândalo, embora marcado pelo padecimento, garante ao indivíduo uma elasticidade especial. O escândalo humilha a razão ao mesmo tempo que fortalece a fé. Tal compreensão pode ser endossada pela sugestiva analogia empregada por Anti-Climacus, segundo a qual a possibilidade do escândalo que atravessa a fé cristã é como o viajante que se encontra diante de uma encruzilhada. Ele pode partir tanto para o escândalo propriamente dito quanto para a fé. Ao mesmo tempo, tal analogia parece estabelecer uma relação de dependência entre a própria fé e a possibilidade do escândalo. Como o viajante que não chega ao seu destino sem, antes, ter se deparado com a encruzilhada, “jamais se chega à fé sem a possibilidade do escândalo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 99. Tradução nossa).

A categoria do escândalo demonstra, portanto, que a relação entre o pensamento e o paradoxo é marcada por um caráter ambíguo. Ao mesmo tempo, conforme afirmado acima, que o paradoxo é a paixão do pensamento, ele representa o seu mais agudo sofrimento, a sua perdição. O pensamento tanto se lança na direção do paradoxo, a fim de decifrá-lo como lança-o para longe de si ao ser atravessado por sua infabilidade. Esta relação de amor e ódio entre a razão e o paradoxo é bem captada pela explicação de Farago (2011, p. 174):

Mas se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado vem a ser uma paixão dolorosa: o escândalo do paradoxo é o amor infeliz do entendimento que fracassa por não compreender o paradoxo, porque ele transgride os princípios elementares da lógica. O choque paradoxal é o sofrimento da razão crucificada nas tensões e contradições da realidade ontológica que precede a ordem do ser.

A relação entre o escândalo e o paradoxo Absoluto também é ressaltado por

Anti-Climacus, autor fictício de *Prática do cristianismo*⁷⁹. Neste texto ele declara que o escândalo *sensu stritissimo* guarda sua relação com o Deus-Homem. De fato, a relação entre o indivíduo e Cristo é sempre marcada pela possibilidade do escândalo, não apenas para aqueles que conviveram com Cristo, mas para todos aqueles que se aproximam dele em qualquer tempo ou lugar. Eliminar a possibilidade do escândalo, arremata Anti-Climacus, é o mesmo que eliminar o próprio Cristo (KIERKEGAARD, 2009). Um cristianismo sem escândalo não é cristianismo. Tal máxima será retomada aos longo dos volumes da polêmica revista *O instante*. Nesta obra, Kierkegaard acusará a cristandade dinamarquesa de ter operado uma cisão entre a fé cristã e o escândalo. Nos termos do autor nórdico,

Nosso cristianismo, o da cristandade, adapta-se a essa situação: suprime do cristianismo o escândalo, o paradoxo, etc., e põe em seu lugar a verossimilhança, o direito, ou seja, transforma o cristianismo em algo muito distinto daquele que se encontra no Novo Testamento (KIERKEGAARD, 2006, p. 80).

Endossando o que já foi discutido até agora, a instauração do paradoxo no pensamento de Kierkegaard, tratado no primeiro capítulo dessa pesquisa, não elimina da fé a sua dignidade. A fé não possui menor prestígio por não se permitir desvelar pela luz da razão. A propósito, como foi observado no capítulo segundo, é precisamente esse caráter inefável que acentua a sua primazia, que aponta para a sua singularidade e, ao mesmo tempo sua indispensabilidade na relação entre o indivíduo e o Absoluto. O homem não é apenas razão, é também paixão, e a fé com o seu paradoxo inaudito se constitui na paixão mais elevada do indivíduo, a única que leva-o a decidir-se no tempo pela eternidade.

⁷⁹ Na segunda seção desta obra, Kierkegaard apresenta três possibilidades de escândalo, ambas associadas à figura de Cristo. Primeiramente, tal possibilidade se apresenta na figura do homem (Cristo) que, enquanto indivíduo entra em colisão com a ordem estabelecida. Em segundo lugar, a iminência do escândalo consiste no fato de um homem individual falar e atuar como se fosse Deus, que reivindique para si mesmo a condição de divino. Este é o escândalo no sentido da majestade. Além disso, a possibilidade do escândalo também aponta para a pequenez, para a humilhação. Ou seja, é algo que transtorna o pensamento que aquele que se proclama como Deus seja, ao mesmo tempo, um homem insignificante, pobre, sofredor e, por fim, impotente. (KIERKEGAARD, 2009, passim).

4 A PERMANÊNCIA DO PARADOXO: SOBRE AS TENSÕES DA FÉ

Verificamos no capítulo anterior que a razão busca inicialmente desvendar o paradoxo da fé. Contudo, diante do notório fracasso de tal empreendimento, a mesma razão demonstra o seu repúdio à dimensão incógnita da fé por meio do escândalo. Tal pretensão representa muito bem o pensamento hegeliano contra o qual Kierkegaard direciona o seu ataque. Na contramão do racionalismo reducionista de seu tempo, a filosofia do autor nórdico é uma luta, com traços de apologia, para assegurar a permanência do paradoxo. Para ele, os mistérios insondáveis da fé não se resolvem nos moldes de uma equação qualquer, não são verdades que podem ser reduzidas a um silogismo, princípios que cabem na estrutura de um sistema. O homem, sobretudo, quando se depara com a possibilidade do eterno deve estar preparado para se deparar com as tensões da existência nas suas mais variadas formas. Para Kierkegaard, de algum modo, existir significa acatar o paradoxo inerente à própria existência. Por esta razão, toda a filosofia do autor dinamarquês é atravessada pelo paradoxo. Neste capítulo final analisaremos brevemente algumas expressões do paradoxo kierkegaardiano. Uma vez que a fé implica uma relação com o mistério, as suas tensões não podem ser completamente eliminadas. De fato, em uma passagem do *Diário* Kierkegaard deixa claro que o paradoxo não é apenas a essência da fé, mas aquilo que caracteriza toda a existência. Na sua afirmação, “viver é viver na contradição porque a própria existência é uma contradição. Por um lado, temos a verdade eterna, por outro, temos a multiplicidade da existência que o homem, como tal, não pode penetrar. Por isso mesmo, o agente de enlace é a fé” (KIERKEGAARD, 1955, p. 129).

4.1 A fé e a tensão entre o indivíduo e o geral

*Há uma concepção de vida segunda a qual onde está a multidão está também a verdade; a verdade está na necessidade de ter por ela a multidão; há ainda outra, para ela, por toda parte onde se encontra a multidão, também lá se encontra a mentira, de tal modo que – para levar, por um instante, a questão ao extremo – se todos os indivíduos determinados, cada um separadamente e em silêncio, a verdade, não obstante, se se reunissem em multidão, imediatamente se teria a mentira. Porque a multidão é a mentira (KIERKEGAARD, **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor**).*

Segundo a declaração de Kierkegaard (1979, p. 141), “o paradoxo da fé consiste em que o indivíduo é superior ao geral”. Em termos éticos, o geral e a coletividade estão sempre numa condição de superioridade e primazia em relação ao indivíduo. Neste caso, obviamente, não há paradoxo. Pode-se haver crise, resistência e sofrimento, mas, no final das contas, tudo se descortina por meio da mediação racional. Tal mediação, contudo, não se aplica à fé. A propósito, Silentio declara expressamente em *Temor e tremor* que o paradoxo que anseia mediação não passa de uma crise religiosa. Tal atitude, encontrada em determinados sistemas filosóficos, constitui-se, na compreensão do dinamarquês, em uma maneira de falsear a fé a fim de integrá-la no sistema. (KIERKEGAARD, 1979). A título de ilustração, no caso do herói trágico não há paradoxo porque o geral é superior ao indivíduo. Tal fato é perfeitamente compreensível em termos racionais. Agamenon sacrifica a sua filha Ifigênia em nome de sua nação, entrega um indivíduo em benefício de um povo. Nesse sentido, embora tenha violado um princípio ético, ele não será criticado por isso. Todos o consolariam e louvariam o seu ato nobre e corajoso. Esse consolo, entretanto, não serve para o Cavaleiro da fé. Ao modo kierkegaardiano, todos serão capazes de chorar por Agamenon, mas ninguém ousará verter uma única lágrima por Abraão (KIERKEGAARD, 1979). O Cavaleiro precisa se deparar com o paradoxo da sua fé. Abraão não deve sacrificar Isaque em prol do geral. Não há, portanto, uma justificativa racional para esse ato, a não ser o fato de

Deus ter decidido provar Abraão. Caso o patriarca recorresse à mediação, estaria se aproximando da crise religiosa ao mesmo tempo em que se afastava da fé. A exigência moral determina que o indivíduo alcance seu *telos* no geral. Neste sentido, ele deve aos poucos despojar-se de sua individualidade em prol da generalidade. A moral coloca seu *telos* na exterioridade. Em consequência disso, afirma Silentio “peca o Indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral. De cada vez que o indivíduo, depois de ter entrado no geral, se sente inclinado a reivindicar a sua individualidade, entra numa crise da qual só poderá libertar-se pela via do arrependimento” (KIERKEGAARD, 1979, p. 141).

Tomando como referência o exemplo de Agamenon percebe-se claramente o modo como o herói grego se despoja de sua individualidade. Seus afetos paternos são colocados de lado em prol da generalidade. A moral sussurra a cada instante em seus ouvidos que ele possui uma responsabilidade com o geral, com sua nação, ainda que seja mister sacrificar a própria filha. Caminho oposto ao do despojamento da generalidade é justamente aquele realizado por Abraão. A fé exige precisamente que o patriarca se despoje do geral e converta-se em indivíduo. Nesse ponto, é evidente a crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana. No comentário de Stewart (2011, p. 38), para Hegel, “a verdade da ética se funda na esfera social das instituições racionais, leis, deveres, costumes, etc. Elas são universais por natureza e reclamam o universal em cada indivíduo. Atuar eticamente significa atuar de acordo com o universal”. A tensão entre esse entendimento e o pensamento kierkegaardiano é óbvia nas páginas de *Temor e tremor*. Segundo o pensamento hegeliano, os indivíduos se realizavam por serem tomados, conscientemente, no universal. Abraão por sua vez, comenta Gouvêa (2009, p. 235), “representa uma visão diametralmente oposta, na qual o universal deve primeiro ser estabelecido pelo indivíduo na sua relação com o absoluto”. A primazia do indivíduo frente ao geral é, neste sentido, o modo como o paradoxo da fé se apresenta. A moral, em seu itinerário racional, elege o geral como superior ao indivíduo. Tal percurso é perfeitamente razoável, condição que não se aplica ao sacrifício de Abraão. Por esta razão, o pseudônimo kierkegaardiano declara:

A fé é esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral (...). Se assim não suceder, jamais houve fé; por outras palavras, Abraão está perdido. (KIERKEGAARD, 1979, p. 141, 142).

A exaltação da categoria do indivíduo em relação ao geral em sua definição de fé, entretanto, não justifica a acusação de solipsismo frequentemente atribuída a Kierkegaard. A fim de evitar tal equívoco interpretativo, esse elemento deve ser analisado no escopo maior do pensamento do dinamarquês, levando em conta, sobretudo, a sua crítica ao sistema hegeliano marcado pela exaltação do geral em detrimento do indivíduo. À luz da filosofia de Hegel pode-se afirmar que o indivíduo peca sempre que procura reivindicar a sua individualidade frente ao geral. Para Kierkegaard, não obstante, o indivíduo peca quando não se apropria da individualidade na relação com Deus. A acusação kierkegaardiana ao idealista alemão, nesse ponto, consiste no fato desse filósofo ter transformado a consciência individual em uma forma de mal⁸⁰. Aqui, é bastante evidente que o pensador de Copenhague tem em mente os parágrafos 29 a 41 dos *Princípios da filosofia do direito* nos quais Hegel discute conceitos como o bem, o mal e a consciência. De fato, no início do parágrafo 39 encontra-se a passagem que parece ser o cerne da crítica kierkegaardiana. Nos termos de Hegel (1997, p. 123),

Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o predomínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É por conseguinte a possibilidade de ser má.

Kierkegaard percebe que, se Hegel estiver correto em seu raciocínio, não há espaço para a fé. O gesto de Abraão, longe de ser uma manifestação autêntica de fé, seria um assassinato impiedoso. Noutros termos, a ação do patriarca seria eticamente má, pois, como nos lembra Stewart (2011, p. 39), representaria “a absolutização da vontade individual em contradição com o universal. Ele supõe atuar segundo impulsos e tendências subjetivas, em lugar de atuar segundo princípios e leis universalmente aceitos”. Supondo que o universal é aquilo que existe de mais elevado, então, Hegel,

⁸⁰ É preciso reconhecer que há inúmeras críticas em torno da interpretação de Kierkegaard da filosofia política de Hegel feitas, inclusive, por estudiosos do pensamento kierkegaardiano. Uma das mais célebres é atribuída a Jon Stewart. Em um artigo publicado em 2011 denominado *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel*, o pesquisador norte-americano conclui que a crítica do filósofo dinamarquês é exagerada e equivocada em muitos pontos, baseando-se na conhecida caricatura segundo a qual o pensador alemão teria destruído o indivíduo a fim de deificar o estado. Tal estereótipo, no entender de Stewart não faz justiça ao pensamento político original de Hegel, considerando que o pensamento hegeliano procura conservar os elementos essenciais do mundo moderno que respeitam os direitos do indivíduo. Para Stewart, Kierkegaard teria empregado essa caricatura de Hegel como um contraste polêmico a fim de enfatizar os conceitos fundamentais de seu pensamento, tais como: paradoxo, fé, escândalo, indivíduo, etc. Hegel seria, portanto, uma espécie de bode expiatório para os pontos de vista gerais que os pseudônimos kierkegaardianos desejam criticar.

estaria correto em identificar a consciência individual com o mal. A questão é que, para Kierkegaard, há algo que suplanta o universal hegeliano, a saber, o indivíduo na sua relação com Deus.

A crítica de Kierkegaardiana à primazia dada por Hegel ao universal em seu sistema filosófico expressa muito bem a centralidade do conceito de indivíduo no pensamento do dinamarquês. A propósito, a retomada crítica dos *Princípios da filosofia do direito* também aparece no texto assinado pelo pseudônimo Anticlimacus *Prática do cristianismo*. De fato, no texto de 1950, Kierkegaard voltaria a denunciar a tendência hegeliana de divinização da ordem estabelecida, bem como a consequente conversão da consciência do indivíduo em uma espécie de mal. À luz desse princípio, se o indivíduo ousa rebelar-se contra a ordem estabelecida, estaria usurpando arbitrariamente a condição divina. Obviamente, Kierkegaard entende que essa noção solapa a importância do indivíduo. Com sua certeza, a ordem estabelecida deixa de considerar que a vida na fé é vivida em temor e tremor, que o existente, em seu devir, se arrisca constantemente. Para Anticlimacus, portanto, a deificação da ordem estabelecida perverte a fé. Por esta razão, a sua conclusão acerca dessa tendência é bastante severa. Trata-se, afirma, de “uma invenção presunçosa da profana mentalidade humana que deseja colocar-se cômoda e imaginar que, posto que já temos alcançado o mais elevado, gozamos agora de perfeita paz e segurança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105)⁸¹.

4.2 A fé e a tensão entre a interioridade e a exterioridade

*Observa ao experimentado, o que foi provado na indigência das tensões do espírito. Talvez o tenha visto com menor frequência, pois as tensões do espírito não vêm sempre com sinais visíveis. Não foi provado no que propriamente chamamos adversidade; os homens não o abandonaram senão que, pelo contrário, em um sentido externo tudo era amável e formoso. Sua alma jazia na indigência e, posto que esta não consistia no exterior, tampouco podia buscar o consolo dos homens. No exterior tudo lhe resultava bem, mas sua alma jazia na angústia, sem segurança nem desenvoltura. (KIERKEGAARD, **Discursos edificantes**).*

⁸¹ Em muitas passagens dos *Papirer*, esta crítica kierkegaardiana a Hegel é retomada, como se verifica no fragmento a seguir: “Esta impiedade (a abolição da relação de consciência) representa o dano principal causado pela filosofia hegeliana”. (Fragmento citado por Jon Stewart no artigo *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel* p. 46).

No pensamento kierkegaardiano o paradoxo da fé pode ser expresso ainda a partir da tensão entre exterioridade e interioridade. Antes de tudo, é preciso reconhecer que, neste ponto, Kierkegaard tem em mente as noções hegelianas *das Aeussere* (o exterior) e *das Innere* (o íntimo). Na compreensão do pensador alemão há uma superioridade de *das Aeussere* em relação a *das Innere*⁸². Noutros termos, o interior é determinado pelo exterior, razão porque Hegel emprega a figura do homem para representar o primeiro conceito e a criança, para representar o segundo. Para o pensador alemão, comenta Stewart (2011) o humor e o sentimento subjetivo jamais devem ser usados como fundamento da ação ética. Essas disposições interiores devem, por outro lado, ser conduzidas pelo exterior – universal. Ocorre aqui algo muito semelhante àquilo que já foi debatido acerca da tensão entre indivíduo e geral. Quando o exterior é preferido, semelhante ao caso anterior, não há paradoxo, tendo em vista que a razão espera exatamente que a exterioridade tenha primazia em relação à interioridade. No âmbito da fé, não obstante, o paradoxo emerge, pois nela, declara Silentio, “o interior é superior ao exterior, ou, para retomar uma fórmula precedente, o número ímpar é superior ao número par”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 150). A moral exige, mais uma vez o despojamento da interioridade para que o indivíduo possa exprimir a exterioridade. A fé, por sua vez, exige do indivíduo uma interioridade incomensurável. Como foi indicado na citação do Pós-Escrito que abre esse tópico, se possível pensar uma ética em Kierkegaard, ela deve necessariamente estar sujeita à interioridade da fé.

A título de exemplificação, para o herói trágico, o mais importante é o cumprimento da responsabilidade moral enquanto norma exterior, para o cavaleiro da fé, o mais importante é a sua decisão em relação a Deus, enquanto expressão de sua interioridade. O primeiro encontra seu *telos* no cumprimento da norma, o segundo, na intimidade com Deus. Ainda que paradoxal sob a ótica da moralidade, a elevação do interior em relação ao exterior adequa-se perfeitamente à compreensão de Kierkegaard acerca da fé. Vale recordar neste ponto a sua declaração no *Pós-Escrito* segundo a qual a fé é a mais elevada paixão do indivíduo (KIERKEGAARD, 2013). Dito de outro modo, trata-se do impulso no qual o indivíduo encontra a sua mais profunda interioridade. Entendida como paixão individual, a fé não pode ser determinada ou

⁸² Ao reconhecer a superioridade de *das Innere* em relação a *das Aeussere*, ao mesmo tempo em que apresenta sua crítica à filosofia hegeliana, Kierkegaard manifesta o quanto seu pensamento é tributário da doutrina cristã. À luz da ética cristã, uma determinada conduta não deve ser analisada simplesmente a partir do cumprimento externo da norma, mas, sobretudo, a partir das motivações íntimas que determinam o cumprimento de tal norma. Neste sentido, a intenção é mais importante do que a ação propriamente dita.

expressa pela exterioridade, antes, é a própria fé que determina o exterior. De fato, no texto de 1846, Kierkegaard chega a definir a ética em termos de interioridade, fato que se demonstra no fragmento a seguir:

O ético é a interioridade, e quanto menor for o âmbito em que é visto, desde que seja visto de fato em sua infinitude, também melhor será visto; enquanto que aquele que pensa que precisa ter o cenário decorado histórico-universal para, com isso, vê-lo melhor, mostra, com isso mesmo, que é eticamente imaturo. Aquele que não capta a validade infinita do ético, mesmo que este tenha ver só com ele em todo o mundo, não capta propriamente o ético. (KIERKEGAARD, 2013, p. 148).

Ao sustentar de modo paradoxal o primado do interior em relação ao exterior, inclusive, nos domínios do ético, o pensamento kierkegaardiano parece abrir-se à seguinte objeção: se a exterioridade deixa de ser o fundamento da ética, Kierkegaard não estaria advogando com isso um subjetivismo desmedido? Em resposta a tal questionamento, é preciso ressaltar que o conceito kierkegaardiano de interioridade não se apresenta como justificativa de vontades arbitrárias. A propósito, o dinamarquês faz questão de vincular tal princípio ao conceito de seriedade. Nos termos do pensador da existência, “a interioridade consiste na seriedade e esta, por sua vez, a determinação daquilo que existe de eterno no homem” (KIERKEGAARD *apud* ALMEIDA, 2009, p. 48). Em outras palavras, guiada pela seriedade, a interioridade não é justificativa para que o indivíduo se perca na fugacidade da existência, mas uma condição decisiva para que ele descubra o seu valor eterno. Ao mesmo tempo, o entrelaçamento desses conceitos aponta para uma profunda responsabilidade, inclusive, da interioridade em relação à exterioridade. Desse modo, a individualidade séria não será conduzida pelo exterior, tampouco ela buscará eliminar o valor do exterior, antes, ela usará a sua interioridade para determiná-lo. Barros (2009, p. 128) apresenta de modo bastante claro a relação entre estes conceitos no pensamento kierkegaardiano:

Nota-se que a seriedade é manter um contato com a interioridade. Ser sério consigo mesmo é mergulhar na interioridade e desenvolver o espírito. Já o homem mundano escapa de si procurando questões exteriores. Massificado, ele fala sem receio e é capaz de dar explicações sobre todos os fenômenos do mundo. No entanto, é incapaz de falar sobre si mesmo.

Enfim, a interioridade kierkegaardiana não deve ser entendida como uma recusa da norma moral no seu âmbito exterior. O que o pensador nórdico deseja enfatizar é que a autenticidade da existência se refere a um movimento que vai do interior para o exterior e não o contrário. Partindo do pressuposto que o indivíduo, em sua

interioridade, está aberto à relação com Deus, torna-se imprescindível a existência de uma norma absoluta exterior ao indivíduo. Obviamente, o paradoxo persiste, pois não é pela razão que o indivíduo se relaciona com essa norma, mas com a paixão infinita da fé.

4.3 A fé e a tensão entre o egoísmo e o abandono

*Era de manhãzinha. Abraão levantou-se, abraçou Sara, companheira de sua velhice, e Sara beijou a Isaac que havia preservado do escárnio e era seu orgulho e esperança para toda a posteridade. Caminharam em silêncio. Abraão conservou o olhar obstinadamente fixo no solo até o quarto da [...]. Cheio de paz e doçura, Abraão fez os preparativos do sacrifício, mas, quando se voltou para puxar a faca, viu Isaac que a mão esquerda do pai se crispava de desespero, que um arrepio lhe sacudia o corpo e, contudo Abraão puxou da faca (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).*

O paradoxo da fé pode ser expresso de outra forma. Segundo as palavras de Silentio, “por um lado, a fé é a expressão do supremo egoísmo; realiza o terrificante, realiza-o por amor de si mesmo; por outro lado, é a expressão do mais absoluto abandono, atua por amor a Deus” (KIERKEGAARD, 1975, p. 294). A fé comporta em sua essência o egoísmo e a resignação, a entrega a si mesmo e a entrega a outro, no caso, Deus, e nisto consiste o seu paradoxo. Mas em que sentido a fé é ao mesmo tempo egoísmo e resignação? Ela é expressão do egoísmo porque é o movimento do indivíduo. Isso significa que não é possível tornar-se um cavaleiro da fé por meio de outrem. É apenas o indivíduo que pode realizar esse movimento por si mesmo. Além disso, depois de realizar, ele não pode comunicá-lo a ninguém. Contudo, essa suprema realização do indivíduo não se realiza sem a resignação. O indivíduo precisa tomar consciência de seu dever absoluto para com Deus, mas para cumpri-lo ele terá que resignar a sua própria vontade. Esta expressão do paradoxo, como se vê, ampara-se na relação entre a fé e a solidão debatida no capítulo anterior. Desse modo, para o pensador dinamarquês, é só a partir do momento que o homem assume a sua completa individualidade que ele pode, verdadeiramente, entregar-se à relação com Deus. Por outro lado, o absoluto abandono que caracteriza a fé retoma a relação já trabalhada entre fé e silêncio. De fato, encarar corajosamente o paradoxo não é outra coisa que conservar o silêncio, renunciando a mediação da palavra. No comentário de Stewart (2011, p. 46), “o indivíduo não pode

apelar ao mandamento divino ou à revelação como defesa de suas ações, porque isso seria contrário à noção de paradoxo, a qual consiste precisamente em algo que não pode ser entendido ou explicado”.

Na qualidade de existente, o indivíduo deve estar preparado para doar-se a outros existentes com os quais estabelece relações, não obstante, a relação com o absoluto reclama uma exclusividade inaudita, de tal modo que, no instante do salto, é como se existisse apenas ele diante de Deus. Para recorrer a uma hipótese, imaginemos que durante a caminhada de três dias rumo ao Moriá, Isaac, temendo a morte, tivesse tentado convencer ser pai a desistir do sacrifício. Abraão, certamente, não teria cedidos aos apelos do filho, do contrário, não seria o cavaleiro da fé. Teria dado o salto de fé, o salto que é, ao mesmo tempo, egoísmo e abandono. Ao mesmo tempo em que o patriarca está preocupado com o seu próprio ato de obediência, ele está disposto a se colocar como instrumento da própria infelicidade.

4.4 A fé e a tensão entre o risco e a convicção

Sem risco não há fé. A fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso conceber a Deus objetivamente, então eu não creio; se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que me encontro na incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’ e que, não obstante, eu creio. (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Conforme se observa no fragmento do *Pós-Escrito* acima, para Kierkegaard, a fé é desprovida de certeza, o risco é a sua virtude por excelência. Vinculando esta noção ao texto de *Temor e tremor*, pode-se deduzir daí que o verdadeiro Cavaleiro da fé percebe o paradoxo e absurdo da sua fé e o quanto este paradoxo está relacionado ao risco. De fato, é o caráter paradoxal da fé que também faz com que ela seja um risco, um salto, para usar uma expressão tipicamente kierkegaardiana. Dessa forma, o Cavaleiro que tentar eliminar o paradoxo e, conseqüentemente, o risco que envolve a fé, transformar-se-á em um herói trágico da pior espécie. A cisão entre fé e certeza pode ser vista em uma passagem do texto de 1843 transcrita abaixo:

Assim quando uma jovem, apesar de todas as dificuldades, conserva a certeza de que o seu desejo se realizará, essa certeza não tem relação alguma com a fé, apesar de sua

educação cristã e talvez mesmo depois de um ano de catecismo [...]. Semelhante conduta é muito louvável e, com esta jovem, podem-se aprender muitas coisas, exceto uma: a arte dos movimentos; porque a sua convicção não ousa olhar de frente a impossibilidade nem aceitar a dor da resignação (KIERKEGAARD, 1979, p. 136).

Em Kierkegaard a fé é um risco porque a própria existência é uma possibilidade. Nas palavras de Le Blanc, “existir é encontrar-se sempre confrontado à multiplicidade de possibilidades”. A cada momento, o homem precisa fazer escolhas, mas não há nenhuma garantia de que o objeto dessa escolha será realizado. Cada alternativa que ele escolhe tem sempre diante de si a felicidade ou a infelicidade, o sucesso ou o fracasso, a vida ou a morte. Uma jovem que decide casar precisa considerar que este relacionamento poderá trazer-lhe felicidade ou infelicidade. O mesmo pode ser dito daquela que decidir permanecer solteira. Na escolha as possibilidades são variadas e não há nenhuma garantia de sucesso. O conceito de possibilidade enquanto característica fundamental da existência, também é aplicado ao relacionamento entre o indivíduo e Deus. De fato, a própria fé está imersa na possibilidade. Ter fé, portanto, significa “assumir os riscos que derivam das possibilidades da existência”. Em outras palavras, ninguém pode se tornar um Cavaleiro da fé até que tenha se desvencilhado de toda certeza intelectual. Sabemos que em *O conceito de angústia* Vigilius Haufniensis estabelece um vínculo inseparável entre a possibilidade e a angústia. No entanto, é mister acrescentar que o risco inerente à possibilidade é uma espécie de condição para fé. Noutros termos, o risco desperta na alma, primeiramente a vertigem da angústia para, depois, confrontá-la com a necessidade da fé. Aqui, a despeito de sua crítica ao luteranismo oficial, Kierkegaard não estaria muito distante daquilo que o próprio Lutero defendera. Em uma das teses apresentada em *O debate de Heidelberg* o reformador alemão declarou que “o ser humano deveria desesperar-se completamente antes de colocar a sua esperança na graça de Cristo” (LUTERO, 1987, p. 39).

A fé em sua relação com o risco é, na verdade, uma ideia que marca todo o pensamento existencial. A diferença é que, enquanto em Kierkegaard ela é um risco que deve ser buscado, no chamado existencialismo ateu, como, por exemplo, em Sartre, ela é um risco que não possui nenhuma justificativa. O autor dos *Discursos edificantes*, de fato, abraça a dúvida que procede da fé e, através dos conceitos de risco e possibilidade, coloca-a como expressão da existência autêntica. Em suma, o Cavaleiro da fé precisa aceitar o risco que é inerente ao ato de crer.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que conserva estreita relação com o risco,

a fé é alicerçada pela mais absoluta convicção. Obviamente, não se trata aqui de uma certeza baseada na especulação das provas racionais. Trata-se da certeza nos moldes da declaração de Hebreus, segundo a qual “a fé é a certeza das coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem” (BÍBLIA, 2008, p. 1592). Ao mesmo tempo em que o cavaleiro da fé é desprovido de qualquer centelha de segurança racional, sua alma é invadida pela convicção que bota da fé. *Nos discursos edificantes* de 1843, Kierkegaard discorre acerca da expectativa da fé. Tal discussão serve para lançar luz à relação entre fé e convicção que ora discutimos. Neste texto, repetidas vezes, o filósofo de Copenhague define a fé como a expectativa da vitória. Tal expectativa, contudo, não deve ser pensada como algo incerto ou duvidoso. Nos termos kierkegaardianos, “a expectativa da fé é vitória e essa vitória não se pode enganar, a menos que alguém se engane a si mesmo privando-se da expectativa”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 49. Tradução nossa). A certeza inerente à expectativa da fé é de tal natureza que o indivíduo já é capaz de experimentar a alegria mesmo enquanto espera a vitória. É como alguém que contempla o horizonte em linha reta e vê ao longe o objeto de sua espera. Esta é precisamente a postura de Abraão. Como herói da fé, ele está completamente desamparado em relação a qualquer certeza demonstrativa da razão. Em silêncio absoluto, o patriarca precisa abraçar o risco. Ao mesmo tempo, a sua firme convicção leva-o a esperar que Deus devolva seu filho são e salvo. Paradoxalmente, sua expectativa já contém o vislumbre festivo da vitória.

É comum estabelecer relações entre a noção de risco inerente a fé desenvolvida por Kierkegaard e o famoso Argumento da aposta de Pascal. Seguramente, é possível estabelecer certos paralelos entre esses dois conceitos. Assim como o filósofo francês entendia ser mais razoável apostar na existência, Kierkegaard defenderá a necessidade em aceitar o risco que procede da fé. Não obstante será preciso reconhecer que, neste aspecto, o dinamarquês será bem mais rigoroso. Para ele, a fé não poderia ser amparada nem mesmo em uma probabilidade matemática. Como se sabe, repetidas vezes, Silentio assevera em *Temor e tremor* que o Cavaleiro da fé crê em virtude do absurdo. Neste caso, não há a segurança do cálculo, apenas o consolo que brota misteriosamente do profundo abandono diante de Deus.

4.5 A fé e a tensão entre a dor e a consolação

Chegando ao lugar escolhido, Jesus lhes disse: Orai para que não entreis em tentação. Ele, por sua vez se afastou cerca de um tiro de pedra e, de joelhos, orava dizendo: Pai, se queres, passa de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, e sim a tua. Então lhe apareceu um anjo do céu que o confortava. E, estando em agonia, orava mais intensamente. E aconteceu que o seu suor se tornou como gotas de sangue caindo sobre a terra (Evangelho de Lucas 22:40-44).

Vimos no capítulo anterior que a experiência da fé, na concepção kierkegaardiana, é marcada por um caráter doloroso. A fé envolve, ao mesmo tempo, a resignação infinita e uma angústia inquietante diante do incógnito da prova divina. A verdade é que não há como fugir à dor implicada no sacrifício do objeto mais íntimo do nosso amor. À luz da narrativa de *Temor e tremor*, ao optar pela fé, Abraão não está livre da dor. Certamente, não há como mensurar o sofrimento que deve ter assolado a alma do patriarca durante a caminhada de três dias ao Moriá. A fé é o abandono, resignação infinita que guia o cavaleiro por um caminho solitário e silencioso; é a angústia que pode levar o indivíduo ao desespero ao mostrar-lhe o terrível da possibilidade. Paradoxalmente, a fé é, ao mesmo tempo, uma experiência consoladora. Em uma vívida dialética, a fé suscita a tensão entre a angústia e a edificação, entre a melancolia e a alegria, entre a necessidade e a liberdade; ao mesmo tempo em que estremece a alma, ela lhe possibilita o repouso, desvenda as carências da existência do mesmo modo que se constitui em uma experiência singular de plenitude. Como observa Viallaneix (1977), ao mesmo tempo em que a relação com Deus não pode ser pensada sem o sofrimento, o Espírito Santo é identificado como Consolador. Nestes termos, a fé pode ser compreendida como a experiência da consolação em meio à dor. Desse modo, a dor é uma espécie de pré-condição para o consolo. Para recorrer à célebre analogia empregada pelo salmista é somente aquele que passou pelo vale da sombra da morte que melhor compreende as delícias dos pastos verdejantes. A tensão suscitada pela fé entre a dor e a consolação é vista em inúmeras passagens do texto assinado por Johannes Silentio. Certamente, o fragmento abaixo está entre os mais expressivos. Nos seus termos, o Cavaleiro da fé

Converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida; conhece a felicidade do infinito; experimentou a dor da total renúncia àquilo que mais ama no mundo – e, no entanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se nada tivesse conhecido de melhor, não mostra indício de sofrer inquietação ou temor, diverte-se com uma tal tranquilidade, que, parece, nada há de mais certo do que esse mundo finito. E, no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é a nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo. (KIERKEGAARD, 1979, p. 132).

O paradoxo da fé expresso na tensão entre a dor e a consolação parece indicar um papel positivo para o sofrimento. Só pode ser consolado quem, antes, experimenta o sofrimento e quanto maior é a dor, maior é o consolo que a fé proporciona. Recorrendo mais uma vez ao texto de 1843, “só o angustiado encontra repouso; só aquele que desce aos infernos recebe a bem-amada; só quem empunha a faca recebe Isaac” (KIERKEGAARD, 1979, p. 123). Aparentemente, neste ponto, o pensamento kierkegaardiano parece fomentar uma atitude masoquista diante do sofrimento, uma relação de necessidade entre a alegria e o sofrimento, não obstante, a visão do dinamarquês deve ser analisada à luz das categorias cristãs que, como ele mesmo confessa⁸³, marcam toda a sua produção filosófica. A título de exemplo, o autor dinamarquês assume o papel positivo do sofrimento nos moldes dos salmistas⁸⁴ que entendem que a angústia lhe aproxima de Deus, de Jó que reconhece que as muitas provações que assolaram a sua alma ajudaram-no a cultivar um relacionamento mais profundo com o Criador, ou de Paulo⁸⁵, cujos tremores e perturbações do espinho na carne, levaram-no a sentir prazer em Deus e a perceber a grandeza do seu amor. Provavelmente a figura bíblica mais emblemática para ilustrar essa dialética consiste no episódio do Getsêmani, retomado na abertura desse tópico. Nesta experiência encontram-se lado a lado a dor e a consolação. Conforme observamos no capítulo anterior, esta dialética já está presente na própria noção kierkegaardina de angústia. Se, por um lado, ela é colocada como uma pré-condição para a Queda, como aquilo que, segundo a visão cristã, marca a entrada do sofrimento no mundo, por outro, “ela é a força positiva no homem, guiando-o a fé e de volta para Deus” (GOUVÊA, 2009, p. 348).

A tensão entre a dor e a consolação também é explorada por Kierkegaard nos *Discursos edificantes* de 1843. No discurso denominado *A confirmação do homem interior*, em uma clara referência ao episódio do sacrifício de Isaac, o filósofo de Copenhague demonstra que Abraão tinha, ao mesmo tempo, o sofrimento da prova e o consolo procedente da fé. Em virtude de tal certeza, mesmo sabendo de seu caráter doloroso, o patriarca não foge da prova divina. Pelo contrário, “faz dessa tensão a sua confidente, o seu amigo próximo, ainda que seu pensamento se esforce inutilmente para

⁸³ No texto póstumo *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* Kierkegaard defende expressamente a relação entre o seu projeto filosófico e o cristianismo.

⁸⁴ Sl. 39:9; 69:17; 129:1, etc.

⁸⁵ II Co. 12:1-10.

compreender o enigma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 113. Tradução nossa). Na compreensão de Kierkegaard é exatamente a prova da fé o instrumento empregado para a confirmação do homem interior. Como já foi observado, a interioridade aponta precisamente para a autenticidade do indivíduo. A prova da fé é dolorosa, mas, ao mesmo tempo, serve para edificar a interioridade do indivíduo. Enfim, ao mesmo tempo em que a dor denuncia a impotência, fraquezas e limitações do homem, pela fé, ela abre caminho para que este mesmo homem possa descansar em Sua providência, aponta para a sua necessidade do Criador, e necessitar de Deus, repetindo o título de um dos discursos edificantes de 1844, é a suprema perfeição do homem.

4.6 A fé e a tensão entre a Suspensão teleológica da ética e o imperativo do amor

*O dever absoluto pode, então, levar à realização do que a moral proibiria, mas de forma alguma pode incitar o cavaleiro da fé a deixar de amar. É o que mostra Abraão. No momento em que sacrificar Isaac a moral diz que ele o odeia. [No entanto, Abraão] deve amar o filho com toda a sua alma; quando Deus lho pede, deve amá-lo se possível, ainda mais e é então somente que pode sacrificá-lo; porque este amor que dedica a Isaac é o que, pela sua posição paradoxal ao amor que tem para com Deus, faz do seu ato um sacrifício. (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).*

O paradoxo da fé pode ser formulado ainda com base naquilo que Kierkegaard designa Suspensão teleológica da ética⁸⁶. O conceito de suspensão teleológica aparece em muitos textos kierkegaardianos, fato que evidencia a sua centralidade no pensamento do dinamarquês. No *Pós-Escrito*, por exemplo, o filósofo dinamarquês declara que a suspensão consiste no fato de que o indivíduo se encontra a si mesmo em um estado completamente oposto daquele que o ético requer (KIERKEGAARD, 2013). A todo momento, o ético encontra-se presente, mas, por conta de seu dever absoluto para com Deus, o indivíduo é incapaz de cumpri-lo plenamente. Tendo como referência *Temor e tremor*, a suspensão ocorre em virtude do dever absoluto que o indivíduo possui para com Deus. Este dever, pode levar à realização daquilo que a moral proibiria. Enquanto pai, Abraão possui um compromisso ético, uma obrigação moral em relação ao filho;

⁸⁶ France Farago (2011) declara que Kierkegaard empresta de Pascal a ideia da suspensão teleológica da moralidade, considerando que o filósofo francês já havia afirmado que a verdadeira moral zomba da moral.

deve protegê-lo de qualquer perigo. Nos termos kierkegaardianos, “a relação que Abraão possui com Isaque se exprime dizendo que o pai deve amar o filho” (KIERKEGAARD, 1979, p. 152). No entanto, e aí reside a fonte da angústia do patriarca, a comissão divina obriga-o a colocar Isaque em perigo.

Ao empregar o conceito de Suspensão teleológica da ética, comenta Stewart (2011), Kierkegaard intenta demonstrar que existe uma esfera superior àquela da moralidade (*Sittlichkeit*) hegeliana. É precisamente nesta esfera que opera Abraão para satisfazer o mandamento divino de sacrificar o próprio filho. Noutros termos, a ética de Hegel não teria estrutura suficiente para manejar nestes casos. Em nome do dever absoluto do indivíduo para com Deus a utilidade da norma moral é suplantada. Mas onde reside o paradoxo? Nas palavras do autor de *Temor e tremor*, ele consiste em “fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus” (KIERKEGAARD, 1975, 282). Da perspectiva racional, o gesto de Abraão deveria ser alvo do mais acentuado repúdio, já que significava uma violação da norma moral sem qualquer justificativa. O patriarca, não obstante, é celebrado como o herói da fé. Uma vez que a moral, em sua universalidade, é aquilo que existe de mais elevado, o indivíduo não está autorizado a desconsiderá-la, devendo ser repreendido em caso de transgressão. Neste sentido, o simples elogio de Silentio a Abraão já se constitui um paradoxo que desafia qualquer possibilidade de mediação racional.

Como se vê, a Suspensão teleológica postula uma exigência superior ao compromisso com a regra moral: o dever absoluto para com Deus. Ora, se o dever é absoluto, a ética⁸⁷ encontra-se rebaixada ao relativo, o que, certamente, estaria fora de cogitação para Kant e Hegel (ALMEIDA; VALLS, 2007). Há um mandamento divino para não matar, o que significa que o assassinato é um ato detestável para Deus. Mas é o próprio Deus que exige essa violação da parte de Abraão. A verdade é que o homem que opta pela fé, comenta Le Blanc (2003), pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. Do ponto de vista ético, a ordem dada por Deus ao patriarca não possui nenhuma justificativa, ela significa uma violação da própria regra moral, mas como o indivíduo possui um valor absoluto para com Deus, ele precisa cumprir o mandamento divino, ainda que isso signifique a suspensão de tal norma. Como entender que um

⁸⁷ Em sua obra *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas* o professor Jorge Miranda de Almeida (2009) faz uma distinção entre ética primeira e ética segunda em Kierkegaard a fim de evitar uma leitura apressada e parcial dos estádios kierkegaardianos onde o religioso rompe completamente com a ética. De fato, o estádio religioso seria o lugar proeminente da ética segunda.

ignominioso assassinato seja convertido em um louvável sacrifício é algo que ultrapassa a racionalidade humana. Pela fé é possível notar uma distinção entre assassinato e sacrifício, mas, em termos racionais, não há como encontrar uma explicação plausível para esse fato. A Suspensão parece absurda, e é precisamente nisto que consiste o paradoxo.

Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a sua substância de sua vida. A cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar esse paradoxo nem pela espessura de um cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado (KIERKEGAARD, 1975).

A doutrina da Suspensão teleológica da ética tem frequentemente suscitado a acusação de relativismo e até niilismo a Kierkegaard. Neste sentido, o dinamarquês é rotulado como um negador sumário das verdades éticas absolutas. Tal acusação parece exageradamente injusta quando se considera o pensamento kierkegaardiano na íntegra. Essa compreensão, ademais, baseia-se em uma leitura rasa de *Temor e tremor*. Antes de tudo, deve-se tomar o cuidado para não extrapolar o sentido etimológico de “suspensão”. Na observação precisa de Politis 2002, p. 56) “Kierkegaard fala de *Suspensão teleológica da ética* e não de *supressão teleológica da ética*. De fato, muitos leitores não percebem esta distinção fundamental entre suspender provisoriamente e suprimir definitivamente”. Ademais, é preciso salientar que há uma necessidade transcendente que justifica, em um caso específico, a suspensão. Kierkegaard não está defendendo que a ética deve ser suspensa em todo e qualquer caso ao alvitre do indivíduo. Dito de outro modo, é somente em momentos em que o indivíduo se depara com o seu dever absoluto para com Deus que a norma moral pode ser suspensa. Além disso, segundo sugere De Paula (2014) a história de Abraão deve ser melhor compreendida como a suspensão do *telos* da ética e não como uma abolição completa da ética. Desse modo, as acusações acima parecem improcedentes. Por outro lado, cabe acrescentar o esclarecimento de Gouvêa (2009, p. 239) ao afirmar que:

A ética que é suspensa na história de Abraão é estritamente a ética racionalista, uma que não pode suportar qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto. Mas a história de Abraão fala-nos de um *telos* superior, uma instância mais elevada de valor ético à qual a razão tem que se submeter humildemente. Esta humilhação da razão humana é o que Johannes chama absurdo. A fé em virtude do absurdo apresenta o indivíduo à presença desse *telos* superior, esta instância superior de valor ético, que pode ser melhor descrita como obediência à vontade de Deus.

Se tomarmos como referência o que Kierkegaard fala por meio de Johannes Climacus no *Pós-Escrito*, as dúvidas sobre uma possível desqualificação do ético são completamente dissipadas. No texto de 1846, as passagens ressaltando o lugar elevado da ética se multiplicam. É, por exemplo, nesta obra que encontramos a emblemática definição da ética como a suprema morada do homem. Em outra passagem, por meio de uma analogia poética, Climacus nos diz que “o ético é a respiração eterna e, em meio à solidão, a comunhão reconciliadora com todo ser humano” (KIERKEGAARD, 2013, 157). É óbvio que não podemos nos esquecer que, neste texto pseudonímico, Kierkegaard redefine a ética, deslocando-a do âmbito da essência e da generalização abstrata para o âmbito da existência e do indivíduo. Não obstante, não há como negar o seu caráter vital. Assim, o divórcio entre ética e existência, no seu sentido autêntico, não se justifica à luz da filosofia kierkegaardiana. Por fim, é sempre bom lembrar a declaração do próprio Kierkegaard (2007) em *As obras do amor* segundo a qual a tarefa ética é, para o indivíduo, a origem de todas as tarefas. Na explicação pertinente de Silêncio,

De qualquer forma, *isso não significa que a moral deva ser abolida*, mas recebe uma expressão completamente diferente, a da paradoxo, de sorte que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé ao dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever (KIERKEGAARD, 1979, p. 164. Grifos nossos).

Obviamente, alguém poderia objetar afirmando que o atributo da solidão que caracteriza o Cavaleiro da fé em *Temor e tremor* conduz, necessariamente o indivíduo ao isolamento e ao solipsismo. Primeiramente, é preciso reconhecer que a categoria da solidão que caracteriza o Cavaleiro da fé enquanto Indivíduo singular não representa um isolamento final ao ponto de eliminar a responsabilidade ética em relação ao outro. A propósito, em momento algum Abraão nega que possui um compromisso moral para com Isaque. É precisamente esta consciência aguda de seu dever paternal que lhe angustia. Esta consciência se evidencia em uma das formas como Kierkegaard descreve a chegada do patriarca hebreu ao Moriá, o monte escolhido para o sacrifício. Segundo ele, Abraão “lançou-se em terra e pediu perdão a Deus pelo seu pecado, perdão por ter querido sacrificar Isaque, perdão por ter esquecido o dever paternal para com o filho” (KIERKEGAARD, 1946,). A solidão, portanto, não é o alvo do Cavaleiro, é apenas a condição para que o indivíduo seja capaz de ver o outro no seu real valor. Dito de outro

modo, antes de colocar-se diante dos homens, cada indivíduo necessita colocar-se sozinho diante de Deus. Na história emblemática de Abraão costuma-se enfatizar a sua viagem de ida ao Moriá e, quase nunca, é lembrado o seu retorno do monte fatídico, quando o patriarca é devolvido ao seio da comunidade. No monte do sacrifício, em solidão, Abraão se faz verdadeiramente Indivíduo para poder desfrutar da autêntica vida comunitária. Como mais uma vez nos lembra Politis (2002, p. 20), “o Indivíduo singular kierkegaardiano participa de uma autêntica vida ética”, conclusão semelhante àquela proposta por Almeida (2010) quando postula a responsabilidade como o eixo nodal da subjetividade individual.

Ao mesmo tempo em que a fé, em face do dever absoluto para com Deus, pode levar o Cavaleiro a uma Suspensão teleológica da ética, onde, aparentemente, ele despreza a norma moral e, conseqüentemente, o seu compromisso com a alteridade, com a comunidade, Kierkegaard é enfático ao postular a responsabilidade de um indivíduo em relação ao próximo. De fato, o dever de amar o próximo é a tese principal desenvolvida no texto *As obras do amor* de 1847. Nesta obra, o pensador de Copenhague reforça a responsabilidade do indivíduo em relação à alteridade e à comunidade, relacionando o amor com o dever. Seguindo o espírito do *ágape* cristão, deve-se amar, inclusive, o inimigo, sem qualquer predileção⁸⁸ ou preferência, amar sem a motivação alentadora, mas egoísta, da reciprocidade. Como ele faz questão de nos lembrar, o mandamento não diz que devemos gostar do próximo, e sim que devemos amá-lo (KIERKEGAARD, 2007). A relação com o dever torna o amor uma tarefa, para ser mais fiel ao autor dinamarquês, a fonte original de todas as tarefas, tarefa empreendida por todo aquele que compreendeu a essência do crístico.

Quem é o meu próximo? A pergunta emblemática feita pelo fariseu a Jesus no Evangelho é retomada por Kierkegaard e tratada cuidadosamente em *As obras do amor*. Em sua análise sobre esta questão, o pensador dinamarquês afirma que o próximo não deve ser pensado em um sentido seletivo ou exclusivista, isso porque, como já foi destacado, o que deve mover uma pessoa em relação ao próximo não é a predileção ou a afeição, mas o dever e a exigência. Assim, para o autor de *Doença para morte*, o próximo possui um caráter bem mais abrangente do que o amigo ou o amado no sentido erótico. Em termos bastante enfáticos ele afirma que, “se há apenas dois homens, o

⁸⁸ Na crítica de Christoph Schrempf ressuscitada por Adorno (2010, p. 318) o qual “protesta contra a proibição da predileção que, para ele, é algo belo, e polemiza contra a doutrina da abnegação, posto que nenhum amante verdadeiramente se nega, mas se realiza a si mesmo”.

segundo é o próximo; se há milhões, cada um deles é próximo” (KIERKEGAARD, 2007, 37). O Próximo é, por conseguinte, todos os homens. O conceito não admite exceção, nele estão englobados todos os homens, mesmos os mais indesejáveis. Conforme destaca Jonas Roos (2007), ao se reconhecer o dever, implicado no conceito de amor cristão, aprende-se a ver o próximo em toda e qualquer pessoa. Na compreensão kierkegaardiana, o conceito de próximo também aparece vinculado à ideia de reduplicação. A reduplicação consiste em uma profunda identidade com o próximo. Deve-se amá-lo como a si mesmo. O próximo é, por assim dizer, uma espécie de segundo eu. É com ele que, no entender do filósofo dinamarquês, compartilhamos a igualdade dos homens diante de Deus (KIERKEGAARD, 2007). A categoria da reduplicação é, nos termos de Chevallier (2001), o inimigo mortal de todo amor egoísta, permitindo o reconhecimento da alteridade, de toda e qualquer alteridade.

Enfim, o imperativo do amor ao próximo impede o Cavaleiro da fé de fechar-se em seu mundo particular, de isolar-se completamente fugindo de seu dever (tarefa) junto à comunidade. Embora pareça paradoxal, a Suspensão teleológica da ética postula o dever absoluto para com Deus e, de certo modo, um dever universal com o homem, posto que o próximo é todos os homens. O indivíduo deve abraçar a ambos. Impossível será, contudo, que em determinados momentos estas esferas não entrem em conflitos, pois, como vimos, em Kierkegaard, o paradoxo não é apenas uma característica da fé, mas algo que atravessa toda a existência finita.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DO PARADOXO

Como vimos no decorrer dessa pesquisa, o fio do paradoxo atravessa de modo marcante o pensamento kierkegaardiano, sobretudo, a categoria da fé. Neste sentido, verificou-se que, a instauração do paradoxo representa o estabelecimento das fronteiras do conhecimento racional. Há algo que a razão não consegue descortinar, mesmo no seu mais perfeito exercício, a saber, a paixão infinita da fé. O fato de não poder ser reduzida ao conhecimento racional não significa que a fé seja uma categoria existencial inferior, pelo contrário, Kierkegaard a coloca como modalidade privilegiada da existência, ainda que ela comporte, em sua essência, a relação com o sofrimento, a resignação, a solidão e a angústia. Como vimos, Kierkegaard denuncia o escândalo da razão ao fracassar em sua tentativa de desvendar o paradoxo da fé, demonstrando que na fé, é impossível eliminar as tensões existenciais. De modo assertivo, onde existir fé também estará presente o paradoxo.

Embora Kierkegaard tenha redigido um texto, só publicado postumamente, denominado *Ponto de vista explicativo da minha obra como autor*, escrito no qual o pensador dinamarquês explica, em linha gerais, o propósito e estrutura literária de sua obra, o pensamento kierkegaardiano é, muitas vezes, alvo de incompreensões e reduzido a estereótipos. Concorrem para esse entendimento sofrível o próprio estilo de escrita empregado pelo dinamarquês o qual tempera paradoxo e ironia em uma sátira mordaz. O recurso da pseudonímia onde, muitas vezes, um pseudônimo parece contrariar o que

foi dito por outro e ambos parecem contrariar o próprio Kierkegaard, se constitui em um elemento que acrescenta dificuldade à leitura do filósofo de Copenhague. Acrescente-se a isso o quase completo desconhecimento da língua dinamarquesa, mesmo nos meios acadêmicos, o que torna acesso à obra do pensador nórdico dependente das traduções nem sempre confiáveis. Para o leitor brasileiro, em especial, apenas cerca de 10% das obras do dinamarquês estão traduzidas para o português.

Neste cenário, aparentemente, pouco propício ao aprofundamento e esclarecimento dos conceitos filosóficos empregados pelo pensador existencial, não faltam interpretações reducionistas do pensamento kierkegaardiano. Tal é, por exemplo, o caso do epíteto de irracionalista atribuído aos autor dos *Discursos edificantes*. Essa concepção amparada, sobretudo, nas interpretações de Leon Chestov e teólogos norte-americanos como Niebuhr, Van Til e Gordon Clark, costuma ver Kierkegaard como uma espécie de arauto da irracionalidade, alguém que foi incapaz de apontar em sua filosofia qualquer papel positivo para a razão. Tal compreensão, como foi visto ao longo dessa pesquisa, parece não encontrar respaldo em uma análise integral da produção kierkegaardiana. É verdade que Kierkegaard defendeu o primado da fé na relação entre o indivíduo e Deus, que pintou em tons vibrantes os limites do conhecimento racional; no entanto, entre a defesa da fé como esfera privilegiada da existência finita e o completo irracionalismo há uma distância considerável. Vale sempre ressaltar que, na história do pensamento teológico-filosófico, o pensador nórdico não foi o único e, certamente, não será o último, a protestar contra as tentativas de reducionismos racionalistas. Do mesmo modo que Montaigne não pode ser denominado como irracionalista por per combatido as pretensões da filosofia escolástica, ou que Pascal não merece tal rótulo por ter-se insurgido contra o racionalismo cartesiano, Kierkegaard não pode ser reduzido à categoria de apóstolo da irracionalidade. Quando o dinamarquês declara que a fé começa quando a razão acaba, é preciso notar que aí ele aponta um lugar para a razão. Se há um lugar onde a razão termina, há também um lugar onde ela começa. Não há dúvida que a fé conserva estreita relação com o paradoxo, no entanto, se não for encontrado um lugar para razão não será possível, sequer, identificar o paradoxo. É sempre a razão que percebe o paradoxo, que olha para ele e tenta penetrar seu mistério abissal. A razão, não obstante estaciona na impossibilidade e abre caminho para a fé. Em outras palavras, a razão serve para apontar a necessidade da fé. Por este motivo, Kierkegaard seria melhor qualificado como supra racionalista ao invés de irracionalista.

Kierkegaard é ainda estereotipado como solipsista e antinomista, como alguém que teria rebaixado o papel da ética e defensor de uma filosofia incapaz de pensar a alteridade. A presente pesquisa demonstrou que tal conclusão baseia-se em uma leitura equivocada do conceito kierkegaardiano de Suspensão teleológica da ética bem como em uma compreensão parcial de conceitos de indivíduo e solidão empregados pelo dinamarquês. Mais uma vez, é preciso evitar ler Kierkegaard somente a partir de um determinado pseudônimo, semelhante ao que faz Alasdair MacIntyre em *Depois da virtude*. Quando o pensador dinamarquês é analisado no conjunto de sua obra percebe-se aí um valor elevado para a ética, uma ética que, fundada no imperativo do amor ao próximo, leva a sério a alteridade. Vale lembrar que aquilo que o filósofo nórdico propõe é uma *suspensão* e não uma *supressão absoluta* e, mesmo no caso da suspensão, é um modelo específico de ética que é suspenso e não a ética em sua totalidade. Suspende-se a Ética-primeira, de inspiração hegeliana e baseada em categorias da imanência e não a Ética-segunda baseada no amor-dever e na transcendência.

Após estes esclarecimentos, devemos considerar algumas contribuições oriundas da análise da filosofia paradoxal de Kierkegaard. A despeito das críticas levantadas, deve-se notar inúmeros pontos relevantes na filosofia do dinamarquês, temas que continuam atuais e instigantes mesmo depois de termos comemorado recentemente o bicentenário de seu nascimento. Primeiramente, Kierkegaard levará sempre o mérito de ter corajosamente apontado os limites da razão, mesmo em um contexto em que o saber racional havia sido entronizado em sua tentativa arbitrária de lançar luz a todos os mistérios e dilemas da existência. Em sua demonstração mais arbitrária de autonomia a razão tentara desvendar os mistérios da fé, tentando construir um caminho para Deus a partir de provas históricas e arazoados metafísicos. O Sócrates de Copenhague protestou vividamente contra essa tentativa de reducionismo; em sua exaltação do paradoxo, evitou de modo apaixonado o divórcio entre a fé e o mistério. Ao invés de uma fé construída progressivamente a partir do esforço da razão, Kierkegaard elegeu o salto como o instante decisivo que marca o encontro entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus. Para tal, o jovem corcunda e magricelo de Copenhague não hesitou o confronto com a figura imponente de Hegel; expôs-se às sátiras implacáveis dos críticos da época que, em uma espécie de *argumentum ad hominem*, atacavam sua aparência física para desqualificar seu pensamento. Em sua paixão pelo paradoxo, Kierkegaard protestou contra os teólogos da época os quais haviam tornado o cristianismo dependente de argumentos racionais e provas, expondo com isso o inconveniente

daqueles que, amparados pelo criticismo bíblico, haviam se escandalizado com a simplicidade da fé. Buscavam com tal empreendimento uma forma de cristianismo mais sofisticada, mais adequada ao homem que nascera no apogeu das Luzes. Mas tal expediente era, para Kierkegaard, o mesmo que negar a essência da fé, semelhante à jovem que traça o amante com vestes caríssimas porque deseja ocultar sua condição humilde, da qual se envergonha. Em suma, o filósofo existencial percebeu que quando tudo se explica racionalmente, já não há espaço para a fé. Não se expulsa o paradoxo da existência sem o risco permanente de torná-la trivial.

Kierkegaard tem ainda o mérito de encontrar um lugar privilegiado para o indivíduo em sua filosofia. Em um contexto de celebração dos sistemas abstratos e afastados da existência concreta, o pensador dinamarquês dedicou toda a sua reflexão filosófica ao indivíduo singular. Partindo da convicção que filosofar não é falar a seres fantásticos, mas comunicar-se existencialmente com indivíduos, Kierkegaard viu-se obrigado a protestar contra o caráter ilusório da multidão, sobretudo a multidão que atende pelo nome de cristandade. Para o autor de *Temor e tremor*, na multidão, todos podem se considerar cristãos, embora, individualmente, não exista nenhum. Para ele, o cristianismo não se relaciona com as cifras da multidão, mas com o indivíduo, visto o *interesse* e a *decisão* serem atributos deste e não daquela; de igual modo, o tornar-se cristão não se dá mediante a adesão a um sistema, ou mesmo pelo cumprimento de determinado rito, mas pela *decisão* que leva o indivíduo a tornar-se contemporâneo de Cristo.

Ademais, permanece atual a crítica de Kierkegaard a todos aqueles que tentam moldar a fé cristã aos seus próprios interesses e convicções, daqueles que tentam revitalizar o cristianismo sacrificando o seu caráter exigente e, por vezes, doloroso, transformando-o em um simulacro onde a fé é apenas um refúgio fugaz, não o único, para enfrentar dilemas existenciais. Em tempos em que o movimento da fé acompanha a movimentação das bolsas de valores, onde os milagres têm se tornado objetos de consumo, a ideia de uma fé sacrificial e paradoxal parece pouco atrativa para o consumidor religioso cada vez mais exigente. E a crítica kierkegaardiana, mesmo tendo sido proferida há mais de um século e meio, continua bastante atual. Como não olhar para a nossa própria realidade ao considerar a denúncia feita por Kierkegaard aos donos de prostíbulos que se consideravam cristãos simplesmente porque entregavam seus dízimos na igreja? Já em seus dias, ele denunciou a ilusão dos cristãos nominais, dos que estavam em busca de um cristianismo fácil e tranquilo, daqueles que pretendiam

escalar o céu pela força dos argumentos, dos que haviam lançado para longe de si o escândalo do cristianismo. Sem dúvida, esse diagnóstico serve como um corretivo para o nosso próprio tempo.

Obviamente, no que tange ao relacionamento entre fé e razão, o pensamento kierkegaardiano abre-se a inúmeras críticas. Embora haja discussão sobre a tese sustentada por John Stewart segundo a qual Kierkegaard teria feito uma leitura equivocada e tendenciosa de Hegel, é indiscutível o pouco valor da tradição histórico-eclesial no pensamento do dinamarquês. Ao acentuar o valor da contemporaneidade do discípulo em relação ao mestre, ao que parece, o filósofo existencial acabou reduzindo a história a um papel insignificante na discussão acerca da fé. Se este é o caso, claramente, Kierkegaard estaria equivocado em sua interpretação do cristianismo, o qual atribui um valor importante ao histórico e à tradição. A título de exemplo, vale lembrar a declaração paulina segundo a qual estava entregando aos coríntios exatamente aquilo que havia recebido do Senhor (I Co. 11:23). Se, por um lado, a fé não deve ser confundida com a certeza objetiva, por outro, a experiência passada, a história, portanto, é geralmente entendida como algo que fundamenta e fortalece essa fé. Inúmeros episódios bíblicos poderiam ser invocados para confirmar esse princípio, a exemplo da narrativa do confronto entre Davi e Goliath (I Sm. 17). Davi crê que, apesar de sua desvantagem física, pode vencer o gigante filisteu. Contudo, a sua fé não é fruto da temeridade e do irracionalismo, mas da confiança na providência que Deus já expressara na sua história particular. Em sua conversa com Saul ele relata ao monarca de Israel o modo como Deus já lhe ajudara a vencer ursos e leões ferozes. É baseado nesta história providencial que Davi se dispõe a lutar crendo que vencerá Goliath. De fato, o próprio Abraão, diante da terrível prova que o Senhor lhe impõe, pode olhar para sua própria história e fortalecer sua fé na ação providente do Criador, sobretudo, no cumprimento da promessa do descendente. Rigorosamente falando, descartar o histórico comprometeria o testemunho da própria Bíblia, uma vez que ela também se insere na história. Ademais, Kierkegaard critica firmemente a ideia da igreja como guardiã da verdade do cristianismo. Tal crítica, mais uma vez, segue um caminho oposto à tese neotestamentária segundo a qual a igreja é coluna e baluarte da verdade (I Tm. 3:15). São Paulo certamente reconhece que a igreja é composta por pessoas imperfeitas, suscetíveis ao erro. Mesmo assim, declara que ela é a guardiã da verdade cristã.

A despeito de certos extremismos nos quais incorre Kierkegaard, seu pensamento representa uma contribuição inestimável para a discussão do

relacionamento entre fé e razão. É também imprescindível a sua defesa do caráter simples e exigente da fé, sua luta contra as distorções do cristianismo. Se Lutero tentou reformar o cristianismo em termos institucionais, Kierkegaard deve ser lembrado como aquele que empreendeu uma reforma do luteranismo a partir do indivíduo, destacando como elemento indispensável a fé apaixonada, não aquela que ampara-se exclusivamente em conclusões lógico-rationais, mas aquela que repousa na decisão infinitamente interessada.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge Miranda. **Ética e existência em Kierkegaard e Levinas**. Vitória da Conquista: BA, Eduesb, 2009.

_____. Kierkegaard: ser ou não ser cristão? **Revista Espaço Acadêmico**. n. 128. p. 3 – 11. jan. 2012.

ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda; REDYSON, Deyve. Kierkegaard leitor de Hegel. **Revista Pandora Brasil**. n. 23. p. 103 – 113. out. 2010.

AMARAL, Ilana Viana. **O conceito de paradoxo constantemente referido a Hegel: fé, História e linguagem em Søren Kierkegaard**. 2008. 247 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo – SP.

ANSELMO. **Proslógio**. São Paulo: Nova cultural, 2005.

BARTH, Karl. **Carta aos romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **Fé em busca de compreensão**. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: antigo e novo testamentos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BINETTI, Maria J. Kierkegaard's ethical stage in Hegel's logical categories: actual possibility, reality and necessity. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**. v. 3. p. 357 – 369, 2007.

BOUILLARD, Henri. **A lógica da fé**. São Paulo: Herder, 1968.

CAMPOS, Eduardo da Silveira. **O conceito de amor em Kierkegaard: a concepção de Ágape como doação**. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro- RJ, 2013.

CARVALHAES, Claudio. Kierkegaard: poeta do desconhecido. **Numen: Revista de Pesquisa e Estudos da Religião**. Juiz de Fora. v. 11, n. 1 e 2. p. 71 – 79, 2008.

CASTRO, Milene Costa dos Santos. **Razão e fé: uma leitura da obra Temor e tremor de Kierkegaard**. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade Jesuíta, Belo Horizonte – MG, 2009.

CHESTOV, Leon. **Kierkegaard y la filosofia existencial**. Buenos aires: Editorial sudamericana, 1952.

CHEVALLIER, Philippe. La doctrine kierkegaardienne de l'amour. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**. t. 89. p. 87 – 112, 2001.

CLAIR, André. Une éthique de l'amour. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**. t. 86. p. 229 – 240, 2001.

COLLINS, James. **El pensamiento de Kierkegaard**. México: Fondo de cultura Económica, 1958.

DE PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

_____. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. Aracaju: Annablume, 2009.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOUWENS, David J. **Kierkegaard as religious thinker**. New York, USA: Cambridge University Press, 1996.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor**. São Paulo: Alfarrabio: Custom, 2002.

_____. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

HEGEL. **Ciência da lógica** (Excertos). São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Lecciones de las pruebas de la existencia de Dios**. Madrid: Aguilar, 1970.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JANIC, Susana Courteilles Ribeiro Lopes. **Quod Libet ou Prefácios de Nicolaus Notabene**. 80 p. Dissertação (Mestrado em Teoria da literatura). Universidade de Lisboa (UL), Lisboa – Portugal, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. **Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. J. Schelling (1841 – 1842)**. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

_____. **As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments**. New Jersey: Princeton University Press, 1992. vol. 1.

_____. **Crainte et tremblement**. Paris: Aubier, 1946.

_____. **Discursos edificantes; Três discursos para ocasiones supuestas**. Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Ejecitación del cristianismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Étapes sur le chemin de la vie**. Trad. F. Priot e M. H. Guignot. Paris: Galliamard, 1948.

_____. **El instante**. Madrid: Trotta, 2006.

_____. **Fear and Trembling; Repetition**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

_____. **Johannes Climacus, ou, é preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Migalhas filosóficas: um pouquinho de filosofia de João Climacus**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **O conceito de angústia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. Oeuvres complètes de Kierkegaard. **L'Alternative, deuxième partie**. Paris: L'Orante, 1970. t. IV

_____. Oeuvres complètes de Kierkegaard. **La dialectique de la communication éthique et éthique-religieuse**. Paris: L'Orante, 1980. t. XIV.

_____. Oeuvres complètes de Kierkegaard. **Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques**. Paris: L'Orante, 1977. t. X.

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

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.

_____. **Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas**. México: Universidad ibero-americana, 2008.

_____. **Practice in christianity**. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

_____. **Temor e tremor**. São Paulo: Nova cultural, 1979.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LESSING, G. E. **Escritos teológicos y filosóficos**. Madrid: Editora Nacional, 1982.

LIPPITT, John. **Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and trembling**. Canada, 2004.

LOIGNON, Pierre Etienne. **La critique kierkegaardienne de Hegel ou l'exception qui confirme la règle**. 118 p. Dissertação (Mestrado em filosofia) Universidade de Montreal (UM), Montreal – Canadá 2011.

LUTERO. **Debate do Reverendo Senhor Dr. Martinho Lutero sobre a Divindade e Humanidade de Cristo**. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1992. v. 3.

_____. **O debate de Heidelberg**. In: Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1987. v. 1.

MACINTYRE, Asladair. **After virtue: a study in moral theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MARTINS, Jasson da Silva. Kierkegaard e Hegel: ou o indivíduo contra a corporação. **Revista Pandora Brasil**. n. 23. p. 90-101, 2010.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Lisboa: Edições 70, 1986.

MONTAIGNE. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. v. 1.

MOONEY, Edward F. **Knights of faith and resignation: reading Kierkegaard's Fear and trembling**. New York: State University of New York Press, 1991.

OLIVEIRA, Leonardo Araújo; ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard: da relação entre existência e pensamento no Post-Scriptum conclusivo não científico**. **Revista Humus**. n. 7, p. 87-99, 2013.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

POJMAN, Louis P. **The logic of subjectivity: Kierkegaard's philosophy of religion**. Alabama: The University of Alabama Press, 1984.

POLITIS, Hélène. **Le concept de philosophie constantment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009.

_____. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Elipses Édition Marketing S.A, 2002.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 247 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS, 2007.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **Existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou ruptura?** 181 p. Tese (Doutorado em filosofia). Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos, São Paulo, 2010.

SILVA, Gabriel Ferreira da. Algumas considerações sobre o conceito de verdade no Postscriptum de S. A. Kierkegaard. **Revista Filosofia Capital**. v. 6, p. 112-124, 2011.

SOUSA, Domingo Salgado. A existência de Deus precisa ser demonstrada? Fé, Deus e razão no pensamento de Kierkegaard. **Síntese: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte. v. 40, n. 128. p. 383 – 405, 2013.

STERN, Robert. **Understand moral obligation: Kant, Hegel e Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STEWART, Jon. Kierkegaard as Hegelian. **Enrahonar**. v. 29, p. 147-152, 1998.

_____. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel. **Numen: Revista de estudo e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 33-55, 2011.

THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard's View of christianity** Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1978. v. 1.

TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

VALLS, Álvaro. Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil. **Pensando – Revista de Filosofia**. Teresina. v. 2, n. 4, p. 2011. p. 69-84, 2011.

_____. **Kierkegaard: cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. Sobre a importância de Lessing no Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas: Uma mirada sobre Politis e Stewart). In: **Polémica em torno a la figura de Lessing em Kierkegaard**. El arco y la lira. v. 1, p. 25-37, 2013.

VERGELY, Bertrand. **O sofrimento**. Bauru: EDUSC, 2000.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, el único ante Dios**. Barcelona: Herder, 1977.

WATTS, Michael. **Kierkegaard**. Londres: Oneworld, 2003.

WAHL, Jean. **As filosofias da existência**. Lisboa: Publicações Europa – América, 1962.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.