



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

ANTONIO JULIANO FERREIRA LOPES

TORNAR-SE CRISTÃO NAS ESFERAS EXISTENCIAIS DO CRISTIANISMO EM
SØREN KIERKEGAARD

FORTALEZA

2022

ANTONIO JULIANO FERREIRA LOPES

*TORNAR-SE CRISTÃO NAS ESFERAS EXISTENCIAIS DO CRISTIANISMO EM
SØREN KIERKEGAARD*

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Dr. Evanildo Costeski

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L85t Lopes, Antonio Juliano Ferreira.
 Tornar-se cristão nas esferas existenciais do cristianismo em Søren Kierkegaard /
 Antonio Juliano Ferreira Lopes. – 2022.
 305 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa
 de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2022.
 Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.
1. Cristianismo. 2. Ética. 3. Fé. 4. Tornar-se cristão. 5. Kierkegaard. I. Título.

CDD 100

ANTONIO JULIANO FERREIRA LOPES

*TORNAR-SE CRISTÃO NAS ESFERAS EXISTENCIAIS DO CRISTIANISMO EM
SØREN KIERKEGAARD*

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: 06 / 10 / 2022

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. José da Cruz Lopes Marques
Instituto Federal do Ceará (IFCE)

Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Prof. Dr. Fransmar Barreira Costa Lima
Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM)

A minha mãe, Margarida: minha
inspiração para acreditar que o amor
ainda é a maior virtude.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Ceará, instituição responsável por toda minha formação acadêmica e a qual pertença com orgulho desde 2010;

À SEDUC do Estado do Ceará, por conceder minha licença para estudos;

Aos meus queridos pais Margarida Ferreira Rocha e Mário Lima Lopes (*in memoriam*), por todo o amor e apoio que moldaram o indivíduo que sou hoje;

A meu querido e inestimável orientador Evanildo Costeski, que com todo o seu caráter e espantoso talento para a arte do filosofar, ensina a todos nós, discentes e orientandos, o quão maravilhoso pode ser um diálogo filosófico;

Aos queridos e inestimáveis professores Marcio Gimenes de Paula, por suas sempre muito bem-vindas orientações e Fransmar Costa Lima, por tão edificante e bem-humorada humildade;

A meu amigo David Barroso Braga, um bem humorado e metódico kantiano que muito me inspira com seus inestimáveis conselhos e sua sempre pontual e sincera ajuda;

A meu amigo Francisco Leandro Ribeiro, por toda sua dedicação e lealdade;

A meu amigo Eldon Cavalcante Xavier, por sua valiosa amizade e por ter me apresentado à obra *Temor e Tremor*, o que representou meu ingresso no fantástico universo kierkegaardiano;

A meu amigo José da Cruz Lopes Marques, admirável pessoa e agradável companhia em muitos eventos acadêmicos, kierkegaardianos ou não;

A meu tio Paulo César, pessoa de assombroso domínio espiritual e devoção sincera, cujos testemunhos me conectaram ainda mais ao pensamento de Kierkegaard e por ser um parceiro de apaixonadas discussões religiosas;

A Søren Kierkegaard, esplêndido autor, por revitalizar constantemente todo meu amor pela filosofia e pensamento dialético;

E a todos que direta e indiretamente estiveram comigo e me engrandeceram como pessoa.

O pensamento tornou-se sem coração, entendendo sem ter opinião própria e, por isso, vazio; o coração tornou-se cego, pois opina, mas sem ter noção das coisas.

Karl Barth, A carta aos Romanos

RESUMO

A partir de uma investigação descentralizada do *corpus* kierkegaardiano, evidenciamos três modalidades existenciais no cristianismo que designamos aqui por *esferas existenciais do cristianismo*. Essas se identificam com o *estético*, o *ético* e o *religioso*. Seria possível pensarmos, com referência ao pensamento de Kierkegaard, um cristianismo estético, um cristianismo ético e um cristianismo religioso, todos comportando elementos distintos e, em algumas situações, conciliáveis. Outras esferas seriam possíveis, mas o foco dessa tese se encontra nessas três. As distintas esferas ressoam em diferentes modos de se conceber e de viver o cristianismo. Essas dimensões existenciais não seriam de forma alguma engessadas, mas vinculadas entre si, onde atuariam de forma dialogal, ainda que conservem categorias, sentidos e dinâmicas diversas. Dessa forma, por exemplo, a esfera religiosa remete diretamente ao *crístico* e a imitação a Cristo, mas pode conter em si elementos estéticos e indiscutivelmente, éticos. A dimensão ética, por sua vez, direciona a pessoa humana às escolhas e tomadas de decisões, mas estaria presente tanto na experiência religiosa quanto na cultura da cristandade. Essa última, finalmente, traduziria a esfera estética do cristianismo. Esse entrelaçamento entre dimensões diversas no cristianismo faz jus à própria filosofia fluida e assistemática do pensador dinamarquês. Do mesmo modo que os *estádios existenciais* em Kierkegaard dizem respeito ao ser humano individual em sua condição na existência concreta, as *esferas existenciais do cristianismo* remeteriam a apropriação pessoal e existencial de cada esfera por esse mesmo ser humano individual, o *indivíduo*, tão valorizado por Kierkegaard. As *esferas existenciais do cristianismo* aqui apresentadas possuem categorias, dualidades e dicotomias que exemplificam e auxiliam na compreensão de cada domínio. Cada esfera existencial do cristianismo auxilia na compreensão do significado do *tornar-se cristão*, problemática que perpassa por todas as esferas. Buscamos, assim, compreender os mecanismos desse *dever cristão* mediante a exposição dos conceitos que ilustram cada esfera existencial, tais como *pecado*, *matrimônio*, *cristandade*, *contemporaneidade*, *reduplicação*; e pela relação da tarefa do *tornar-se cristão* com o fator histórico e com o mundo pós-cristandade.

Palavras-chave: Cristianismo; ética; fé; tornar-se cristão; Kierkegaard.

ABSTRACT

As from a decentralized investigation of the kierkegaardian *corpus*, we evidence three existential modalities of Christianity that we designate here as existential spheres of Christianity. These are identified with the aesthetic, the ethical and the religious. It would be possible to think, with reference to Kierkegaard's thought, an aesthetic Christianity, an ethical Christianity and a religious Christianity, all comprising distinct elements and, in some situations, reconcilable. Other spheres would be possible, but the focus of this thesis is on these three. The different spheres resonate in different ways of conceiving and living Christianity. These existential dimensions would not be in any way plastered, but linked to each other, where they would act in a dialogic way, even though they keep different categories, meanings and dynamics. In this way, for example, the religious sphere refers directly to the christic and the imitation to Christ, but it can contain aesthetic and undoubtedly ethical elements. The ethical dimension, in turn, directs the human person to choices and decision-making, but it would be present both in the religious experience and in the culture of Christendom. The latter, finally, would translate the aesthetic sphere of Christianity. This intertwining between different dimensions in Christianity does justice to the very fluid and unsystematic philosophy of the Danish thinker. In the same way that the existential stages in Kierkegaard concern the individual human being in his condition in concrete existence, the existential spheres of Christianity would refer to the personal and existential appropriation of each sphere by that same individual human being, the individual, so valued by Kierkegaard. The existential spheres of Christianity presented here have categories, dualities and dichotomies that exemplify and help in the understanding of each domain. Each existential sphere of Christianity helps in understanding the meaning of *to become a Christian*, a problematic that permeates all spheres. Thus, we seek to understand the mechanisms of this *Christian becoming* by exposing the concepts that illustrate each existential sphere, such as *sin*, *marriage*, *christendom*, *contemporaneity*, *reduplication*; and by the relation of the task of *to become a Christian* to the historical factor and to the post-christendom world.

Keywords: Christianity; ethic; faith; to become a christian; Kierkegaard.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	TORNAR-SE CRISTÃO E ESFERA RELIGIOSA	17
2.1	Verdade e Instante	20
2.2	Interioridade e Exterioridade	29
2.3	Lírios e Pássaros	44
2.4	Pecado e Redenção	52
2.5	Sufrimentos e Alegativos	62
3	TORNAR-SE CRISTÃO E ESFERA ÉTICA	83
3.1	Escândalo ou Fé	87
3.2	Indivíduo ou Multidão	97
3.3	Deus ou Dinheiro	117
3.4	Amor natural ou Amor crístico	125
3.5	Matrimônio ou Celibato	146
4	TORNAR-SE CRISTÃO E ESFERA ESTÉTICA	153
4.1	Estética e Paganismo	155
4.2	Novo Testamento e Cristandade	169
4.3	Pastor e Predicação	183
4.4	Graça e Obras	195
4.5	Batismo e Procriação	204
5	TORNAR-SE CRISTÃO E O DESDOBRAR DA TAREFA	218
5.1	Tornar-se si mesmo e tornar-se um eu	220
5.2	Fazer-se contemporâneo e o histórico	230
5.3	Apropriação e Imitação	246
5.4	Igreja e Instituição	263
5.5	Fides Qua e Fides Quae	272
6	CONCLUSÃO	288
	REFERÊNCIAS	295

1 INTRODUÇÃO

Profundamente atento às filosofias dominantes de sua época e admirador confesso dos sábios gregos de outrora¹, Søren Kierkegaard (1813 – 1855) expandiu o modo de se conceber e de fazer filosofia, ultrapassando em suas exposições os limites do método rigorosamente filosófico-científico para acolher e mesclar sabedorias de linguagens teoricamente distintas, tais como a literária, a teológica, a psicológica, filosófica e, finalmente, a religiosa, além de flertar constantemente com a crítica social de seu tempo. De autoria vasta e prolífica, Kierkegaard aprofundou e redigiu obras de caráter literário, poético, psicológico, ético e edificante, as quais teriam tornado o seu pensamento além de complexo e multifacetado, singular ao extremo². Como todo filósofo renomado que transcende o seu tempo, o pensador nórdico revolucionou o modo como concebemos e tratamos certos temas de interesse humano e universal. Tendo nos legado como herança intelectual uma densa e complexa filosofia que não se envergonha de andar lado a lado com a literatura, a teologia e os textos bíblicos, carregada de conceitos que se pressupõem atemporais e influenciada por alguns dos maiores pensadores de sua geração³, o pensamento filosófico de Kierkegaard teria superado de forma satisfatória a ineficiência da filosofia moderna e idealista de meados do século XIX em tratar problemas práticos e imediatos do ser humano, ao eleger a questão e o drama

¹ Kierkegaard era um admirador profundo da honestidade intelectual grega, mas em especial ele era fascinado e nutria um profundo respeito pelo pensador Sócrates, tanto pela sua filosofia *negativa* quanto pela coerência desta à sua singular personalidade, somadas ao seu método dialético, sua ironia e seu polêmico posicionamento à cultura grega vigente e à atividade filosófica. Sua dissertação repleta de teses ousadas, intitulada *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates) fora defendida na faculdade de filosofia da Universidade de Copenhague em 1841 e lhe valeu o título de *Magister Artium*. Nessa obra ele examina atentamente a originalidade da ironia socrática e confronta a sua perspectiva desta com as concepções de alguns dos mais renomados pensadores românticos e filósofos idealistas de até então, dentre esses últimos, o próprio Hegel foi visado em suas críticas.

² Pai do existencialismo? Teórico dos *estádios existenciais*? Pensador religioso? A complexidade da obra de Kierkegaard o impede de vir a ser simplesmente circunscrito a um único gênero autoral e filosófico. Um olhar mais minucioso em sua vasta obra parece ser suficiente para não reduzi-lo a qualquer estereótipo ou reducionismo conceitual.

³ Dentre a vasta influência intelectual assimilada por Kierkegaard, a qual lhe inspirou a criação de uma filosofia de caráter assistemático que se opunha firmemente ao hegelianismo em voga em sua época, merecem destaque: Friedrich Schleiermacher, fundamental para a concepção de fé religiosa e do sentimento religioso; Gotthold Lessing, crucial na formulação da noção ética de “salto qualitativo” e o enigmático Johann Hamann, forte crítico do racionalismo exacerbado e adepto de um modo de fazer filosofia mais aberto às diversas linguagens e tendências, as quais incluíam a literatura e a poesia.

histórico e atemporal da existência humana em frente às múltiplas contradições e possibilidades de se constituir no mundo⁴.

Nossa tese tenciona produzir um aprofundamento e um repensar contínuo a uma camada da filosofia kierkegaardiana a qual consideramos de suma importância e relevância para o pensador dinamarquês e sua crítica à cultura moderna: a produção religiosa. Mediante o seu entendimento único de existência e de religiosidade, duas dimensões que se cruzam e constituem um intrincado drama existencial, buscamos entender apuradamente a sua concepção profundamente reflexiva e crítica do fenômeno histórico e atemporal denominado cristianismo. Este admite várias possibilidades de compreensão e conceituação, mas aqui, em particular, tentaremos relacioná-lo, conforme nossas possibilidades, à clássica concepção kierkegaardiana dos *estádios existenciais*, encontrada, por seu turno, em algumas de suas obras pseudônimas centrais. Os diversos níveis de compreensão e existência no cristianismo elucidam as possibilidades em torno da problemática do *tornar-se cristão*⁵ e todas as intrínsecas dificuldades relacionadas a esse devir. Assim, esse *tornar-se* se relacionaria com as esferas religiosa, ética e estética do cristianismo. A história comprova que o interesse pela religião e pelo cristianismo em particular é cíclico e compreender o modo como essa religiosidade opera para o indivíduo que pertence a uma cultura cristã parece ser de crucial importância para entendermos o nosso lugar nessa cultura e na nossa própria existência individual.

A partir da teoria da tripartição dos *estádios existenciais* é possível perceber uma noção de linearidade a qual sempre suscita debates para os estudiosos, justamente por não ter sido desenvolvida de forma unânime na vasta bibliografia de Kierkegaard. A uma primeira vista, essa teoria valida a ideia de que o ser humano estaria naturalmente imerso na existência estética e condicionado por possibilidades e condições que o fariam avançar ou não para os estádios subsequentes, o *ético* e o *religioso*. Embora não possamos pressupor teorias, conceitos e noções acabadas em Kierkegaard, vislumbramos a possibilidade legítima de relacionar o cristianismo às três esferas e modalidades existenciais

⁴ A filosofia kierkegaardiana tinha como uma de suas necessidades, o estabelecimento de uma série de novos parâmetros contextuais e reflexivos que sintetizavam os clássicos e modernos desafios teóricos reorientando-os às questões existenciais práticas nas quais a filosofia moderna já não poderia negligenciar.

⁵ Gostaríamos de chamar atenção para o fato de muitos dos termos e expressões nessa tese estarem em *itálico*. Tais expressões são, em sua maioria, conceitos propriamente kierkegaardianos ou que derivam de modo direto da filosofia de Kierkegaard.

desenvolvidas com profundidade na obra do autor dinamarquês. A teoria dos *estádios existenciais* de Kierkegaard não é intuída com unanimidade a partir de todas as obras do pensador: ela pode ser pensada especialmente a partir de três obras pseudônimas centrais: *Ou isso Ou Aquilo*, *Estádios no Caminho da Vida* e *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Em todas essas obras é possível determinar, mediante distintas abordagens, três estádios fundamentais na existência humana: o *estético*, o *ético* e o *religioso*.

Assim posto, essa clássica teoria pode ser considerada de modo geral apenas como um dos muitos modelos possíveis que o filósofo encontrou de conceber a existência humana, o que faria de nossa proposta, a saber, pensar o cristianismo sob a ótica de esferas qualitativas e existenciais, como uma das muitas possibilidades em se discutir a problemática kierkegaardiana do *tornar-se cristão*. Nossa tese trabalha, portanto, com a noção de *esferas existenciais* (*Existents-Sphærer*), a qual não difere essencialmente do conceito de *estádios existenciais* (*Existents-Stadier*). Em nosso entendimento, as *esferas existenciais* constituem um valioso veículo para aprofundarmos a problemática do *tornar-se cristão*. As *esferas existenciais* nessa tese são análogas às *esferas existenciais* concebidas no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, obra central para o entendimento da problemática do *tornar-se cristão*, e aqui, vale já citá-la: “Há três esferas existenciais: a estética, a ética, a religiosa” (KIERKEGAARD, 2016, p. 217).

O que apresentamos para a reflexão é a possibilidade de pensarmos, mediante uma investigação descentralizada do *corpus* kierkegaardiano, essas três *esferas existenciais* no interior do cristianismo, o qual em sua considerável amplitude admitiria domínios existenciais identificados ao *estético*, ao *ético* e ao *religioso*. Nessa lógica, seria possível pensarmos, em referência ao pensamento de Kierkegaard, um cristianismo estético, um cristianismo ético e um cristianismo religioso, todos comportando elementos distintos e, em algumas situações, conciliáveis. Outras esferas seriam admissíveis, mas o foco dessa tese é desenvolver essas três. Acreditamos que o conceito de *esferas existenciais* enriquece e amplia as perspectivas para uma abordagem aprofundada do *tornar-se cristão* e do cristianismo, consequentemente fazendo justiça à vasta complexidade desse último e de suas múltiplas facetas, ao pensarmos nas distintas formas em que esse fenômeno histórico, teológico e cultural pode assumir no interior da pluralidade

de possibilidades nas quais a existência humana pode vir a se manifestar, mediante os diversos modos de *ser cristão* no mundo.

Explorar a diversidade de abordagens e de perspectivas acerca do cristianismo é uma tarefa assumida pelo autor dinamarquês no texto póstumo *Neutralidade Armada*: “Isto era e permanece sendo a minha tarefa: apresentar a imagem ideal do ser cristão sob todos os aspectos: dialético, patético (nas diversas formas do *pathos* psicológico, modernizado por uma constante referência à Cristandade moderna e pelos erros da ciência)” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 357). As distintas esferas ressoam, assim, em diferentes modos de se conceber e de viver o cristianismo. Essas dimensões existenciais não seriam de forma alguma engessadas, mas vinculadas entre si, onde atuariam de forma dialogal, ainda que conservem categorias, sentidos e dinâmicas diversas. Dessa forma, por exemplo, a esfera religiosa remete diretamente ao *crístico* e a *imitação a Cristo*, mas pode conter em si elementos estéticos e indiscutivelmente, éticos. A dimensão ética, por sua vez, direciona a pessoa humana às escolhas e tomadas de decisões, mas estaria presente tanto na experiência religiosa quanto na cultura da cristandade. Essa última, finalmente, refletiria a esfera estética do cristianismo. Esse entrelaçamento entre dimensões diversas no cristianismo faz jus à própria filosofia fluida e assistemática do pensador dinamarquês.

Do mesmo modo que os *estádios existenciais* em Kierkegaard dizem respeito ao ser humano individual em sua condição na existência concreta, as *esferas existenciais do cristianismo* remeteriam a apropriação pessoal e existencial de cada esfera por esse mesmo ser humano individual, o *indivíduo*, tão valorizado por Kierkegaard. As *esferas existenciais do cristianismo* aqui apresentadas possuem categorias, dualidades e dicotomias que exemplificam e auxiliam na compreensão de cada domínio. Cada esfera é determinante na compreensão do que significa *tornar-se cristão*, problemática que perpassa por todas as esferas, seja por proximidade ou por distanciamento. Buscamos compreender os mecanismos do *dever* próprio do *tornar-se cristão*, mediante a apresentação dos conceitos que ilustram cada esfera qualitativa. Além da exposição das esferas, a tarefa de *tornar-se cristão* pode ser compreendida mediante a análise de movimentos essenciais e tipicamente kierkegaardianos, tais como os de *contemporaneidade* e de *reduplicação*, assim como pela relação dessa tarefa com o fator histórico e com o mundo pós-cristandade.

Esta tese dialoga em maior ou menor grau com todas as fases da produção de Kierkegaard, seja ela autoral ou pseudônima. Isso significa que almejamos captar o espírito de totalidade de sua produção, a qual poderia ser vista como una e coesa quanto ao fundo religioso que perpassa por toda a obra, implícita ou explicitamente, agindo como elo principal que interliga a totalidade de seu pensamento. Tal unidade religiosa foi atestada em primeira mão pelo próprio Kierkegaard no seu *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, onde o pensador confirma a presença direta ou indireta do cristianismo na totalidade de sua obra, assumindo até mesmo um caráter oculto em algumas de suas obras estéticas.

Ao expormos as esferas do cristianismo na seguinte ordem: religiosa, ética e estética, estabelecemos uma analogia com o desdobramento histórico do cristianismo, evidenciando sua degradação no transcurso do tempo. Assim, optamos por apresentar primeiramente a visão kierkegaardiana de um cristianismo estritamente religioso, tal como se originou a partir dos relatos evangélicos e da pessoa histórica de Cristo, o qual teria sua maior referência nos apóstolos e mártires dos primeiros séculos; em seguida, o cristianismo ético, o qual reflete o desenvolvimento da igreja cristã institucional e sua dogmática, para esse, teríamos os fiéis que observam e praticam os preceitos dessa última, mas que não se arriscariam e nem imitariam o Cristo à semelhança dos mártires; e finalmente, o cristianismo estético, tal como esse se consolida na cristandade e a qual seria vivenciada por fiéis pouco engajados na vivência da religiosidade e que existiriam até mesmo na contramão dessa. Como Kierkegaard mesmo viria a perceber, o processo histórico do cristianismo atesta uma desconstrução do *tornar-se cristão* e de seu significado na cultura cristã ocidental. Por outro lado, compreender esse processo de degradação nos ajuda a reconstruir e até mesmo ressignificar o significado e a relevância de *tornar-se cristão* no mundo moderno e contemporâneo.

A divisão dessa tese em quatro capítulos satisfaz nossas pretensões teóricas. O primeiro capítulo deverá se debruçar sem delongas na compreensão kierkegaardiana do cristianismo em sua dimensão religiosa, na qual devemos aprofundar a condição do indivíduo cristão, aquele que se apropria do *crístico* e do complexo mecanismo existencial o qual lhe permite adentrar seguramente no estágio religioso. *Migalhas Filosóficas* e o *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* são referências centrais para o nosso primeiro capítulo e o entendimento teórico e existencial do cristianismo. Para o segundo capítulo, abordaremos a vertente ética

do cristianismo a partir de obras como *Temor e Tremor* e *As Obras do Amor*. O terceiro capítulo deverá tratar sobre a crítica à cristandade e exposição do cristianismo em sua esfera estética, sendo o *Instante*, uma referência fundamental. O quarto e último capítulo deverá sintetizar a problemática do *tornar-se cristão* a partir de perspectivas diversas, mediante o que já fora apresentado até então e de novos elementos que nos permitam pensar a atualidade da filosofia da religião de Kierkegaard, após terem sido evidenciadas algumas possibilidades do *indivíduo* se relacionar com o cristianismo e de vivenciá-lo, enquanto é desvelado o processo árduo e contínuo do *tornar-se cristão* no horizonte concreto da existência humana.

No que se refere ao aspecto metodológico, optamos no que se refere às citações de Kierkegaard, mesclar traduções que julgamos confiáveis de pesquisadores já reconhecidos no trabalho com o autor, com traduções nossas dos textos originais, trazendo sempre, quando utilizarmos esse segundo modelo, o texto original em nota de rodapé. Não podemos deixar de mencionar a valiosa contribuição de Jonas Roos para o aprofundamento da temática do *tornar-se cristão*, cuja obra, intitulada *Tornar-se Cristão*, muito inspirou o autor desse trabalho. Em contrapartida, não obstante a riqueza dessa obra, optamos por não nos mantermos dependentes dela, a fim de buscarmos encontrar nosso próprio caminho. Finalmente, considerando o vasto jogo de pseudônimos de Kierkegaard, optamos ter como regra, ao nos referirmos a algum pseudônimo, por utilizarmos uma forma nominalmente composta, a saber, trazendo o nome “Kierkegaard” juntamente com o nome do respectivo autor pseudônimo. Tal escolha não seria apenas estilística, mas também denotaria a possibilidade de conceber os pseudônimos como “máscaras” do pensador, arquétipos diversos e legítimos assumidos pelo próprio Kierkegaard. Essa opção não pretende simplificar de modo algum o complexo significado e discussão que os autores fictícios de Kierkegaard demandam, em contrapartida, buscamos em meio a essa diversidade autoral, buscar o fio condutor que unifica toda a obra kierkegaardiana na totalidade pressuposta no *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Com isso, convém esclarecer que não buscamos equiparar a posição pessoal de Kierkegaard com qualquer um de seus pseudônimos, mas tecer, em meio à diversidade autoral do filósofo nórdico, uma unidade semântica no que se refere à problemática do *tornar-se cristão*.

Kierkegaard se põe a pensar o que seria o cristianismo por essência, se seria possível viver de fato o cristianismo originário encontrado no *Novo Testamento*

e se ele é vivido na cristandade. Devemos sempre ter em mente que o pensador danês não se limitou a observar ou meramente criticar a ausência de religiosidade de seu tempo, nem de expor os falsos cristãos às contradições insolúveis nas quais residiam; em seu pensamento há elementos originais que, apoiando-se em conceitos filosóficos modernos, tais como, subjetividade, *eu* e angústia, o inspiraram a repensar todo o cristianismo originário conservando seus elementos essenciais: fé, paradoxo, decisão. Como já insinuado, não desejamos restringir o cristianismo às três *esferas existenciais* centrais na filosofia kierkegaardiana, mas de compreender a sua dinâmica, de que modo esses estádios dialogam entre si e como o *indivíduo* expressa o seu existir no meio dessa intrincada rede de alternativas existenciais. Observar o processo do *tornar-se cristão* considerando a dinâmica desse entrelaçamento de possibilidades e de *esferas existenciais*, longe de esgotar a proposta que aqui se oferece, apenas sugere um ponto de partida acerca da riqueza existencial implicada no *ser cristão*.

2 TORNAR-SE CRISTÃO E ESFERA RELIGIOSA

O *religioso*⁶ aparece para Kierkegaard como a expressão máxima que uma existência humana pode vir a apresentar, uma via difícil, mas transitável, concedida àqueles dispostos a arriscarem. Do ponto de vista do cristianismo⁷, a religiosidade se manifesta mediante um árduo e absoluto processo interior de renúncia e abnegação. Mas antes do ingresso do cristianismo na história, esse modelo de religiosidade já imperava na cultura hebraica, basta observarmos atentamente o *Antigo Testamento*. Pelo *salto de fé*, o Homem⁸ se consagraria frente ao estético e ao meramente ético, mas seria paradoxalmente reconhecido por sua fraqueza e impotência perante Deus. Contrastando com tamanha debilidade, a partir de uma relação autêntica com aquele, tudo se lhe tornaria possível e concebível, abrindo ao humano uma fonte inesgotável de possibilidades. Em outras palavras, “este superior é o religioso no qual termina a reflexão do entendimento e, tal como a Deus nada é impossível, também assim para o indivíduo religioso nada é impossível” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 47).

Christelige, o *crístico*, pode ser interpretado em Kierkegaard como a efetiva experiência cristã⁹. Essa é aprofundada em *Exercício no Cristianismo* de

⁶ No original: *religieus*, o conceito *religioso* é compreendido no pensamento kierkegaardiano em sua dimensão existencial e espiritual, justificado na possibilidade de uma relação intimista entre ser humano e Deus, para apenas então, essa mesma relação alcançar uma dimensão ética e comunitária. O *religioso* também deve ser compreendido como a instância antropológica na qual o *indivíduo* fundamenta seu existir no aprofundamento da interioridade e consolidação da subjetividade.

⁷ A palavra dinamarquesa correspondente a *cristianismo* na época de Kierkegaard é *christenhed*. Atualmente as formas utilizadas são *kristenhed* e *kristendom*, a qual, por sua vez, também pode ser usada para designar a *crístandade*.

⁸ O termo *Homem* com a inicial maiúscula denota nessa tese a pessoa humana e individual, estando incluso ambos os gêneros.

⁹ O termo “crístico”, no original dinamarquês, *christelige*, é uma tradução de Álvaro Valls apresentada nas *Obras do Amor*. Segundo o tradutor brasileiro, *det christelige* também poderia ser traduzido como “o especificamente cristão”, “a crísticidade”, “o essencialmente cristão”, dentre outros. Para o propósito dessa tese, *crístico* denota o cristianismo neotestamentário, identificado no pensamento de Kierkegaard como cristianismo autêntico, originário. Trata-se de um conceito imprescindível e original na obra kierkegaardiana, como nos atesta Valls (2019, p. 190): “E nós mesmos já estamos empregando o conceito ‘do crístico’, se não criado, ao menos estabelecido por nosso autor [Kierkegaard]”. A nomenclatura, porém, também remonta a meados do século XX, quando o pensador francês Chardin já trabalhava com o termo *crístico* em uma tentativa singular de conciliar o pensamento científico e darwinista com a teologia cristã e de inserir uma teoria fortemente composta por elementos místicos. Escrevia ele: “a virtude do ‘Crístico’ brilha, assim como nos apareceu antes, engendrado pelo encontro progressivo em nossa consciência das demandas cósmicas de uma Palavra encarnada e as potencialidades espirituais de um Universo convergente (CHARDIN, 2002, p. 104, tradução nossa).

1850¹⁰, a partir da ideia da *imitação a Cristo*, implicando na reprodução dos aspectos vitais da existência de Cristo, a partir da vivência do martírio, angústia e tribulação, mas também através do exercício da fé e do amor. Tal conceito engloba e é totalidade mesma da essência do ser cristão, sendo por isso, “o decisivamente cristão”, também designado como *crístico*, o qual não diferiria rigorosa e essencialmente do sentido usual de *cristianismo*, ao menos no sentido como Kierkegaard o concebe na maior parte de sua obra. Enquanto *crístico* é um adjetivo substantivado, uma marca distintiva que atesta a qualidade de algo, *cristianismo* é substantivo e também a fonte inesgotável que imprime a marca. Esse último pode se referir à complexa doutrina objetiva e dogmática que o compõe e o primeiro remete diretamente ao caráter eminentemente existencial e prático da vivência ético-religiosa.

Feito esse adendo, nosso primeiro capítulo tenciona expor as fundamentações do *crístico* enquanto uma experiência de vida efetiva e no capítulo subsequente, trabalhar o cristianismo a partir de uma perspectiva ético-dogmática, e, portanto, mais abstrata. Via de regra, *cristianismo* e *crístico* são expressões distintas de uma mesma e única causa, também podendo ser compreendidas como duas camadas de um mesmo fenômeno, caso consideremos que o fenômeno cristão possui uma faceta objetiva-moralizante e outra subjetiva-existencial. Em suma, o *crístico* equivaleria ao mais elevado grau existencial do cristianismo, compreendendo a esfera estritamente religiosa. Embora não haja um consenso definitivo acerca de uma eventual hierarquia ontológico-existencial entre os estádios kierkegaardianos, há fortes indícios, passagens pontuais nas obras pseudônimas e autorais que sugerem uma primazia ética do *religioso* frente ao *estético* e ao meramente *ético*. Gostaríamos de evidenciar essa ideia mediante uma passagem de *Temor e Tremor*, localizada no *Elogio de Abraão*, e que embora extensa, merece ser transcrita na íntegra:

Ninguém que no mundo haja sido grande será esquecido; mas cada um foi grande à sua maneira e cada um na razão dessa grandeza, que ele amou.

¹⁰ No original: *Indøvelse i Christendom*, o *Exercício no Cristianismo* é a última grande obra publicada por Kierkegaard. Assinada por *Anti-Climacus*, essa obra é conhecida por apresentar a idealidade máxima do cristianismo, a partir da perspectiva de um autor cristão, em contraposição a *Climacus*, um pensador que admira o cristianismo e que se esforça para *tornar-se cristão*, admitindo todas as dificuldades inerentes a esse. Aqui no Brasil, Paulo Abe optou por traduzir a obra por *A prática do cristianismo*, publicada pelas Livrarias Família Cristã em 2021. Cf: KIERKEGAARD, S. A. *A prática do cristianismo*: por Anti-Climacus, nº I, II, III. Tradução de Paulo Abe. Londrina, PR: Livrarias Família Cristã, 2021.

Pois aquele que se amou a si próprio tornou-se grande pelos seus próprios meios, e aquele que amou outros homens tornou-se grande pela sua dedicação, mas aquele que amou a Deus tornou-se maior do que todos. Todos serão lembrados, mas todos se tornaram grandes na razão de suas expectativas. Houve um que se tornou grande por esperar o possível; outro por esperar o eterno; mas quem esperou o impossível tornou-se maior do que todos. Todos serão lembrados, mas todos se tornaram grandes na razão da grandeza contra a qual combateram. Pois aquele que combateu o mundo tornou-se grande por ter dominado o mundo, e aquele que combateu consigo próprio tornou-se maior por se dominar a si próprio; mas aquele que combateu Deus tornou-se maior do que todos. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 66).

Embora Kierkegaard / *De Silentio* não explique o que ele compreende por esse “maior do que todos”, é plausível afirmar no mínimo, que esse *maior* é uma determinação valorativa e eticamente positiva, pois é produto de ações do campo ético: amar, esperar e combater. Em cada uma dessas três ações, há variações que poderíamos associar aos estádios kierkegaardianos. O sugestivo nessa analogia é que todas essas variações terminam por enaltecer a esfera *religiosa* frente às demais. Teríamos assim um modo próprio de categorizar as ações e de introduzi-las em tipos ideais. No amor, teríamos as seguintes gradações: o amor a si, típico do estádio estético, o amor ao outro como o arquétipo do *ético* e o amor a Deus, pertencente à existência religiosa. A esperança possui como objetos: o possível (os prazeres, o gozo imediato, o estético), o eterno (o casamento, a procriação, o trabalho, o ético) e o impossível (a fé, o religioso). A ação do combate, por seu turno, também comporta três variáveis éticas: combater ao mundo como uma determinação do *estético*, combater a si próprio como um empreendimento do dever-ser *ético* e o combater a Deus como um conflito essencialmente *religioso*.

O “maior de todos” é identificado claramente com aquele que alcança as determinações do agir religioso e por isso acreditamos que a supremacia da esfera religiosa em Kierkegaard é de domínio ético. É claro que esse argumento não pretende esgotar a discussão acerca da hierarquização dos estádios, mas defender uma primazia religiosa que não implica de forma alguma no menosprezo ou na supressão das esferas *estética* e *ética* do cristianismo. Por fim, tal primazia também pode ser justificada quando pensamos que o *tornar-se cristão (at blive Christen)* na acepção kierkegaardiana, equivaleria a tornar-se um *si mesmo*, tornar-se um *eu*, ideia que defenderemos no último capítulo dessa tese.

Para esse capítulo, exporemos as bases ontológico-conceituais da esfera religiosa do cristianismo, da qual partiremos da fundamentação do modelo de

verdade que lhe é atribuída, modelo apresentado nas *Migalhas Filosóficas* como uma verdade que faz frente e até supera o entendimento socrático-platônico. Uma vez identificadas suas categorias, avançaremos para a exposição do *pathos* religioso e absoluto do cristianismo, o qual se encontra em íntima sintonia com aquilo que os cristãos denominam como o *sumo bem*. Adentraremos nas determinações do *christelige* através não apenas das *Migalhas* e do *Pós-escrito*, como também dos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, de onde analisaremos algumas determinações essenciais para a existência religiosa cristã, assim como o papel central da tribulação e do sofrimento. Intercalando esses dois pontos, não poderíamos contemplar com exatidão as determinações *crísticas* sem percorrermos os conceitos de *pecado* e de *culpa* como elementos fundamentais da cristologia kierkegaardiana. *Tornar-se cristão* é uma questão que pertence essencialmente à esfera religiosa do cristianismo. Essa esfera traduz todo o entendimento da religiosidade *crística* que Kierkegaard traz consigo. Esse primeiro capítulo investiga algumas categorias decisivas da religiosidade *crística* e cruciais para o entendimento do *dever* cristão. Assim como nos demais capítulos dessa tese, desenvolvemos as seções em dualidades cujos polos dialogam intimamente entre si, seja mediante uma dialética harmônica ou apresentando alguma tensão entre si.

2.1 Verdade e Instante

Uma das obras de vanguarda de Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*, foi lançada em 1844 sob o pseudônimo *Johannes Climacus*. Propositamente provocativo, o opúsculo apresentava uma perspectiva teórica que desafiava as estruturas do pensamento filosófico tradicional e ao mesmo tempo não causava nenhum fervor excepcional entre os seus contemporâneos¹¹. No campo da filosofia, o pensador lança mão do socratismo para contrapor e estabelecer o campo de seu experimento teórico que versa sobre o cristianismo e algumas de suas categorias mais fundamentais, como *verdade* e *redenção*. Essa reflexão traz à luz não apenas

¹¹ A relação do filósofo dinamarquês com seus contemporâneos é complexa e muitas vezes, hostil. O auge dessa hostilidade ocorreu quando o jornal satírico *O corsário* ridicularizou Kierkegaard por meio de charges à sua aparência física. Tal evento foi determinante para o seu repúdio e crítica à imprensa e a abstração do “público”. Ademais ele próprio reconheceu que nenhum de seus contemporâneos poderia fazer uma resenha correta sobre a totalidade de sua produção, e dada à incompreensão daqueles, o autor dinamarquês se viu na obrigação de, mediante seus múltiplos pseudônimos, resenhar ele próprio seus escritos.

conceitos cristãos, mas também questões clássicas da história da filosofia, tais como as que envolvem as tensões entre liberdade / não liberdade, Ser / não Ser, verdade / não verdade, todas redimensionadas à compreensão de cristianismo do pseudônimo *Climacus*, o qual reorganiza as concepções de *verdade*, *eternidade* e *história*¹².

O contraponto socrático e o seu paradigma da reminiscência estão fundamentados nos diálogos *Mênon* e *Teeteto*. A questão de fundo: “em que medida pode ser aprendida a verdade” é tratada no socratismo como um problema de conhecimento. Depois de superada a aporia, a saber, a impossibilidade de encontrar uma verdade conhecida ou desconhecida fora daquele que conhece, Sócrates conclui que as ideias já estariam gravadas na alma do ser humano muito antes de seu nascimento físico, sugerindo que todo conhecer se reduz em um reconhecer, toda aprendizagem, uma lembrança¹³. Para Kierkegaard, era revolucionária a concepção socrática de que o ser humano não deveria procurar pela verdade fora de si, mas unicamente em seu próprio interior. O pensador danês também era um admirador do modo negativo de fazer filosofia atribuído a Sócrates. No entanto, não satisfeito inteiramente com o socratismo, ele foi além.

Kierkegaard / *Climacus* também se interessa pela questão de como o ser humano pode vir a possuir a verdade, mas traz consigo um diferencial: um novo olhar sobre o conceito de *instante* (*øjeblikket*). Esse precisa ser o decisivo na apreensão da *verdade* (*sandheden*) pensada por Kierkegaard, mas especificamente da verdade cristã. O *instante* atrela a consciência eterna ao indivíduo na sua condição de sujeito histórico. Enquanto o socrático concebia o *instante* como *ocasião*, o fortuito e o indiferente, o cristianismo coloca toda a ênfase em um momento decisivo que não apenas altera o tempo, mas também vislumbra a eternidade. Agora, para que o *instante* possa porventura ter uma significação decisiva, a *verdade* não pode mais estar alojada no interior do ser humano, mas

¹² Embora a distinção entre Verdades contingentes (históricas) e Verdades necessárias (eternas) tenha sido originalmente sistematizada na *Monadologia* de Leibniz, a influência maior de Kierkegaard foram os escritos do pensador alemão Gotthold Lessing (1729 – 1781), em especial o artigo intitulado *Sobre a demonstração em espírito e força* (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*), de 1777.

¹³ “Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto todas as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto as demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse que os homens chamam precisamente aprendizado, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração”. (PLATÃO, 2001, p. 53).

deve ser independente dele, pois se trata de uma *verdade* transcendente. Na ausência dessa *verdade*, “o discípulo está na não verdade, sim, está aí por sua própria culpa” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 49).

Kierkegaard / *Climacus* agora questiona: como poderá o discípulo convergir do estado de *não verdade* para o de *verdade*, ou dito de outra forma, do *não Ser* ao *Ser*, do aprisionamento à liberdade, esferas qualitativa e infinitamente opostas? É preciso romper com a imanência da reminiscência socrática, o ápice da sabedoria grega. Não se trata mais aqui de uma mudança epistemológica, de uma passagem da ignorância ao conhecer. Ao introduzir a noção de *espírito*, o cristianismo fornece um novo parâmetro para a existência humana¹⁴. Nas *Migalhas* somos apresentados a uma nova dinâmica entre *mestre* e *discípulo*. O primeiro vem em auxílio do último, mas não para revelar-lhe que esse já está na verdade, mas na *não verdade* (*usandheden*). Tal tomada de consciência é condicionada pela presença do mestre, o qual fornece mais do que uma ocasião para a tomada insólita de consciência. Longe de ser um mero benfeitor, o mestre é absoluto e imprescindível para a mudança do discípulo: “vamos chamá-lo um *salvador*, pois ele salva o aprendiz da não liberdade, salva-o de si mesmo; um *libertador*, pois liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo”. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 36). Em suma, a transição cristã da *não verdade* para a *verdade* em Kierkegaard não possui natureza epistemológica, mas ontológica-existencial e se relaciona com a dialética do amor divino que se aniquila a si mesmo para salvar o ser humano da sua condição de *nada*, de sua autoimposta vacuidade espiritual. Reflete o filósofo no *Conceito de Ironia*: “se bem é certo que não somos nada, Deus se entregou ao nada para que pudéssemos deixar de ser nada” (KIERKEGAARD, 2000, p. 332).

Então, “se agora, o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não só isto, mas é preciso que lhe dê juntamente a condição para compreendê-la” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 33). O mestre possui a incumbência de trazer ele próprio a *verdade* ao discípulo, mas esse não poderia se apropriar dela se àquele também não lhe fornecesse a *condição* para assimilar a verdade. Se a *condição* já estivesse de antemão de posse do discípulo, então mestre e *instante* voltariam a ter uma importância secundária, ou seja, recairíamos no *socrático*. A

¹⁴ A ruptura é bem descrita por Regina: “Serem determinados pelo espírito, e não mais pela psique, significa poder existir livres do vínculo transcendental da imanência. Neste novo horizonte aberto pelo cristianismo, é consentido à liberdade tomar caminhos impensáveis para a greccidade” (REGINA, 2016, p. 27).

condição é uma mediação ofertada sem a qual, o sair do estado de *não verdade* tornar-se-ia uma impossibilidade ontológica e existencial. A responsabilidade pela condição de *não verdade* não é de outro que não seja o próprio indivíduo que se encontra nesse estado e na medida em que se encontra fora da verdade, ele polemiza fervorosamente contra ela, afastando-a mais e mais de si, seja, pois, em um estado de ânimo consciente ou involuntário, o que também “se exprime dizendo-se que o próprio aprendiz põs fora e põe fora a condição”. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 34). O mestre não é outro senão o próprio Deus que se esforça para lembrar que o ser humano se encontra por sua inteira responsabilidade no domínio da *não verdade*, naquilo que o cristianismo concebe como *pecado*¹⁵.

O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 34).

Poderia parecer que estando na condição de pecador ou de *não verdade* o homem estaria livre, uma vez que estaria em tal estado por um livre ato de sua vontade, e, no entanto, ocorre o inverso: ele se encontraria em aprisionamento voluntário e muitas vezes inconsciente, no estado de não liberdade, excluído da verdade por suas próprias forças, as quais utiliza para afundar-se mais e mais na *não liberdade*, intensificando cada vez mais o seu aprisionamento e dificultando a possibilidade de libertar-se. Uma vez que o deus-mestre entre em cena, ele não poderá ser olvidado pelo discípulo sem que esse recaia novamente no estado de aprisionamento que até então pertencia. O deus-mestre recria inteiramente o discípulo, passando esse por um *renascimento*. Isso significa que Deus é, em sentido decisivo, a verdade mesma. Não seria, portanto, de estranhar que ele assumisse como sua a figura de um *juiz*, aquele que poderia julgar com precisão se o discípulo fez uso da *condição* que o tornaria genuinamente livre. Finalmente, para a correta compreensão da passagem da *não verdade* para *verdade*, a qual implica na ideia de *renascimento* (*gjenfødelsen*), faz-se mister aprofundar o significado de *instante*.

¹⁵ O *pecado* é tratado com elevado teor especulativo em *Conceito de Angústia*, obra assinada pelo pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, que oferece uma exposição psicológica, filosófica e teológica acerca do problema dogmático do *pecado hereditário*. Curiosamente, a obra *Conceito de Angústia* foi publicada cerca de apenas quatro dias após *Migalhas Filosóficas*, em junho de 1844.

Um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. Um tal instante deve com efeito ter um nome especial; vamos chamá-lo: *plenitude dos tempos*¹⁶. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 37).

Tal *instante* é paradoxal: uma partícula temporal prenhe do eterno, uma substância que sintetiza tempo e eternidade e que não pode ser reduzida a um e nem a outro. A melhor exemplificação desse intrigante conceito é fornecida em uma nota das *Migalhas Filosóficas*¹⁷: nela é relatado que um homem que precisava tomar parte em um dos lados da guerra fora convidado a tomar parte por ambos os lados; por infelicidade, o lado que ele escolheu foi derrotado e em consequência, o desafortunado foi feito de prisioneiro pelo lado vencedor. Tendo sido levado a este, aquele lhe oferece seus préstimos como se não o houvesse rejeitado anteriormente. A resposta do vencedor é evidente: “agora já não posso aceitar seus serviços, é bem verdade, que antes você poderia ter escolhido diferente pelo mesmo preço, mas agora tudo está mudado”. Essa parábola kierkegaardiana ilustra com precisão o caráter decisivo e absoluto do instante. Em paralelo, todo ser humano precisa em algum instante escolher entre liberdade e não liberdade e caso decida por essa última, de pouco valerá o seu arrependimento perante a divindade. O *instante* ainda traz consigo um ato de liberdade dotado de significados que apenas parecem ser corretamente compreendidos à luz do que Kierkegaard entende como o *eterno*.

Nessa perspectiva, qual mudança decisiva o *instante* deverá deixar no ser humano? Em *Efésios 4: 24*, o apóstolo Paulo menciona um *Homem Novo*, indicando uma mudança qualitativa absoluta do ser humano que acolhe a *verdade* trazida por Cristo. Kierkegaard / *Climacus* (2011b, p. 37) acredita em uma inflexão radical, pois “ao receber, no instante, a condição, seu caminho tomou a direção oposta ou se inverteu”. Um ponto que deve ser enfatizado nesse redirecionamento existencial é a tomada de consciência necessária a todo o percurso de libertação. O homem deve perceber com clareza o seu estado atual e essa percepção não é alheia à consciência do pecado. “Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo, pois na

¹⁶ Com esta expressão *plenitude dos tempos*, poderíamos pensar a categoria do *instante* para além do seu caráter meramente escatológico e objetivo. Seu sentido parece indicar também uma temporalidade evanescente atravessada unilateralmente pelo eterno sob a perspectiva da subjetividade. Em *Gálatas 4: 3-5*, há a curiosa tensão entre o que o apóstolo designa como *elementos do mundo*, indicando a condição de escravidão ao mundano, e a *plenitude do tempo* como o instante de libertação daquela condição de subserviência. Logo, a *plenitude dos tempos* poderia também fazer referência ao momento pessoal de *conversão*, a saber, ao *tornar-se cristão* de cada indivíduo.

¹⁷ Cf: Nota 10 da tradução brasileira, KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas*, Vozes, 2011.

sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não verdade; (...) e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado, e assim por diante, pois tão logo pomos o instante, tudo segue-se daí” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 74).

Com essa consciência posta, o *arrepentimento* pode emergir com toda sua potência, como a tristeza da alma marcada pela despedida do estado anterior, embora note-se: “aqui esta tristeza é por ter ficado tanto tempo no estado anterior... outra coisa não é o arrependimento, que olha decerto para trás, porém de tal maneira que exatamente por isso acelera a caminhada para a frente” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 38). O arrependimento deverá impulsionar a fé, a qual não atua apenas como a condição dada livremente pelo mestre divino, mas como a expressão de uma tarefa. Comentando sobre o conceito de *renascimento* em Kierkegaard, Bellaiche se refere a um esforço contínuo para se desprender da imanência: “o indivíduo deve então se despir de qualquer parcela de imanência, para romper ‘toda continuidade consigo mesmo’ e ‘tornar-se uma nova criatura’ no dom da condição” (BELLAICHE-ZACHARIE, 2008, p. 76). Não compreender a dialética do *renascimento* equivale a colocar em risco a possibilidade efetiva de *tornar-se cristão*. Zacharie sintetiza bem essa dinâmica da conversão proporcionada pelo aspecto laboral que a fé exige:

A fé é simultaneamente consciência da perfeição do sujeito e de seu renascimento, que ele expressa pela erradicação de qualquer parte da inverdade que está nele mesmo: o sujeito não pode afirmar que não é nada diante de Deus sem se dedicar a aniquilação de seu ego. A conversão, a passagem do não ser ao ser, é eficaz apenas quando o ser é concedido ao indivíduo por seu novo nascimento e este último erradica qualquer resto de não ser que poderia subsistir nele, para que a fé seja a realização da fé. A mudança do homem é possível pela mudança trazida por Deus: o indivíduo então se volta para Deus, não por meio da aceitação de um presente que teria recebido, o da condição, mas para ser transformado por ele: ele reafirma assim o único elo que o une a Deus, de dependência e subordinação. Deste modo, a mudança progressiva do homem - que Climacus chama de tornar-se cristão - acarreta a mudança instantânea (conversão): dá substância ao renascimento, feito possível pelo dom da condição (BELLAICHE-ZACHARIE, 2008, p. 76).

O discípulo já existe, e, todavia, nasce uma segunda vez. Enquanto pelo nascimento natural o ser humano se encontra em débito para com os seus progenitores, no renascer, o homem deve absolutamente tudo a Deus, que lhe deu tanto a verdade como a condição. Nesse *renascimento* o mesmo agora “tem que esquecer de si mesmo ao pensar nesse mestre”. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 38).

Caso o ser humano esqueça-se de Deus que é a *verdade*, ele retrocede ao seu estado anterior, o de *não verdade*. Em síntese, enquanto o socrático concentrava todo o seu *pathos* na força da recordação, o cristianismo estabelece a ênfase no poder incógnito desse *instante eterno-temporal*, imprescindível para o *tornar-se cristão*, passagem do *não ser* ao *ser*, do *nada* à *existência*.

No instante o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual nada deve reportar-se, era o de não ser. No instante ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva. Enquanto, pois, todo o *pathos* grego se concentra sobre a recordação, o *pathos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não ser à existência? (KIERKEGAARD, 2011b, p. 39).

A diferença substancial entre o discípulo e Deus pode ser explicada pela presença do *pecado* no homem e de ser essa uma condição exclusiva da natureza humana. Além disso, a *consciência do pecado* é condição essencial para o acesso ao cristianismo: “A única porta de acesso ao cristianismo é a consciência do pecado; e todo outro caminho para querer introduzir-se nele é pecado de lesa majestade contra o cristianismo” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 88). Nos seus *Diários* o autor acrescenta que: “A consciência do pecado é e seguirá sendo a condição imprescindível de todo o cristianismo e se alguém fosse eximido dela, tampouco seria cristão” (KIERKEGAARD, 2020, p. 5). Viver sob as rédeas do pecado implicaria no triunfo da *não verdade*. A presença do *pecado* no homem é essencial para a compreensão da antropologia kierkegaardiana, assim como um elemento crucial em sua cristologia. Kierkegaard (2020, p. 7) atesta em um de seus *Diários*: “o cristianismo é a religião absoluta, porque tem entendido ao homem como pecador, já que nenhuma outra diferença pode reconhecer o homem desse modo em sua diferença com Deus”. Finalmente, aquela condição vital e indispensável dada pelo mestre, o *Homem-Deus*¹⁸, não seria outra senão a própria *fé*, a paixão suprema da subjetividade, como nos lembra Roos:

O tornar-se cristão em Kierkegaard é uma relação paradoxal que se repete no encontro do mestre com o indivíduo sob juízo e graça. Encontro que não acontece sem angústia, tribulação, paradoxo. Essa relação é visível apenas para o olho da fé, é dependente de uma atitude subjetiva específica (ROOS, 2019, p. 122).

¹⁸ No original: *Gud-Mennesket*, no idioma danês tal conceito não corresponderia necessariamente a Cristo, mas é utilizado na filosofia de Kierkegaard para identificar a paradoxal e dupla natureza de Cristo: humana e divina.

Retomemos ao paradoxo do *instante*. Esse "é breve e temporal como o é todo instante, passando como todos os outros ao instante seguinte, e, no entanto é o decisivo, pleno de eternidade" (KIERKEGAARD, 2011b, p. 37). Assim, o *instante* é o *eterno* inserido no tempo, ocorre quando o eterno corta o tempo e penetra neste. "O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo". (KIERKEGAARD, 2013c, p. 94). Esse momento é pleno porque nesse *instante* deve ocorrer uma decisão absoluta, a que diz respeito à tomada de sua *consciência eterna*, uma decisão na qual os objetos de escolha são Deus e o mundo. O *instante* reflete a passagem do *não ser* para o *ser*. Como Roos argumenta: "o instante é o lugar, por assim dizer, da mudança qualitativa no indivíduo. Estas noções, instante e mudança qualitativa, são fundamentais para que Kierkegaard desenvolva a ideia do tornar-se cristão ou tornar-se si-mesmo" (ROOS, 2019, p. 84). Traduzido em linguagem religiosa cristã, o *instante* denota nada menos do que a *conversão* máxima do homem, quando este, após ter se apropriado da consciência do pecado e de sua consciência eterna em todas as suas consequências, ingressa e toma parte na *verdade*, mediante um salto qualitativo.

Um *renascimento* religioso apenas poderia transcorrer no decurso da *história*, portanto, no interior da temporalidade, uma vez que implica mudança, movimento, recriação. Essa é a dimensão essencialmente histórica do cristianismo e *do tornar-se cristão*, pois não há redenção para os indivíduos exilados da história, se é que houve algum, Adão que o diga¹⁹. A conversão cristã ocorre, pois, nesse *instante* qualitativamente superior e distinto dos demais, o *átomo de eternidade* (KIERKEGAARD, 2013c, p. 94). A passagem para a *verdade* comporta um outro paradoxo, a saber, a da possibilidade de se tomar no tempo uma decisão que afetaria a eternidade, uma decisão temporal que diz respeito ao seu ser eterno, um paradoxo capaz de inaugurar uma consciência eterna a partir de um ponto de partida histórico²⁰. As bases da antropologia kierkegaardiana podem ser

¹⁹ A relação entre *indivíduo*, Adão, *redenção* e história também é pensada de forma singular no *Conceito de Angústia*.

²⁰ Souza (2014, p. 68) também identifica a experiência religiosa da conversão ao fenômeno do *instante*: "Aquilo que parece ser, em sua essência, o que Kierkegaard considera a experiência religiosa fundamental está presente em sua obra, mas de forma cifrada, encriptada, e tal experiência é o Instante, *øieblikket*, o momento em que o sujeito se apropria da Verdade, tal qual discutido pelo pseudônimo Johannes Climacus nas *Migalhas Filosóficas*".

encontradas em obras como: *Conceito de Angústia*, *Doença para a Morte* e *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*; todas elas concebem a existência humana como o produto de uma síntese. No *Pós-escrito* lê-se: “A existência é composta de infinitude e de finitude; o existente é infinito e finito” (KIERKEGAARD, 2016, p. 108). No *Conceito de Angústia*, o ser humano é definido como: “uma síntese de alma e corpo, mas também é uma síntese do temporal e o eterno” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 92).

O *instante* fornece a ocasião no tempo para uma decisão que diz respeito à eternidade do *indivíduo*, ao seu ser eterno. A dialética do *instante* é, pois, de suma importância para a compreensão do paradoxo cristão que envolve a tomada de uma decisão absoluta. Por um ato de *graça*, o mestre que convida com humildade: “vinde a mim”, oferta a fé no *instante* e nesse o homem atua, existe, conhece a verdade e se liberta, afinal, *verdade* e *inverdade* também podem ser entendidas em contexto religioso como liberdade e *não liberdade*. A decisão absoluta é perpassada pelo ato de fé. Paula (2009, p. 46), realça o valor qualitativo da decisão efetuada no *instante* no interior do paradoxo cristão.

O paradoxo do cristianismo é que, para aquele que crê, vale mais um dia do que um século. Vale o momento da decisão do indivíduo, ou seja, o instante em que ele em contato com a verdade, que não é mera ocasião - como ocorreria no ensinamento socrático, mas algo que ocorre dentro do tempo e é trazido pelo mestre que possui em si a verdade e a condição para que o discípulo possa compreendê-la.

Cristo é o Deus paradoxal, não apenas por se tratar do Deus eterno que adentra na história, mas também por se apresentar sob a forma menos provável para um deus: a de um servo humilde. Ele é o paradoxo absoluto, mas o paradoxo apenas se relaciona com a razão, ele é a fonte daquele desejo de “querer descobrir algo que ele próprio não é capaz de pensar” (KIERKEGAARD, 2012b, p. 84). Mas qual razão teria Deus para se revestir de uma forma tão paradoxal? Segundo Kierkegaard / *Climacus*: “se o deus não viesse ele mesmo, tudo permaneceria em termos socráticos, não teríamos o instante e passar-se-ia ao lado do paradoxo. Entretanto, a figura de servo do deus não é nada de postiço, antes é real” (KIERKEGAARD, 2012b, p. 109). A resposta ao paradoxo é mais uma vez a fé, sem ela o ser humano estaria em uma verdadeira encruzilhada, pois teria que lutar e se debater cegamente, diante e contra o paradoxo. Como expõe Souza:

Esta paixão e fascínio diante do paradoxo ou do numinoso, porém, não é ainda o instante em que o sujeito recebe a verdade do mestre/deus, e isto parece ficar claro pela exposição de Climacus. O sujeito se vê, sim, diante

do paradoxo, percebe-o como tal, mas pode escolher entre crer ou escandalizar-se. Se assim não fosse, não haveria uma possibilidade de escolha por parte do sujeito, e ele não seria livre. (SOUZA, 2014, p. 101).

Cristo se apresenta como a própria *verdade* e, assim, é também um *salvador*, libertador e reconciliador, pois emanciparia o discípulo do estado de *inverdade*, o salvaria de si mesmo. A paixão da fé vai de encontro a esse benfeitor divino ao responder com um “sim” ao convite de Deus, a se comprometer e desejar uma felicidade eterna. Essa paixão, como conceitua Stewart (2010, p. 101): “é o resultado natural de uma ocupação com a questão do infinito interesse pessoal”. É dada ao homem a possibilidade deste reconhecer o seu verdadeiro lugar na existência e de lhe conferir um propósito maior e mais elevado, através do assumir como sua a responsabilidade de buscar sua própria salvação pessoal. Todo o problema das *Migalhas* e, conseqüentemente, do *Pós-escrito*, dialoga com a possibilidade do *tornar-se cristão*. Para que essa conversão se concretize, é completamente secundária a realidade extrínseca e histórica do cristianismo²¹.

Verdade e *instante* são conceitos cruciais para o pensamento religioso de Kierkegaard. Apresentados por *Climacus* em *Migalhas Filosóficas*, eles possuem uma determinação uníssona. O conceito de *verdade* que o autor contrapõe ao modelo socrático não deixa de ser a progressão de um modelo de subjetividade já intuído pelo próprio Sócrates. Trata-se de uma *verdade* radicada na subjetividade e no *dever* próprio do existir, ou seja, incomensurável a qualquer forma de mediação e de exatidão. Essa *verdade* é trazida pelo deus paradoxal, Cristo, a partir do encontro entre eternidade e temporalidade, que o autor designa por *instante*. Esse *instante* pleno, em contraste com o *súbito* platônico, culmina na própria noção religiosa de *conversão* e essa nada mais é do que a concretização da possibilidade do *tornar-se cristão*.

2.2 Interioridade e Exterioridade

Em uma das seções do *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard / *Climacus* ilustrará seu entendimento acerca do significado

²¹ Com realidade histórica do cristianismo entendemos aqui o conjunto doutrinário cristão, a sua ortodoxia oficial, juntamente com as leis institucionais e dogmáticas derivadas e claro, todas as evidências históricas acerca do Cristo e de tudo o qual se relaciona direta ou indiretamente com a realidade da Igreja; em síntese, trata-se de todo o conteúdo teórico ou histórico a que poderíamos chamar seguramente de objetivo.

do ser cristão mediante uma crítica ao monasticismo. Embora esse movimento seja associado ao medievo, o intuito do autor é consolidar a crítica ao cristianismo de seu próprio tempo ao identificar equívocos estruturais desse último. Veremos que, embora imperfeita, a prática monasterial contribui de modo fundamental para a compreensão da correta assimilação do cristianismo e de seu *telos absoluto*. Para compreendermos a teleologia cristã, por seu turno, é preciso distinguir *exterioridade* (*yderligheden*) de *interioridade* (*inderligheden*). Tal distinção é fundamental para compreendermos a assimilação do cristianismo em sua esfera religiosa. Embora o monasticismo cristão disponha do grau de paixão necessária para a efetivação daquela esfera, haveria alguns aspectos problemáticos na sua execução que colocariam em xeque aquilo que parece ser um dos propósitos centrais do autor, o entendimento da verdadeira essência do cristianismo. Em que aspecto o exercício monacal contribuiu para a deturpação dessa essência? A crítica ao movimento monástico se situa no contexto maior do ideal ético-religioso cristão e nos auxilia no entendimento do correto balanço entre interioridade e exterioridade no pensamento religioso desenvolvido por Kierkegaard.

É inegável a influência do monasticismo para a criação de importantes conceitos kierkegaardianos, tais como *resignação infinita* e autoabnegação. O cristão pode ser edificado pelo exemplo da prática monástica e de sua preconização à renúncia aos bens mundanos e temporais. Um de seus adeptos mais rigorosos, João Climaco (525 – 606), exerceu grande influência no autor nórdico e teria inspirado diretamente na criação do pseudônimo de *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Tal qual o icônico asceta, Kierkegaard também defendera um cristianismo justificado pelo sacrifício, martírio e renúncia aos bens mundanos. A obra máxima do monge, a *Escada do Céu*, foi decisivamente influente na disseminação dos ideais ascéticos no interior das comunidades cristãs. Climaco, em *Escada do Céu*, escreve:

Ninguém entra no tálamo celestial para receber a coroa dos grandes santos se não tiver cumprido a primeira, a segunda, e a terceira maneira de renúncia, convém saber: primeiramente, há de renunciar o que estiver fora de si, como os pais, parentes, amigos e tudo o mais; em segundo lugar, há de renunciar a sua própria vontade; em terceiro lugar, há de acautelar-se contra a vanglória (CLIMACO, 1902, p. 15).

Evidentemente, bem antes de Climaco, muitos textos do próprio *Novo Testamento* (*Mt 19, 12; Lc 2, 37; I Cor 7, 7*), serviram de influência para o movimento

monástico desenvolvido na cristandade medieval. As exortações bíblicas geralmente destacam a profunda diferença entre os bens mundanos e os bens celestes, a exemplo desse fragmento da primeira epístola de João (*I João 2, 15*): “Não amem o mundo, nem as coisas que há nele. Se vocês amam o mundo, não amam a Deus, o Pai. Nada que é deste mundo vem do Pai”; e da profunda assertiva de Paulo (*Rm 14, 23*): “O que não se baseia na fé é pecado”. O monasticismo cristão se difere dos demais por seu imperativo que prescreve a imitação aos sofrimentos de Cristo, em condições rigorosamente austeras, a partir de uma rígida disciplina social, física e espiritual, oriunda de uma completa resignação que almejaria a comunhão espiritual com Deus. Para uma compreensão satisfatória do movimento monástico faz-se necessário se apropriar do significado do *pathos* nele implicado, o qual será decisivo para a formulação da cristologia kierkegaardiana.

Kierkegaard / *Climacus* faz uma importante distinção entre *pathos* estético e *pathos* existencial. O *pathos* estético se encontra no ideal, onde o indivíduo está apaixonado pela ideia e se permite perder a si mesmo nela. Aqui o domínio *objetivo* possui a primazia sobre o sujeito. No *pathos* existencial o indivíduo também se encontra apaixonado pela ideia, mas não se reduz a isso, pois vai além e permite ser condicionado existencialmente por ela. Em outras palavras, a ideia é apropriada e consumida para o fortalecimento da existência subjetiva, havendo, portanto, a primazia do sujeito sobre o *objetivo*. Ao cristão interessa cultivar e desenvolver o *pathos* existencial que deverá, em nome do *bem absoluto*, impregnar cada aspecto e a totalidade de seu existir. “O *pathos* correspondente e adequado a uma felicidade eterna é a transformação por meio da qual o existente, ao existir, modifica tudo em sua existência conformando tudo com aquele bem supremo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 106).

O *bem absoluto* oferecido pelo cristianismo é a *felicidade eterna*. O decisivo na sua apreensão é o *modo* pelo qual ela vem a ser conquistada, uma vez que ela apenas é determinada mediante o processo que a legitima, jamais sendo condicionada por resultados exteriores: “a felicidade eterna, enquanto o bem absoluto, tem a particularidade de só poder ser definida pelo modo como é adquirida” (KIERKEGAARD, 2016, p. 143). Por ser absoluto, o *pathos* deve corresponder diretamente ao seu valor, pois se trataria da mais elevada teleologia que um ser humano poderia seguir. A vivência cristã que busca atingir esse *telos* exige uma conformação e uma mudança radicais no domínio mesmo do existir e

para atingir tamanho êxito o *pathos existencial* se torna imprescindível. Seu poder e influência são sedutores, mas também incompreensíveis. O *pathos* é um poder misterioso, capaz de, com a força da paixão infinita, tornar grandioso até mesmo o objeto mais insignificante (KIERKEGAARD, 1988).

O *pathos existencial* próprio da vivência religiosa é o *ético-religioso*, contrastando com o *pathos estético-poético*. Enquanto o primeiro mergulha o indivíduo na realidade efetiva, o tornando apto e disposto para a ação, o segundo o deixa vagando na possibilidade e no poder encantador da ideia, mas não o impele para além disso, o afastando cada vez mais da ação e do compromisso ético ao restringi-lo à passividade da contemplação. Em suma, a teleologia do *pathos estético* difere essencialmente do *pathos ético-religioso*, o qual por sua vez, é o único ponto de partida para a conquista da felicidade eterna proposta pelo cristianismo. A distinção das duas formas de *pathos* é bem colocada no *Pós-escrito*: “Quando um indivíduo rejeita a si mesmo para alcançar algo de grande, é movido pelo entusiasmo estético; quando desiste de tudo para salvar a si mesmo, é movido pelo entusiasmo ético”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 108).

O *pathos existencial / cristão* não pode ser, todavia, meramente ético, pois esse apenas determinaria parcialmente a existência individual em relação ao *telos absoluto*, é preciso que aquele seja, também, *religioso*, pois esse influencia plena e substancialmente o existir para com a persecução do *bem absoluto*. Apenas na esfera religiosa, o indivíduo opta por esse último em detrimento aos bens relativos, o que exige um *pathos* ainda mais elevado que o do meramente *ético*. O *pathos estético* definiria o estar-desinteressado, o *pathos* meramente *ético* definiria o estar-interessado e o *pathos ético-religioso*, o estar-infinitamente interessado. O interesse infinito remete diretamente à existência subjetiva que é posta como prioridade em relação a um existir objetivo ou poético, existência na qual o indivíduo não se relaciona consigo mesmo, mas com a mera ideia, seja ela discursiva ou poética. O *pathos religioso* já absorveu o *ético* em si, por isso ele não esquece que “no sentido religioso, o *pathos* não consiste em entoar cantos de louvor e celebrar façanhas nem em compor livros de canções, mas sim está no existir pessoalmente” (KIERKEGAARD, 2016, p. 106).

O cristão, mediante o exercício monacal, expressa o *pathos existencial* ao executar o correto balanço entre os *bens relativos* e o *bem absoluto*, optando por uma existência que prioriza acima de tudo, obter esse último. Para tanto, ele

aprende a renunciar aos bens relativos, e embora sua renúncia seja inteiramente visível e exterior, o *pathos existencial* reside em sua interioridade. O cristão se esforça por converter em ação o seu enamoramento pelo *bem absoluto*, “o [pathos] existencial aprofunda-se no existir, penetra toda ilusão com a consciência do existir, e se torna cada vez mais concreto ao transformar a existência pela ação” (KIERKEGAARD, 2016, p. 148). O enamoramento do cristão para com o *telos absoluto* é essencial, um vínculo que se estende na temporalidade, embora o *bem*, a *felicidade eterna*, transcenda o próprio tempo, o que significa que o resultado desejado pelo cristão apenas se consolida no interior da eternidade; do contrário, seria inconcebível ansiar por uma felicidade eterna. Esta, dirá Kierkegaard / *Climacus*, “não é uma coisa que está num nível mais alto do que uma rainha, ela é, isso sim, o *telos* absoluto, mas então está de fato em ordem que todo o tempo, a existência, seja o tempo do enamoramento”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 114).

A renúncia pelos assim nomeados *bens relativos* é orientada pela intensidade com o qual o cristão se relaciona ético-religiosamente para com o *bem absoluto*. Se para o cristão “uma felicidade eterna é o bem mais elevado, então isso significa que os momentos da finitude são, de uma vez por todas, reduzidos por sua ação àquilo a que se deve renunciar em relação com a felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2016, p. 108). Uma vez que o indivíduo tenha aprendido a identificar que há um *telos* relativo que o afunda na temporalidade e o insere na busca de bens relativos (fortuna, família, reconhecimento) e um *telos absoluto* que o orienta para a busca pelo *bem absoluto* (a felicidade eterna), restaria ainda a tarefa de relacionar-se corretamente com ambas as teleologias²². E qual seria a forma adequada de relacionar-se com uma teleologia relativa e com uma teleologia absoluta? A solução é simples apenas na elucidação: se relacionando de modo relativo com os fins relativos e de modo absoluto com o fim absoluto.

A tarefa consiste em praticar a relação absoluta para com o *telos* absoluto de modo que o indivíduo se esforce para alcançar este máximo: ao mesmo tempo relacionar-se com seu *telos* absoluto e com o relativo – não mediando-os, mas sim relacionando-se absolutamente com seu *telos*

²² É interessante observarmos que a distinção kierkegaardiana entre teleologia absoluta e teleologia relativa pode ter influenciado na distinção entre fé verdadeira e fé idólatra feita por Tillich em *Dinâmica da Fé*: “Na fé verdadeira a preocupação incondicional é o estar tomado pelo que é verdadeiramente incondicional; a fé idólatra, em contraste, eleva coisas passageiras e finitas à categoria de incondicionais. Esta adulteração leva fatalmente à ‘frustração existencial’, que solapa as bases da existência humana” (TILLICH, 1985, p. 12).

absoluto, e relativamente com o que é relativo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 124).

Se por um lado o *telos relativo* corresponde a uma pluralidade de finalidades, pois se refere ao mundano e, como tal, possui a tendência de se multiplicar e de assumir várias formas; por outro lado, o *telos absoluto* equivaleria à finalidade absoluta e infinita de um ser humano, na qual esse, mediante a tomada de consciência de seu ser eterno, deve aprender a se relacionar na finitude da temporalidade. Logicamente, a ideia de relacionar-se relativamente com o *relativo* e absolutamente com o *absoluto* não representa nenhum choque para o entendimento. A dificuldade consiste em estabelecer na existência ativa, ou seja, pela ação, a relação adequada a cada *telos*. Entender a relação do indivíduo existente com a teleologia absoluta oferece a chave para a compreensão do que exige a idealidade cristã. Tal idealidade sugere que o indivíduo esteja infinitamente interessado em sua própria salvação na relativização das finalidades mundanas.

Retomemos então à análise da crítica kierkegaardiana ao monasticismo cristão, uma vez que os conceitos de *pathos*, *bem* e *telos* absolutos já tenham sido minimamente elucidados. No mosteiro, o cristão compreende corretamente que deve traduzir seu *pathos religioso* em cada instância e momento de sua existência individual. Ele expressa no seu existir que o *telos absoluto* não vem a ser anulado pelos inúmeros fins relativos que os circundam e que a resignação a esses também precisa ser absoluta. A *resignação absoluta* ou *infinita* designa um decisivo ato existencial no interior da esfera religiosa e é imprescindível para a concreção da fé, na medida em que esta apenas surge após a renúncia infinita. Essa se torna a condição para o alcance do *bem absoluto*, o qual se mantém a todo instante no horizonte do cristão infinitamente apaixonado pelo ideal religioso. Ele toma consciência de que se for preciso, deve até mesmo morrer por essa ideia. A relação com o *telos absoluto* não é nada simples, pois envolveria uma tensão contínua para com o entendimento, como discorre Ferreira.

O puro pathos religioso consiste na maneira como "o indivíduo, existente, tudo arrisca" em relação a uma felicidade eterna enquanto telos absoluto. Mas esta não é uma relação simples - há uma tensão na relação de um indivíduo para com uma felicidade eterna, a um telos absoluto. Esse pathos é "aguçado" no Cristianismo porque o Cristianismo requer, além disso, que aquele "se arrisque a acreditar contra o entendimento (o dialético)" (FERREIRA, 1998, p. 223).

O monasticismo cristão, apesar de compreender bem a relação para com o *telos* absoluto, não consegue, em contrapartida, executar e traduzir corretamente essa relação na existência, ao optar por um caminho que deturpa a essência mesma do cristianismo. A deturpação consiste em que o *pathos existencial*, o qual deveria aprofundar-se cada vez mais na interioridade individual, se extravai no domínio da exterioridade, invertendo a correta relação entre fins e meios, uma vez que a interioridade deve ser a finalidade e não o meio. A dialética do *pathos* religioso consiste em uma relação inversamente proporcional: quanto mais forte a interioridade, menor deverá ser a expressão exterior, e quanto mais expressiva for a exterioridade, menor será a influência da interioridade no indivíduo, embora a ausência de exterioridade “igualmente pode significar que a interioridade esteja ausente” (KIERKEGAARD, 2016, p. 100). Seja qual for a influência da exterioridade, o cristão se atentará primeiramente na edificação de sua interioridade, pois essa deve ser a finalidade do *pathos existencial*.

O movimento monástico é problemático porque apesar de aprofundar a interioridade, não consegue ocultá-la no mundo exterior e acaba por confundi-la com esse. “O movimento monástico quer expressar a interioridade por meio de uma exterioridade que se supõe que seja interioridade. Nisto reside a contradição, pois ser um monge é uma coisa exterior, tanto quanto ser um conselheiro da justiça”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 126). O cristão deverá sempre que possível, manter ocultada suas determinações interiores. O monge seria um exemplar fidedigno do cristianismo justamente se não revelasse para o mundo que é monge, com todos os seus sinais visíveis e manifestos. Quando pela manifestação no mundo exterior, a interioridade é traída, o cristianismo também o é, pois se esse é uma determinação espiritual, ele não poderá se manifestar na imediatidade e nem ser comensurável ao exterior. Não por acaso, uma das razões de Kierkegaard criticar o monasticismo é porque esse apenas podia expressar o espírito de modo imediato, mas o espírito é justamente o que não pode ser expresso imediatamente (KIERKEGAARD, 1988).

Assim, o erro capital do monasticismo é sua justificação na exterioridade. O monge permite ser reconhecido por um conjunto de sinais exteriores: sua vestimenta, rotina, o mosteiro, etc. O engodo do movimento monástico consiste em que o exercício da *interioridade voltada sobre si mesma*, cujo ocultamento absoluto deveria ser sua tarefa inerente, é obstruído pela mediação da exteriorização, a qual impede a dissimulação do interior, o qual deve ser aprofundado continuamente. No

cristianismo, o *interior* é superior ao *exterior*²³, mas isso não significa que o cristão deva se afundar em uma interioridade desligada do mundo e de todos, pelo contrário, mesmo vivendo em interioridade, o cristão apenas se legitima na tensão provocada por seu mundo, em meio à oposição e resistência para com esse²⁴. Ao mesmo tempo, a dialética da religiosidade cristã exige o ocultamento e a dissimulação como elementos prezados para a execução mesma de suas obras²⁵. A interioridade aprofundada deve ser edificada pelo cristão em qualquer era. Se um *indivíduo* tem a pretensão de viver autenticamente o cristianismo ao *tornar-se cristão*, ele precisa fazê-lo da forma mais zelosa e diligente possível, ao não deixar permitir que a exterioridade revele e traia a interioridade apaixonada, a qual é a condição para o exercício efetivo da fé, e que deve permanecer, por sua própria essência, oculta, em *silêncio*. Em resumo:

O equívoco do movimento monástico estava em que a interioridade absoluta, provavelmente para demonstrar de forma enérgica que existia, adquiriu sua expressão óbvia numa exterioridade específica distinta, por meio da qual esta se torna, contudo, apenas relativamente diferente de todas as outras exterioridades, como quer que seja. (KIERKEGAARD, 2016, p. 122).

Embora indique os equívocos do movimento monástico, Kierkegaard / *Climacus* não deixa de reconhecer nesse um grande mérito a ser observado pelo cristão moderno, a saber, o respeito e a persecução ao *telos* absoluto, mediante a *cultivação do pathos existencial*. “O movimento monástico é uma decisão apaixonada, como convém em relação ao *telos* absoluto” (KIERKEGAARD, 2016, p. 119). O que o pensador parece querer indicar é que um ser humano infinitamente interessado em sua salvação pessoal não necessita ir para um mosteiro ou para qualquer lugar que seja para poder se relacionar de modo efetivo para com o *telos* absoluto; de fato, nem é recomendável que o faça, caso não deseje que sua interioridade seja dissolvida na indiferença da exterioridade. A relação para com o

²³ A tese kierkegaardiana da superioridade do interior sobre o exterior encontra-se bem articulada nos Problema I e II de *Temor e Tremor*.

²⁴ Em suma, é preciso se lançar na adversidade, como escreveu Bonhoeffer: “o lugar do cristão não é na reclusão da vida monacal, mas em meio aos inimigos. É ali que está sua missão, sua tarefa” (BONHOEFFER, 1997, p. 9).

²⁵ Esses princípios, dissimulação e ocultamento, estão em conformidade com a exortação de Cristo. No *Evangelho de Mateus* (6: 17-18), quando Cristo exorta sobre o ocultamento da prática do jejum, lê-se: “*Tu, porém, quando jejuares, unge tua cabeça e lava teu rosto, para que os homens não percebam que estás jejuando, mas apenas teu Pai, que está lá no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará*”. De modo semelhante, Cristo também exorta sobre o ocultamento da oração (*Mt* 6: 5-6), o que nos sugere que a interioridade aprofundada é uma das exigências essenciais para o *tornar-se cristão*.

bem absoluto, em sua idealidade, não deve conter quaisquer vestígios exteriores, como por exemplo, “entrar para o mosteiro e depois, quando se estiver aborrecido disso, tornar a vestir roupas seculares, por meio do que a mudança se torna exteriormente discernível” (KIERKEGAARD, 2016, p. 124).

A relação para com o *bem absoluto* não deve se extraviar na vida banal e cotidiana, de sorte que esse seja dissolvido na pluralidade dos fins relativos, os quais por sua vez, não são absolutamente desnecessários. O *telos relativo*, cujas metas transcorrem em uma existência finita, não deve ser ignorado e nem o poderia. O importante é que o indivíduo religioso se submeta apenas ‘até certo ponto’ à teleologia relativa, pois a busca pelo *bem absoluto* vem em primeiro lugar. Esclarecido esse ponto, é necessário que o cristão exista também na relatividade, no finito, no contingente, contanto que não esqueça e perca de horizonte aquele *bem absoluto* e nem deixe de relacionar-se de modo absoluto com ele. Agora, se um *cristão* tem por meta se casar, ter filhos, se tornar professor acadêmico ou um simples cozinheiro, para a perspectiva cristã, tais determinações são puramente secundárias, pois residiriam unicamente na esfera temporal e finita. Expresso de outro modo, o conteúdo próprio do *telos* relativo repousa na contingência absoluta e não pode interessar infinitamente ao cristão. Enquanto está claro que o interesse dialético de Kierkegaard está orientado para a interioridade de cada indivíduo, a relação dessa interioridade para com o mundo externo não se revela tão evidente assim. Embora o pensador se esforce em defender a separação do cristianismo com o mundo, essa oposição não deve ser confundida com acomodação política ou indulgência, ao menos é o que deixa transparecer em uma de suas cartas destinadas ao *Corsário*, na qual Kierkegaard explicita os fundamentos de seu intuito autoral:

Em proporção às capacidades que me foram concedidas e também com vários sacrifícios próprios, tenho trabalhado diligente e honestamente para o aprofundamento interior do Cristianismo em mim e nos outros, na medida em que estejam dispostos a serem influenciados. Mas simplesmente porque desde o início entendi o Cristianismo como interioridade e minha tarefa como o aprofundamento interior do Cristianismo, tenho visto escrupulosamente que nem uma passagem, nem uma frase, nem uma linha, nem uma palavra, nem uma carta escorregaram ao sugerir uma proposta de mudança externa ou sugerir a crença de que o problema esteja alojado nas externalidades, que a mudança externa é o que é necessário, que a mudança externa é o que nos ajudará (KIERKEGAARD, 2009g, p. 53).

Em resposta às reformas sociais e políticas em voga de seu tempo, Kierkegaard reforça que toda e qualquer mudança substancial requerida pelo cristianismo se concentra na esfera da interioridade, o que não significa que nenhuma ação em prol dessa exterioridade deva ser feita, mas que qualquer ação cristã genuína deve partir de uma interioridade forte e consciente de seus propósitos para apenas então atuar no mundo. Em suma, o cristianismo não reivindica nenhuma transformação política ou social, mas interna e existencial. Se houverão indivíduos capazes de ressignificar o mundo político e lutar por igualdade social, essa é uma questão que permanece à margem do cristianismo e que de modo algum se converte em um propósito final, mas apenas como um meio de reafirmar uma interioridade forte e edificada. Assim, a mudança na esfera exterior não é reprimida pelo cristianismo, mas também não se constitui como uma finalidade. “O cristianismo é interioridade, aprofundamento interior. Se em determinado momento as formas sob as quais se deve viver não são as mais perfeitas, se podem ser melhoradas, em nome de Deus, faça-o. Mas essencialmente, o Cristianismo é interioridade” (KIERKEGAARD, 2009g, p. 53). Embora a tese aqui seja a de que o cristianismo seja uma doutrina fundamentalmente edificada na interioridade, isso não sugere que a exterioridade deva ser negligenciada ou abandonada, do contrário, o próprio cristianismo não prescreveria a realização de *obras do amor*, como veremos no capítulo seguinte. É preciso compreender a adequação da dualidade *interioridade / exterioridade* na teleologia *crística* a fim de serem evitadas incongruências em sua dialética própria.

Mesmo fora do cristianismo, a ausência de uma interioridade forte seria problemática, razão pela qual Kierkegaard não simpatizava com os movimentos socialistas emergentes, onde ideias gerais poderiam ser emuladas sem uma real apropriação interior, o que poderia causar violência e caos. Segundo ele “se os indivíduos se relacionam com uma ideia meramente em massa (consequentemente sem a separação individual da interioridade), temos violência, anarquia, desordens” (KIERKEGAARD, 1978b, p. 63). A interioridade aqui evocada também pode ser identificada na filosofia kierkegaardiana como a relação que cada indivíduo deve possuir para com o seu próprio *eu*, com o seu *si-mesmo*, relação que contrasta rigorosamente com o domínio da *massa*, essa abstração carente de interioridade. “Remova a relação consigo próprio, e temos a tumultuada autorrelação da massa com uma ideia” (KIERKEGAARD, 1978b, p. 63).

No que tange ao *tornar-se cristão*, o mundo exterior lhe é decisivamente indiferente, de sorte que ele nem obstrui e nem condiciona esse *renascimento*. “Assim como considero uma ilusão alguém imaginar que são as condições e formas externas que o impedem de se tornar um cristão, também é a mesma ilusão se alguém imagina que as condições e formas externas o ajudarão a se tornar um cristão” (KIERKEGAARD, 2009g, p. 54). É muito provável que o autor compreenda os obstáculos ou formas de ajuda que o mundo tem a oferecer como condicionamentos não essenciais, pois é inegável que contextos externos, como: a nação a qual alguém pertence, a cultura familiar ou mesmo uma política de Estado, podem sim exercer grande influência pela escolha ou rejeição de um indivíduo ao cristianismo, mas o ponto crucial é que tais condicionamentos não influenciariam em última instância sua adesão a ele, pois apesar de todo e qualquer incentivo externo, *tornar-se cristão* é um processo que se decidiria no âmbito da interioridade. Isso significa que o cristianismo, “o qual é verdadeiro em verdadeira interioridade, é infinitamente mais elevado e infinitamente mais livre do que todas as instituições, constituições, etc” (KIERKEGAARD, 2009g, p. 54).

Os cristãos se encontrariam apartados do mundo institucional e político de tal forma que esse mesmo mundo não teria um poder eterno sobre eles, ainda que possam vir a serem condenados por aquele à própria morte. A vitória no cristianismo é uma vitória da fé e ela apenas pode ser efetivada na interioridade, razão pelo qual seu triunfo não pode ser contemplado a partir de uma perspectiva meramente humana ou mundana, as quais apenas reconheceriam aquilo que é da ordem do manifesto, do exterior e apenas sobre esse podem emitir algum juízo. O cristianismo compreendido por Kierkegaard, em contramão, busca fortificar o domínio da interioridade, o qual não pode ser mensurado sob qualquer instância, senão a da transcendência divina. A interioridade deve ser trabalhada em cada indivíduo singular e uma vez que esteja bem estruturada, poderá agir no mundo com independência e legitimidade, mesmo que não possa ser reconhecida por esse. Qualquer outra forma de auxílio não serve ao cristianismo.

O Cristianismo não será ajudado de fora por instituições e constituições, e muito menos se estas não forem conquistadas através do sofrimento de mártires à maneira cristã tradicional, mas forem conquistadas de uma forma política, social e amigável, por eleições ou por uma loteria de números. Pelo contrário, ser ajudado dessa forma é a queda do Cristianismo. O Cristianismo é uma interioridade vitoriosa. É para isso que se deve trabalhar, para que essa interioridade vitoriosa esteja em cada pessoa, se

possível, para que "o indivíduo singular" se torne cada vez mais verdadeiramente um Cristão. Isso é o que deve ser feito: o interesse próprio deve ser despertado no "indivíduo singular", o interesse próprio que infinitamente lhe dá algo mais em que pensar do que as formas externas, o interesse próprio que é transmutado sob uma influência superior naquela interioridade vitoriosa quando torna a pessoa interiorizada dessa maneira, embora a preocupação consiga mesma ainda permaneça para protegê-la contra o tornar-se novamente exteriorizada (KIERKEGAARD, 2009g, p. 55).

A indiferença do cristão ao que Kierkegaard denomina de "formas exteriores" não traduz um sentimento de mera conformidade ou passividade à ordem estabelecida, um deixar-se abater incondicionalmente pelas formas vigentes que operam no mundo, mas antes requer uma conscientização de seu agir e de sua independência perante essas formas. Assim, quando Kierkegaard escreve que "nunca dirigi uma palavra contra o ensino e a organização da ordem estabelecida, mas tenho trabalhado para tornar este ensinamento cada vez mais a verdade no 'indivíduo singular'" (KIERKEGAARD, 2009g, p. 56), tal declaração não reflete necessariamente uma ratificação às leis dominantes e ao *status quo* da ordem estabelecida, mas sugere que o ponto de partida para toda e qualquer verdade, seja subjetiva ou objetiva, deva ser apropriada na subjetividade da interioridade do indivíduo singular, mediante a edificação de uma consciência livre e autônoma. Fora dessa consciência fortemente edificada no interior, até a mais aceita convenção objetiva se dissiparia em inautenticidade e hipocrisia. Nesse sentido, o cristão consciente de si e de sua posição no mundo e perante Deus, "permite que a ordem estabelecida permaneça - nem uma palavra, nem uma sílaba, nem uma letra dirigida a uma mudança externa, nem o pensamento mais fugaz em sua cabeça, nem um piscar de olhos, nem uma variação no semblante nessa direção" (KIERKEGAARD, 2009g, p. 57). Ao descrever o arquétipo de *apóstolo*, o autor deixa claro que esse se insere em uma teleologia de transcendência singular, fora de qualquer escopo social.

Essencialmente, "o apóstolo" é um homem solitário. Entre os apóstolos não há solidariedade partidária, nem mesmo teoricamente; um apóstolo não olha para outro apóstolo para ver o que ele deve fazer; cada um está pessoalmente ligado a Deus como um indivíduo singular. Assim, o apóstolo confere e consulta a Deus e à sua consciência (KIERKEGAARD, 2009g, p. 57).

Assim como o apóstolo, o cristão apenas presta contas a Deus e à sua consciência, o que obviamente culminará em uma tensão para com o mundo e a ordem estabelecida, causando uma ruptura inevitável para com a teleologia

imane de dessa última. Assim orientado eticamente, o *indivíduo singular* se sujeita e até pode aprender com a ordem estabelecida, mas não necessariamente precisa corroborar ou comungar com seus propósitos e ideais, pois se em última instância uma ordem for imposta e colidir com aquilo que ele identificará como consistindo no conteúdo da vontade de Deus, esse mesmo indivíduo saberá “obedecer antes a Deus do que aos homens” (*Atos 5, 29*). O cristianismo predica ao cristão a independência espiritual frente às determinações externas, e nessa direção, tudo o que transcorre no mundo não deve possuir, sobre ele, uma importância genuína. “Cristianismo significa exatamente isso: no interesse próprio, desenvolver uma indiferença para com os externos” (KIERKEGAARD, 2009g, p. 59).

Uma dificuldade persiste a nível existencial, pois como conciliar na existência concreta, *telos absoluto* e *telos relativo*, interioridade e exterioridade? Como evitar que a interioridade, transbordante de *pathos* religioso, não se feche hermeticamente sobre si mesma ou que encontre a medida certa de se relacionar com a exterioridade, também designada por Kierkegaard como mediação? Como tornar-se um cristão na incerteza desse equilíbrio? As respostas não podem ser simples. O *demoníaco* (*dæmoniske*) é concebido pelo filósofo dinamarquês como “o hermeticamente fechado e o involuntariamente revelado” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 129), ou seja, é o estado da *não liberdade* que deseja manter-se nessa condição. A única esperança reside na linguagem, que tal como o deus-mestre, vem de fora lhe oferecendo a possibilidade de salvação. A interioridade apaixonada do cristão, ao contrário do estado demoníaco, não é muda e nem se encontra presa em si mesma, antes dialoga a cada momento com o mundo que lhe é circundante.

O que pode vir a ser um obstáculo para a interioridade e para o *tornar-se cristão* é a *mediação* do exteriorizar-se. Ela interfere na relação do ser humano com Deus e quer, pretensiosamente, desvendar os mistérios ocultos da existência, sondar o conteúdo do *telos absoluto*, a *providência*. Mas a existência mesma é incomensurável para com o entendimento humano, é uma síntese paradoxal entre finito e infinito, tempo e eterno, em suma, um perpétuo devir, não podendo ser objeto da fruição contemplativa. Quando a mediação, através da linguagem e da prudência, pretende decifrar o conteúdo do *telos absoluto* e deseja por fim guiar o ser humano, aí sim, tal ser humano estará mal orientado e desviado do *bem absoluto* prometido pelo cristianismo. Kierkegaard / *Climacus* (2016, p. 126) enfatiza: “a *mediação suprime o telos absoluto*”. Nessa supressão, a relação com Deus é abolida, e com

essa, qualquer possibilidade de tornar-se um cristão. A tarefa para o cristão residiria em um relacionar-se com ambas as teleologias em suas devidas proporções, a saber: relacionar-se de modo absoluto para com o *telos* absoluto e de modo relativo para com o *telos* relativo. Por um lado ele não pode negligenciar o *bem absoluto*, por outro, não pode se desvencilhar inteiramente da relatividade da vida finita. Para conciliar ambos, o cristão transcende sua humanidade imediata, embora não seja essencialmente diverso do ser humano em geral, ou ao menos, não deveria buscar ser, pois dito de outro modo, ele:

(...) vive na finitude, mas não tem sua vida nela. Sua vida, como a vida de um outro, tem os diversos predicados de uma existência humana, mas ele está em meio a esses como alguém que anda com as roupas emprestadas de um desconhecido. Ele é um estranho no mundo da finitude, mas não define sua diferença em relação à *mundanidade* por um traje estrangeiro (isto é uma contradição, já que com isso ele se define justamente de forma mundana); ele está incógnito, mas seu incógnito consiste justamente em que ele se apresenta igual a todo mundo (KIERKEGAARD, 2016, p. 127).

Inderligheden, a interioridade, é uma categoria indispensável para a correta compreensão da existência religiosa cristã, não podendo ser negligenciada quando o objeto em questão consistir especificamente em determinar a essência do *ser cristão*. A partir dela, até mesmo “o cristão pode brincar muito no mundo e andar muito nele, porém sua religiosidade deve guardá-la para si” (KIERKEGAARD, 2015a, p. 43). Possivelmente, a dificuldade em se compreender essa categoria tão fundamental refere-se à sua incomensurabilidade perante a sua determinação contrária: *yderligheden*, a exterioridade. Uma vivência cristã verdadeiramente autêntica é marcada pela supremacia da *interioridade* sobre a *exterioridade*. Aqui não pode haver equilíbrio. A Idade Média, através do monasticismo, teria falhado em não perceber essa dinâmica, em não executar a dialética da interioridade; aí residiria a sua ilusão: “A Idade Média foi uma interioridade desconfiada que, por isso, queria vê-la naquilo que é exterior” (KIERKEGAARD, 2016, p. 130).

No entanto, apesar das críticas ao monaquismo medieval e católico, Kierkegaard, que foi um herdeiro de Lutero, também teceu considerações elogiosas à cristandade católica e, justamente, no que se refere à prática monacal. No *Pós-escrito*, *Climacus* deixa claro que a cristandade medieval, por meio do monaquismo e apesar dos equívocos desse último, era infinitamente mais elevada do que a cristandade luterana de sua época. Isso se explica pelo fato de que os monges ao menos vivenciavam o *pathos* pelo *bem absoluto* de forma verdadeiramente genuína,

ou seja, havia nos monges uma preocupação honesta para com a própria *felicidade eterna* e para com o *tornar-se cristão*. Escreve ele: “A gente sorri da vida nos mosteiros e, contudo, jamais um eremita viveu de maneira tão irreal como se vive hoje em dia, pois um eremita abstraía, decerto, do mundo todo, mas não abstraía de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 33). De certo modo, a crítica kierkegaardiana ao monaquismo preconizado no medievo, com seus pontos favoráveis e desfavoráveis, serve de referência para a crítica à forma de religiosidade cristã assumida na modernidade. Essa última muito poderia aprender acerca do *pathos absoluto* e existencial vivenciado no monaquismo, ainda que esse tenha condicionado uma confusão entre interioridade e exterioridade no exercício efetivo da religiosidade *crística*.

A interioridade verdadeira não exige nenhum sinal no exterior. No exercício da distinção absoluta, a paixão da infinitude está presente, mas quer ser interioridade, sem ciúme, sem inveja, sem desconfiança; não quer pairar contenciosamente, mascada como algo que chama a atenção na existência, por meio do que ela justamente sai perdendo, tal como quando a imagem invisível de Deus é representada de forma visível; não quer perturbar a finitude, mas também não quer mediatizar (KIERKEGAARD, 2016, p. 131).

Kierkegaard tece uma complexa consideração acerca da teleologia intrínseca da interioridade cristã. Essa deve permanecer oculta. A dificuldade em relação a tal forma de interioridade consiste na possibilidade de que ela se tornasse enredada demais, para não dizer inacessível ao mundo externo, o que a tornaria fantasmagórica, unilateral e impotente, uma vez que o pensador nórdico parece está obstinado justamente em evidenciar uma ruptura radical entre o domínio interior e exterior, ao situar a autenticidade do existir cristão no primeiro domínio. Ao fazer isso, ele também traça uma ruptura inevitável do *indivíduo* para com o universal e a imanência, resultando em uma oposição ética indissolúvel, como veremos no capítulo reservado à esfera ética do cristianismo. O *dever* religioso próprio do *tornar-se cristão* se desenvolve no limiar entre a interioridade e a exterioridade. O *pathos* necessário para esse salto qualitativo é o existencial; nele, a subjetividade se eleva sobre a objetividade, a saber, o *indivíduo* religioso se apropria do conteúdo da objetividade mediante a edificação na subjetividade, processo que transcorre na interioridade. O exterior não deixa de desempenhar uma função crucial para a efetivação da ética cristã, pois apenas na exterioridade as boas obras são realizadas. Logo, a dialética do *dever* cristão exige tanto a edificação na interioridade (esfera religiosa) quanto à atuação na exterioridade (esfera ética).

2.3 Lírios e Pássaros

No mesmo ano em que foram redigidos os discursos cristãos que compõem *As Obras do Amor* (1847), Kierkegaard também trabalhou na produção dos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*. No interior desses *discursos edificantes*, inspirados na passagem neotestamentária de *Mt: 6: 24-34*, somos confrontados com a curiosa reflexão: o que poderíamos aprender dos lírios do campo e das aves do céu. Há muito a se aprender com os lírios e pássaros, mestres que apontam o caminho para a perfeição ética da vida cristã. A beleza ímpar do *Evangelho de Mt: 6: 24-34* consiste em sua poderosa mensagem, da qual se destacam duas exortações proeminentes: o “não vos preocupeis com o dia de amanhã” e o “não podereis servir à dois senhores”. A imagem aparentemente ilustrativa dos lírios campestres e das aves silvestres, atenta para a imprescindível função da natureza para a edificação cristã. Os lírios se encontram nos campos, onde o ser humano não exerce influência decisiva sobre seu cultivo e conservação; os pássaros voam livremente abaixo do céu, também não dependentes do auxílio humano para viverem. Os lírios do campo e as aves do céu seriam dependentes da providência divina apenas, e é justamente essa dependência que o homem religioso e cristão deve aprender a cultivar: a dependência absoluta a Deus.

O *Evangelho* orienta que devemos ir além da contemplação à natureza para refletirmos sobre nossa própria natureza e nossa relação originária com o divino, nos servindo dos lírios e pássaros como referências norteadoras. O sentido maior da advertência de Cristo se centraliza na recomendação de que o ser humano não deve se preocupar demasiadamente com as necessidades ordinárias e materiais. O *Evangelho* quer promover, ao contrário, a preocupação com nosso ser eterno e com a conquista do reino de Deus. Qualquer outra preocupação que escape a essa ideia se torna nociva e dispensável. O texto bíblico ensina assim que é possível aprender uma lição importante dos lírios do campo e dos pássaros do céu. Costeski (2019, p. 183) reafirma esse ponto: “O ser humano, preocupado com os afazeres da vida, deve se ater ao exemplo das aves e dos lírios e ver que, na existência de ambos, só há o silêncio, a vida sem comparação, contente com o que se tem no presente, sem nenhuma inquietação com o futuro”.

Em contrapartida, a preocupação material que preocupa a maioria das pessoas permanece eminentemente estética: “Kierkegaard chama essa

preocupação de mundana, a qual, justamente por isso, precisa ser evitada. Trata-se de uma preocupação meramente estética, de um eu que não se contenta consigo mesmo” (COSTESKI, 2019, p. 184). Paula destaca que a função dos lírios e dos campos na proposta ético-religiosa de Cristo serviria também para demarcar a distinção entre pagãos e cristãos, a qual parece estar mergulhada em um esquecimento e confusão os quais perverteriam a correta compreensão do ser cristão.

... é necessário que se tenha clareza de quem são os pagãos. Se o critério é a preocupação com os eventos futuros e com a sua segurança então, muitos dos que se denominam cristãos, também podem ser tomados por pagãos. Já os que vivem como os lírios e os pássaros vivem como cristãos. O objetivo do texto bíblico é mostrar, através da figura dos pássaros e dos lírios, a essência do cristianismo e do paganismo (PAULA, 2005, p. 109).

Refletir a natureza torna-se uma ação edificante e espiritualmente produtora. Primeiro, compreendamos a correspondência entre o lírio e a magnificência do ser humano. Os lírios não trabalham e nem fiam, e ainda assim, ser humano algum se veste tão esplendidamente como eles. Qual o sentido por trás da vestimenta elevada dos lírios os quais nada fazem para si mesmos? Por mais estranho que possa parecer, não é a beleza física do lírio que é evocada no *Evangelho*, pois a própria constituição física humana é claramente superior a do lírio e, no entanto, o lírio está revestido de forma mais elevada. A vestimenta nobre do lírio é a total ausência de preocupação e de comparação. O lírio é perfeito sendo exatamente o que é, e o ser humano pode aprender com ele a se contentar em ser aquilo que propriamente é. Eis a valorosa lição do lírio. “O que aprende dos lírios, portanto, o preocupado? Ele aprende a se contentar em ser homem, e a não se afligir com a diferença entre um homem e outro” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 28).

A preocupação estética surge em decorrência da aflição causada pela comparação humana entre um ser humano e outro, pois “toda preocupação mundana tem seu motivo ou razão no fato de que um homem não quer contentar-se em ser um homem, no fato de que pela comparação seu desejo aflito orienta-se para a diferença” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 28). Longe de querer estimular um comodismo superficial perante as diversas circunstâncias desagradáveis da vida, a interpretação kierkegaardiana culmina antes em uma instigante *antropologia cristã*²⁶.

²⁶ Kierkegaard articula nas obras pseudônimas, em especial *Conceito de Angústia e Doença para a Morte*, elementos que justificariam uma *antropologia crística*. Essa seria determinada por sínteses

O *Evangelho* sugere que a perfeição humana não se reduz ao aparato fisiológico, mas à sua dimensão interior, subjetiva e espiritual. A vestimenta nobre do ser humano reside na sua dimensão espiritual. “Ser espírito, esta é a glória invisível do ser humano” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 49).

A interpretação kierkegaardiana encontra-se em perfeita harmonia com a semelhança entre homem e divindade (Gênesis 1:26,27). Se a essência nobre do ser humano reside no seu ser espiritual, então a conclusão necessária consiste em: “Deus é espírito, é invisível, e a imagem da invisibilidade é, por sua vez, invisibilidade. [...] Se Deus fosse visível, sim, aí não haveria ninguém que se pudesse se assemelhar a Ele ou ser sua imagem” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 49). Tal reconhecimento leva naturalmente a compreensão da magnificência do ser humano. Ao mesmo tempo em que a semelhança é reivindicada, o ser humano não deve esquecer em contrapartida da essencial diferença entre ele próprio e o deus com o qual se assemelha, distinção essa fundamental para traçar a especificidade do cristianismo frente às demais formas de religiosidade. Como explica Weston:

Cristianismo é a ‘religião absoluta’ para Kierkegaard porque ela reconhece na sua forma mais radical a distinção entre o homem e Deus, o nada do homem perante Deus: que nada que o homem faça, nem mesmo a ‘resignação infinita’ pode ter algum valor se não se tratar de uma graça dada por Deus ao homem. (WESTON, 1994, p. 52).

O pássaro no céu, por sua vez, também ensina acerca da grandeza humana e do nosso vínculo divino. Ao agir sem preocupação para com o próprio sustento, o pássaro age para a edificação espiritual do homem. Vejamos mais de perto seu ensinamento. O pássaro não trabalha, não acumula, nem guarda em celeiro e ainda assim, o *Pai celestial* o alimenta diariamente. O pássaro vive na imediatidade do instante, um dia de cada vez. A questão que intriga é: será realmente conveniente imitar a nobreza do pássaro e sua completa despreocupação para com o sustento e com o dia de amanhã, quando é justamente a consciência da preocupação o mecanismo mais eficiente para a conservação humana? É viável para o cristão viver como um pássaro? Rigorosamente não, e isso se deve em parte, por o ser humano ser essencialmente *espírito (aand)*, e por ser assim constituído, encontra-se indissociavelmente determinado como *consciência*. Logo, a percepção do tempo e do que esse acarreta lhe é inerente e inescapável. De fato, pela

(eterno e temporal, corpo e alma, liberdade e necessidade) dialéticas e existenciais, perpassadas por paradoxos provenientes da natureza contraditória da essência humana e do próprio cristianismo.

consciência, o ser humano ultrapassa o instante imediato, chega até mesmo a romper com o tempo e apreender o *eterno*, mediante o seu ser espiritual.

Porque não tem a ave preocupação com o sustento? Porque ela vive somente no instante, portanto, porque não há absolutamente nada de eterno na ave; mas por acaso isto seria uma perfeição? De que modo surge, por outro lado, a possibilidade da preocupação com o sustento? Pelo fato de que o eterno e o temporal se tocam mutuamente em uma consciência, ou melhor, pelo fato de o ser humano possuir consciência. Na consciência ele está eternamente muito, muito além do instante, e contudo ele permanece justamente por isso atento ao perigo, de que a ave nem suspeita: à medida que a eternidade se apresentou para ele, também se apresentou o dia de amanhã”. (KIERKEGAARD, 2018a, p. 51).

O pássaro não é pagão e nem cristão, mas obtém diariamente sua subsistência da mão do próprio Deus, o que não o faz mais rico do que o cristão que precisa rogar e até mesmo labutar pelo pão de cada dia. A superioridade do cristão consiste em que ele busca e se alimenta com a plena consciência de um deus provedor, ademais, não é o alimento que é procurado, mas Deus mesmo. Assim, “ele crê que tem um Pai nos céus, que todos os dias estende suas mãos suaves para saciar a todo ser vivente – e também a ele – com benção; não obstante, ele não vai buscando manter-se saciado, o que busca é ao Pai celestial” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 87). Diferentemente do pássaro, não é o alimento o desejado pelo cristão, mas a fonte na qual provém todo e qualquer alimento. “Ele não pensa que um homem se diferencia do pássaro por não poder viver com tão pouca coisa, senão em que não pode viver ‘somente de pão’; ele crê que é a benção a que sacia; por isso não busca ser saciado, senão a benção” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 87).

Contentar-se em ser humano é a lição do lírio; aprender a confiar absolutamente no Deus providencial é a lição do pássaro: ambas conduzem a perfeição cristã. Guiada pela fé, tal perfeição impede o ser humano de se elevar egoisticamente e de cair no esquecimento a Deus. Nessa perspectiva, o dever traduz-se por “contentar-se em ser um homem, contentar-se em ser o humilde, a criatura, que tão pouco é capaz de se sustentar a si mesma, como de criar a si mesma” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 35). Mas depender incondicionalmente de Deus seria uma atitude suportável as condições humanas? Para Kierkegaard, a resposta é positiva: a absoluta dependência do homem a Deus é central para o discipulado cristão.

[...] o cristão sabe que ter necessidade de Deus é a perfeição do homem. Assim o cristão está atento a Deus para sempre e liberado da temeridade, que poderia chamar-se ímpia desatenção. O cristão não está atento a Deus uma só vez em sua vida, por exemplo, nas grandes ocasiões e semelhantes, não, o cristão não deixa de pensar nem sequer um minuto do dia que em qualquer momento possa prescindir de Deus (KIERKEGAARD, 2007b, p. 130).

Nesse ponto, Kierkegaard é categórico: a dependência do ser humano a Deus é a real e única verdadeira independência para o gênero humano, a saber, para cada ser humano em específico. Apenas a providência divina confere a exata medida para as ações humanas, uma vez que o ser humano reconheça a sua real natureza, a saber, ser *espírito* e seu lugar na natureza criada. Embora orientado por uma transcendência, seu ser espiritual encontra-se imerso na finitude acidental e contextual a qual pertence, indicando que o indivíduo que se entrega absolutamente a providência divina não esquece em nenhum momento as particularidades e eventualidades próprias que o definem e que não o permitem se deixar enganar pela idealidade de um *eu* irreal. Em anotação em seus *Diários* iniciais, o autor já enfatizava a preocupação pela afirmação da condição histórico-contingente na constituição de cada indivíduo.

Faço-me consciente de forma simultânea em minha validade eterna, em, por assim dizê-lo, minha necessidade divina e em minha finitude acidental (o feito de que sou esse ser concreto, nascido nesse país, nessa época, submetido a todas as múltiplas influências desse ambiente mutante). Este último aspecto não deve ser omitido ou rechaçado; pelo contrário, a verdadeira vida do indivíduo reside em sua apoteose, a qual não consiste em que este eu vazio de conteúdo se arranque furtivamente, pra dizê-lo de alguma maneira, de sua finitude com o fim de volatilizar-se e evaporar-se em sua emigração celestial, enquanto o divino mora e se encontra dentro do finito (KIERKEGAARD, 2015b, p. 58).

Repousando em Deus, as preocupações materiais são abolidas e o ser humano descobre a leveza de necessitar absolutamente da providência divina. “Dependência de Deus é a única independência, pois Deus não tem peso, só o tem o terreno e especialmente os tesouros terrenos; aquele, então, que é de todo dependente Dele, é leve” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 39). A fé implica uma confiança irrestrita e incondicional na providência divina, confiança na qual podemos observar no pássaro, o qual garante a sua sobrevivência mesmo sem trabalhar por ela. A dialética mesma da fé kierkegaardiana é contrária à renúncia total do mundo, ou seja, escolher Deus não implica que o homem seja arrancado definitivamente de seu contexto finito e mesmo de suas aspirações terrenas, muito embora essas não dependam mais da prudência humana, mas do conteúdo da vontade de Deus, da

sagrada Providência, do absurdo. “Assim, a fé também tem esperanças para esta vida, porém, note-se bem, isto é em virtude do absurdo, não em virtude do entendimento humano; do contrário, seria somente sentido comum, não fé” (KIERKEGAARD, 2017a, p. 51). Dito de outro modo, o cristão também se preocupa e espera alcançar algo no tempo, em um mundo em que ele, por um ato de livre decisão, renuncia frente ao divino. Essa tensão reflete a natureza paradoxal da própria fé.

Um ponto importante da interpretação kierkegaardiana acerca do evangelho é a distinção entre cristianismo e paganismo, assim como a demarcação das qualidades próprias dos cristãos frente aos pagãos. As preocupações dos cristãos não se confundem com as preocupações dos pagãos, uma vez que esses ainda não aprenderam a confiar irrestritamente na providência divina e nem se encontram na profunda dependência a Deus; caso o façam, deixariam justamente de ser pagãos. Como elucida Pattison:

Os pagãos são seres humanos cheios de ansiedade, que se esqueceram de sua dependência de Deus (embora, como Kierkegaard deixa claro, aqueles dentro da cristandade que não levam o evangelho a sério também são, neste sentido, “pagãos”). Cristãos são aqueles que, pela liberdade, esqueceram suas ansiedades e se tornaram “como” os lírios e os pássaros, aceitando sua dependência de Deus (PATTISON, 2012, p.121).

O modo como será estabelecida a relação com o mundano e com suas respectivas preocupações é determinante para o cristão. Nesse sentido, a analogia com o pássaro e o lírio torna-se auxiliadora e edificante. Agindo de forma semelhante ao pássaro, o ser humano, embora obtenha, economize e acumule riquezas, mantém para com estas uma postura tão desprevenida e indiferente quanto possível, à maneira do pássaro, o qual não semeia, não colhe e não guarda em celeiros. Ao imitar a ternura humilde dos lírios e a simplicidade despreocupada dos pássaros, o cristão vive como se do mundo prescindisse, pois repousa inteiramente nas mãos da *providência divina*. Nesse sentido, o cristão é o ser humano que se libertou das amarras do mundo e de seus valores temporais. Para atingir esse fim, ele pode observar e aprender com os pássaros e lírios.

Só quando o homem, embora trabalhe e teça, é totalmente como o lírio que não trabalha nem tece; só quando o homem, embora semeie e colha e guarde em celeiros, é totalmente como o pássaro, que não semeia nem colhe nem guarda no celeiro: somente então ele não serve a Mammon. (KIERKEGAARD, 2018a, p. 64).

Por intuir o tempo futuro, o homem possui a preocupação com o dia de amanhã, e por isso, deve trabalhar. O trabalho consciente surge como sinal distintivo da criatura humana frente às demais espécies viventes. Mas o trabalho pela subsistência material estaria longe de ser o mais elevado para a perspectiva cristã. Essa incentiva o labor espiritual, tarefa reservada ao ser humano em face de Deus. Ao conciliar sua contingência com a divina providência, o ser humano colabora com Deus. “Trabalhar é a perfeição do ser humano. Trabalhando, o homem se assemelha a Deus, que afinal também trabalha. [...] Ele trabalha com Deus, portanto, ele é colaborador de Deus” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 55). Assim, enquanto o lírio ensina ao homem o quão nobre é ser humano, isto é, ser *espírito*, o pássaro, por seu turno, ensina que a perfeição do espírito reside na possibilidade do trabalho consciente e espiritual, na tomada de posição que o torna um colaborador do divino. Para atingir esse ponto, é preciso se deixar permear inteiramente pela providência e permitir que Deus intervenha na totalidade da existência humana particular, “já que o cristão tem consciência de si como aquele que tem realidade diante de Deus. Aqui o cristão também vem em auxílio de Deus, torna-se como que o seu colaborador no terminar a boa obra que o próprio Deus começou” (KIERKEGAARD, p. 2010b, p. 263).

Kierkegaard irá também enfatizar o papel essencial da *adoração*, que de certo também é uma atividade, um esforço, uma labuta do *espírito*. A natureza, representada pelo lírio e pela ave, adverte por meio desses acerca da importância da adoração a Deus e sobre o reconhecimento de seu lugar no mundo. A dialética própria da adoração inverte a imagem do ser humano como dominador absoluto da natureza naquele *indivíduo* que se prostra humildemente perante o criador da natureza, a qual age buscando reconduzir o ser humano ao seu lugar original perante esse criador. A grandeza, nobreza e perfeição humanas consistiriam assim, não na dominação de si próprio ou do meio ambiente, mas na humildade do rebaixamento, na sabedoria do ato de prostrar-se perante o divino. Se por um lado o paganismo reconhece que a dominação é o sinal característico do gênero humano, o cristianismo inverte essa lógica ao anunciar que:

... o poder prostrar-se adorando é contudo o mais glorioso; e toda a natureza é como este grande serviço que lembra ao homem, ao dominador, de adorar a Deus. É isto que se espera, não que o homem venha e assuma o domínio, que também é glorioso e lhe está atribuído, mas que ele adorando deva louvar o Criador, o que a natureza não faz, pois esta só

pode lembrá-lo de fazer isto. É glorioso estar vestido como o lírio; mais glorioso ainda é ser o dominador que paira de pé; mas o mais glorioso de tudo é nada ser, ao adorar. (KIERKEGAARD, 2018a, p. 50).

Os lírios e pássaros não adoram e nem trabalham, mas servem ao propósito de ensinar ao ser humano a correta relação com Deus. Tais mestres careceriam também da capacidade de eleição, atributo imprescindível da humanidade e pressuposto de toda a cristologia de Kierkegaard. Desse modo, o “lírio, que paira ao ar livre, o pássaro livre sob o céu, ambos estão, contudo, presos à necessidade, e não têm nenhuma escolha” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 61). A faculdade de escolher conduz o ser humano a uma descoberta edificadora e não menos importante: a felicidade prometida e reservada a ele. O ato de escolher possui um valor intrínseco, incondicional, independe do conteúdo a ser escolhido: “bem é verdade que uma coisa feliz é escolher corretamente, mas a própria escolha já é, afinal de contas, ela mesma a magnífica condição” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 61).

A escolha, por si mesma, ou seja, a possibilidade efetiva de um *ou isso ou aquilo*, conduz o ser humano a bem aventurança de seu destino final, possui a chave do céu. Presos às suas respectivas necessidades imediatas, o lírio e a ave indicam ao ser humano não apenas a grandeza da capacidade de eleger, mas também a glória de escolher bem, da possibilidade emancipadora de eleger o verdadeiro. O cristianismo, por essência, se sobrepõe à natureza, nos redireciona de volta a ela, a qual por sua vez, nos auxilia na compreensão de nossa própria emancipação eterna; natureza representada nobremente pelos lírios e pássaros, os quais também nos auxiliam na compreensão do quão ignorantes ainda somos acerca do que verdadeiramente significa ser um humano.

Das *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-escrito* fizemos uma inflexão para as autorais obras edificantes, mas especificamente, os *Discursos edificantes em diversos espíritos* e nos apropriamos da imagem cristã referente aos lírios e pássaros, a qual Kierkegaard tinha uma notória predileção. Os lírios e campos são citados no *Evangelho* como arquétipos puros, obras da criação nas quais o cristão deve contemplar e mesmo, se espelhar. Kierkegaard desenvolve a importância desses arquétipos, indicando que a natureza e a obra criada também são importantes auxiliares no processo do *tornar-se cristão*, constituindo-se como referências primordiais para a existência religiosa *crística*. Os pássaros e lírios

ensinam o elevado valor de duas virtudes que devem moldar a religiosidade cristã: adoração e dependência. Na sua formosura, o lírio nos ensina como é belo reconhecer a perfeição de ser um humano e a sermos gratos pela grandeza da alma humana, reflexo do criador. O pássaro mostra, em sua vida livre, que o ser humano não deve se agarrar a nada fixo e nem mesmo temer o porvir, pois precisa crer que o necessário será ofertado pela divina providência. O pássaro ensina como é grandioso depender infinitamente dessa providência. Em suma, apenas se torna cristão aquele que reconhece a grandeza de si como um reflexo de Deus e se torna absolutamente dependente de Deus, virtudes essas que elevariam o ser humano à sua máxima potencialidade.

2.4 Pecado e Redenção

Em sua obra religiosa, Kierkegaard estabelece uma relação singular entre culpa, pecado e redenção. A dialética da culpa seria fundamental não apenas para sua cristologia, mas para a antropologia existencial em geral. Uma de suas ideias religiosas centrais gira em torno do conceito de *culpa* (*skyld*): na relação com Deus o indivíduo permanece culpado. Gostaríamos de refletir sobre as implicações dessa ideia para a existência religiosa *crística*. Buscamos enfatizar o entendimento kierkegaardiano do conceito de *culpa* para respaldarmos a noção de *pecado* (*synd*) e, finalmente, o de *redenção* (*frelse*). No quarto discurso de *Evangelho dos Sofrimentos*²⁷, o pensador aprofunda o sentido das derradeiras palavras do ladrão crucificado à direita de Cristo, daquele que teria buscado a redenção na agonia da morte. O ladrão penitente profere na tristeza do arrependimento: “*Quanto a nós, é de justiça; pagamos por nossos atos; mas ele não fez nenhum mal*” (Lc 23, 41). A fala dramática do condenado instigava a Kierkegaard por fazê-lo refletir sobre a culpabilidade universal da humanidade, melhor dizendo, da dívida pessoal de cada ser humano particular para com Deus. *Tornar-se cristão* pressupõe no discípulo a tomada de consciência do pecado, para em seguida, avançar até o arrependimento como elemento que deve trabalhar a favor da *redenção*.

Já em seus primeiros *Diários*, Kierkegaard reconhecia que a humanidade, quando interpretada à luz do cristianismo, poderia ser satisfatoriamente

²⁷ No original: *Lidelsernes Evangelium*. Trata-se da terceira e última seção dos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* (1847).

representada pelas posições opostas dos dois ladrões condenados: o penitente e o incrédulo. Reafirmando a ideia de seu *Ou-Ou*, todo indivíduo viveria na piedade ou na incredulidade. “Esse é também o caminho através do qual o cristianismo sempre percorreu no mundo: entre dois ladrões (porque isso é o que somos todos nós), somente um dos quais estava arrependido e dizia sofrer o castigo merecido” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 79). No paralelo com Cristo, o *sem pecado* que se proclamou a *Verdade* e o qual fora condenado injustamente, o ser humano poderia carregar alguma pretensão de inocência? Esse seria o último estágio que antecederia o advento da culpa, a consciência dessa última surge logo após a perda do estado de inocência, “pois a inocência não pode ser anulada senão pela culpa” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 38). Mas se a resposta àquela questão for negativa, se o ser humano perante Deus nunca for inocente, restará apenas o *alegrativo* da consciência e da possibilidade de uma tarefa enquanto forma de redenção ao ser humano essencialmente culpado. Essa culpa essencial traduz a relação de dependência absoluta entre o ser humano (finito) e Deus (infinito).

A determinação da culpa pode surgir de fontes múltiplas: a partir da relação íntima entre pessoas, entre indivíduos e instituições e, em contexto cristão, entre *indivíduo* e Deus. Quando a relação transcorre a nível meramente humano, é sempre possível para o acusado provar a sua inocência: ele pode ser ou não ser inocente. O mesmo não ocorre na relação entre *indivíduo* e Deus, no qual o primeiro é sempre culpado. Na relação amorosa entre pessoas, a culpa se relaciona com o amor da seguinte forma: quando um dos pares da relação se torna verdadeiramente culpado, ele pode cessar ao mesmo tempo de ser o objeto de amor. A mesma dinâmica não se reproduz na relação entre *indivíduo* e Deus, dada à impossibilidade desse último tornar-se culpado e, conseqüentemente, deixar de vir a ser o objeto de amor. Frente ao eterno, na relação absoluta para com o *Absoluto*, o *indivíduo* descobre que o deus que se apresenta como o *Imutável* não pode deixar de ser aquilo que é.

Mas qual seria a essência do Deus imutável? Ele é essencialmente *amor*, tanto em sua forma ativa como passiva, ou seja, Deus seria aquele que ama incondicionalmente, enquanto também é o objeto de amor por excelência. Nessa condição, seria inconcebível que o Deus imutável viesse a se tornar, sob toda e qualquer condição, culpado, e conseqüentemente, deixar de ser o objeto de amor de um ser humano. Nessa relação de amor absoluta, se há alguém culpado, seria o

próprio ser humano, e não como o portador de uma culpa acidental, mas essencial e estrutural. No que toca a Deus, se admitimos sua realidade, não haveria dúvidas de que o amor corresponderia da maneira mais íntima à sua natureza, “pois se Deus não fosse amor e não fosse amor em todas as coisas, então Deus pura e simplesmente não existiria” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 132). A fé não se obstina em provar logicamente que Deus seja amor, sua única exigência é justamente o crer incondicional. Logo, nem se apresenta para o indivíduo religioso a “escolha terrível entre: não ter razão e ganhar Deus, ou: ter razão e perder Deus” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 132), pois para aquele, a bem-aventurança consiste unicamente em conquistar Deus, ainda que renuncie à racionalidade desejosa de submeter tudo à prova.

Há duas situações acerca da culpa consideradas por Kierkegaard. A primeira se refere ao ser humano que sofre culpado perante Deus e perante os homens. Era esse o caso do ladrão convertido, o qual pagou e cumpriu pena pelos seus crimes no mundo. Ser crucificado era a condenação que devia aos homens, mas o ladrão também compreendia que em relação a Deus, ele deveria pagar de outra maneira, de modo oculto, através da tarefa remetida ao interior, onde apenas Deus poderia seguramente perscrutar. A segunda situação remete ao ser humano que sofre inocente perante os homens e culpado perante Deus. Como modelo para essa situação, haveria Jó, sabidamente inocente em relação aos homens. Seu sofrimento perdurou porque era provado diretamente por Deus e estava completamente disponível à *providência*. O que o cristão pode aprender do exemplo de Jó? Que por mais santo que um ser humano seja, ele sempre permanecerá sem razão perante Deus. E haveria uma justificativa evidente para a culpa essencial da humanidade: uma diferença qualitativa infinita entre ela e Deus, marcada justamente pela ausência de pecado na divindade. “Como pecador, o homem está separado de Deus pelo abismo qualitativo mais profundo. Por sua vez, é claro, Deus é separado do homem pelo mesmo profundo abismo qualitativo quando perdoa pecados” (KIERKEGAARD, 1980, p. 122).

A diferença qualitativa absoluta entre o ser humano e Deus tornaria problemático um ajuste definitivo entre ambos, ao menos na temporalidade. Em contrapartida, como sugere a citação acima, a conciliação pode ocorrer mediante a *graça* divina, quando Deus, por amor e *graça*, perdoa os pecados. Ainda assim, o agraciado precisa reconhecer que sem a continuidade da relação com Deus, ele

retornará ao pecado, pois a essencialidade do pecado no ser humano residiria justamente em estar apartado de Deus.

A relação fundamental entre Deus e um homem é que um ser humano é um pecador, e Deus é o santo. Confrontado com Deus, um homem não é um pecador nisto ou naquilo, mas essencialmente um pecador, não é culpado nisto ou naquilo, mas essencialmente e incondicionalmente culpado. Mas se ele é essencialmente culpado, então também é culpado o tempo todo, pois a dívida essencial da culpa é tão profunda que ela torna todo acerto direto de contas impossível. (KIERKEGAARD, 2018a, p. 149).

Quando um *indivíduo* não parte da consciência do pecado, o conteúdo de sua vida se encontra propenso a dissolver-se em orgulho oculto e vaidade. Não à toa, o cristianismo parte desse ponto, do pecado no ser humano individual. Esse, na verdade, é o pressuposto principal que justifica todo o cristianismo. “O cristianismo começa aqui - com o ensino sobre o pecado e, portanto, com o indivíduo singular” (KIERKEGAARD, 1980, p. 120). Mas apenas a fé pode suportar manter essa consciência, por essa razão, quando ela se encontra ausente, o *espírito* se perde. Assim, a “fé é a junção divina em um homem, que, quando ela aguenta, faz dele o mais orgulhoso dos velejadores, porém, quando ela se afrouxa faz dele um destroço, e com isto todo o conteúdo da vida se torna futilidade e miserável vaidade” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 134).

A consciência da culpa no indivíduo condiciona a consciência do pecado. A aquisição dessa consciência é descrita de mais de uma maneira na obra de Kierkegaard. A relação entre culpa e pecado é descrita de maneiras distintas nas obras *Migalhas Filosóficas*, *Conceito de Angústia* e *Doença para a Morte*, embora todas essas visões compartilhem de uma mesma cosmovisão cristã. Nas *Migalhas Filosóficas*, o pecado é identificado a *não verdade* e parte-se do pressuposto que o ser humano já se encontra nessa condição até que o mestre divino o emancipe, ao trazer-lhe a *verdade*. “O mestre é então o próprio deus, que atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado, que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*. O mestre é então o deus, que dá a condição e que dá a verdade” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 34. grifo do autor). Consequentemente apenas Deus pode redimir o discípulo de sua condição pecaminosa; de fato, na relação entre ser humano e Deus, o primeiro nada poderá fazer sem o segundo de forma decisiva. “Não, no que diz respeito a adquirir o perdão dos pecados, ou, por Deus, um homem não pode fazer nada; como poderia também ser possível, visto que o próprio homem, em

relação ao mínimo do que humanamente é capaz, nada pode realizar sem Deus!” (KIERKEGAARD, 2009c, p. 19).

O *Conceito de Angústia* aprofunda a análise da liberdade humana e da possibilidade do pecado sob uma perspectiva mais objetiva e teórica, possuindo como pano de fundo o entendimento kierkegaardiano de *Dogmática* e a problemática do *pecado original*. No contexto do *Gênesis*, o primeiro pecado reflete a consciência da culpa em Adão que lhe permitiu perder a inocência e se afastar do divino. Quando o autor afirma que “o único que, inocente, entristeceu-se pelo pecado, foi Cristo” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 41), o autor legitima sua concepção de que um ser humano possa tratar o pecado de modo indiferente e meramente estético. Na condição de culpado, o pecado surge como uma consciência desesperada, interna e inevitável ao *indivíduo*.

O desespero, como aspecto próprio da consciência do pecado, é um conceito central na *Doença para a Morte*²⁸. Nessa obra, o pecado é concebido positivamente como uma posição, explicado em parte pelo fato de não pertencer à esfera inteligível, mas à volitiva, enquanto expressão ativa da vontade. O pecado não seria uma deficiência intelectual, mas ético-religiosa. Dessa forma, não se trata de “não compreender o justo, mas em não querer compreendê-lo, em não querer o justo” (KIERKEGAARD, 2010c, p. 122). É a dimensão volitiva que possibilita a culpa, pois não é possível culpar-se por um desvio ou carência da cognição, mas apenas por um mau uso da vontade, um não querer consciente do bem, uma negação manifesta do cristianismo. Essa dimensão permite que o ser humano se torne culpado *perante Deus*. Mais do que tudo, ser um pecador é condição para o estabelecimento de um relacionamento autêntico com Deus, de sorte que “sem pureza nenhum ser humano pode ver Deus e sem se tornar um pecador nenhum ser humano pode vir a conhecê-lo” (KIERKEGAARD, 2009i, p. 15). Isso implica que o decisivo para o *tornar-se cristão* não é a busca pelo pecado, mas a tomada de consciência da condição de pecador pelo ser humano individual. Evidentemente, a *redenção* exige que o pecador venha, mediante o auxílio da relação com Deus, a se afastar continuamente do pecado.

²⁸ No original: *Sydommen til Døden*, a obra *Doença para a Morte*, assinada pelo pseudônimo *Anti-Climacus*, expõe as diversas modalidades de desespero relacionáveis aos distintos modos de existência.

A tomada de consciência do pecado corresponde a um processo difícil, triste e doloroso, um reconhecimento de si enquanto uma nulidade perante o divino. Ainda assim, na relação com Deus, a culpa possui uma importância qualitativa e quantitativa: quanto mais profunda e frequentemente ela for percebida pelo indivíduo que a porta, maior será sua edificação. “Nem é um ganho que a culpa seja totalmente esquecida; pelo contrário, é perda e perdição; mas é um ganho obter interioridade para lamentar a culpa cada vez mais fervorosamente” (KIERKEGAARD, 1993, p. 18). Doravante, ao mergulhar na consciência do pecado, o ser humano adquire o conhecimento da proximidade de Deus, mas também reforça o sentimento de culpa.

Mas a pessoa que busca se compreender na consciência do pecado diante de Deus não o entende como uma afirmação geral de que todas as pessoas são pecadoras, porque a ênfase não está nessa generalidade. Quanto mais profunda é a tristeza, mais a pessoa se sente como um nada, como menos do que nada, e essa diminuição da autoestima é um sinal de que o sofredor é aquele que busca e começa a tomar consciência de Deus. [...] Não queremos aumentar a culpa para que Deus se torne maior, mas queremos aumentar o reconhecimento da culpa (KIERKEGAARD, 2009i, p. 29).

O descobrimento dessa culpa essencial aproxima culpado e redentor. A tristeza que a acompanha não denota uma afecção ruim, mas benéfica e edificante, até mesmo redentora. Não se trataria de uma tristeza melancólica e estética, mas espiritual. Como afirmou em uma de suas cartas a Regine: “a tristeza é nostalgia divina e tudo de bom no Homem é filho da tristeza” (KIERKEGAARD, 2009d, p. 65). A *redenção*, em última instância, se tornaria possível não apenas com o sacrifício messiânico de Cristo, mas também com a manutenção da consciência do pecado a qual permitiria o impedimento da continuidade do pecado. Assim, a *redenção* nunca é conquistada na temporalidade de modo absoluto, pois ela dependeria não apenas da *graça*, mas também do esforço contínuo do ser humano para manter-se fiel à *graça*. Kierkegaard enfatiza: “É verdade que, por um lado, os pecados são perdoados pela morte de Cristo, porém, por outro lado, isso não significa que o homem se libere por um passe de mágica de seu velho estado” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 69). Se a dialética da *redenção* não for corretamente apreendida, o ser humano facilmente constrói uma relação fantasiosa com Deus, o qual deseja lhe redimir, e não atinge, como consequência, nem a consciência do pecado, e muito menos, a *redenção*.

A tarefa do pecador perante Deus seria o de reconhecer a si mesmo na unidade do pecado que constitui a sua existência. Não se trata de perceber as faltas isoladas e as culpas circunstanciais, mas de entender a trama coerente dos eventos que constitui o seu pecado como uma grande cadeia unitária e individual, pois o pecado jamais surge fora do *indivíduo*. Assim, “confessar o próprio pecado em geral é mais fácil, mas o pecado particular, [...] deste ou desses pecados particulares descobrir uma coerência é um caminho difícil e obrigatório, mas o caminho difícil ainda é o caminho certo, e o caminho obrigatório é o benéfico” (KIERKEGAARD, 2009i, p. 32). Do reconhecimento da culpa e da consciência do pecado, segue-se o arrependimento. Quanto mais o espírito finito assume com seriedade a sua relação com Deus sob o prisma de sua culpa essencial, mais o arrependimento pode auxiliar a fé. Não por menos, Melchiorre (2008, p. 58) irá defender que arrependimento e fé constituem um só movimento: “Kierkegaard fala de arrependimento como de um ato que parte da essência e que, em definitivo, constitui o exercício mesmo da fé”. Melchiorre parte da interessante premissa que concilia arrependimento e fé ao pressupor o afastamento das instâncias finitas e a entrega incondicional ao eterno infinito. Nessa equação, o amor de Deus poderia ser crido e apropriado na existência do arrependido.

O arrependimento mais autêntico está, pois, primariamente na demissão da finitude ou no abandonar-se à excedência do infinito que em si recolhe e dá sentido às identidades singulares finitas. Este abandonar-se, este “repouso no arrependimento”, não é, afinal, senão o movimento mesmo da fé e, enquanto tal, é precisamente repouso no horizonte de um amor infinito, daquele amor que é propriamente um encontrar-se em Deus. Neste sentido, Kierkegaard diz exatamente que a palavra mais apropriada para falar do amor de Deus é “arrependimento” (MELCHIORRE, 2008, p. 58).

Tal perspectiva sugere uma positividade infinita ao arrependimento, o qual também é um instrumento efetivo no combate ao pecado. Para ter êxito nisso, o arrependimento deve ser ativo, a saber, auxiliar na fuga do ser humano ao pecado e não apenas ser passivo e indolente frente à consciência do pecado. Isso significa que tomar consciência do pecado é insuficiente para o *tornar-se cristão* se o ser humano não se arrepende e não utiliza seu arrependimento como força para fugir do pecado. Corretamente compreendido, o arrependimento não seria “um aritmético mesquinho a serviço da fraqueza - antes, um observador fervoroso diante de Deus” (KIERKEGAARD, 2009i, p. 34). Mais ainda, Kierkegaard concebe o arrependimento não apenas como um complemento para a consciência do pecado, mas também

como umas das expressões máximas da vida ética. Dessa forma, é preciso considerar que o arrependimento também não é suficiente para o *tornar-se cristão*, se em sua passividade, a ação é postergada ao máximo. “Desde uma perspectiva puramente ética, devo dizer que, de feito, o máximo que posso fazer é somente incorrer em pecado, e então me arrepender dele; porém, em tal caso, não poderia realmente chegar a atuar, pois devo arrepender-me” (KIERKEGAARD, 2017a, p. 51). Assim, em sua forma passiva, o arrependimento é impotente, mas se ele edifica, fortalece e impulsiona o ser humano na ação que consiste na fuga ao pecado, aí então, o arrependimento auxilia o *tornar-se cristão*.

Não por menos, o que o cristianismo mais exige do ser humano é posição, a saber, não manter-se indiferente frente à sua proposta redentora e muito menos indiferente à consciência do pecado. O equívoco da indiferença reside no fato do cristianismo exigir um posicionamento. De fato, não há como um ser humano se manter genuinamente indiferente a respeito de uma questão tão séria e pessoal como a sua própria redenção. Mas se uma posição errada for tomada, o arrependimento auxilia o extraviado ao recordar continuamente a culpa, não qualquer culpa, mas a culpa enquanto determinação constitutiva e essencial de cada ser humano.

Do arrependimento deve-se dizer que, se for esquecido, então sua força não era nada além de imaturidade, mas quanto mais tempo e mais profundamente for preservado, melhor será. Quanto mais de perto se vê a culpa, mais assustadora ela parece, mas o arrependimento é mais agradável a Deus quanto mais longe no caminho do bem, vislumbra a culpa (KIERKEGAARD, 1993, p. 19).

Eventualmente, o pecado pode ser anulado, não pelo arrependimento, o qual não teria força para desfazer o pecado já efetivado, apenas auxiliar na prevenção contra a continuidade do pecado, mas pelo exercício da fé, a saber, a fé no perdão dos pecados. Assim, após o arrependimento e a partir da aceitação da *graça*, o ser humano pode, finalmente, atuar. As categorias existenciais e filosóficas da cristologia de Kierkegaard assinalam uma profunda correspondência com a doutrina neotestamentária e se apoiariam segundo Stewart, em um drama composto por três pilares: pecado, morte e redenção, os quais por seu turno devem orientar a conduta ética e existencial na totalidade da vida individual.

Kierkegaard volta repetidamente a questão do que significa existir como um ser humano individual. Para ele, os fatos básicos da existência são o pecado e a morte. A exigência ética que isso impõe é que se mantenha a

pecaminosidade e a mortalidade em foco o tempo todo, junto com a consciência da mensagem cristã básica sobre a possibilidade de redenção por meio do perdão dos pecados. Esses são, para Kierkegaard, os fatos fundamentais da vida que trazem consigo uma demanda geral de como se deve viver a vida. O objetivo é se apropriar da consciência desses fatos e desta mensagem cristã em nossas ações diárias (STEWART, 2010, p. 88).

A ética, sob a perspectiva da religiosidade cristã, encalha na consciência do pecado e no arrependimento. Para ser possível ao *indivíduo* se redimir por sua culpa essencial, seria preciso ir além da possibilidade do arrependimento, ele precisaria atingir o campo prático da fé e se entregar nos braços da providência divina. Ao considerarmos a doutrina da *graça divina*, a fé não poderia ser meramente um produto da vontade e da livre escolha pura e simplesmente, mas inegavelmente, no interior da filosofia kierkegaardiana, está relacionada diretamente com um ato de decisão. Isso sugere que a fé não deixa de ser uma filha do *ético*, embora ela se justifique por uma teleologia que supere o universal, como veremos no capítulo seguinte. Mas ao atingir a fé, é bom observar, o ser humano não seria liberado de sua culpa infinita e nem de sua condição pecaminosa, mas justificaria a possibilidade de uma reparadora e pessoal *redenção*.

A redenção preconizada pelo cristianismo é universal, pois qualquer *indivíduo* estaria apto a se apropriar de Cristo e de imitá-lo. Toda ética genuína se propõe e se pressupõe de modo universal, não poderia ser diferente com a ética cristã, a qual não confunde, em contrapartida, universalidade com acessibilidade. O cristianismo oferece uma espécie de redenção que as filosofias idealistas modernas sequer pressupunham. No entendimento de Kierkegaard, seria um erro considerar qualquer filosofia idealista como o absoluto quando a maioria das pessoas não se encontra na posse das condições para ao menos compreendê-la. Frente a esse modelo filosófico, o pensador opta por se manter na ignorância. Nos *Prefácios*, lê-se:

Existe pois algo que é superior à filosofia. É superior pelo fato de me aceitar, e a outros ignorantes como eu. Se for este o caso, pergunta-se então se se continuará a chamar à filosofia o absoluto? Mas se não for o absoluto, tem de se saber dar conta de seus limites. [...] o absoluto não pode ser outra coisa para além do que é comum a todos (KIERKEGAARD, 2018b, p. 115).

Para que possa apreender o *telos absoluto* do eterno, o cristão dialoga a todo instante com a possibilidade de sua própria redenção. Preocupado infinitamente consigo mesmo, o eterno é posto em detrimento do temporal. Enquanto esse último engana e corrompe, o eterno reintegra o ser humano à sua

própria humanidade, salvaguardando o que há de melhor nessa: sua própria liberdade. A *redenção* se torna o triunfo da liberdade humana contra tudo aquilo que a aprisiona e a danifica, a saber, tudo aquilo pertencente ao temporal. O eterno, harmônico em si mesmo, deve triunfar.

Aquele que estima o temporal gradualmente se tornará incapaz de estar atento ao eterno, e aquele em cujos olhos as coisas desta terra permanecer estimável, perderá gradualmente a capacidade de estimar as coisas do céu. Mas as coisas visíveis são temporais, e o temporal não é apenas perecível, mas está em desacordo consigo mesmo e, portanto, deve ser dissolvido e não pode durar. Por isso o tesouro causa ao avarento dor enquanto ele o está coletando, dor enquanto o possui, dor quando deve deixá-lo. [...] Mas a pessoa que se afasta do temporal pelo eterno e está preocupada com sua salvação, está reconciliada consigo mesma e com todos os outros, porque o eterno está sempre de acordo consigo mesmo, e seu acordo exclui apenas aquele que exclui a si mesmo (KIERKEGAARD, 1990c, p. 266).

Onde residiria, então, a *redenção crística*? No exercício da fé, na possibilidade de salvação do próprio *eu* mediante o encontro reconciliador com Deus. A fé demarca o início e o fim de toda a jornada do cristão em um mundo que o rejeita. Ela o redime, como explica Weston, uma vez que o “cristianismo envolve fé na redenção do eu, que o eu possa e seja totalmente transformado por Deus em pureza absoluta, e isto deve ser anunciado ao homem para tornar a fé possível” (WESTON, 1994, p. 115). Pensada dessa forma, a fé é a paixão existencial suprema e apenas pode conhecê-la aquele que a exercita propriamente, sendo ela “a expressão dessa transformação existencial do indivíduo por Deus” (WESTON, 1994, p. 88). Tal como a fé, o cristianismo permanecerá sendo um problema essencialmente subjetivo e prático, o qual, uma vez apropriado pelo *indivíduo*, deverá inquietá-lo profunda e continuamente em sua existência ordinária. Ao ser redimido em seu último suspiro, o ladrão da direita representa a possibilidade de redenção universal proposta pelo cristianismo. Não por acaso, Kierkegaard pensou o *tornar-se cristão* como uma tarefa universal e acessível a todos, ou ao menos, para cada *indivíduo* interessado e preocupado em sua própria *redenção*.

A consciência do pecado é fundamental. Não é possível *tornar-se cristão* prescindindo dessa consciência. O pecado vem à consciência com a descoberta da culpa essencial de cada *indivíduo*, culpa essencial, pois não se trata de uma culpa relativa ou ocasional, mas absoluta: em relação a Deus, o ser humano é essencialmente pecador. Apenas nesse entendimento, a relação com Deus torna-se emancipadora. O pecado precisa ser reconhecido na totalidade da existência

individual, não apenas de forma circunstanciada e fragmentária. Mais do que tudo, o pecado é uma condição do ser humano individual, é responsabilidade dele, assim como ele também é responsável por buscar a *redenção*, àquela que é ofertada mediante a fé e seguimento daquele que “tira o pecado do mundo”, o redentor, Cristo. *Tornar-se cristão* poderia se resumir na jornada que guia o pecador até a sua emancipação última, a *redenção* buscada no tempo, mas conquistada apenas na eternidade.

2.5 Sofrimentos e Alegativos

O cristianismo idealizado por Kierkegaard sofreu uma considerável influência do pietismo, movimento religioso herdeiro do luteranismo que enfatizava o enfoque nas experiências pessoais e cotidianas para o processo de conversão cristã²⁹. Além de enfatizar o pecado e a necessidade de redenção, o pietismo também reforçava a importância do discipulado e das dores que o seguimento a Cristo inevitavelmente traz consigo. Havendo sido criado sob uma rigorosa educação pietista, Kierkegaard apreciava o *sofrimento* (*lidelse*) como um conceito imprescindível para o *tornar-se cristão*. De fato, todo o pensamento religioso do pensador nórdico é perpassado por esse conceito. Um bom exemplo dessa ênfase pode ser encontrado no já mencionado *Evangelho dos Sofrimentos*. Composto por sete discursos, nele, Kierkegaard irá dissertar sobre a relação entre cristianismo, caminho e sofrimento, a tríade por excelência do apostolado cristão. O curioso é que embora os sofrimentos sejam o tema central desses discursos, cada um deles é intitulado com o termo *glædelige*, o qual pode ser traduzido por *alegativo*, evidenciando que o pensador, ao pensar na existência *crística*, não dissocia de modo algum os sofrimentos dos alegativos. Ele antes trabalha para estabelecer uma complexa, singular e intrincada dialética entre sofrimentos e alegativos. O importante aqui é perceber em que sentido o sofrimento é essencial para o

²⁹ O movimento pietista teria sido inaugurado em meados do século XVII por Philipp Jakob Spener, o reformador cristão mais relevante após Lutero. Em sua obra máxima *Pia Desideria*, Spener busca resgatar o vigor da reforma luterana, enfatizando o rigor pessoal que o cristão precisa manter constantemente consigo e para com os outros. “Todo cristão é obrigado não apenas a oferecer a si mesmo e o que tem: sua oração, ação de graças, boas obras, esmolas, etc., mas também a estudar diligentemente a Palavra do Senhor, com a graça que lhe é dada para ensinar aos outros, especialmente aqueles sob sua orientação, para castigá-los, exortá-los, convertê-los e edificá-los, observar suas vidas, orar por todos e, na medida do possível, preocupar-se com a salvação deles”. Cf: PETER, C. ERB. *Pietists: selected writings*. Paulist Press, 1983, p. 35, tradução nossa.

cristianismo ao mesmo tempo em que o *alegrativo* também lhe é constitutivo, caso queiramos compreender adequadamente a existência *crística*.

Kierkegaard, que geralmente utiliza como referência primordial para as suas reflexões edificantes uma passagem determinada do texto bíblico para desenvolver suas ideias, opta nos discursos edificantes do *Evangelho dos Sofrimentos* por um método diferenciado: partir de uma ideia universal e onipresente no *Antigo e Novo Testamento* para, a partir daí, expor suas nuances e complexidades. A ideia se centra na dificuldade inerente ao caminho cristão: o aperto do caminho enquanto presença constante e decisiva das tribulações do espírito sem as quais *tornar-se cristão* tornar-se-ia uma mera quimera³⁰. Desejando amenizar a preocupação pagã e estética, a que tem em vista o sustento material e a conservação de si, o cristianismo parte do pressuposto de que o ser humano é um sofredor por natureza, embora queira ensinar uma nova espécie de aflição, aquela fundamentada na dimensão espiritual.

Embora o sofrimento seja uma determinação humana indesejada, ele passa a ser o meio necessário e desejado pelo cristianismo, não como uma finalidade em si mesma, mas como um meio imprescindível para a conquista daquele *bem absoluto*: a felicidade eterna. Não poderia ser diferente, pois “do ponto de vista religioso, todos os seres humanos são sofredores, e o importante é chegar até o sofrimento e não escapar da infelicidade” (KIERKEGAARD, 2016, p. 152). Buscar o sofrimento seria uma tarefa eminentemente religiosa e não necessariamente ética, pois o ético, em um contexto mais abrangente, recomenda justamente a fuga ao sofrimento.

A reflexão sobre o conceito de *caminho (vei)* inicia o quinto discurso do *Evangelho dos Sofrimentos* e podemos começar aqui também por ele. O *caminho* contém uma duplicidade semântica assinalável. Em seu sentido exterior e sensível, o *caminho* é reduzido a um fato objetivo e subsistente por si só, insensível e indiferente ao modo como o transeunte o percorre. Em contraposição, o cristianismo oferece uma significação interior do *caminho*, ao pensar nesse em seu sentido espiritual e puramente existencial. Nessa última concepção, o *caminho* apenas existe na medida em que o *indivíduo* existe nele, e apenas se legitima a partir do modo como ele o percorre, o que também significa que é o caminhante que gera e

³⁰ O caráter rigoroso remetente ao árduo caminho da existência religiosa pode ser encontrado em grande parte das narrativas bíblica, a exemplo de: *Sirácida* 2, 1; *Atos* 14, 22 e *1Ts* 3, 3.

produz o caminho apenas na medida em que o atravessa. “Portanto, o espiritual, o ‘como’ se percorre o caminho da vida, é o que faz a diferença e a diferença do caminho”³¹. É justamente esse *como* que reforça a fé kierkegaardiana como uma *fides qua*, ou seja, uma fé mais preocupada por sua forma do que por seu conteúdo. Essa forma traduz o *caminho* em sentido *crístico*, o qual nada mais é do que um modo de apropriação existencial atravessado pela subjetividade.

Jesus se proclamou como aquele que é “o *caminho, a verdade e a vida*” (João 14, 6). Isso sugere que *caminho, verdade e vida* constituem, mediante a comunhão com Cristo, uma mesma totalidade de sentido. Assim, apenas se caminha quando a verdade é apropriada, apenas possui a vida àquele que percorre o *caminho* e apenas é verdadeiro aquele que *vive* no caminho das tribulações. “Assim, o caminho da perfeição é acompanhado por tribulações”³². Toda a vida de Cristo assim o demonstra, pois foi toda ela uma paixão, não apenas no flagelo da crucificação, mas toda sua existência foi demarcada pelo sofrimento, existência essa que demonstra justamente que tipo de caminho pertence ao cristianismo e que aquele é apertado. Qualquer proclamação que se pretenda cristã e não manifeste na vida concreta do proclamador essa determinação essencial do caminho, já perverte e anula o cristianismo.

Mesmo que Cristo nunca tivesse dito: “Estreita é a porta e apertado o caminho que conduz à vida”, olhe para ele e você verá imediatamente: o caminho é apertado. Mas o fato de que sua vida a cada dia, a cada hora, a cada momento expressa “o caminho é apertado” é de fato uma proclamação contínua e penetrante totalmente diferente de que o caminho é apertado do que se sua vida não o tivesse expressado e ele o tivesse proclamado algumas vezes: o caminho é apertado. Além disso, você vê aqui que a proclamação do cristianismo por um período de meia hora, por um homem cuja vida, todos os dias, todas as horas do dia, a cada momento, expressa o contrário, está na maior distância possível do verdadeiro anúncio do cristianismo. Tal proclamação transforma o cristianismo em seu oposto (KIERKEGAARD, 1991, p. 57).

Kierkegaard permanece atento à dupla camada semântica do conceito de *caminho*, a saber, seu sentido objetivo e subjetivo, bidimensionalidade também presente nos conceitos de *verdade* e de cristianismo. Como vimos, *caminho, verdade* e cristianismo compartilham uma mesma unidade conceitual. Para o *tornar-*

³¹ No original: “Altsaa det Aandelige, det: hvorledes man gaaer paa Livets Vej, gjør Forskjellen og Veiens Forskjel”. Cf: KIERKEGAARD. *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2011, p. 268, tradução nossa.

³² No original: “Altsaa ad Fuldkommenhedens Vej gaaes der i Trængsler”. Cf: Ibidem, p. 270, tradução nossa.

se *cristão*, a dimensão subjetiva do *caminho* se configura como a mais importante para o indivíduo que busca se apropriar dessa conversão. Essa, apenas se efetiva mediante a vivência das virtudes cristãs, o que significa dizer, pelo modo como se caminha no caminho da perfeição cristã. Em seu sentido objetivo, o caminho do cristianismo permanece como uma referência de sentido para todo e qualquer indivíduo que esteja disposto a segui-lo, mas a partir do momento em que o seguimento é vivenciado, então aquele já se encontra no *modo* como se caminha, a saber, em seu sentido subjetivo.

Pela perspectiva objetiva, o cristianismo se constitui como uma doutrina universal da humanidade, reservado não apenas para indivíduos talentosos ou previamente selecionados, mas para todo aquele que ouse se arriscar em suas tribulações. Ninguém se encontra isento delas, de fato, os sofrimentos correspondem à própria *verdade*, de sorte que “não há diferença alguma entre um rei e um bandido, ali só se pergunta se é verdade o que ele disse e se nele havia verdade” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 130). Quando o *indivíduo* acolhe a doutrina objetiva e se apropria dela na vivência efetiva, aquela é convertida em verdade subjetiva.

A duplicidade semântica do *caminho* pode ser confirmada na *parábola do bom samaritano* (Lucas 10, 30-37). Nela, é relatado que na estrada que conecta Jericó a Jerusalém jazia um homem maltratado e ferido por saqueadores. Por essa mesma estrada trafegaram três viajantes: um sacerdote, um levita e um samaritano. Não obstante, cada um deles trilhou, em sentido subjetivo e espiritual, o seu próprio *caminho*. O sacerdote e o levita trilharam o caminho da indiferença e do desamor, enquanto o samaritano teria percorrido o caminho da misericórdia, ao se compadecer e ajudar amorosamente o desfalecido. Poderíamos também identificar nessa parábola uma possível analogia à teoria kierkegaardiana dos *estádios existenciais*: enquanto os saqueadores, o levita e o sacerdote, considerando o egoísmo e a indiferença manifestados, pertenceriam ao estágio *estético*, o bom samaritano, por sua vez, considerando o seu amor e dedicação, pertenceria ao estágio *religioso*. A *verdade* do cristianismo é descoberta no *caminho* do amor e da misericórdia, caminho interior e, ao mesmo tempo, aberto e solícito ao outro. Longe da indiferença que o caminho objetivo denota, pois nesse domínio “tudo pertence ao portador que é escravo da lei da indiferença, e o espírito do anel obedece a quem tem o anel, seja ele Nouredin ou Aladdin” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 79), o

caminho da subjetividade, por seu turno, exige que apenas o diligente, aquele que vivencia a *verdade* em sofrimento e amor, conquista seu pão e também, a redenção.

No caminho da perfeição proposto pelo cristianismo, o *como* é a qualidade que fará toda a diferença capaz de assegurar o vínculo do ser humano com a eternidade. A imprescindível questão então é: *como* se deve percorrer o caminho da perfeição? A isso o pensador nórdico busca ser coerente com a sua interpretação panorâmica das sacras escrituras ao defender o pensamento unânime de que: o caminho é estreito, composto por tribulações, não de modo casual, mas essencial, uma vez que: “não é o caminho que é apertado, mas o aperto é o caminho”³³. Ainda nos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, lê-se:

Mas de que modo se anda pelo caminho da perfeição? Aquele que perguntar com seriedade, que parar no caminho e perguntar pelas antigas veredas receberá também uma resposta séria, a antiga resposta: que o caminho é estreito, e que o homem anda pelo caminho da perfeição em meio a tribulações. (KIERKEGAARD, 2018, p. 155).

O *como* se caminha significa em certa medida que a subjetividade mesma produz o caminho, e não obstante o cristão não está apto a criar um caminho exclusivamente seu ou dispor de uma verdade exclusivamente sua, o que culminaria em um relativismo ético-religioso intransponível que certamente não foi defendido por Kierkegaard. A subjetividade cristã defendida pelo pensador não pode subsistir por si mesma ou justificar-se perante si mesma sem uma referência externa forte, a qual remeteria a própria transcendência divina. A interioridade do cristão não se mantém fechada em si mesma, mas aberta ao transcendente e ao mundo que a circunda, justamente um mundo que irá assegurar a ocorrência de tribulações. Essas não podem ser negligenciadas ou evitadas sem que o *caminho* mesmo seja extinto.

O cristão deverá atentar-se aqui novamente ao *como*, a saber, no *como* se percorre sob o sofrimento que é o *caminho* e quão mais profundamente ele descobre o sofrimento, maior é a segurança de que se trata do verdadeiro *caminho*, o caminho da perfeição. O *aperto do caminho* indica o sofrimento daquele que rasteja em um caminhar lento e penoso pelas trilhas da *verdade*. *Sofrimentos* são os sinais legítimos do caminhar humano rumo ao divino e à perfeição espiritual desejada pelo cristianismo. Caminhando de mãos dadas com o sofrimento, o

³³ No original: “at det er ikke Veien, der er trang, men at Trængselen er Veien”. Cf: Ibidem, tradução nossa.

atribulado vivencia a *verdade*. Essa é indissociável do martírio, de forma tal que testemunhá-la significa se apropriar do sofrimento mais profundo. Um dos problemas da cristandade residiria justamente na extinção do martírio como exigência do ser cristão. “No Novo Testamento, portanto, uma coisa corresponde à outra: a inquietude no cristão exige o martírio como uma espécie de alívio – e o martírio é aquilo que se exige. Mas logo diminui a inquietude na ‘cristandade’, essa massa morta e sem espírito”³⁴.

Na fase final de sua obra, Kierkegaard muito se empenhou em evidenciar o que significa ser uma *testemunha da verdade*. Em sua concepção, essa se reconheceria diretamente por uma vida marcada pela presença do flagelo e consequente ausência de prazer imediato: “Uma testemunha da verdade é uma pessoa cuja vida do princípio ao fim não está familiarizada com nada que seja reconhecido como prazer [...] pelo contrário, do princípio ao fim ela foi iniciada em tudo o que se entende por sofrimento” (KIERKEGAARD, 2009h, p. 5). O sofrimento é indissociável do cristão e não poderia ser diferente, pois o cristianismo representa mesmo o fundamentalmente heterogêneo ao mundo. Os sofrimentos traduziriam, assim, toda a renúncia necessária para que uma *verdade* heterogênea ao mundo triunfe sobre esse. “O testemunho da verdade relaciona-se com a heterogeneidade do Cristianismo com este mundo, de onde se segue que o testemunho deve sempre ser distinguido pela heterogeneidade com este mundo, pela renúncia, pelo sofrimento” (KIERKEGAARD, 2009h, p. 10). O *Novo Testamento* é a única referência escrita capaz de oferecer o seguro parâmetro para a compreensão da *verdade* sofredora anunciada por Cristo, o qual teria escolhido para a missão de propagá-la, pessoas justamente já familiarizadas com a espécie de sofrimento imposta pelo mundo. Ser cristão é ser chamado a testemunhar sob essa conjuntura.

No Novo Testamento, Cristo chama os apóstolos e seguidores de testemunhas, exige deles que testemunhem por ele. Vamos agora ver o que deve ser entendido por isso. São homens que na renúncia de tudo, na pobreza, na humildade, então, prontos para qualquer sofrimento, devem sair para um mundo que com toda a sua força exprime principalmente o contraste com o que é ser cristão. Isso é o que Cristo chama de testemunhar, ser uma testemunha (KIERKEGAARD, 2009h, p. 26).

O cristão se reconhece e se alegra em meio ao aperto do caminho e em suas tribulações ao aprender a se edificar nelas. Vivenciá-las é o substrato de sua

³⁴ KIERKEGAARD, NB30: 22, SKS 25, 399 *apud* VALLS, 2019, p. 89.

própria fé e o elo de sua comunhão com Deus. Em outras palavras, “o sofrimento é o segredo divino da existência terrena, que só no sofrimento se está em aliança com Deus” (KIERKEGAARD, p. 89, 2018b). Assim viveram os grandes religiosos da história, como Abraão, o *pai da fé*, cuja vida foi marcada em quase sua totalidade por angústias e tribulações que o elevaram ao panteão dos maiores representantes da religiosidade judaica. Evidentemente, Abraão não pertenceu ao cristianismo, mas seguramente foi uma importante referência religiosa para o pensamento cristão de Kierkegaard, como veremos no capítulo seguinte. Do patriarca hebreu, legamos sua resignação ao sofrimento. E toda “exposição religiosa, tem, essencialmente, de elevar pelo sofrimento. Tal como a fé da imediatidade se baseia na felicidade, a fé do religioso se baseia em que a vida está justamente no sofrimento” (KIERKEGAARD, 2016, p. 152), ou expresso de outra forma: “o agir religioso se reconhece pelo sofrimento” (KIERKEGAARD, 2016, p. 148).

Para o seguimento do caminho das tribulações é necessário que o cristão não perca tempo ou energia demasiados na tentativa de possuir a certeza definitiva acerca do que deve ser feito. O *caminho* apontado nas *Escrituras* é um apenas e consiste em caminhar em meio às tribulações. Quando a dúvida é posta, a tarefa se obscurece e o indivíduo permanece estagnado, e por mais que se percorra e se avance no desenvolvimento da dúvida e das elucidações, nenhum lugar é alcançado. Nessas condições, a fé auxilia o ser humano ao impedir que esse sequer inicie a tarefa. Em comparação ao adulto, a criança, mesmo que não possa vir a se tornar cristã na infância, ironicamente estaria mais apta a se tornar uma, ao obedecer prontamente a ordem direta de uma autoridade, sem questionamentos ou relutâncias. Sua vantagem sobre o adulto reside em que ela “chega incondicionalmente a empregar toda a sua força para cumprir a tarefa, e tão de acordo com os fins, que não se desperdiça nem um único instante para duvidar sobre a tarefa” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 157). O adulto encontra-se em desvantagem não apenas por questionar o conteúdo da tarefa, como por não conseguir reconhecer prontamente a autoridade e o que essa espera dele. A fé agiria justamente no reconhecimento dessa autoridade, não humana, mas divina.

Kierkegaard apreciava na criança seu anseio aventuroso e sua seriedade determinada quando instigada ao cumprimento de uma tarefa, “assim uma criança é capaz de fazer coisas que raramente um adulto com todas as suas forças consegue fazer. Quem é que não viu tantas vezes com espanto esta coisa prodigiosa: do que

uma criança é capaz” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 157). Como se sabe, Cristo instigou os próprios discípulos a observarem as crianças e mesmo exortou para que eles se assemelhem a elas (Mc 10,14). Mesmo não tendo condições espirituais para ser cristã, e veremos esse ponto mais a frente, é curioso que a criança tenha uma maior predisposição para o *tornar-se cristão* justamente no fato dela ser vigorosamente disposta a acolher e realizar a tarefa que lhe é incumbida. A fé apenas se consolida em uma consciência madura, mas isso não significa que o cristão não deva aprender com os infantes, de fato, a exortação *crística* recomenda justamente o contrário: é preciso aprender com eles.

Vencida a dúvida objetiva acerca do conteúdo da tarefa e bem servido com a fé, o cristão pode então partir para o cumprimento efetivo da tarefa. Se essa for corretamente fixada, a saber, mediante a apropriação dos sofrimentos, muita coisa já terá sido resolvida para a execução do *como se caminha no caminho atribulado da perfeição*, o qual corresponde ao próprio *tornar-se cristão*. A dúvida busca se livrar do sofrimento, desejosa de se livrar de uma tarefa tão humanamente desagradável. Assim, ela combate contra a fé e constantemente trama sua derrocada. Mas convém esclarecer que a dúvida aqui é de natureza objetiva, pois a fé é tanto incerteza objetiva quanto certeza subjetiva. Isso sugere que a fé também duvida de modo objetivo e essa dúvida tanto pode fortalecer a certeza subjetiva quanto enfraquecê-la. Nessa última possibilidade, a dúvida enfraquece a fé ao debilitar a energia da subjetividade e obstruir a ação efetiva. Assim orientada, a dúvida é o escudo que o acomodado empunha contra a tarefa cristã que consiste no combate em meio às tribulações.

A dúvida quer que o sofredor imagine se não seria possível, afinal, que ele se tivesse equivocado de caminho, e se o fato de este ser tribulação não poderia significar que ele estivesse num caminho equivocado. Mas se a tribulação é o caminho, é impossível que o fato de haver tribulação no caminho possa significar que ele anda errado, pelo contrário, este é o sinal de que está no caminho correto. (KIERKEGAARD, 2018a, p. 160).

Iniciado nesse caminho, de forma alguma o cristão encontra menores dificuldades conforme for avançando, pelo contrário, quanto mais ele avança no caminho ético-religioso do *crístico*, mais as tribulações e angústias se tornam mais condensadas, tornando a travessia cada vez mais penosa, embora não seja de nenhum modo intransitável. Na cristandade é possível observar o fenômeno oposto, o de pessoas que se denominam cristãs, mas que se vangloriam por não

vivenciarem tribulações. Mas como seria possível vivenciar a verdade e não sofrer por ela? O aperto deixou de ser o *caminho* na modernidade? Cada um pode avaliar o risco, mas é certo que haveria implicações para todos aqueles que conscientemente fraudassem o *caminho* assinalado por Cristo, caso se considere que aquele permanece inalterado no decorrer da história. Kierkegaard defende que o *caminho* se mantém inalterado e que “a dúvida não pode alcançar o sofredor e torná-lo hesitante com a ideia de que outros andam pelo mesmo caminho sem tribulações” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 162).

Caminhar em meio às tribulações significa que o martírio foi e continuará sendo o único *caminho* admissível à *verdade crística*. O *espinho na carne* seria um caminho que atravessaria as gerações e que não deixaria de ser o que genuinamente é: uma verdade sofredora. Como Kirmmse (1990, p. 384) assegura: “O que Cristo fez ao nos salvar foi inseparavelmente entrelaçado com a lição que ele nos ensinou de que a ‘verdade’ sofreu, necessariamente, em sua geração e irá sofrer, necessariamente, em todas as gerações”. O autêntico cristão não deveria se deixar obscurecer e fraquejar perante a terrível visão de que tantos supostos cristãos considerem caminhar na via da perfeição e ainda assim não conheçam nada do *aperto* ou das tribulações reservadas a esse caminho. Mas sob a perspectiva do *eterno*, o *caminho* não pode ser sabotado: viver em meio aos *sufrimentos crísticos* permanece sendo a única garantia confiável de que o *caminho* é genuinamente cristão.

Superadas as dúvidas, o cristão se encontra resolutivo no *caminho*, colidindo com as *tentações* ávidas pela possibilidade da fé deixar de declarar seu derradeiro triunfo. Esse último não é acompanhado apenas de dores, mas também de bom ânimo, mediante uma alegria paradoxal a qual não apenas acolhe a tribulação, como também a deseja com todas as suas forças, a exemplo dos apóstolos primitivos, os quais exultavam e se regozijavam ao irem de encontro a perseguições, tormentos e à própria morte. E “com este pensamento o sofredor está logo a pleno vapor no suportar a tribulação; não desperdiça nenhum instante nem esbanja nenhuma mirada para olhar ao redor” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 162).

É evidente que a maioria das pessoas não suportaria viver sob uma idealidade cristã tão elevada, a qual poderia mesmo ser considerada sob alguns aspectos, desumana, através de um padrão ético-religioso quase inatingível. Essa constatação não era estranha a Kierkegaard, o qual reconhecia a raridade da fé

cristã no mundo, tal como a importância de não diminuir em nenhum grau o elevado padrão que aquela exigia, a fim de evitar o risco do cristianismo ser fraudado ainda que pela menor das alterações. Embora o sofrimento tipicamente cristão seja doloroso demais para a média geral da humanidade, ele se justifica inteiramente dada à heterogeneidade do cristianismo em relação ao mundo e à imediatez humana. O sofrimento segue sendo a marca mais distintiva da essência do cristianismo vivido na prática, apenas podendo ser compreendido por aquele que o internaliza na espiritualidade do *tornar-se cristão*. O cristão apenas pode ser correspondido em sua linguagem religiosa por outro cristão, e ainda assim, parcialmente, pois uma compreensão plena da subjetividade seria inacessível a uma terceira subjetividade. Em meio as tribulações, o indivíduo religioso percebe com profundidade e clareza o seu estar sozinho perante Deus.

”Não é uma propriedade do caminho, que ele seja apertado, mas uma propriedade da tribulação, que ela seja o caminho” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 163). Com uma correspondência mútua tão íntima e uma relação de indissolubilidade entre *caminho* e *tribulação*, a *tarefa* (*opgaven*) se revela de modo mais claro. O *caminho* não é atribulado como se este lhe fosse uma propriedade accidental, mas porque a tribulação é o próprio *caminho* e também, a *tarefa*. Essa deverá conduzir o atribulado à possibilidade de sua redenção, o termo de toda a existência. Considerada a dificuldade inicial de *tornar-se cristão* por essa via, a única via, todo e qualquer ser humano sem exceção podem fazê-lo. A *Providência* asseguraria essa igualdade incondicionalmente, para que ninguém esqueça que a mais elevada das conquistas é conquistada em meio aos maiores tormentos. Como explica Regina:

A Providência intervém para que a dificuldade intrínseca ao se tornar cristão seja proporcionalmente igual a todos os homens: é maior para os mais dotados, menor para os que têm mais desvantagens, mas a finalidade chama todos igualmente ao máximo comprometimento existencial, coisa que é igualmente difícil para todos, mas para todos é igualmente possível. (REGINA, 2016, p. 128).

O aperto do caminho que conduziria à bem-aventurança eterna é assegurado pelo próprio Cristo (*Mt 7, 14*). O caminho é estreito por conter tribulações, e não obstante, ainda que o cristão esteja destinado a elas, elas não são a meta, mas a *provação*, a principal etapa do cristão na temporalidade. Ao final dessa, a tribulação é superada, e no clímax da existência, a fé se proclama vitoriosa. É alegrador para o crente que a tribulação já não seja concebida como impedimento

ou nem mesmo como um mal necessário, mas como a fonte de edificação de todo o caminhar do cristão na resistência ao mundo. Ao se permitir vivenciar esse modo de existência, o cristão “crê que a tribulação é nossa amiga, que ela não é resistência, porém o caminho, não é obstáculo, porém é aquilo que desenvolve, não o que intimida, porém o que aperfeiçoa” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 166). Assim, a grandeza crística pressupõe a vivência nos sofrimentos, de tal modo que esses sejam desejados por si mesmos. Atingido esse ponto, os indivíduos “deveriam ser felizes com seu sofrimento, tão felizes que não poderiam desejar que desaparecesse. Porém, nesse caso, estariam, desde logo, para além do sofrimento” (KIERKEGAARD, 2021c, p. 36).

O que Kierkegaard compreende como o “estar além do sofrimento”, parece traduzir a sofisticada dialética do sofrimento tipicamente cristão, o qual não conteria apenas dores, mas também alegrias, bem-aventuranças. Se isso for desconsiderado, o cristianismo assumiria a forma de uma doutrina avessa à vida, mórbida e esquizofrênica. Para que esse equívoco seja minimamente evitado, “deveria dizer-se que a bem-aventurança do homem é também parte do religioso [...] Deus quer que sejamos felizes. Correto. Porém como quer que sejamos felizes? Aqui a dialética começa de novo” (KIERKEGAARD, 2021c, p. 24). A fé auxilia na compreensão de que o *caminho* é transitável, de que a tribulação é suportável. O sofrimento seria amenizado pela fé e o amor, as virtudes cristãs por excelência, os principais motores da existência cristã. O sofrimento cumpre sua importante função enquanto *sinizador*, como já inferia Kierkegaard nos seus primeiros *Diários*: “O temor e o tremor não são o *primeiro motor* na vida cristã, já que isto é o amor; é mais bem o que o *pêndulo* é para o relógio: é o *pêndulo* da vida cristã” (KIERKEGAARD, 2015a, p. 61, grifo do autor).

Quando investiga em *A Repetição* a tribulação humanamente injustificável de Jó, Kierkegaard / *Constantius* lança mão da categoria de *provação* (*prøvelse*) como uma possível norteadora para as inexplicáveis tribulações vividas pelo profeta. De fato, ela é crucial também para a compreensão da tribulação cristã. No que se refere a Jó, esse “não é herói da fé; dá à luz a categoria da ‘provação’ por entre terríveis dores” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 121). Aqui, quando o autor não considera Jó um expoente da fé, é bom evitar equívocos: o autor atesta não para a ausência de fé em Jó, mas apenas insinua que o paradigma que melhor o define é a categoria de *provação*. Essa mesma imprescindibilidade da fé, em parte pelo fato de que se

trata de uma categoria eminentemente religiosa e estar enraizada na transcendência. “Essa categoria: provação, não é estética, ética ou dogmática; é inteiramente transcendente”³⁵. A transcendência da provação choca o *indivíduo* continuamente contra Deus em um embate absolutamente pessoal e inacessível, tal como seria toda e qualquer relação entre ser finito e infinito. “A categoria de provação é absolutamente transcendente e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 121). A *provação* expressa a força da relação entre ser humano e Deus: dela sempre resulta sofrimento, não como uma consequência casual, mas essencial, “pois o sofrimento é a expressão da relação para com Deus, isto é, o sofrimento religioso que é o sinal característico da relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2016, p. 168).

No sentido meramente humano e ordinário, a tribulação surge como um empecilho ao cumprimento de determinado objetivo. No cristianismo, ela é o elemento desejado para o cumprimento da tarefa, de sorte que é “eternamente seguro que a tribulação é o caminho e assim é impossível pensar numa tribulação que pudesse bloquear esse caminho” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 166) ou torná-lo intransitável de algum modo. O cristão se eleva para além da preocupação com as mazelas e sofrimentos ordinários, doenças e até mesmo a morte física, mas em compensação conhece o desespero mais terrível e ignorado pela maioria dos homens: o aniquilamento de si, a perda de sua alma. Esse desespero conduz à verdadeira tribulação. Na crítica à cristandade de seu tempo, Kierkegaard denuncia a adulteração do sentido originário do sofrimento cristão, o qual não deve se confundir com a classe de tribulações e sofrimentos ordinários e naturais. Na progressão histórica do cristianismo, perder-se-ia gradualmente a referência ao sofrimento de Cristo como aquela que deveria justamente ser apropriada e imitada por cada cristão. A referência perdida é a do próprio *crístico*, como se lê na seguinte passagem do *Exercício no Cristianismo*:

[...] a cristandade não percebeu nada no que diz respeito ao que é especificamente o sofrimento crístico, o sofrimento que Cristo e o próprio cristianismo trouxeram ao mundo; a tal ponto a cristandade desfrutou e gosta de pregar todo esse jargão de adversidades terrenas na categoria de sofrimento especificamente crístico. O sofrimento crístico autêntico foi abolido, o sofrimento “pela Palavra”, “por causa da justiça”. Por outro lado, os sofrimentos humanos comuns foram revestidos de sofrimentos cristãos e,

³⁵ No original: “*Denne Kategori: Prøvelse er hverken æsthetisk, ethisk eller dogmatisk, den er aldeles transcendent*”. Cf: KIERKEGAARD. *Gjentagelsen. Søren Kierkegaards Skrifter*. Elektronisk version, 2012, p. 128, tradução nossa.

então, transformados para seguir o paradigma – que obra-prima às avessas (KIERKEGAARD, 2021b, p. 101)

O autor dinamarquês chama atenção para o fato de que não é qualquer sofrimento que carrega a marca do *crístico*, a qual pertenceria a uma classe bem específica de adversidades e tribulações as quais podem culminar em perseguição, martírio e morte. Nessa classe de sofrimentos, o *indivíduo*, em nome da verdade evangélica, vem a ser humilhado, odiado, martirizado, excluído, e na mais violenta das hipóteses, assassinado. No sofrimento da autoabnegação infinita, o cristão ainda teme frente à possibilidade de regressar a todo e qualquer instante ao paganismo, mediante o escandalizar-se perante a verdade. O sofrimento *crístico*, compreendido tanto sob a forma do padecimento físico quanto espiritual, possui em sua dialética a voluntariedade, a saber, a livre e boa vontade em renunciar ao mundo, mediante a responsabilidade pessoal daquele que elege livremente *carregar a cruz* e a possibilidade do *escândalo*. “O que é decisivo no sofrimento crístico é a voluntariedade e a possibilidade de escandalizar aquele que sofre” (KIERKEGAARD, 2021b, p. 102).

O *escândalo* é a atitude de rejeição, implícita ou explícita, ao cristianismo, e como tal guarda uma relação para com o sofrimento *crístico*. Mas o *sofrimento crístico* não é explicado apenas por sua relação com o *escândalo*, mas também pelo fato de ser essencialmente originado de um ato voluntário e livre, voluntariedade essa que não deixa de ser uma possibilidade de *escândalo*. Kierkegaard / *Anti-Climacus* denuncia então o fato de que a cristandade não apenas abole essa voluntariedade na existência religiosa cristã como também não distingue sofrimentos *crísticos* de sofrimentos humanos ordinários, ocasionando uma confusão e um desserviço ao cristianismo.

Em outras palavras, se eu voluntariamente desistir de tudo, escolher o perigo e as dificuldades, então é impossível evitar a prova espiritual (que, por sua vez, é uma categoria especificamente crística, mas é claro que, na cristandade, ela foi abolida), que vem com a responsabilidade (que, por sua vez, corresponde ao voluntário), quando se diz: Por que você quer se expor a isso e começar tal coisa – afinal, você poderia deixar pra lá. Este é o sofrimento crístico específico; é toda uma escala mais profunda do que os sofrimentos humanos comuns. [...] Mas o voluntário foi completamente abolida na cristandade, desse modo, a possibilidade de escândalo também foi abolida, enquanto o voluntário também é uma forma de possibilidade de escândalo. [...] Os sofrimentos humanos inevitáveis devem ser suportados assim como no paganismo, então eles são pregados como sofrimentos crísticos (KIERKEGAARD, 2021b, p. 102).

Os *sofrimentos crísticos* diferem dos ordinários por serem forjados na própria interioridade da individualidade religiosa e por serem permanentes. Se o sofrimento cessa é porque se tratava de um sofrimento imediato, e como tal, não define a individualidade religiosa que se relaciona com Deus, “de modo que estar sem sofrimento indica que não se é religioso” (KIERKEGAARD, 2016, p. 169). O sofrimento ordinário e imediato pertence a “uma individualidade estética que se extraviou dentro da esfera religiosa; e confundir as esferas é sempre mais fácil do que mantê-las separadas umas das outras” (KIERKEGAARD, 2016, p. 169). O sofrimento *crístico* não seria, portanto, derivado de nenhuma causalidade exterior, a exemplo de destino, má sorte, etc., mas tal qual a *angústia*, forjado no seio da interioridade. A possibilidade do *escândalo* se originaria justamente desse interior e incorporaria o sofrimento tipicamente cristão mediante o que Kierkegaard / *Anti-Climacus* chamará de *autocontradição do sofredor*, a qual traz consigo uma dupla camada de sofrimento, um sofrimento que é cura para o sofrimento: “a possibilidade de escândalo reside na contradição de que o remédio parece infinitamente pior do que a doença [...] no remédio que Cristo recomenda para ser salvo do escândalo” (KIERKEGAARD, 2021b, p. 104). O autor trabalha aqui com o texto de *Mateus 18:8-9*, onde Cristo exorta para aquele que esteja disposto a crer, esteja também disponível a sacrificar seu próprio corpo físico, a fim de que o *escândalo* não predomine. Mas tão grande sacrifício choca violentamente o ser humano, gera repulsão, o escandaliza.

A autocontradição residiria no incompreensível fato de que o sofredor elege sofrer esse sofrimento que é cura para o sofrimento, na responsabilidade e voluntariedade dessa escolha agonizante, a qual antecipa a morte para o mundo e seu crescimento no espírito. Outro exemplo de como o sofrimento *crístico* pode vir a escandalizar profundamente se encontra em *Lucas 14:26*: Cristo exige ao discípulo como condição a seu seguimento o desapego aos entes queridos e familiares mais próximos, até mesmo a sua própria vida. Como Kierkegaard / *De Silentio* lembra em *Temor e Tremor*, “são palavras duras de ouvir, quem suportará escutá-las? [...] as palavras haveriam de ser tomadas tão terrivelmente quanto possível, para que cada um tivesse de avaliar por si mesmo se é capaz de erguer o edifício” (KIERKEGAARD, 2009e, 132). Quem não se escandalizaria diante da recomendação de Cristo? Essa possibilidade não apenas continua a acompanhar o cristão que não se escandalizou, como também potencializa seu sofrimento.

Reforçariam o sofrimento *crístico*, a angústia e o desespero, categorias existenciais universais tipicamente kierkegaardianas e essenciais para a existência religiosa, como indica Souza (2014, p. 85): “Assim encontra-se então o indivíduo que pode vivenciar a experiência religiosa: angustiado e desesperado, ou seja, um ser humano livre (mas não plenamente) e pecador”. Weston, por seu turno, ressalta que a ideia de bem preconizada pelo cristianismo é inseparável do sofrimento que essa mesma ideia condiciona: “Kierkegaard diz que a existência religiosa, a explícita submissão de toda a vida à concepção de bondade absoluta, é ‘essencialmente sofrimento’” (WESTON, 1994, p. 87). Por outro lado, o sofrimento tipicamente cristão é educador, edificante, redentor. Nessa perspectiva: “não há saber verdadeiro sem sofrimento, porque o sofrimento é precisamente a determinação da interioridade” (KIERKEGAARD, 2018b p. 89,).

O martírio é então um desdobramento essencial no processo de *tornar-se cristão*, sendo impossível para o legítimo cristão não vivenciá-lo. Toda a relação com Deus está ancorada nesse paradigma paradoxal implicado no ato de se envolver com o amor divino, o qual faz o seu discípulo sofrer na renúncia absoluta ao mundo, ainda que o faça fundamentalmente por amor. A progressão do martírio ocorre paralelamente e condicionada pela progressiva aproximação a Deus, que longe de tornar a vida do discípulo mais segura e aprazível, antes a tornaria mais atribulada, penosa e mesmo, infeliz. “A verdade é: tornar-se cristão é vir a ser, humanamente falando, infeliz para esta vida; a proporção é: quanto mais te envolves com Deus e quanto mais Ele te ama, tanto mais virás a ser, humanamente falando, infeliz para esta vida, tanto mais terás que sofrer nesta vida”³⁶. Ser o eleito de Deus consiste em ser agraciado e amaldiçoado em igual medida, afinal “o que é ser o eleito de Deus? É na juventude ver negado o desejo da juventude, para na velhice vê-lo cumprir-se a grande custo” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 69). Ainda assim, apenas nessa relação de amor paradoxal, o Homem dialoga com Deus, qualquer tentativa de estabelecimento de uma relação com esse que não seja mediada por esse amor paradoxal é fantasmagórica, como escreve Hampson (2004, p. 263): “somente por causa do amor de Deus que o humano pode ficar diante de Deus”.

³⁶ No original: “Sandheden er: det at blive Christen er at blive, menneskeligt talt, ulykkelig for dette Liv; Forholdet er: jo mere Du indlader Dig med Gud, og jo mere han elsker Dig, jo mere vil Du blive, menneskeligt talt, ulykkelig for dette Liv, jo mere vil Du komme til at lide i dette Liv”. Cf: KIERKEGAARD. *Øieblikket Nr. 6. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2013, p. 14, tradução nossa.

Outro aspecto da dialética do sofrimento diz respeito à complexa duplicidade de sua teleologia. Por um lado, as tradições cristãs pietistas comumente pressupunham que o cristão devesse esperar a felicidade apenas para a vida pós-morte, uma vida pós-temporalidade, por outro lado, negligenciava-se que a vida finita e temporal também poderia ser a finalidade de uma bem-aventurança cristã. A dicotomia parece insolúvel e culmina por manter o sofredor indeciso sobre qual deverá ser o objeto de suas boas expectativas, se na vida temporal ou eterna. Em *Temor e Tremor*, a fé aponta para esta vida: mortal e imperfeita. Toda a dinâmica da fé poderia ser resumida no seguinte ponto: “grande é agarrar o eterno, mas maior é segurar o temporal depois de haver dele abdicado” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 69). No entanto, quando Kierkegaard medita sobre essa problemática no seu *Diário*, ele parece se conformar com a ideia de que o eterno precisaria ser assimilado pelo sofredor de tal forma na existência temporal que lhe ficaria impossibilitado de atingir uma salvação para essa mesma existência. Em outras palavras, Kierkegaard parece intuir que o conteúdo da esperança para a vida temporal seria justamente o sacrifício dessa mesma vida mediante a conservação da esperança em uma vida eterna. Não por menos “o significado do sofrimento religioso está em morrer para a imediatidade” (KIERKEGAARD, 2016, p. 215). A vida finita se esgotaria na relação com Deus, no temor e no tremor do *porvir*, daquilo que a eternidade reserva.

A dialética da infinitude no sofrimento religioso (por exemplo, se nossas esperanças se referissem tão somente a essa vida, seríamos os mais infelizes) deve deter-se no tempo (o temor a Deus guarda uma promessa para a vida presente). Como classificar essa relação dupla? A máxima expressão para o valor da vida terrena (a temporalidade) é justamente a expectativa ou a presença do eterno. [...] Em outras palavras, se o temor a Deus guarda uma promessa de uma vida que está por vir, e eu estou ciente disso, então esse conhecimento meu constitui, no interior da temporalidade, a promessa do temor a Deus para a vida presente (KIERKEGAARD, 2021c, p. 22).

No que se refere à viabilidade de vivenciar uma vida marcada essencialmente pelo sofrimento e se é verdadeira a ideia de que apenas Cristo tornou-se cristão por suportar o insuportável, não competiria a ninguém decidir por outrem, mas cada qual poderá ponderar se possui ele próprio as condições de o fazê-lo e se não o puder, identificar se o impedimento é acidental ou essencial. Se for essa última opção, a igualdade universal, que é a maior prerrogativa do cristianismo, dissolver-se-ia. Se uma única pessoa não for essencialmente capaz de suportar o sofrimento *crístico*, o cristianismo se converteria em desonestidade e

malogro, em um atentado cruel contra a humanidade. Caso o impedimento seja acidental, então é válido concluir que nem todos conseguiriam erguer um edifício elevado, embora todos tivessem os meios para iniciar a construção. Em meio ao desafio, Cristo conforta dizendo: “meu jugo é suave e meu fardo é leve” (*Mateus 11, 30*). Mas como uma espécie de tribulação capaz de romper os laços mais naturais de um ser humano poderia ser leve? Como Kierkegaard viria a perceber muito cedo, nem o próprio cristianismo se encontra totalmente isento de ironia, e a fala de Cristo pode ser um exemplo fulcral dessa condição. “O humorístico do cristianismo também aparece na afirmação: meu jugo é suave e meu fardo é leve, porque sem dúvida se trata de algo absolutamente pesado para o mundo, o mais pesado que alguém possa imaginar – a abnegação” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 77).

As palavras de Cristo em *Mt 11, 30* sugerem que não são apenas de sofrimentos que vivem seus discípulos, mas também de *alegrativos*: há bem aventura no sofrimento do discipulado. É fácil compreender o porquê de o *alegrativo* ser negligenciado quando se considera a ética cristã, mas não justificável. Apenas em meio ao seguimento nos sofrimentos a autêntica alegria pode surgir. Sofrimentos e alegrativos são duas dimensões de um mesmo fenômeno. No discurso edificante *A expectativa da fé*, Kierkegaard trabalha bem com essa dialética: “na felicidade deve-se até certo ponto estar preparado para o infortúnio, no infortúnio, até certo ponto para a felicidade”³⁷. Para Kierkegaard (2018a, p. 88), seguir a Cristo mediante a *imitação* consiste no máximo de esforço a que pode alcançar um ser humano, mas exatamente pelo esforço ser descomunal, a alegria deverá lhe ser proporcional: “não pode haver alegria mais elevada do que esta: ser capaz de se tornar o máximo [...] de que qualquer ser humano pode consegui-lo”. A ideia da eterna equidade entre todos os homens tanto humilha como encoraja e alegra o sofredor que vivencia o cristianismo.

Além do *alegrativo* que resulta do reconhecimento da possibilidade universal de redenção, haveria também o *alegrativo* em sofrer culpado perante Deus, como já assinalado na seção anterior. A dialética entre culpa e alegria é bem formulada por Deuser (1998, p. 388): “A dúvida apenas é vencida quando os papéis são atribuídos da seguinte forma: do lado humano, a culpa; do lado de Deus, amor

³⁷ No original: “i Lykke bør man til en vis Grad være forberedt paa Ulykke, i Ulykke til en vis Grad paa Lykke”. Cf: KIERKEGAARD. *To opbyggelige Taler*, 1843. *Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2009, tradução nossa, p. 23.

verdadeiro. Tal arranjo integra a experiência do naufrágio até a concepção da relação de alguém com Deus, e esta é ‘a alegria’ além de todas as limitações do mundo”. Apenas um indivíduo teria sofrido injusta e inocentemente perante os homens e perante Deus, sendo, por assim dizer, duplamente inocente, mas tal indivíduo não era, afinal, um simples Homem, mas o *Deus-Homem*, personificado no ser de Cristo. O ladrão penitente contrasta com a imagem do santo imolado, o único que legitimamente poderia alegar abandono da parte de Deus. Padecer inocente perante Deus é ser abandonado por esse, daí o sofrimento de Cristo contido nas palavras de *Mateus 27:46*. Mas o ser humano possui o consolo do *alegrativo* de que o ladrão penitente representa toda a humanidade, toda ela, segundo o juízo da eternidade, infinitamente culpada perante Deus.

Em suma, “somente Cristo era sem culpa diante de Deus, e justamente por isso ele tinha de sofrer o sofrimento sobre-humano, tinha de ser levado até o limite, de, por assim dizer, com razão desalentar-se sobre se Deus era ainda amor” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 135). Mas a singela e humilde declaração do ladrão aponta para a tarefa reservada à humanidade em dívida para com Deus, uma tarefa expressa por penitência. Essa exorta ao *indivíduo* que por mais terrível e doloroso que seja o seu sofrimento, ele permanecerá sofrendo culpado. Mesmo infinitamente culpado, o ser humano possui a chance de ser consolado no amor infinito de Deus. A fala do ladrão penitente encoraja, edifica e conduz à alegria.

[...] quando se sofre totalmente inocente diante de Deus, então é como se se tivesse Deus contra si, então se está – abandonado por Deus. Quando se sofre culpado, então a preocupação é o que torna humilde, porém nela está o consolo da eternidade, sim, a alegria da eternidade: de dar razão a Deus (KIERKEGAARD, 2018a, p. 137).

Mas quando a razão ousa se intrometer na relação e lança mão do artifício da dúvida como um artifício da indolência, a fé no amor divino é asfixiada. A dúvida luta para conseguir compreender de que modo a *providência divina*, em sua insondável e oculta complexidade, se traduziria em amor. Por outro lado, “aqui está justamente o combate da fé: crer sem poder compreender” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 138). Quando a fé encontra-se ameaçada ou abatida, a consciência da culpa pode surgir como auxílio revigorante, ao lembrar que perante Deus, o ser humano permanece culpado. Como corolário, a possibilidade para a realização das tarefas é constante e possível porque a dívida para com Deus nunca é sanada. As tarefas

seriam fundamentadas e legitimadas na interioridade do espírito, embora elas se relacionem com o mundo e produzam *obras de amor*, frutos genuinamente cristãos.

[...] o alegrativo consiste nisto: que portanto a falha reside no ser humano, e por conseguinte sempre haverá algo para fazer, haverá tarefas, e contudo ao mesmo tempo tarefas humanas, e com as tarefas esperança de que tudo pode e vai tornar-se melhor, quando ele se tornar melhor, trabalhando mais, orando mais, mais obediente, mais humilde, mais devotado a Deus, mais fervoroso em seu amor, mais ardente no espírito. (KIERKEGAARD, 2018a, p. 139).

A tarefa e a sua possibilidade permanente reforça o conhecido ditado, “enquanto há vida há também esperança”, o qual poderia ser entendido como: enquanto persiste a possibilidade da tarefa, aí também haverá alegria. É desesperador observar um ser humano desabar sobre o peso exaustivo da tarefa, todavia, é ainda mais perturbador testemunhar alguém afundar no desespero da ausência da possibilidade de uma tarefa, que ela sequer esteja presente no horizonte do penitente. Não haver tarefa, quando nem mesmo o sofrimento se converte no conteúdo da tarefa, aí há aflição e desesperança. O desespero daí resultante poderá conduzir ao mal, a uma forma de *demoníaco*, à angústia diante do bem. Apenas a esfera religiosa confere a concepção ética de tarefa uma importância infinitamente elevada. Guiado por essa concepção, o cristão precisa lutar constantemente contra suas tendências egocêntricas e aprender a despojar-se de sua comodidade imediata a fim de entregar-se à segurança firme da *divina providência*.

Ter consciência de sua real condição de culpado e aceitá-la por um ato de amor implicaria em uma relação infinita. “Assim sendo, o fato de então desejar estar em erro é expressão para uma relação infinita, o fato de querer ter razão e achar que é doloroso estar em erro é expressão para uma relação finita” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 342). Para o cristão, sempre haverá tarefas, uma vez que, na temporalidade, ele permanece culpado perante Deus. O próprio movimento do *tornar-se cristão* pode ser descrito como uma tarefa contínua na existência finita. A edificação na consciência do pecado promove ao mesmo tempo o despertar para o cumprimento da tarefa, “em parte porque faz parar a dúvida e apazigua a inquietação da dúvida, e, em parte, porque dá alento à ação” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 344). Uma vez que alguém fosse inocente e Deus, culpado, a tarefa se extinguiria, pois esse deixaria de ser incondicionalmente *amor*. Essa pessoa ficaria

excluída da liberdade por não amar, “pois quando estás em amor, estás então em liberdade” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 342).

A relação entre Homem e Deus poderia ser resumida pela *culpa essencial* do primeiro e a ausência de pecado no segundo. Como vimos, apenas Cristo poderia se queixar do abandono do Pai dos céus como o fez no martírio da cruz. Em contrapartida, o sofrimento do Homem é justo porque Deus não o abandona e permanece lhe oferecendo a possibilidade de redenção mediante a execução da tarefa. Mesmo o ladrão arrependido, em seus últimos instantes, vislumbrava uma tarefa à sua frente, a de arrepender-se sinceramente em uma penitência derradeira. O ser humano “é sempre culpado, também quando sofre. Porém, se ele sofre culpado, então é eternamente certo que Deus é amor, e então é isto o alegrativo, que sempre haja tarefas, sempre alguma coisa a fazer” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 143). O cristão não duvida acerca da inculpabilidade de Deus, pois percebe que o amor divino pode assumir múltiplas formas, as quais nem sempre são compreendidas por sua razão. Mas ele acredita que esse amor é o único que educa, “noutras circunstâncias, um indivíduo facilmente se deixa endurecer perante uma censura, quando é Deus a julgar, aí o indivíduo amacia-se e esquece a dor em troca do amor que o quer educar” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 123).

A salvífica dialética cristã reside em que o *alegrativo* apenas pode ser atingido em meio aos sofrimentos. Essa dialética se sustenta justamente no amor de Deus, o qual choca e repele continuamente o entendimento humano por esse se encontrar acomodado na imanência da esfera meramente ética. Como justificar um amor que não apenas insere irrefutavelmente o ser humano na condição de culpado, como também o ameaça punir com sofrimentos terríveis? Uma possível solução para o cristão seria renunciar a uma compreensão imanente da situação. Ao renunciá-la, aquele cultivaria uma nova forma de se relacionar com Deus, ao concebê-lo para além de *determinações éticas*.

Quando um indivíduo acha que uma infelicidade lhe advém por causa de seus pecados, a coisa pode ser bela e verdadeira e humilde, mas pode também resultar do fato de o indivíduo encarar Deus de modo obscuro, como um tirano, algo que o indivíduo exprime sem sentido ao colocar em simultâneo Deus sob determinações éticas (KIERKEGAARD, 2009a, p. 117).

E então a vitória da fé: a alegria que apenas o cristão conhece de já ter dominado o porvir por se encontrar na expectativa da vitória a qual não foge das

tribulações, mas se regozija com elas. Apenas seria possível *tornar-se cristão* ao percorrer-se corretamente o caminho atribulado, quando se estivesse prontamente determinado a obedecer ao comando divino que exige o martírio, exige que a cruz seja carregada tal como Cristo o fez por toda sua vida. No peso da cruz se encontra o verdadeiramente seguro e bem-aventurado caminho que leva à singular existência bem-aventurada prometida pelo cristianismo. As tribulações mundanas nas quais um ser humano se encontra inelutavelmente submetido representariam apenas uma cópia imperfeita do sofrimento *crístico*. O cristão aprende na humildade da *resignação infinita* a se contentar com esse, pois sabe que se encontra tal como Jó, Abraão, Maria e tantos outros mártires, em constante provação.

A redenção na eternidade é possível visto que há sofrimentos na temporalidade. O martírio é fundamental na existência *crística*. Não se torna cristão sem a passagem árdua pelo estreito caminho, o qual é o único caminho transitável para a *verdade crística*. Kierkegaard se esforça para diferenciar o sofrimento ordinário do sofrimento tipicamente cristão. Esse último é justificado pela autoabnegação, pela renúncia ao egoístico e pela absoluta dependência a Deus. O martírio reside em imitar a Cristo, sofrer de modo semelhante a Ele, em ser acometido pela mesma espécie de angústia e de provação, ser tentado, humilhado, perseguido, oprimido e até mesmo ser sacrificado pelo mundo. Mediante os sofrimentos, o cristão vem a se tornar uma *testemunha da verdade*. Mas o martírio não é um fim em si mesmo na religiosidade *crística*. O cristão apenas suporta os sofrimentos porque é ao mesmo tempo edificado pelos alegrativos, as bem-aventuranças reservadas ao cristão. Os alegrativos traduzem a felicidade oriunda da comunhão íntima com Deus. Os alegrativos são tão imprescindíveis para a religiosidade cristã quanto o amargor do martírio. E há múltiplas bem-aventuranças concernentes ao *tornar-se cristão*. Não por acaso, Kierkegaard desenvolve cada seção do *Evangelho dos Sofrimentos* mediante a centralidade de um alegrativo. Sofrimento e alegrativo são duas dimensões de um mesmo fenômeno. Um não pode ser pensado sem o outro. Firme na convicção do amor enigmático de Deus, o cristão é capaz de suportar tanto os sofrimentos ordinários quanto os *crísticos* e de seguir alegre a travessia lenta do apertado *caminho* rumo ao triunfo eterno.

3 TORNAR-SE CRISTÃO E ESFERA ÉTICA

Crítico ferrenho da sociedade de seu tempo, Kierkegaard não se furtou em relacionar a sua crítica ao cristianismo a uma crítica social, cultural e moral, as quais seriam relevantes para o esclarecimento de seu propósito central: o significado do *tornar-se cristão*. Essa seria essencialmente uma questão ética, mas é preciso distinguir as distintas camadas do *ético* na filosofia de Kierkegaard. Há três principais expressões dinamarquesas que se referem ao *ético*: primeiro, há *det ethiske*, que corresponderia ao estágio ético comumente abordado no *corpus* kierkegaardiano; *det saedelige*, o qual faz alusão à vida ética convencional, e *moralisk*, o qual designa a moralidade de uma dada comunidade³⁸. Nessa tese, trabalhamos fundamentalmente com *det ethiske*, conceito que não exclui as outras formas de se conceber o *ético*, antes as engloba em toda sua riqueza e complexidade. Como atesta Politis (2002, p. 18):

A ética kierkegaardiana inclui a dimensão da moralidade e da ética de vida. Então é muito mais do que uma simples noção, uma vez que a ética implica um dispositivo articulando dialeticamente vários conceitos, várias esferas (ética, religião), vários momentos da cultura (antiguidade, modernidade), várias heranças filosóficas (especialmente Kant e Hegel), várias referências ao divino e a religião (paganismo, cristandade).

Quando Kierkegaard / *De Silentio* tece uma crítica à ética universal em *Temor e Tremor*, ele parece estar visando o *ético* em sua dimensão universal e comunitária, a saber, enquanto o conjunto de princípios e comportamentos regulados pela prudência e pelo consenso comum, acrescido à ideia de dever e de bom senso. Em certo sentido, o *ético* kierkegaardiano equivaleria à noção idealista de ética desenvolvida a partir da criticidade prática de Kant e aprimorada no conceito de *eticidade* de Hegel. De qualquer forma, haveria múltiplas variações do *ético* no pensamento kierkegaardiano, o que parece apropriado para um filósofo que tencionou escrever sob óticas e posições existenciais diversas, assumidas por seus múltiplos pseudônimos, os quais sintetizariam bem essa heterogeneidade da concepção ética do autor, como afirmam Almeida e Valls (2007, p. 43):

O estágio ético só descreve uma etapa, ou uma concepção de ética em Kierkegaard. A análise da ética é feita pelo juiz *Wilhelm* em *A alternativa*, e se mantém no interior da linguagem hegeliana, *Johannes de Silentio* critica as bases da ética primeira em *Temor e tremor*. *Halfniensis* distingue duas

³⁸ Cf: SAMPAIO, *A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?*, 2010.

concepções de ética, no *Conceito de angústia*, e *Climacus* defende uma ética segunda no *Post Scriptum*. Enfim, o próprio Kierkegaard mostra uma segunda ética nas *Obras do amor*.

A ética na filosofia kierkegaardiana se centraliza no poder absoluto da escolha: ou isso – ou aquilo. O ético é a porta de acesso para a liberdade mediante a escolha, e essa, quando absoluta, a porta de acesso para o *religioso*, para o *tornar-se cristão*. Não podemos olvidar que a esfera ética do cristianismo não diverge essencialmente da esfera religiosa, pois é inegável que essa última, longe de abolir a instância ética, antes, a acolhe, de sorte que “a esfera religiosa contém a ética ou deveria contê-la” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 36). No cristianismo, a esfera ética está intimamente vinculada à esfera religiosa, não à toa, é comum o autor do *Pós-escrito* ora usar a expressão *estádio religioso*, ora utilizar *estádio ético-religioso* para se referir a uma mesma unidade de sentido. A esfera ética contém uma relação intrínseca e fundamental entre o agir ético do discipulado cristão e a religiosidade implicada nesse último. Assim, a esfera ética autêntica no cristianismo é também religiosa, e vice-versa.

No entanto, também não podemos cair no engano de pressupormos que não haveria nenhuma ruptura substancial entre as esferas ética e religiosa. Por outro lado, a ruptura é amenizada quando consideramos que a esfera ética no cristianismo diverge do ético imanente e das múltiplas éticas convencionais, pré-estabelecidas e relativas que regem as organizações sociais. Muito da esfera ética no cristianismo estaria fundamentada no conteúdo daquilo que Kierkegaard compreende como *dogmática* (*dogmatisk*). Essa, em Kierkegaard, consiste no sistema de dogmas os quais possuem como fonte originária a *Bíblia*, e sob um aspecto secundário, na interpretação desses dogmas pela teologia³⁹. Para distinguir a *ética cristã* da ética imanente, Kierkegaard / *Haufniensis* estabelece em *Conceito de Angústia* duas

³⁹ Enquanto Kierkegaard centraliza sua dogmática no texto bíblico, pensadores como Brunner defendem que a dogmática se encontra para além dos conteúdos bíblicos, sendo justificada mais pela reflexão que é produzida por meio da interpretação teológica desses conteúdos: “este processo de reflexão é o que pretendemos por ‘dogmática’. [...] Por que estudar dogmática? A dogmática não é a Palavra de Deus. Deus pode fazer sua Palavra triunfar no mundo sem a teologia. Mas numa época quando o pensamento humano está muitas vezes tão confuso e pervertido pelas ideias e teorias extraordinárias, entretidas pela própria mente dos homens, é evidente que é quase impossível preservar a Palavra Divina sem o esforço intelectual apaixonado para repensar seu sentido e seu conteúdo” (BRUNNER, 2004, p. 7). Herdeiro da dialética kierkegaardiana, Karl Barth também afirma o estatuto crítico e mesmo científico da dogmática, embora ela continue sendo norteada fundamentalmente pelo texto bíblico. Em suas palavras, ela seria uma “disciplina crítica, quer dizer, instaurada segundo a norma da Sagrada Escritura. [...] A dogmática é uma ciência” (BARTH, 2006, p. 7).

éticas de teleologias distintas: uma *primeira ética* de ordem imanente, objetiva e formalista, herdeira das principais concepções morais da tradição filosófica moderna, como as de Kant e Hegel, e uma *segunda ética*, apresentada sob a forma de uma ética direcionada à *subjetividade*, fundamentada no conteúdo da *dogmática* e na ideia de *transcendência*. Assim, “a primeira Ética pressupõe a Metafísica, a segunda, a Dogmática” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 26).

A *segunda ética* abrange e acolhe, portanto, a possibilidade de uma vivência fidedigna do cristianismo neotestamentário, vivência essa contrariada e rejeitada em muitos de seus princípios por postulados da *primeira ética*. Em suma, a *segunda ética* é a ética genuinamente cristã, ela justifica e fundamenta a existência de uma esfera ética no cristianismo. Ela seria uma espécie de *legislação cristã*, a qual conteria o conjunto de valores e dogmas que compõem a *fides quae* do cristianismo. Coerentemente, o próprio Kierkegaard não chega a sistematizar com profundidade a sua concepção de *segunda ética*, indicando que a mesma necessita mais da atuação efetiva da subjetividade na existência (*fides qua*) do que da mera elucidação formal de dogmas e preceitos. A *dogmática* cristã vai além do abstracionismo da *primeira ética* e atinge o próprio agir de Cristo, o qual não teria ensinado mediante doutrinas teóricas, mas por sua ação efetiva. “Entendo que a dogmática cristã deveria ser um desenvolvimento da atividade de Cristo, e mais ainda quando Cristo não elaborou nenhum ensinamento, mas agiu” (KIERKEGAARD, 2011a, p. 43).

É inegável que a *dogmática* pressuposta naquilo que Kierkegaard denominaria de *segunda ética*, deverá guiar o indivíduo religioso no discipulado cristão e não se reduzir apenas na elucidação de abstratas *verdades de fé*. Enquanto o cristianismo institucional encontra o seu refúgio seguro no domínio da *primeira ética*, em uma moralidade ainda tradicionalmente metafísica, a mesma harmonia não poderia ser estabelecida facilmente entre a religião institucional e o conteúdo da *segunda ética*, ao passo em que essa se distancia da institucionalidade para encontrar o seu lugar na subjetividade infinitamente apaixonada e na consolidação da interioridade do *indivíduo*, embora essa última seja aberta para a comunidade a qual pertence. A primazia por uma ética pautada no desenvolvimento da interioridade se encontra intimamente associada à ênfase kierkegaardina na ideia de *dever*, central em todo seu pensamento ético-religioso.

O que é o dever? O dever é o que se deveria fazer. Não deveria haver uma questão sobre o dever, mas deveria haver apenas a questão de saber se estou fazendo meu dever. Não deve haver uma questão sobre a imortalidade, se existe uma imortalidade, mas a questão deve ser se estou vivendo da maneira que minha imortalidade exige de mim. Não deve haver discussão sobre imortalidade, se existe uma imortalidade, mas sobre o que minha imortalidade exige de mim, sobre minha enorme responsabilidade em meu ser imortal (KIERKEGAARD, 1997a, p. 205).

O presente capítulo aprofunda o conteúdo da *segunda ética* ao evidenciar aspectos religiosos do *crístico*, até mesmo contrapondo-os com os aspectos estéticos da cristandade, onde já antecipamos elementos do capítulo seguinte acerca da esfera estética do cristianismo. A crítica a essa última é perpassada pela crítica a determinados pontos da ortodoxia luterana e católica, como às endereçadas ao batismo infantil, ao matrimônio e mesmo à reprodução da espécie, dentre outras. Iremos discorrer nesse capítulo sobre a dicotomia escândalo / fé ao percorremos o fio condutor de *Exercício no Cristianismo*, obra religiosa de maturidade que expõe as determinações últimas do significado do ser / tornar-se cristão, mediante a *imitação a Cristo* e a correta assimilação da dialética envolvendo a fé e o escândalo; em seguida, trabalharemos sobre a importante categoria kierkegaardiana de *indivíduo* em contraste com o de *multidão*; na terceira seção, iremos situar a resposta de Kierkegaard à polêmica luterana da dicotomia entre fé e obras, para então desenvolvermos na seção seguinte os desdobramentos filosóficos do principal imperativo cristão, o amor incondicional, tais como as principais críticas a ele apresentadas, mediante a recepção de Freud e Adorno.

Nesse capítulo buscaremos aprofundar questões e problemáticas referentes à esfera ética do cristianismo, questões essas marcadas pelo *ou ou* kierkegaardiano, pois conduzem à possibilidades opostas e requerem uma decisão. Esse capítulo versa então sobre as dualidades de conceitos que perpassam pela esfera ética do cristianismo, como a possibilidade de se escandalizar ou de crer, a escolha entre ser um *indivíduo* ou fazer parte da *multidão*, contrair matrimônio ou aderir ao celibato, escolher entre Deus ou o dinheiro, etc. Desse modo, diferentemente das seções dos demais capítulos dessa tese, as do presente capítulo são intituladas com a presença do conectivo *ou*, o tão relevante *ou* para a filosofia kierkegaardiana, mas especificamente a sua categoria ética por excelência, ao remeter diretamente à necessidade da escolha, ao compromisso da decisão absoluta. A esfera ética no cristianismo apresenta caminhos, possibilidades e, com essas, a liberdade sem a qual a decisão perderia o seu valor e a redenção cristã

seria destituída de seu real significado. As escolhas conduzem o ser humano ao tribunal universal, afinal “este é o dever de cada homem: encontrar-se perante o juízo” (KIERKEGAARD, 1990a, p. 58). As próximas seções apresentam e contemplam algumas dessas possibilidades de escolha.

3.1 Escândalo ou Fé

A fé não é a única resposta possível ao chamado de Cristo e nem o poderia ser. A possibilidade da resposta negativa é tão importante para a correta relação com o cristianismo quanto a positiva. Se a fé é o positivo, o escândalo representa o negativo, a negação ao convite. A questão religiosa central identificada nas *Migalhas* reside na viabilidade de um ser humano se apropriar pessoalmente da *verdade* trazida com o mestre/deus, e conseqüentemente, se a receptividade ao Deus paradoxal será *positiva*, mediante a *fé (tro)*, ou *negativa*, mediante o *escândalo (forargelse)*. Esse último designa o repúdio e a negação conscientes do sagrado, da *verdade cristã*, do paradoxo de Cristo, do homem que também é Deus. Aquele que se escandaliza rejeita voluntariamente esse deus e opta por permanecer no interior da imanência, nos limites da razão e da prudência, decidindo livremente pelo seu não envolvimento subjetivo com o cristianismo⁴⁰. Todavia, o *escândalo* é justificável, pois o conteúdo do cristianismo é absolutamente paradoxal, mas ao mesmo tempo, é uma tentativa frustrada de lidar com esse paradoxo. O *escândalo* é o padecimento da razão a qual tenta, inutilmente, desvendar o paradoxo. Paula (2009, p. 68) destaca que o “cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é algo ofensivo para a razão. Por isso o paradoxo é, categoricamente, objeto da fé”.

Assumir o cristianismo em sua paradoxalidade significa que a temporalidade deverá ser assimilada e vivida em sua plenitude para que a significação do eterno seja assimilada e, desse modo, não apenas a eternidade, mas o próprio Deus se torne mais claro, ideal e existencialmente⁴¹. Em *Exercício no*

⁴⁰ A possibilidade de rejeição consciente ao cristianismo é aprofundada nas obras de Kierkegaard / *Anti-Climacus: Doença para a Morte* (1848) e *Exercício no Cristianismo* (1850).

⁴¹ A relação entre tempo e eternidade, tão enfatizada por Kierkegaard, foi reapropriada posteriormente por Heidegger, filósofo contemporâneo influenciado pela mente por trás das *Migalhas Filosóficas*. A sua argumentação também tenta oferecer uma compreensão daquela dicotomia tempo/eterno, tal como oferecer uma resposta para o desafio relacionado ao entendimento do paradoxo cristão do *Deus eterno no tempo*. Na sua *Fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger

Cristianismo, Kierkegaard irá refletir sobre os desdobramentos ao chamado de Cristo, ao convite: “Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei.” (Mateus 11:28). Ao convite de Cristo que transpõe a contemporaneidade imediata, duas atitudes são possíveis: crer ou escandalizar-se. Embora a oposição essencial para o cristianismo seja entre fé e pecado, não há dúvidas de que o *escândalo* é um desdobramento desse último, ou mais propriamente, “o escândalo é a intensificação do pecado” (KIERKEGAARD, 1980, p. 124).

A fé, por seu turno, é um *pathos* de conteúdo não objetivável e não teorizável, uma paixão de caráter imperscrutável, de natureza essencialmente subjetiva, mas que não deixa de guardar vinculação com a objetividade, com o mundo a qual pertence. Em praticamente toda a sua vasta obra, Kierkegaard não deixa de refletir sobre a fé, seja concebendo-a como a maior das paixões humanas (*Temor e Tremor*), seja como auxiliadora e educadora na angustiante existência humana (*Conceito de Angústia*) e até mesmo como a cura para a *doença mortal*, identificada como *desespero* (*Doença para a Morte*), o qual nada mais é do que a ausência da própria fé. Essa não seria meramente o produto de uma obediência irrestrita a um comando atribuído à divindade, mas um processo de complexos movimentos interiores⁴². Corretamente conduzida, a fé conduziria o ser humano à verdadeira liberdade a qual não se confunde com a imediatidade passiva, mas com a expressão de uma tarefa a qual justamente retiraria o crente da zona imediata, cômoda e egoística na qual se encontra⁴³.

esmiúça e tematiza à luz de uma pressuposta fenomenologia, o modo de existência singular o qual se enfatiza o existir do indivíduo em sua relação direta com Deus, o fundamento basilar para a constituição de uma vida cristã: “O sentido da temporalidade se determina por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade. Somente a partir desses complexos realizadores é possível entender o sentido do ser de Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 105).

⁴² Assim defende Green: “Johannes nos permite saber que o importante na fé não é a ação externa tal como a dramática obediência de Abraão, mas o conjunto de silenciosos e difíceis movimentos internos do espírito” (GREEN, 1998, p. 261, tradução nossa).

⁴³ A vinculação da liberdade com a obediência da fé também fora observada posteriormente por Bultmann: “Poderíamos dizer que a palavra de Deus interpela ao homem em sua insegurança e o chama à liberdade, posto que o homem perde sua liberdade quando anela a segurança. Esta formulação pode parecer paradoxal, porém toma-se diáfana quando refletimos acerca do sentido da liberdade. A verdadeira liberdade não consiste em uma arbitrariedade subjetiva, senão que é a liberdade na obediência. A liberdade da arbitrariedade subjetiva é uma ilusão, posto que entrega o homem aos seus próprios impulsos, obrigando-o a fazer em cada momento o que os seus desejos e suas paixões lhe ditam. Na realidade, esta liberdade vazia é sujeição ao desejo e à paixão de cada instante. A verdadeira liberdade é a que não se subordina às incitações do momento, a que resiste à chamada e à pressão das motivações momentâneas” (BULTMANN, 2008, p. 33).

Enquanto paixão, a fé pensada por Kierkegaard traduz uma certeza subjetiva que se encontra em uma relação dialética com a dúvida. Sem esta, a fé estaria entregue a toda série de conveniências e arbitrariedades que defraudariam o seu significado originariamente religioso. Evidentemente não se trata aqui da dúvida metódica, abstrata e especulativa, típica da filosofia moderna⁴⁴. A dúvida pertencente à fé seria aquela que, como explica Tillich em *Dinâmica da Fé*, “acompanha todo risco. [...] a dúvida de uma pessoa que está serissimamente possuída por algo concreto” (TILLICH, 1985, p.18). Tal dúvida residiria, portanto, ao âmbito existencial, sendo oriunda da angústia e do ato próprio do existir, uma dúvida que não eliminaria a fé, pelo contrário, dialogaria com ela e até mesmo a fortaleceria. A dúvida da fé é justamente a expressão máxima da incerteza objetiva⁴⁵. Tillich nos ajuda a compreender essa dialética: “Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas ao mesmo tempo a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito” (TILLICH, 1985, p. 15). Em outro momento, se encontra: “Dúvida existencial e fé são os polos que determinam o estado interior da pessoa possuída pelo incondicional” (TILLICH, 1985, p. 19).

A dúvida não pode ser confundida com o *escândalo*, pois esse atua em direção completamente oposta a fé, não podendo ser conciliados, embora sejam para o cristianismo como “faces opostas de uma mesma moeda”. Escândalo e fé, longe de serem determinações imediatas, surgem como objetos de uma escolha absoluta que precisa ser feita na temporalidade, sendo impossível evadir-se dessa escolha sem que a original proposta cristã seja traída. Evidentemente, enquanto produto da *graça*, a fé não pode simplesmente ser escolhida como um produto imediato da vontade, mas ela pode e deve, da perspectiva cristã, ser buscada. Nesse sentido, aquele que se escandaliza peca por escolher não buscar a fé. Haveria uma intimidade entre o cristianismo e a absoluta possibilidade de escolha,

⁴⁴ Na obra inacabada *Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est* ou ‘é preciso duvidar de tudo’, Kierkegaard, sob a pena de *Climacus*, estabelece a relevância do exercício da dúvida, não apenas como mero método filosófico, mas, sobretudo, como um auxiliar da ironia e da própria fé.

⁴⁵ É interessante observar como Alves (p. 107, 2005) escreve e se apropria dessa dialética entre dúvida e fé já observada pelo autor danês: “Pensada de forma radical, a experiência da fé se revela como irmã gêmea da dúvida. Não, de forma alguma estou sugerindo que falte alguma coisa à fé, que a fé seja incompleta por estar ainda assombrada pela dúvida. Exatamente o contrário. Fé e dúvida se pertencem. A dúvida é uma das dimensões da fé, exatamente porque existe um abismo intransponível entre a intensidade da paixão subjetiva e a incerteza permanente da experiência objetiva”.

pois “todos os que, em verdade, têm servido ao Cristianismo seriam marcados com ‘ou isto ou aquilo’ [...] Tudo o que é somente ‘até certo ponto’ não têm servido ao Cristianismo, mas, talvez, apenas a si mesmo” (KIERKEGAARD, p. 22, 2019).

Não devemos esquecer que a fé cantada e elogiada por Kierkegaard, embora também remeta ao judaísmo pré-cristão e abraâmico, é concebida a partir da essencialidade própria da experiência religiosa cristã, tal como defende Weston (1994, p. 87): “Fé’ para Kierkegaard é a que caracteriza o cristianismo ou a religiosidade B como contrária à universal forma de consciência religiosa, a religiosidade A”. Kierkegaard / *Climacus* trabalha essas duas formas de religiosidade no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. A fé concebida pelo autor nórdico seria, assim, uma fé fundada essencialmente na transcendência, naquilo que *Climacus* denomina de *religiosidade B* ou *religiosidade paradoxal* em oposição à *religiosidade A*, de imanência (KIERKEGAARD, 2016, p. 274) ou a-cristã. Escreve o autor: “Na religiosidade B, o edificante é algo fora do indivíduo. [...] O paradoxo está em que esta relação aparentemente estética, que o indivíduo se relacione com algo externo a ele mesmo, deve ser, contudo, a absoluta relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2016, p. 275).

A distinção acima é relevante por evidenciar que o conceito de *religiosidade* em Kierkegaard é deveras complexo, uma vez que admite outras formas de religiosidade para além da cristã. É inegável, porém, que o conceito de *religioso* na totalidade da obra do filósofo nórdico, quando não é feita nenhuma ressalva por parte do próprio autor, denota especificamente a *religiosidade B* ou cristã, a qual seria superior à *religiosidade A*, caso se considere que o paradoxo *crístico* seja mantido. Do contrário, “a religiosidade A é mais elevada, e todo o cristianismo é jogado de volta para determinações estéticas” (KIERKEGAARD, 2016, p. 275). A *religiosidade B* também pode ser compreendida como um conhecimento elevado das realidades superiores do espírito⁴⁶.

O cristianismo se apresenta na história como um objeto de escândalo. Isso significa que a fé foi e sempre será uma exceção frente a esse objeto, cuja essência reside propriamente em escandalizar. Deveras, “onde estiver o crístico aí estará a possibilidade do escândalo, mas o escândalo é o perigo supremo”

⁴⁶ A função gnosiológica da fé é observada por Kirmmse: “Espírito’, ou supersensorial, ser sobrenatural (‘imediatismo negado’) é o ‘Deus verdadeiro’, cognoscível apenas indiretamente, por meio do modo de fé. Assim, se a verdade sobre a realidade é espiritual, então a fé é o modo mais elevado de existência humana” (KIRMMSE, 1990, p. 388).

(KIERKEGAARD, 2013a, p. 230). O *escândalo* é, assim, a categoria cristã que guardaria o acesso ao cristianismo, sem ela propriamente não haveria também a possibilidade para a fé, a qual apenas poderia se concretizar quando a atitude escandalosa é, por meio dela, afastada. Dessa forma, o *escândalo* marca decisivamente o *crístico*, entendido esse como a experiência do discipulado e da imitação a Cristo. Como dois opostos em incessante diálogo, ainda que a fé triunfe no *indivíduo*, o *escândalo* jamais é anulado em definitivo, pois a possibilidade mesma do escandalizar-se persiste e caminha junto à fé. Em suma, a possibilidade de escandalizar-se não deve ser compreendida apenas como um primeiro momento que pode vir a ser superado em definitivo pela fé, antes, aquela permanece rondando o crente como que uma constante possibilidade de tropeço frente ao paradoxo cristão. Na acepção de Kierkegaard / *Anti-Climacus*, tanto *fé* como *escândalo* são categorias essencialmente cristãs e que se relacionam de forma interdependentes:

Assim como o conceito 'fé' é propriamente cristão, o 'escândalo', por sua vez, é uma categoria propriamente cristã relacionada à fé. A possibilidade do escândalo é a encruzilhada ou como estar em uma encruzilhada. Da possibilidade do escândalo se parte ou para o escândalo ou para a fé; porém jamais se chega à fé sem passar antes pela possibilidade do escândalo⁴⁷.

Como categoria cristã, o *escândalo* também demarca bem as fronteiras que separam cristianismo de paganismo. Retirada a possibilidade de escândalo, o paganismo triunfa. “A possibilidade de escândalo é o elemento dialético em tudo essencialmente cristão. Se isso for retirado, então o cristianismo não é apenas paganismo, mas também algo tão fantasioso que o paganismo teria que chamá-lo de absurdo” (KIERKEGAARD, 1980, p. 125). A originalidade do cristianismo e sua consequente contraposição ao paganismo residiriam em sua procedência divina, em ser uma Ideia para aquém do Homem e do que esse poderia criar. Embora separados por uma diferença qualitativa infinita, Deus e o Homem nunca podem estar tão próximos como pela possibilidade que se apresenta na comunhão com Cristo. “Estar tão perto de Deus, como o cristianismo ensina que o homem pode vir a

⁴⁷ No original: “Som Begrebet »Tro« er en ganske eiendommelig christelig Bestemmelse, saaledes er igjen »Forargelse« en ganske eiendommelig christelig Bestemmelse, der forholder sig til Tro. Forargelsens Mulighed er Skilleveien, eller er som det at staae paa Skilleveien. Man svinger fra Forargelsens Mulighed enten til Forargelsen eller til Troen; men man kommer aldrig til Troen uden fra Forargelsens Mulighed”. Cf: KIERKEGAARD, *Indøvelse i Christendom. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2011, p. 90, tradução nossa.

estar, ousar vir a ele e em Cristo - tal pensamento nunca ocorreu a nenhum homem” (KIERKEGAARD, 1980, p. 125).

Kierkegaard / *Anti-Climacus* identifica na *Doença para a Morte* três formas e variações do *escândalo* relacionado ao cristianismo. O modo menos grave de escandalizar-se é a indiferença quanto à decisão do anúncio evangélico. Nesse ponto, o indivíduo voluntariamente deixa a questão em suspenso. “A forma mais baixa de escândalo, a forma mais inocente, humanamente falando, é deixar toda a questão de Cristo indecisa, concluindo assim: não vou tomar nenhuma decisão sobre isso” (KIERKEGAARD, 1980, p. 129). Se manter indeciso já se configura como uma decisão, como um não aceitar o cristianismo como verdade. A segunda variação do *escândalo* é um avanço em relação à primeira, mas ao mesmo tempo, uma estagnação. Ela ocorre quando um *indivíduo* percebe a grandeza do ser de Cristo, mas ainda assim, é repellido pelo infinito paradoxo que esse traz consigo. “A próxima forma de escândalo é negativa [...] Ela definitivamente sente que não pode ignorar Cristo [...] Mas também não consegue acreditar; continua a olhar fixa e exclusivamente para um ponto, o paradoxo” (KIERKEGAARD, 1980, p. 130). Essa forma que *Anti-Climacus* designa como *negativa* ainda não é nada comparada a forma mais grave de *escândalo*, a positiva. Nela, há um ataque direto ao cristianismo, uma rejeição declarada a esse, trata-se da ofensa máxima, trata-se do pecado contra o *Espírito Santo*.

A última forma de escândalo é a que está sendo discutida nesta seção, a forma positiva. Declara que o cristianismo é falso, uma mentira; nega a Cristo (que ele existiu e que ele é aquele que ele disse que era) [...] É claro que nessa negação de Cristo como paradoxo está, por sua vez, a negação de tudo o que é essencialmente cristão: o pecado, o perdão dos pecados, etc. Essa forma de ofensa é o pecado contra o Espírito Santo (KIERKEGAARD, 1980, p. 131).

É importante compreender que a fé está intimamente vinculada com a possibilidade do escandalizar-se e não com o escândalo mesmo, o qual lhe seria justamente o seu contraponto máximo⁴⁸. Apesar de dedicar todo um cuidado especial a essa categoria, Kierkegaard também está preocupado em não romantizá-

⁴⁸ Como Heidegger também atestará posteriormente, o escândalo no cristianismo assume um conteúdo próprio, evidenciado no paradoxo da fé, no amor incondicional e na loucura da cruz, mas a rigor, poder-se-ia defini-lo como “o escândalo da cruz: este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Adorno também reconheceu a função do escândalo na justificação do cristianismo quando escreveu que “esse deve transformar-se novamente naquele escândalo para os judeus, naquela loucura para os gregos que consta ter sido, nos tempos paulinos” (ADORNO, 2010, p. 313).

la, visto que ela, enquanto uma atitude de rejeição para com o conteúdo da verdade *crística*, não deixa de ser “um erro de contas, é a consequência da não verdade com a qual o paradoxo afasta de si” (KIERKEGAARD, 2012b, p. 103). O autêntico cristianismo escandaliza. Tal se deve em parte por ser ele um evento essencialmente paradoxal sob a perspectiva da razão humana, o que significa que seja qual for o momento histórico a razão jamais atingirá um ponto no qual poderá desvendar o mistério da encarnação, da contradição insolúvel do nascimento do Deus no tempo através da pessoa de Cristo.

Enquanto os contemporâneos do Deus trino lidavam com o difícil paradoxo de presenciar um deus andar, falar e caminhar como um homem humilde e servil, as gerações vindouras não estariam nem um pouco mais isentas de lidarem com o paradoxo e de escandalizarem-se, embora as dificuldades fossem outras. Ainda que o crente pósteros não precisasse lidar com a terrível visão de testemunhar Deus em condições tão contrárias e precárias ao que se esperaria da dignidade e onipotência de qualquer divindade, ele teria que, doravante, conceber esse deus na mesma condição de humildade e de fragilidade, ao tornar-se contemporâneo do Cristo sofredor e militante, não do Cristo vitorioso e triunfante. A dificuldade residiria em realizar tal movimento interior pertencendo a uma geração posterior e sem o auxílio retumbante do testemunho sensível. Assim sendo, o único ponto em comum que os cristãos de todas as gerações compartilhariam seria o fato de que há um paradoxo insolúvel o qual precisa ser confrontado e haveria apenas um único modo de desarmá-lo, a saber, por via da fé. Nesse sentido, ainda que Cristo “seja reconhecido por sua autoridade divina, é necessária a fé para resolver seu paradoxo” (KIERKEGAARD, 2017a, p. 47).

Como pondera Stewart, “o cristianismo se baseia nesse paradoxo, e o verdadeiro cristão deve simplesmente aceitá-lo sem buscar uma explicação. O paradoxo do cristianismo desafia todas as tentativas de explicação científica ou análise discursiva. É simplesmente um mistério que deve ser aceito como tal” (STEWART, 2003, p. 470). O cristianismo originário seria essencialmente oposto às determinações mundanas, ao suposto bem-comum sócio-político e às relatividades da vida impostas na temporalidade. Sua razão de ser se insere, vista a partir de uma perspectiva meramente humana, na lógica da loucura e da insensatez. O cristianismo também seria inapto a estabilizar-se ao *status quo* dominante e a toda e qualquer convenção mundana, temporal e política. Se conservada a sua real

natureza, o cristianismo permanecerá sendo um objeto de *escândalo* para toda e qualquer geração. Seria precisamente o caráter paradoxal de seu objeto que elevaria e edificaria a fé cristã, aquela que continuamente anula o *escândalo*. Como atesta Kirmmse, o paradoxo endossa o caráter inumano, e, portanto, escandaloso, do cristianismo preconizado por Kierkegaard.

O cristianismo de SK é radicalmente antimundo, inteiramente afastado da relatividade e do bem relativo, e ele admite que é, portanto, "em certo sentido, bastante verdadeiro" que o cristianismo é "um inimigo da humanidade". E ainda, SK mantém que este "anti-humano" sobrenatural é precisamente a verdadeira humanidade, pois este afastamento da relatividade é o que constitui "a possibilidade de ofensa" sem a qual não poderia haver um verdadeiro Deus-Homem, que está sempre acompanhado por esta possibilidade (KIRMMSE, 1990, p. 387).

Kierkegaard compreendeu bem uma das mazelas de sua época: o esvaziamento e a extinção do religioso, ocasionados pela progressiva perda de paixão pelo existir. Essa tragédia no âmbito da religiosidade apenas se consolida com a aniquilação da possibilidade do *escândalo*. A crescente perda de disposição para a experiência religiosa pode ser explicada pela perda da capacidade de escandalizar-se. O cristianismo já não causaria aquele choque vigoroso capaz de redimir o ser humano ao apresentar-lhe a cura, por já se encontrar completamente inerte e impotente, graças à abolição da possibilidade do *escândalo*. A fórmula do fracasso dos cristãos modernos é bem evidenciada no diagnóstico kierkegaardiano da cristandade de seu tempo, a qual serve ao mesmo tempo como uma tentativa de evidenciar a direção para uma possível redenção religiosa:

Quando o cristianismo veio ao mundo, não precisava (embora o tenha feito) chamar expressamente a atenção para o fato de ser ele um escândalo, pois isso aliás bem facilmente descobriu o mundo, que se escandalizou dele. Mas agora, agora, quando o mundo se tornou cristão, agora o Cristianismo tem de, antes de mais nada, prestar atenção expressamente ao escândalo. Se é verdade que tantos "cristãos" nestes tempos fracassam no Cristianismo, de onde provém isso, senão do fato de que a possibilidade do escândalo se perdeu para eles, aquele terrível "atenção, por favor?!" Não é se de admirar então que o Cristianismo e sua felicidade e suas tarefas não consigam mais satisfazer "os cristãos" – afinal, já não conseguem nem mesmo escandalizar-se dele! (KIERKEGAARD, 2013a, p. 230).

Se o falso cristão não se escandaliza, em razão não de ter optado pela fé, mas simplesmente porque a possibilidade do escândalo sequer existiu para ele, então curiosa e ironicamente ocorrerá um fenômeno típico de uma cristandade que assume para si a forma de um cristianismo triunfante, a saber, os falsos cristãos se escandalizam do cristão autêntico. Enquanto na época do cristianismo primitivo o

mundo pagão se escandalizava do cristão ao ponto de desejar matá-lo, no mundo cristão no qual o cristianismo supostamente triunfou⁴⁹, o pseudocristão se escandaliza do legítimo cristão, um *escândalo* que assume uma nova configuração, adaptada à incoerência de um cristianismo triunfante no mundo: essa nova espécie de escândalo já não culmina em violência física como outrora, mas em zombaria e escárnio, o que não tornaria o escândalo menos terrível e o seu autor, isento da responsabilidade e da consequência de sua escolha. Se ainda ocorre perseguição aos cristãos, seja sob qual forma ela assuma, é viável pressupor que o cristianismo subsiste, ainda que o efeito dessa perseguição não provoque ações tão devastadoras quanto outrora, quando o escandalizado conduzia o arauto da fé à morte. Apenas se o escândalo for confrontado, a fé pode surgir, embora note-se, o escândalo não deve ser anulado enquanto possibilidade, apenas enquanto efetividade. A confusão ocasionada pela ausência total da possibilidade do *escândalo* impera no mundo moderno, como explica Kierkegaard (2013a, p. 232):

Isso é fácil de explicar. Antigamente, quando o mundo estava consciente de não ser cristão, havia algo contra o que lutar, aí era uma questão de vida ou morte. Mas agora que o mundo se convenceu, orgulhoso e tranquilo, de ser ele mesmo cristão, aí o exagero do verdadeiro cristão não merece nada mais além do riso. A confusão é mais lamentável do que nos primeiros tempos do Cristianismo.

A consequência mais devastadora para o cristianismo ocorre pela naturalização do paradoxal fenômeno cristão, ocasionando a supressão tanto do *escândalo* como da fé. A naturalização torna os eventos comuns e razoáveis para o entendimento humano, inviabilizando a possibilidade do *escândalo* e tornando inutilizável a fé. Em suma, a naturalização abole o paradoxo e tudo se desenrola a partir daí. Nesse processo, a fé ter-se-ia se tornado tão elementar e natural quanto o processo de aprendizagem da linguagem materna, por exemplo⁵⁰. Quando a fé é descaracterizada desse modo, quando ela já não surge como uma resposta ao paradoxo em decorrência da naturalização do cristianismo, então, decerto ela se torna para o Homem a sua segunda natureza, e nessa desconstrução, se irradia todo o mal-entendido, pois seguramente, o indivíduo não se torna cristão por força da natureza, assim como o cristianismo não é um dado natural e muito menos se concilia com a natureza imanente do mundo.

⁴⁹ Concepção que contraria o próprio texto neotestamentário, segundo o qual o cristianismo não pertence ao mundo. Vê *João 18, 36*.

⁵⁰ Sobre a crítica a naturalização da fé, cf: KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas*, Vozes, 2011.

Escreve Kierkegaard em um de seus *Diários* de 1844: “Se o cristianismo pudesse converter-se na natureza do mundo, então não seria necessário batizar as crianças, porque a criança que nascesse de pais cristãos, já seria cristã por nascimento” (KIERKEGAARD, 2020, p. 5). A problemática gira em torno da *imediatez* de uma fé que se compreende mal, onde o indivíduo teria condições de se relacionar, sem mais, com o conteúdo paradoxal do cristianismo. Mas o conteúdo paradoxal do cristianismo está longe de ser produto da imediatez, ele deve ser antes apreendido e vivenciado na repetição diária, na construção de mundo de cada *indivíduo*, impescindindo dos movimentos de *apropriação* e de *imitação*, como veremos no último capítulo. Essa seção buscou evidenciar que o *escândalo* é uma possibilidade impescindível para a religiosidade cristã, pois “vigia no acesso ao essencial do Cristianismo” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 80) e sem a qual o *tornar-se cristão* dissolver-se-ia em uma doce quimera. No entanto, o Homem não deve apenas confrontar o *escândalo*, mas principalmente, superá-lo. Ceder ao *escândalo* é excluir-se a si mesmo e livremente do cristianismo, embora também seja excluído aquele que imagina *tornar-se cristão* sem antes confrontá-lo. Apenas seria possível *tornar-se cristão* após o *escândalo* ser superado pela fé.

Por mais que Kierkegaard seja fiel à concepção luterana de fé enquanto produto da *graça* divina, é inegável que o ato de crer pertence ao domínio ético, assim como escandalizar-se do cristianismo também o pertence. Tais decisões tornam o *indivíduo* infinitamente responsável pelo resultado que daí advier. Mas não podemos olvidar que a fé não é produto da vontade e nem da razão, todavia, para atingi-la seria necessário consciência e esforço: nesse sentido, a fé é escolhida, buscada e conquistada. *Temor e Tremor* evidencia que Abraão não se tornou “pai da fé” por obra do acaso ou do destino, mas precisou devotar toda sua vida em resignação e paciência, operando movimentos ético-espirituais sem os quais ele não teria se tornado o maior referencial da fé. O contraponto direto a essa última é o *escândalo*. Em *Exercício no Cristianismo*, Kierkegaard / *Anti-Climacus* defende a sua tese de que *tornar-se cristão* é inviável sem que o *indivíduo* não seja confrontado antes com a possibilidade do *escândalo*. Seja como for, uma escolha precisa ser tomada e ela sempre é tomada, ainda que o *indivíduo* opte por não escolher. Não escolher é escolher escandalizar-se. É essa a seriedade ética do cristianismo.

3.2 Indivíduo ou Multidão

Quando se afirma que a esfera religiosa pode apresentar um contraponto à ética, não se deve pensar, em hipótese alguma, que o *religioso* seja só por isso um atentado ao *ético*, mas tão somente que a conduta religiosa pode não coincidir completamente com o julgamento e o conteúdo preconizados pela moralidade. É essa a ideia que gostaríamos de desenvolver nessa seção. A relação entre o *ético* e o *religioso* perpassa por boa parte da obra de Kierkegaard. A obra que melhor sintetizaria essa relação é *Temor e Tremor*. Também é nessa obra que o autor aprofunda pela primeira vez o que possivelmente seja sua categoria filosófica mais importante: a categoria do *indivíduo*⁵¹. Essa é o ponto-chave da análise do conflito de Abraão para com a *eticidade*. Embora a reflexão em *Temor e Tremor* seja centralizada na figura de Abraão, anterior, portanto, ao cristianismo, esse último não deixa de se fazer presente na obra como um importante pano de fundo para as categorias religiosas ali apresentadas, categorias essas tipicamente *crísticas*, como interpreta o próprio Kierkegaard / Climacus no *Pós-escrito*:

Todo o cristianismo situa-se no paradoxo, de acordo com *Temor e tremor* – sim, situa-se no temor e no tremor (que são, justamente, as categorias desesperadas do cristianismo e do salto) – quer se venha a aceitá-lo (isto é, ser um crente) ou rejeitá-lo (exatamente porque ele é o paradoxo) (KIERKEGAARD, 2013e, p. 109).

O fator determinante na crítica ao *ético* desenvolvida em *Temor e Tremor* é a primazia do ser humano individual e singular sobre o *universal*⁵², conceito esse que irá influenciar na forte crítica social desenvolvida posteriormente pelo próprio

⁵¹ No original: *enkelte*, o termo também pode ser traduzido como *singular* ou pela forma composta, *indivíduo singular*. Amaral (2008, p. 37) distingue algumas variações no conceito de *indivíduo*: “O *indivíduo* é ‘um entre muitos’ ou um de uma ‘espécie universal’. Ele crê nos deuses do seu povo, segundo a sua tradição, crença que ele mesmo encontra pronta e apenas supõe o ‘movimento do infinito’, isto é, que ele se eleve a esta dimensão infinita da *eticidade*, a qual ele próprio não institui, mas encontra já pronta. De outro lado, há um indivíduo (*Den enkelte*) que conquistou a sua unicidade ou uma liberdade inteiramente distinta desta simples imersão infinita no todo *ético*. Esta relação de separação com respeito ao todo *ético*, a sua negação é possível através do movimento autocontraditório da fé que assim se apresenta (como autocontraditório) por que é preciso que o *indivíduo* se autonegue ao negar esta sua simples imersão infinita na tradição. O indivíduo (*den enkelte*) se apresenta, assim, como aquele que conquistou, pela separação em relação à crença de seu povo e pela negação em si mesmo desta crença, uma relação na qual a sua individualidade é posta na relação com o seu Deus”.

⁵² No original: *almene*, o conceito é utilizado em *Temor e Tremor* para se referir tanto ao universal quanto ao *geral*. Cf: KIERKEGAARD. *Frygt og Bæven, Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012.

Kierkegaard na qual culminará no conceito de *multidão*⁵³. Iniciemos pelo conceito de *indivíduo*: na maior parte da obra kierkegaardiana, ele não é concebido em sua acepção mais comum e genérica, aquela que denota uma mera entidade numérica imersa na totalidade da comunidade e da universalidade; o *indivíduo* em Kierkegaard é antes a expressão mais autêntica da singularidade, de um ser único e insubstituível, ainda que não isolado e independente em si mesmo, mas vinculado à espécie humana de modo essencial. O *indivíduo* é bidimensional, ou seja, “o ser humano é indivíduo, e como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano”⁵⁴. Quando esse *indivíduo* se relaciona com a singularidade paradoxal de Deus mediante a fé, ele se encontra em uma posição que lhe permitiria suspender o universal, a moralidade, o dever para com a comunidade, em suma, o próprio *ético*.

O importante é determinar qual seria o critério fundamental para se tornar um *indivíduo*, pois é evidente que tal posição não é imediata, mas conquistada, em um processo tal qual o *tornar-se cristão*, de vir a ser. Kierkegaard define dois pontos determinantes: a relação com Deus e a não conciliação com o universal, com a multidão, o público, a abstração. “Qualquer um é um indivíduo devido a seu conhecimento de Deus e sua responsabilidade perante Ele, isto é, a sua consciência perante a eternidade. Nunca deveria tomar parte da massa ou alistar-se ao grande público” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 53). É importante frisar, todavia, que o que Kierkegaard concebe como *massa*, *multidão* e *público* não pode ser confundido simplesmente com o *ético* e menos ainda com a esfera ética do cristianismo. Tais conceitos estariam mais próximos justamente de uma determinação oposta à ética. O estágio ético não se refere à multidão, mas ao universal.

O ético enquanto tal é o universal e, à semelhança do universal, é aquilo que se aplica a qualquer um, o que por sua vez pode assim exprimir-se: é aplicável a qualquer momento. Repousa imanente em si mesmo, nada tem fora de si que constitua o seu *telos*, antes é ele próprio o *telos* de tudo o que tem por fora de si e quando o ético assimilou tudo isto em si, não avança. Determinado espiritual e sensivelmente de maneira imediata está o singular, o singular que possui o seu *telos* no universal, e é esta a sua tarefa ética: exprimir-se sempre a si mesmo nesta tarefa, de modo a relevar a sua singularidade para que se converta no universal. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 112, grifo do autor).

⁵³ No original: *skare*, a *multidão* em seu sentido quantitativo e numérico também poderia ser traduzida no original por *mængde*.

⁵⁴ No original: “*Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten*”. Cf: KIERKEGAARD. *Begrebet Angest*. Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Elektronisk version, 2012, p. 22, tradução nossa.

Eis a definição e a tarefa do *ético*: enquanto repousa na imanência absoluta, sua missão consiste em regular-se e regular tudo aquilo que está sob o seu domínio, o qual representa a própria ideia de comunidade. O *indivíduo* que pretenda se tornar cristão irá inevitavelmente se chocar com esse domínio em algum momento. Ao mesmo tempo em que a ética não reconhece nenhuma autoridade sobre si mesma, ela também não admite que nenhuma singularidade contrarie de algum modo sua teleologia e permaneça impune. O *indivíduo*, que também é *singular*, vive na tensão de se encontrar inserido sob o jugo implacável do *ético* e não pode subsistir sem a sua supervisão. A primazia da ética objetiva e assim, imanente, é assegurada por dois dos maiores pensadores do idealismo alemão: Kant e Hegel, que como já insinuado, foram decisivos para a concepção kierkegaardiana do *ético*. Kant (2008, p. 50), em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* escreve: “Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário”. E acrescenta: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. (KANT, 2008, p. 62). Hegel (1997, p. 118), em uma abordagem similar, não contraria decisivamente o ideal moral kantiano, quando questiona: “O que é o dever? Para responder, dispomos apenas de dois princípios: agirmos em conformidade com o direito e preocupar-nos com o Bem-estar que é, simultaneamente, bem-estar individual e bem-estar na sua determinação universal, a utilidade de todos”. É notório o rompimento radical que Kierkegaard fará em relação a tal ideal ético, que subordina completamente o *subjetivo* (Homem) ao *objetivo* (humanidade). A diferença fundamental entre a proposta ética do idealismo alemão e a de Kierkegaard é sintetizada por Regina (2016, p. 156):

Ao contrário da dureza do imperativo categórico kantiano, o ‘deves, portanto podes’, e da tese hegeliana da ‘necessidade como unidade de possibilidade e realidade’, Kierkegaard propõe ao homem o dever de tornar-se ‘presente a si mesmo’, e nisto ele pode ser ajudado tanto pela natureza, que encarna a providente onipotência do Criador, quanto pela perspectiva evangélica do Reino de Deus, voltada a convencê-lo de ser feito para tornar-se ‘parente’ do próprio Deus.

Kierkegaard demonstra interesse em solucionar as seguintes questões: O *ético* seria a maior teleologia para um *indivíduo*? Caso não seja, ele teria

legitimidade para se opor a essa esfera sem anular a si mesmo? O pensador elabora sua argumentação com o intuito de justificar uma possível suspensão teleológica da *ética*, o que a destituiria de seu trono, ainda que temporariamente. Lançando mão de uma argumentação poética, Kierkegaard / *De Silentio* analisa em *Temor e Tremor* o conceito de *indivíduo* através de um conceito análogo: o de *cavaleiro da fé* (*troens ridder*), paradigma do *herói religioso* e que não deixa de guardar relação com o *tipicamente cristão*. Nessa obra, Abraão é considerado o cavaleiro da fé, o herói da persistência no *absurdo*, no incomensurável, no inconcebível. Na seção *Elogio a Abraão*, o autor nos convence da grandeza do patriarca hebreu, realçado com uma determinação enigmática e heroica. Não apenas Abraão, a fé também é elogiada, com sua idealidade que atrai e repele com a sua firme e absoluta exigência. Convém-nos sintetizar o drama do patriarca hebreu contextualizado nessa obra. Abraão era o líder espiritual de seu povo, o eleito de Deus, a quem fora prometido uma descendência numerosa e gloriosa, promessa a qual necessitava esperar por quase um século para ser cumprida. Décadas de angústia investidas no sonho de paternidade. Mas era um juramento que Deus havia firmado e Abraão ousadamente persistiu. Cansado pela alta idade e vendo-se ainda sem o desejado filho, a fé é recompensada quando Sara, também em idade avançada e contrariando toda a natureza, lhe concebe o tão aguardado filho da promessa: Isaac.

Mas Deus ainda não havia concluído com Abraão. Alguns anos após a realização do prodígio, Deus vem ao patriarca para exigir o absurdo: o sacrifício de Isaac pelas suas próprias mãos. Tal é o conteúdo insólito da segunda grande tarefa do patriarca da fé. A primeira tarefa fora esperar por várias décadas pelo nascimento do filho, agora, ele haveria de por fim à vida do herdeiro tão aguardado. Contrariando a sua boa vontade e à moral estabelecida, Abraão consentiu em realizar a pior das aberrações éticas, mas era Deus quem exigia, era, pois, uma exigência *absoluta*. Mas o que poderia garantir que se tratava de um imperativo divino e não de uma insanidade provinda da cabeça de Abraão? Apenas a fé poderia resolver esse enigma: a fé que permite o paradoxo do *indivíduo* possuir primazia sobre o *universal* (KIERKEGAARD, 2009e, p. 113).

A proposta conceitual da suspensão teleológica do *ético*, apresentada como a primeira problemática de *Temor e Tremor*, abre a possibilidade de pensarmos acerca dos limites de uma suspensão da imanência e da universalidade

da ética. Essa é confrontada pelo *indivíduo* em posse da fé. Também nos permite pensarmos acerca da relação dessa suspensão com a natureza do cristianismo, pois embora o drama abraâmico seja anterior aquele, *tornar-se cristão* impescinde do conflito com as instâncias éticas imanentes e condiciona uma relação direta e absoluta entre Homem e Deus. Para *tornar-se cristão* o ser humano deve fazer uma escolha radical: optar entre Deus ou o mundo. Se escolher o primeiro, a fé entra em choque contra a universalidade do *ético*. Essa última é um impedimento para uma relação absoluta para com o transcendente absoluto. “Johannes de Silentio assim chegou à revolucionária proposta da ‘suspensão teleológica da ética’, que definitivamente equivale a declarar a ética incompetente, até mesmo um obstáculo, para se conseguir o verdadeiro *telos* do existente: não se fechar em si, mas colocar-se em relação” (REGINA, 2016, p. 78).

Para que o *indivíduo*, em seu caráter singular, possua primazia sobre o universal, o recinto primordial da própria ética, far-se-ia necessária a *suspensão teleológica do ético*, e note-se bem: não se fala aqui de uma anulação definitiva da esfera ética, mas de uma suspensão temporária. A relação com Deus não seria uma instância carente de ética, mas transcendente a ela. Em última instância, a suspensão do ético não deixa de ser por si só uma questão ética. Quando Kierkegaard / *De Silentio* escreve que: “O ético enquanto tal é o universal”⁵⁵ e que “depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora enquanto singular como superior ao universal” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 113), ele considera a possibilidade real de que um *indivíduo* aja tal qual Abraão e confronte a ética, sobrepondo-a, ainda que momentaneamente.

Mesmo que o *ético* esteja restrito ao universal e exclua o *indivíduo* que lhe for contrário, o mesmo não ocorreria com o conceito de *dever* (*pligten*), o qual teria uma elasticidade maior no pensamento kierkegaardiano e denotaria finalidades tão distintas como agradar o universal e cumprir a vontade de Deus. Em suma, o *dever* pertence tanto à esfera ética como à religiosa. Essa elasticidade do *dever* é perceptível quando o autor discorre sobre o conceito de *tentação* (*fristelse*). O *cavaleiro da fé* precisa se pôr à prova, não porque seja obrigado a fazê-lo, mas por amor a Deus e por amor de si mesmo. Embora possua uma aparência egoística, esse amor por si mesmo traduz exatamente a natureza da fé.

⁵⁵ No original: “*Det Ethiske er som saadant det Almene*” Cf: KIERKEGAARD. *Frygt og Bæven*. *Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 54, tradução nossa.

Mas porque faz Abraão tal coisa? Por causa de Deus e por causa de si próprio, o que para o efeito é exatamente o mesmo. Fá-lo por causa de Deus, porque Deus lhe exige esta prova de fé; fá-lo por causa de si próprio para que possa apresentar tal prova. A unidade daqui resultante encontra-se cabalmente expressa sobretudo nas palavras com que sempre se tem designado este relacionamento: é uma provação, uma tentação. Uma tentação? Mas que quer isto dizer? Ora o que por hábito tenta o homem é exatamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético que o impedirá de cumprir a vontade de Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exatamente a expressão da vontade de Deus (KIERKEGAARD, 2009e, p. 118).

A lógica comum é invertida quando o *ético* passa a ser o objeto do qual se deve fugir e a salvação é o conteúdo de um dever que se encontra absolutamente fora daquele, mas especificamente na vontade aparentemente arbitrária de uma transcendência divina. Assim considerado, seria legítimo para o cristão suspender a ética e continuar a pertencer a essa esfera? Se e apenas se admitirmos a distinção entre *ética objetiva* e *ética subjetiva*, tal como pode ser intuída a partir das noções de primeira e segunda ética, presentes no *Conceito de Angústia*. A *segunda ética* kierkegaardiana, a que aqui identificamos como uma ética fundamentalmente subjetiva ou legitimada na subjetividade, não segue necessariamente os princípios do *ético* enquanto universalidade, e, contudo, permanece na esfera ética.

O *individuo*, ao se elevar sobre o *universal*, embora entre em conflito com a moral estabelecida, não sente aversão à ética como um todo, mas viola um conteúdo ético específico e objetivo, aquele pertencente à primeira ética, a exemplo de Abraão, o qual se chocou com o imperativo de não assassinar o filho, mas pela fé, a qual reside na subjetividade, se encontrava resguardado na esfera ética mediante a *segunda ética*. A própria transgressão do universal não precisa implicar necessariamente em imoralidade, como defende Stewart (2010, p. 132): “Nem todo desvio do universal precisa ser entendido como um ato arbitrário da vontade moral e uma forma de mau moral”. Pela fé, o indivíduo se encontraria justificado, não pela imanência ética, mas pelo transcendente absoluto proporcionado pela *segunda ética*. Essa última recebeu seguramente uma influência socrática, uma vez que a incomensurabilidade que a fé comporta frente ao universal é comparável com a posição de Sócrates e seu enigmático *daimon* interior, como Kierkegaard percebeu claramente, segundo Stewart. Dessa forma, é possível estabelecer um paralelo interessante entre a ética de Sócrates, de Abraão e a do cristão.

Para os gregos, não havia nada sobre sua ética pública universal que estivesse oculto. Não havia incomensurabilidade. Foi por isso que

perseguiram Sócrates que, com seu daimon, alegou ter uma fonte privada de ética, que era incomensurável e inacessível à esfera pública. É precisamente por isso que Kierkegaard em outras obras elogia Sócrates como alguém que colocou o indivíduo acima do universal. Kierkegaard vê então em Sócrates um análogo pagão da incomensurabilidade que ele deseja argumentar no contexto cristão com a noção do Deus-homem e a doutrina do paradoxo em *Migalhas Filosóficas*, ou aqui com a incomensurabilidade da figura de Abraão (STEWART, 2010, p. 133).

A ideia de que o *indivíduo* religioso não se evade inteiramente da esfera ética também pode ser comprovada pelo fato daquele possuir enorme apreço à moral e à instância do universal como um todo, sendo justamente essa devoção às instâncias gerais e a possibilidade de confrontá-las o que lhe angustia e o permite ficar em *tentação*. Desse modo, apenas enquanto *indivíduo* amante do ético é que ele pode suspendê-lo teleologicamente. O desfecho do drama abraâmico corrobora com essa perspectiva, quando Deus impede o cumprimento da terrível tarefa e reconduz Abraão ao domínio do ético universal⁵⁶. Mas Kierkegaard parece mesmo estar mais interessado não na conclusão do conflito, mas em todo o seu processo, na penosa tribulação que o acompanha, na angústia extraordinária na qual o patriarca hebreu estava submetido enquanto se encontrava no limiar entre o ético universal e o religioso paradoxal, mediante o exercício de uma ética subjetiva também paradoxal que traduziria a própria fé. A angústia residiria no amor ao ético universal e na possibilidade constante de transgressão a ele. Abraão:

Sabia como é magnífico exprimir o universal, como é magnífico viver com Isaac. Mas não é esta a sua tarefa. Sabia que é soberano sacrificar semelhante filho pelo universal, ele próprio haveria de encontrar repouso nesse gesto e todos os que celebrassem o seu feito haveriam de nele repousar, tal como a vogal repousa na consoante; mas não é esta a sua tarefa – é posto à prova. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 137).

Doravante, o *indivíduo* se encontra em tensão, pois compreende que a cada momento a fé pode lhe solicitar uma nova prova, uma nova angústia e uma nova tribulação. A provação e a tentação provam o seu pertencimento à esfera ética, ao domínio do *geral*. A suspensão teleológica do ético permite a ascensão do indivíduo à *segunda ética*, na qual residiria o *religioso*. Esse último cria uma nova

⁵⁶ Levinas meditou a fundo sobre a interpretação kierkegaardiana acerca da narrativa abraâmica, chegando a concluir que a suspensão teleológica do ético é menos relevante do que o retorno mesmo ao *ético*, definindo esse movimento de regresso como o ápice e o aspecto decisivo do relato. Em suas palavras: “Kierkegaard tem uma predileção pelo conto bíblico do sacrifício de Isaac. Ele descreve nestes termos o encontro de Deus por uma subjetividade que se eleva ao nível religioso: Deus acima da ordem ética. Sua interpretação dessa história pode, sem dúvida, ser tomada em outro sentido. Talvez a escuta que Abraão deu à voz que o levou de volta à ordem ética foi o momento culminante desse drama” (LEVINAS, 1984, p.88, tradução nossa).

significação ética ao anular a ética convencional, acomodada, pré-estabelecida; em síntese, ela insere uma contradição: “A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia”. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 83).

Angústia e sofrimento são as consequências diretas desse ato de suspensão teleológica. Mas é justamente a angústia que, aliada à fé, forma e edifica o ser humano em sua supremacia perante o *geral*. São exemplos da combinação exitosa entre fé e angústia as figuras de Abraão e Maria, expoentes da singularidade e da *resignação infinita*, pois “nenhum deles veio de modo algum a ser maior do que os heróis por se encontrarem isentos de adversidade, de tormento e de paradoxo, antes foi por essa via que se tornaram grandes” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 124). Destituído da fé, o *enkelte* (indivíduo singular) perderia parte de sua singularidade e recairia sob o mesmo julgamento que qualquer *individ* (um exemplar igual aos demais). “A fé é esse paradoxo em que o indivíduo é superior ao universal”⁵⁷. Sem essa compreensão, o próprio Hegel não teria razão quando institui o ético universal como a instância absoluta, o dever mais elevado; como consequência, se equivooca quanto a Abraão.

Hegel não tem razão ao falar da fé; perde a razão por não contestar, alto e bom som, o fato de Abraão gozar de honra e glória como pai da fé, ao passo que devia ser apresentado a tribunal e denunciado como assassino. A fé, com efeito, é o paradoxo de o singular ser superior ao universal, mas é de destacar a forma como o movimento se repete: depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora enquanto singular como superior ao universal. Se não for isto a fé, Abraão estará então perdido, nunca no mundo a fé terá existido precisamente porque sempre existiu. Ora se o que é ético, i. e., o que é moral, é o máximo, se nenhuma incomensurabilidade permanece no homem de outra forma que não seja esse incomensurável ser o mal, i. e., o singular que deve exprimir-se no universal, nem necessitamos sequer de outras categorias além das que os filósofos gregos possuíam, ou das que delas possam derivar-se por meio de um pensamento consequente. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 113).

A fé, longe de ser imediata, é nutrida na subjetividade apaixonada do *indivíduo*, e quando tal, se torna a paixão suprema em um ser humano (KIERKEGAARD, 2009e, p. 188). Ao mesmo tempo ela evoca a contradição, quando o *indivíduo* “descobre que aquilo que deveria ser o absolutamente certo, o determinante para os homens (as leis, os costumes etc.) põe o indivíduo em

⁵⁷ No original “Troen er nemlig dette Paradox, at den Enkelte er høiere end det Almene”. Cf: KIERKEGAARD. *Frygt og Bæven. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 55, tradução nossa.

contradição consigo mesmo, e descobre ao mesmo tempo em que tudo isso é algo de exterior ao homem, coisas que ele não pode aceitar como tais” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 198). A fé não deve ser confundida com uma paixão subalterna e idiossincrática que surge espontaneamente. No contexto do *tornar-se cristão*, a fé é graça divina, mas também é esforço subjetivo construído mediante a angústia, o sofrimento, e o amor. Fé é produto de uma tarefa e essa apenas se efetiva por via do *indivíduo*.

Se o interesse mais particular de *Silentio* nesse confronto com a nova filosofia é estabelecer uma oposição à identidade estabelecida pela por ela entre fé e sentimento imediato, nesta oposição se encontra como central a determinação da fé como a mais alta – e mais dificilmente executável – das paixões humanas, distinção entre o que é *simplesmente* dado – a fé entendida como sentimento – e a fé como algo a ser realizado, como tarefa que constitui o mais difícil movimento, pelo qual apenas se constitui uma nova interioridade. (AMARAL, p. 61, 2008).

É perigoso imitar Abraão⁵⁸, é difícil ser o *indivíduo*. Sua ética escapa completamente às rédeas da universalidade. Não apenas Abraão, o próprio Cristo se choca violentamente com o primado da ética e moral judaicas dominantes, seja pelo teor ascético de sua doutrina, seja por determinadas condutas frente aos discípulos. Em seus *Diários*, Kierkegaard (2017a, p. 32) indaga, por exemplo: “Cristo ocultou algo a seus discípulos porque não poderiam suportá-lo. O fez por amor, porém, foi ético? Se trata de uma das dúvidas éticas mais complicadas”. Cristo teria, eticamente falando, violado o dever universal de ser completamente claro e honesto para com seus próprios discípulos, aqueles os quais tutelava e amava. Tal situação é apenas um dos muitos exemplos que contrariariam a validade absoluta de uma ética universal aos moldes kantianos. Kierkegaard claramente não considera que tal ética tenha a última palavra sobre a totalidade do agir humano, simplesmente pela possibilidade de haver ocasiões que justificariam o agir contrário ao *ético*, como no exemplo de Cristo, a presença de uma finalidade maior, a redenção dos discípulos, e no caso de Abraão, a presença da fé.

É evidente o caráter polêmico que implica na legitimação de uma *segunda ética* que esteja acima da ética universal. Nessa lógica, a suspensão teleológica do ético apenas poderia ser concebida como uma forma de paradoxo religioso,

⁵⁸ Kierkegaard / *De Silentio* atesta para o perigo de uma exortação irrefletida sobre Abraão: “Poder-se-á falar de Abraão sem reservas, sem correr o perigo de que um indivíduo singular fique desorientado e aja de igual forma? Se eu não tiver a ousadia de falar de Abraão, calar-me-ei simplesmente e acima de tudo não irei denegri-lo a ponto de ele se transformar precisamente numa armadilha para os fracos”. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 84).

inacessível ao pensamento racional. Trata-se de um “paradoxo por via do qual Abraão permanece no cume, paradoxo que ele não pode tornar inteligível a mais ninguém, pois que reside no fato de Abraão, na sua qualidade de singular, estar em relação absoluta com o absoluto”. (KIERKEGAARD, 2009e, p. 121). A relação do ser humano individual com Deus é, portanto, sempre paradoxal, apenas assim é possível conceber uma relação entre finito e infinito. Em uma condição de incognoscibilidade absoluta, o cristão apenas pode se comunicar com o mundo por via indireta. Para pensadores como Wahl (2009, p. 398), não apenas a relação com Deus é paradoxal, mas a própria relação do cristão com o mundo se torna, em decorrência dessa primeira relação, também paradoxal: “Kierkegaard diz que a relação do apóstolo com Deus é do tipo dialético paradoxal. Ele só pode expor essa relação direta e paradoxal aos outros de maneira indireta. E, finalmente, sua relação com a comunidade é do tipo dialético paradoxal”.

A tarefa do *tornar-se cristão* consistiria em se tornar singular perante Deus, a saber, um *indivíduo* que mediante a fé poderia se sobrepôr à universalidade e, por essa, sofrer as consequências de ser incompreendido e excluído. Não por acaso, o estado de incognoscibilidade do cristão, seu não fazer-se compreensível, ocasionaria para esse, tribulação e sofrimento. Tal condição é incomensurável a toda a realidade, podendo ser compreendida apenas em primeira mão, no interior da própria esfera religiosa e pelo próprio *indivíduo* que a experimenta, tal como Heidegger (2010, p. 291) sugere: “só um homem religioso pode compreender a vida religiosa”. Na constituição da personalidade religiosa, é imprescindível o cultivo da singularidade, a qual deveria ser buscada por cada ser humano, se considerarmos que “o destino dos homens é o de não ser como os demais, o de possuir cada um sua própria singularidade” (KIERKEGAARD, 1978a, p. 33). Na qualidade dupla de ser humano e também divino, Cristo seria o arquétipo por excelência de *indivíduo singular*. Seguindo e imitando seus passos, no horizonte de uma relação intimista com Deus, cada Homem também se tornaria um autêntico *indivíduo singular*. O cristão, em última instância, seria o verdadeiro *indivíduo*.

Segundo Kierkegaard, apenas com o cristianismo a concepção do homem pôde adquirir a categoria do ‘indivíduo’ enquanto superior àquela do ‘gênero’, e torná-la, assim, vitoriosa sobre qualquer redução do homem à espécie animal, ou melhor, sobre qualquer redução do todo à imanência. (REGINA, 2016, p. 205).

Contrariando a existência cristã em todas as suas formas, se encontraria a categoria *multidão*. Essa derivaria de um poderoso artifício oriundo da linguagem e da abstração que se opõe essencialmente à singularidade do *indivíduo*. A *multidão* é uma coletividade sem alma, um conjunto de muitos, pessoas idênticas entre si, alienadas do seu ser individual, destituídas de singularidade. Fazer parte da *multidão*, uma determinação numérica e, portanto, sem alma, não seria apenas um problema ético, social e cultural, mas, sobretudo, religioso. Aquela não careceria apenas de seriedade e de rigor ético, mas também da consciência do que significa ser cristão. Mas a *multidão*, no contexto da crítica kierkegaardiana, não pode ser confundida simplesmente com as ideias de associação, coletividade ou comunidade. Kierkegaard não defendia ideias antissociais, ele antes estava preocupado com a fragilidade das instâncias sociais e comunitárias mediante a valorização das pessoas enquanto meras entidades numéricas e não enquanto seres humanos completos, *indivíduos* dotados de liberdade e de eternidade. A *multidão* se torna inverdade, quando por força do número, pela via quantitativa, pretende impor uma determinação de verdade decisiva. O cristianismo rejeita essa instância quantitativa ao buscar se relacionar apenas com o *indivíduo*, apenas nesse, aquele pode ser a *verdade*.

Multidão é inverdade. Por isso, Cristo foi crucificado, porque, embora se dirigisse a todos, não queria tratar com a multidão, porque não queria que uma multidão ajudasse em nada, por isso a esse respeito rejeitou-a incondicionalmente, não quis formar partido, não permitiu votação, mas quis ser o que foi, a Verdade que se relaciona com o Indivíduo⁵⁹.

Como lembra Backhouse, é preciso distinguir se cada associação carregaria o apreço desmedido pelo valor numérico, já que a “objeção de Kierkegaard a multidão não era contra um grupo de pessoas concordando com uma ideia ou compartilhando uma crença, mas sim contra o grupo que encontra afirmação para sua crença compartilhada referindo-se ao número daqueles que a compartilham” (BACKHOUSE, 2011, p. 219). A verdade do cristianismo não é quantitativa ou numérica, mas sempre qualitativa, ou seja, inacessível a *multidão* e disponível apenas para o *indivíduo*. A crítica kierkegaardiana se situaria muito além

⁵⁹ No original: “Mængde er Usandheden. Derfor blev Christus korsfæstet, fordi han, om han end henvendte sig til Alle, ikke vilde have med Mængde at gjøre, fordi han ikke paa nogen Maade vilde have en Mængde til Hjælp, fordi han i denne Henseende ubetinget stødte fra, ikke vilde stifte Partie, ikke | tillade Ballotation, men være, hvad han var, Sandheden, der forholder sig til den Enkelte”. Cf: KIERKEGAARD. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. Søren Kierkegaards Skrifter*. Elektronisk version, 2012, p. 93, tradução nossa.

da depravação cultural da cristandade de seu tempo; ela antes permeia toda a cultura ocidental moderna, realçando a relação essencial entre verdade, eternidade e singularidade.

Com sua categoria de indivíduo singular, Kierkegaard está fazendo mais do que justificar seu direito de falar contra a ordem estabelecida na Dinamarca do século XIX. O indivíduo singular de Kierkegaard representa um repúdio à sabedoria da multidão, na medida em que se presume que a multidão tem o monopólio sobre o conteúdo e os meios do que uma pessoa pode saber. Se um Deus criador pessoal existe, então há uma verdade que está no cerne da existência humana autêntica que não pode ser acessada por meio de estruturas sociais e congregações, porque os grupos são incapazes de se relacionar com Deus como um grupo (BACKHOUSE, 2011, p. 226).

O texto de *A época presente* revela o quanto Kierkegaard estava sintonizado e atento às grandes transformações sociais impostas pelo industrialismo nascente e pelas grandes revoluções de massa que se consolidavam. Toda essa efervescência política teve o mérito de fortalecer ainda mais a compreensão do *indivíduo*, a qual não estava dissociada de uma compreensão social e cultural. O autor abominava as grandes abstrações sociais forjadas em seu tempo. Não á toa, ele também destacava a oposição essencial entre *indivíduo* e *geração*. “O indivíduo e a geração se contradizem continuamente a si mesmos e um ao outro” (KIERKEGAARD, 2012a, p. 42). Tal qual a *multidão*, a *geração* também seria uma entidade abstrata e fantasmagórica, a qual se contrapunha à consciência individual e à seriedade da religiosidade *crística*. *Multidão* e *geração* são ideias que derivariam do princípio de *sociabilidade* e do enaltecimento dessa em detrimento da existência humana singular e individual.

O endeusado princípio positivo da sociabilidade é em nossa época justamente o que consome, o que desmoraliza, o que na escravidão da reflexão converte até mesmo as virtudes em vícios brilhantes. E de onde pode provir isso, se não do fato de que se olvida a separação do indivíduo religioso perante Deus na responsabilidade da eternidade? Quando surge, pois, o espanto, se busca consolo na sociabilidade e, então, a reflexão captura o indivíduo para toda a vida. (KIERKEGAARD, 2012a, p. 62).

Como exposto, a filosofia kierkegaardiana não pode desembocar em uma filosofia antissocial; pelo contrário, o pensamento ético-religioso acerca do *indivíduo* é essencialmente social (e não socialista), sua ética é humanista, e também cristã. Longe de ser afastado do convívio social, o *indivíduo* cristão está intimamente mergulhado e até mesmo preocupado pelas deficiências de sua comunidade; por outro lado, o princípio de sociabilidade não deve orientar a teleologia do cristão, o qual afinal apenas consegue assegurar a sua própria redenção individual. A

preocupação infinita para consigo mesmo não o converteria de forma alguma em um ser isolado ou misantrópico, mas também não o rebaixaria a abstração da coletividade ou à tirania da *multidão*.

Pois o mais altamente cômico é justamente vê o indivíduo classificado abaixo da infinita abstração da pura humanidade, sem que corresponda nenhuma categoria intermediária, já que todas as concreções comuns da individualidade [...] tem sido aniquiladas. Porém, isto também é uma expressão de que a salvação somente pode chegar recuperando o essencial do religioso no indivíduo singular. (KIERKEGAARD, 2012a, p. 64).

Tornar-se cristão pressupõe o *tornar-se indivíduo*. A individualidade, quando corretamente apropriada, torna o ser humano receptivo ao outro. Kierkegaard atesta em seus *Diários*: “Na realidade, apenas há uma única qualidade: a individualidade. Tudo gira em torno dela, portanto, aquele que entende qualitativamente a si mesmo, também entende quantitativamente aos demais. Isso se deve a individualidade, porém nem todos os homens querem tê-la” (KIERKEGAARD, 2020, p. 19). A primazia do *indivíduo* sobre a *multidão* muito nos diz sobre a relação de oposição do cristão em relação ao mundo. E essa oposição deve ser permanente e absoluta. O mundo odeia o cristão na mesma medida em que a sociedade odeia o *indivíduo*. Mas tal ódio não é fortuito. O *indivíduo* é perseguido por sua não sintonia absoluta com nenhuma entidade política ou social, como explica Kirmmse:

O indivíduo "interior" que colide com o social a ordem não tem programa político concreto, e esse é precisamente o seu perigo para a sociedade; ele não pode ser negociado com ou cooptado fora de sua tarefa, que é precisamente testemunhar uma realidade superior e, assim, manter o social e a ordem política aberta, provisória e sujeita a dúvidas (KIRMMSE, 1990, p. 402).

Pela relação pessoal com Deus, o *indivíduo singular* é impedido de ser absorvido por qualquer abstração ou associação de uma forma absoluta. A sociedade se torna para ele uma instituição secundária a qual não pode mais conduzir a sua vida integralmente. O *indivíduo* então retorna para sua própria origem e compreende que “a sociedade deve ser entendida como posterior ao indivíduo alicerçado na relação com Deus; a sociedade, entretanto, está continuamente tentando esquecer suas origens humildes, sua natureza secundária, derivada, e afirmar uma primazia que sujeita o indivíduo a uma ou outra abstração” (KIRMMSE, 1990, p. 403). Se o *indivíduo*, agora cristão, pertence ao Estado, à Igreja e a qualquer outra instituição, não será mais como um dado numérico e abstrato, mas

sim sob a forma de um ser humano concreto e existente, em relação absoluta com Deus.

No póstumo *Livro sobre Adler*, são descritas duas espécies de *indivíduo*, o ordinário e o extraordinário; o indivíduo extraordinário seria aquele que, por força de sua religiosidade, se lança e se arrisca no mundo, não sendo limitado por nenhum comodismo moral ou princípio associativo. O ordinário também expressaria sua religiosidade em oposição às determinações abstratas, mas diferentemente do extraordinário, ainda não estaria disposto a sacrificar sua vida e nem o seu sangue. Assim, “todos no Estado e na Igreja do Estado devem ser um indivíduo, mas não o indivíduo extraordinário. Em consciência e responsabilidade perante Deus, ou seja, por meio de sua consciência eterna, cada um é um indivíduo. Ele nunca se torna massa; ele nunca está engajado no público” (KIERKEGAARD, 2009f, p. 149). O indivíduo extraordinário seria o arquétipo do cristão ideal, aquele que compreende sua heterogeneidade não apenas com o mundo, mas com a própria temporalidade.

É fácil perceber que a relação é oposta a do verdadeiro extraordinário. Este último está ocupado apenas com suas instruções e sua relação com Deus, apenas ocupado com o trabalho subterrâneo da mina, o de desenterrar o tesouro ou de perceber a voz da divindade. Ele brinca levemente sobre ser vitorioso no mundo, porque sabe muito bem que se tudo estiver em ordem em sua relação com Deus, sua ideia certamente terá sucesso mesmo que ele caia. Na sua relação com Deus, o verdadeiro extraordinário torna-se consciente da sua heterogeneidade com a temporalidade e, portanto, no *spatium* [espaço] desta heterogeneidade ele tem um espaço em que pode mover-se aventurando-se pela sua causa, aventurando-se na vida e no sangue (KIERKEGAARD, 2009f, p. 157).

Na qualidade de *indivíduo singular*, o cristão vai além e se torna também *extraordinário*, o singular que brinca com a ordem estabelecida, respeitando-a até certo ponto, ao não se permitir condicionar absolutamente por ela, pois sua relação com Deus supera de longe sua antiga relação com o universal, com a moralidade e com a ordem mundana. Kierkegaard opõe radicalmente a esfera ético-religiosa à ordem estabelecida. “Pretender estar ao serviço da ordem estabelecida e, ao mesmo tempo, querer servir aquilo que precisamente pretende acabar com ela é tão absurdo como se alguém quisesse servir a uma pessoa, porém proclamasse abertamente que seu trabalho iria consistir em servir os inimigos dessa pessoa” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 47, tradução nossa). O *indivíduo extraordinário* reflete a posição radical do mártir, daquele que assume todas as consequências derivadas da oposição ao mundo e da heterogeneidade para com a temporalidade. Nesse

aspecto, “o pensador rejeita explicitamente a multidão na política, na filosofia e na religião. Na sua concepção, o indivíduo é a verdade e a multidão é a mentira” (PAULA, 2016, p. 168).

A heterogeneidade do *indivíduo extraordinário* perante o mundo precisa ser absoluta, o impedindo de ser consolado até mesmo pelo próprio ético. “A pessoa realmente extraordinária não pode ser consolada nem obter nenhum tipo de alívio do público, pois somente o obterá de Deus. Aqui está a dialética da angústia, da crise, porém também da salvação” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 52). O extraordinário se encontra em relação dialética e oposta para com o universal e para com a ordem estabelecida. Se obtiver êxito em sua oposição e não ceder a tentação de ser capturado pela segurança do universal e da multidão, esse *indivíduo* poderá lançar nova perspectiva sobre o mundo e ressignificá-lo.

O verdadeiro extraordinário definitivamente não será consolado, nem buscará alívio, nem encontrará alívio no universal, mas apenas em Deus; e aí está a dialética que é o tormento e a crise, e também a bem-aventurança. Quando, entretanto, uma era se torna desprovida de caráter, certamente é possível que um ou outro indivíduo tenha alguns sintomas de querer ser extraordinário, mas não consegue e, portanto, deseja que o universal o ajude a alcançá-lo; ele quer que o universal, a ordem estabelecida e ele mesmo combinem forças para permitir que ele se torne um extraordinário. Que absurdo! O extraordinário é especificamente para trazer o novo ponto de partida; em relação à ordem estabelecida, ele é como a pessoa cujos pés estão à porta e levará o velho embora - e então a própria ordem estabelecida supõe ajudá-lo. Não, o universal deve apenas apertar sua oposição, e se a ordem estabelecida não faz isso, então, novamente, algo sofisticado se desenvolve (KIERKEGAARD, 2009f, p. 148).

Como consequência de sua absoluta heterogeneidade em relação ao mundo, o *indivíduo extraordinário* é direcionado por um novo ponto de partida, a relação transcendente com Deus. Assim, o *indivíduo* “ao submeter-se de forma imediata a Deus se sente na obrigação de transformar a ordem estabelecida, então se converte em alguém extraordinário” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 54). Nessa posição, ele se relaciona de maneira completamente paradoxal para com o triunfo, cuja glória consiste em sacrifício, na perda de sua própria vida. A vitória da verdade do novo ponto de partida é o sacrifício da vida de seu portador, o qual confirma indubitavelmente que se tratava de um indivíduo extraordinário. “O indivíduo extraordinário não é alguém que por si deva ser superior, senão que sua superioridade se encontra no sofrimento do sacrifício pessoal. [...] pois seu sofrimento e sua morte são o triunfo do novo ponto de partida” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 57). Tal perspectiva corresponde exatamente ao mártir, àquele que elege

sacrificar a si próprio por amor à verdade, por amor de si mesmo e por amor a Deus. Aquilo que define o mártir, por seu turno, traduz exatamente o cristão idealizado por Kierkegaard, a saber, a transfiguração do entendimento de triunfo e o acolhimento da resignação do autossacrifício. Escreve Kierkegaard (2021d, p. 60):

A pessoa verdadeiramente extraordinária não presta excessiva atenção ao feito de triunfar na Terra, pois sabe que enquanto sua relação com Deus esteja em ordem, sua ideia triunfará, ainda que ela deva sucumbir. Sobre sua relação com Deus, é consciente de sua heterogeneidade com respeito a temporalidade e, por esse motivo, na heterogeneidade encontra o espaço em que pode mover-se e arriscar-se por sua causa, arriscar a vida e o sangue.

Por fim, seria oportuno considerar uma relevante questão para a contemporaneidade: como seria possível discernir a fé do *indivíduo singular e extraordinário* da fé fanática e violenta da multidão de fundamentalistas e terroristas? Haveria alguns elementos que distinguiria de modo contundente o cavaleiro da fé dos arautos da fé inautênticos. Em primeiro lugar, o *indivíduo* precisa realizar dois movimentos interiores imprescindíveis até chegar ao triunfo da fé, seriam eles: a *resignação infinita* e o *salto de fé*, ambos de dificuldade considerável, um exigiria o sacrifício da finitude mediante a *resignação infinita* e o outro, o retorno à finitude mediante o *salto de fé*. Green elucida e decifra esses movimentos, tais como apresentados em *Temor e Tremor*.

A ideia central aqui é o 'duplo movimento' da fé. O primeiro movimento, 'resignação infinita', é realizado renunciando ao desejo do coração. Para o jovem retratado por Johannes, que aceita o fato de que o grande amor de sua vida está para sempre fora de seu alcance, a resignação infinita leva à descoberta de sua 'consciência eterna'. Como a camisa cujo fio se tece em lágrimas, a resignação infinita proporciona 'paz, descanso e conforto na dor'. O 'cavaleiro da fé' incorpora o segundo movimento. Ele começa onde termina o 'cavaleiro da resignação infinita' (GREEN, 1998, p. 261).

O *salto (springet)* é descrito no *Pós-escrito* de modo semelhante ao conceito de fé apresentado em *Temor e Tremor*, a saber, como um ato de isolamento e de decisão resistente a todo e qualquer impulso de uma racionalidade sistemática e cultural. Assim, "o salto é um ato de isolamento, dado que, no que toca àquilo que não pode mesmo nem ser pensado, remete ao indivíduo singular decidir-se a aceitá-lo, crente, em virtude do absurdo" (KIERKEGAARD, 2013e, p. 104). Fundamentalistas, por regra, não executariam sequer o primeiro movimento, o da *resignação infinita*, o qual implica em tribulações interiores terríveis, condicionadas pela solidão, incompreensão e conseqüente exclusão das instâncias universais. Os

arautos ilegítimos da fé facilmente se acomodam em grupos e associações políticas, e impescindem desse apoio, o qual justamente impede que alguém possa estabelecer uma relação absoluta com a divindade. A fé abraâmica seria tão rara que *Johannes de Silentio* chega a confessar que jamais chegou a encontrar sequer um exímio cavaleiro da fé. “Tenho a sinceridade de confessar que na minha prática nunca encontrei exemplares fidedignos, sem que isso me leve a negar que talvez um em cada dois homens seja um exemplar desse gênero. Foi contudo em vão que durante muitos anos lhes segui o rasto” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 93).

A recepção filosófica contemporânea tende a criticar o aspecto demasiadamente subjetivo do ato de fé e elencar consequências nocivas de uma fé relativa, subjetivista e arbitrária, cujas consequências devastadoras poderiam justamente culminar em atos violentos de toda espécie. O que deve ser enfatizado é que *subjetivismo* (*subjektivisme*) não pode ser jamais confundido com *subjetividade* (*subjektivitet*). A diferença fundamental entre modelos religiosos como Abraão e pseudorreligiosos é facilmente evocada: apenas o autêntico *indivíduo* suportaria a tribulação e teria a proeza de atingir a fé mediante aqueles movimentos. A dialética da fé não pressupõe apenas segurança e conforto, mas, sobretudo, a angústia do imprevisível, o limiar que alcança toda e qualquer possibilidade, seja ela agradável ou não. Tal qual Abraão, o cristão nunca permanece em repouso, mas sempre lida com a tensão e a preocupação com o conteúdo de sua tarefa, se efetivamente a executa fidedignamente.

Como assegura Stewart: “A própria natureza dessa fé é que ela não pode descansar na tranquila complacência de ter feito a coisa certa. Em vez disso, a natureza da fé envolve por sua própria natureza a incerteza e a possibilidade de estar enganado” (STEWART, 2010, p. 134). É a possibilidade constante do engano e do fracasso que justifica o combate até a morte que a fé precisa trilhar nessa dialética que dialoga em igual medida com a vitória, com o combate e com o triunfo. Em síntese, o indivíduo cristão se encontra no presente, no devir e no porvir. Esse é o paradoxo cristológico de Kierkegaard, já insinuado no *Conceito de Ironia*:

Assim, a fé é um combate ainda quando seja uma vitória sobre o mundo, e somente vence o mundo quando combate, embora já tenha vencido ao mundo antes de ter combatido. Dessa maneira, a fé se torna o que é; não é um combate perpétuo, mas uma vitória que combate. Na fé, portanto, aquela realidade superior do espírito não é somente devenida, mas também presente, se bem que devenida ao mesmo tempo (KIERKEGAARD, 2000, p. 334).

Assim considerado, é difícil conceber que tantos indivíduos supostamente religiosos alcancem com aparente facilidade o patamar alcançado por um legítimo *cavaleiro da fé*. Mas haveria outra razão para concluirmos que fundamentalistas violentos não seriam predispostos para o paradoxo de uma fé abraâmica. Stewart defende que um elemento pode ser a chave para a diferenciação entre autênticos e ilegítimos arautos da fé: o *silêncio*, o qual é negligenciado por fundamentalistas e extremistas. Assim, “ao contrário dos terroristas modernos que usam tais argumentos, o Abraão de Kierkegaard deve permanecer em silêncio” (STEWART, 2010, p. 139). Stewart reforça:

Mas será que a análise de Kierkegaard sobre Abraão abre a porta para este tipo de coisa? Se estivesse vivo hoje, será que Kierkegaard defenderia os atos de terroristas como grandes atos de piedade? Se olharmos com atenção, podemos ver que há elementos importantes na análise de Kierkegaard que o separam do terrorista ou do assassino moderno. Talvez o mais importante seja que Kierkegaard enfatiza a natureza paradoxal da fé: ela é algo contraditório e absurdo. Além disso, a fé é algo totalmente interior e não pode ser comunicada diretamente a outra pessoa. Por essa razão, Abraão permaneceu calado. Ao contrário, o terrorista ou assassino moderno está inclinado a usar a motivação religiosa de seus atos como argumento em defesa deles. (STEWART, 2017, p. 177).

O silêncio marca a religiosidade paradoxal de Abraão e atesta a força da *fides qua* no pensamento kierkegaardiano. Essa, ao contrário da *fides quae*, não pode ser comunicada e nem mediada linguisticamente ou sob qualquer forma, justificando o uso do silêncio. Abraão, portanto, se cala: ele tem consciência de que sua tarefa não pode tornar-se mediatizável pela razão ou pelo ético universal. Ele se cala para não trair a *paradoxalidade* absoluta inerente à própria fé. Mais do que isso, o silêncio também é uma arte: “precisamente porque o homem pode falar, precisamente por isso, é uma arte poder silenciar” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 164). O *indivíduo* em relação com Deus se torna incompreensível para qualquer outrem e principalmente para aqueles que não possuem, eles próprios, a relação com o *Absoluto*. Como corolário, “o indivíduo não pode apelar ao comando ou revelação divina como defesa de suas ações, pois isso seria contrário à noção de paradoxo, que é precisamente algo que não pode ser compreendido ou explicado” (STEWART, 2010, p 133).

O arauto de fé ilegítimo, via de regra, apela para a comunicação e a exteriorização de sua crença e motivações ao mediatizar o conteúdo no qual deveria permanecer oculto na interioridade. Expressar-se mediante a palavra pode vir a trair

a fé e revelar que o seu portador não era regido por uma relação absoluta e fidedigna com Deus, mas antes condicionado por superstições e moralidades as quais em nada dizem respeito à singularidade da fé. Nesse sentido, o silêncio salvaguardaria a fé ao permitir que ela permanecesse inacessível à mediação da linguagem e ao universal. Mas é importante esclarecer que o silêncio apenas não é parâmetro suficiente para atestar a veracidade da fé, pois ele é apenas a expressão da relação entre *indivíduo* (singular) e Deus (absoluto) e não a relação mesma. Logo, sem a realização dos movimentos interiores da fé e, principalmente, sem o estabelecimento de uma relação genuína com Deus, o silêncio não expressa uma fé autêntica. Logo, o silêncio do *cavaleiro da fé* “não teria fundamento no fato de, na qualidade de singular, haver entrado em relação absoluta com o *universal*, mas no fato de, na qualidade de singular, estabelecer uma relação absoluta com o *absoluto*” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 156).

O silêncio no qual está envolvido o *cavaleiro da fé* não é absoluto, pois na interioridade lhe é permitido apreciar apenas uma voz, ouvida em temor e tremor, que conduz para o “caminho onde – ao contrário daquele que pretende ganhar o favor dos homens – se ouve apenas uma única voz, perante cuja verdade quase estremece, pois é como se, uma vez ouvida, nunca mais se lhe escapasse, nem no tempo nem na eternidade” (KIERKEGAARD, 2007a, p. 14). Tais palavras aludem ao comando de Deus, a relação com o Absoluto, a qual finitiza e relativiza todas as relações com o mundo. “Um indivíduo desenvolvido do ponto de vista religioso está deveras habituado a entregar tudo a Deus, habitua-se a penetrar e a impregnar profundamente qualquer relação finita tendo Deus no pensamento, santificando-a e enobrecendo-a por essa via” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 60). O verdadeiro *indivíduo* em face a Deus nunca se encontra inteiramente inserido na institucionalidade dos eventos sociais desse mundo, mas uma vez entregue na relação com Deus, também se encontra sempre entregue a si próprio na dinâmica atribulada dessa relação.

Buscamos nessa seção compreender melhor a tensão entre *indivíduo* e *multidão*. Há no pensamento religioso do autor nórdico uma tensão entre subjetividade (*indivíduo*) e objetividade (*multidão*). Podemos concluir que apenas na qualidade de *indivíduo* seria possível um ser humano tornar-se um cristão, ou seja, absolutamente afastado da *multidão*. Evidentemente, é possível que alguém aja contra a sua própria individualidade mesmo fora da *multidão* ou que haja um *indivíduo* não disposto a vivenciar o martírio *crístico*. Por isso mesmo, ser *indivíduo* é

apenas um pressuposto para o *tornar-se cristão*, o que significa que ser *indivíduo* não pode ser identificado sem mais nem menos com o ser cristão. Antes de tudo, é preciso se tornar aquilo que se é essencialmente, a saber, um *indivíduo*, e a partir daí, deixar de pertencer à *multidão*, de tomar parte de sua inverdade. “A multidão é formada por indivíduos; deve, portanto, estar no poder de qualquer um se tornar o que ele é, um indivíduo; ninguém é excluído de ser indivíduo, exceto aquele que se exclui a si mesmo ao se tornar multidão”⁶⁰.

A excessiva valorização da determinação numérica mediante o fortalecimento de instâncias genéricas tais como *público* e *multidão*, conduz à extinção do *indivíduo*. Mas esse pode não apenas subsistir, como também, mediante o autossacrifício consciente, expressar sua superioridade e triunfar sobre o mundo e sua universalidade pré-estabelecida. No *Livro sobre Adler*, o autor afirma: “não é o indivíduo singular que deve ser o superior no sentido literal, mas o indivíduo especial, cuja superioridade está no sofrimento do autossacrifício” (KIERKEGAARD, 2009f, p. 154). Essa forma de sacrifício é intrínseca à *segunda ética* e a única capaz de justificar o *tornar-se cristão*.

É preciso escolher entre ser um *indivíduo* ou fazer parte da *multidão*. Toda a ética de Kierkegaard parte desse ponto. A obra que inaugura essa tensão é *Temor e Tremor*, a qual embora se centralize em um personagem pré-cristão, Abraão, claramente dialoga com o cristianismo e com a problemática do *tornar-se cristão*. Essa última não abole por inteiro a religiosidade judaica, mas de certa forma, a pressupõe. De Abraão, o cristão pode aprender a observar os movimentos interiores da fé, a importância de ser um *indivíduo* e de se contrapor à *multidão* em nome de uma relação absoluta com Deus, a qual não seria uma relação arbitrária e subdesenvolvida, mas essencialmente fundamentada na angústia, na tribulação, no silêncio e na observância ao duplo movimento da fé: a *resignação infinita* e o *salto de fé*. Para *tornar-se cristão* é preciso tornar-se antes *indivíduo* e não se subordinar à *multidão*, pois essa última é a instância da *inverdade*. Não é possível salvar-se na *multidão*.

⁶⁰ No original: *Mængde dannes jo af Enkelte; det maa altsaa staae i Enhvers Magt at blive hvad han er, en Enkelt; fra at være en Enkelt er Ingen, Ingen udelukket, uden Den, som udelukker sig selv ved at blive Mange. Cf: KIERKEGAARD. Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2012, p. 97, tradução nossa.*

3.3 Deus ou Dinheiro

Kierkegaard testemunhou um capitalismo ainda em estado embrionário na Dinamarca de seu tempo, mas que já influenciava de modo significativo a política ocidental e a igreja luterana. Com a consolidação da economia capitalista na Europa em meados do século XIX, sua influência na cristandade foi se tornando cada vez mais notória, contribuindo para consolidar a deturpação do cristianismo originário mediante uma política de fomentação de uma pseudorreligiosidade obcecada com a prosperidade material⁶¹. Se olharmos para o mundo contemporâneo, a cristandade deixa de se reduzir ao seu vínculo oficial com o Estado para abranger novas alianças e configurações, agora com o mercado e com seus princípios econômicos. Essa flexibilidade da cristandade em se adaptar continuamente às tendências de cada época assinala sua ruptura com o cristianismo originário, o qual exige incondicionalmente a busca pelo reino de Deus em primeiro lugar e de forma atemporal, não se coadunando em absoluto com os valores mundanos e efêmeros. Esse mesmo cristianismo que resiste às mudanças e exigências do tempo exige então, para cada geração e para cada *indivíduo* em sua geração, uma escolha absoluta: Deus ou o *mundo*⁶². O dinheiro seria o bem central no *mundo*, seu representante de honra. Mas ninguém pode servir a dois senhores. (*Mt: 6, 24*). Vejamos então como Kierkegaard estabelece a relação entre a idealidade da existência cristã e a preocupação com o dinheiro ao mesmo tempo em que prioriza a importância da escolha absoluta entre Deus e o dinheiro.

O surgimento da cristandade burguesa subverte os valores religiosos conciliando-os a interesses cada vez mais sujeitos a temporalidade e à mesquinharia. A cristandade, que tanto pode ser estatal como laicizada, serve aos interesses mundanos do capital e se concretiza mediante determinações da *vida estética*, sendo por isso heterogênea ao cristianismo primitivo. Como o cristão inescapavelmente vive no mundo profano, o qual seria oposto a Deus e avesso ao eterno, a fé se converte na arte de resistir aos seus encantos⁶³. O dinheiro não pode

⁶¹ O diagnóstico de Oliveira (2018, p. 140) ilustra bem a tese em questão: “Hoje, em muitos países, tanto do Ocidente quanto do Oriente, há a sensação de que se tornar uma pessoa religiosa, especialmente cristã, é sinônimo de se tornar uma pessoa de sucesso”.

⁶² No original: *verden*. Kierkegaard também se refere ao *mundo* mediante o termo bíblico *mammon*, palavra hebraica que remete às riquezas terrenas e materiais, o dinheiro incluído.

⁶³ O aspecto transcendental e heterogêneo do cristianismo em relação ao mundo é bem descrito por Costeski (2018, p. 153): “O cristianismo não é um meio, um instrumento para o Estado e a técnica

ser mais do que um instrumento mundano pertencente ao *telos relativo* e sob esse aspecto, não pode competir contra o *telos absoluto* proposto pelo cristianismo, ainda que fosse possível “servir a dois senhores”. Uma religiosidade que fundamente seus objetivos em direção à riqueza material e ao poder aquisitivo não pode ser considerada uma autêntica religião cristã. A cristandade burguesa extingue essa autenticidade ao inverter os valores, tornando o relativo em absoluto e o absoluto em relativo.

Uma resolução deve surgir, seja por força da *fé*, seja por força do *escândalo*. A escolha se impõe como absolutamente necessária. Faz-se necessário que o ser humano exerça a sua liberdade, seja para salvar a si mesmo seja para perder-se. Qualquer tentativa de se subtrair à escolha, seja mediante a flexibilização de um dos objetos, seja pela atitude de indiferença frente à escolha mesma, já se configura como uma sabotagem à liberdade, uma tentativa de anulá-la; todavia, ninguém é mais prejudicado pelo autoengano do que o próprio embusteiro. Quando a liberdade é assim sabotada, ao se optar pelo não escolher, a liberdade é perdida, utilizada da pior forma possível, atuando contra si mesma na terrível escolha pela não escolha, pois deixar de escolher não deixa de ser afinal uma escolha, ainda que a pior delas. Não escolher, mediar, tentar conciliar objetos qualitativamente distintos ou se omitir frente a eles, todas essas ações equivalem para o cristianismo a uma e mesma escolha: a escolha pela não liberdade, pelo não verdadeiro, por aquilo que o cristianismo denomina de *mundo*.

A necessidade absoluta da escolha apenas é possível quando os seus objetos são absolutos e quando a consequência da eleição imprime uma marca na eternidade, ao qual transcende toda a finitude. Os objetos de uma escolha absoluta apenas podem ser *Deus* e o *mundo*. Tal escolha não ocorre antes de haver uma batalha pungente no interior do ser humano em um desesperador conflito interno. Da escolha absoluta brota a essência da existência, a sua verdade mais originária e produtiva. Deve-se escolher entre dois pesos inconciliáveis: “Amor a Deus é ódio ao mundo, e amor ao mundo é ódio a Deus; portanto, este é o ponto de litígio, ou amar ou odiar; portanto, este é o lugar onde deve ser travado o combate mais terrível que

moderna. Ele é uma religião transcendente, no sentido ontológico do termo. Ele é *diferente* do mundo. O cristão está no mundo, mas não é do mundo, e isso deveria ser óbvio para o próprio cristão. Uma religião transcendente e espiritual pode até colaborar com o mundo, mas não tem nada a ver com o sucesso da ONU ou com o crescimento econômico de determinado Estado. [...] Pelo fato de ser uma religião transcendental, o cristianismo encontra-se fora da política e, portanto, não serve à política”.

se leva a cabo no mundo, e onde fica este lugar? No interior de um ser humano” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 61). O problema na cristandade consiste em tornar conciliáveis *mundo* e Deus, de modo que o *indivíduo* já não pode visualizar qualquer possibilidade para uma decisão absoluta. Nessa configuração, *Deus* e *mundo* perdem suas determinações originárias de serem objetos heterogêneos entre si e se tornam por fim, inelegíveis⁶⁴. A responsabilidade e a angústia de uma escolha absoluta são rechaçadas para longe como males indesejados.

A decisão absoluta entre Deus e o *mundo* anuncia o contraste entre a árdua relação do ser humano com Deus e a atraente relação do ser humano com o *mundo*. Pela escolha, o ser humano possui a chance única de se redimir definitivamente para com o seu elo divino e também para consigo mesmo. Assim, “o ser humano deve escolher entre Deus e Mammon. Esta é a condição eternamente inalterável, não deve haver aí nenhuma evasiva” (KIERKEGAARD, 2018, p. 63). Se a escolha deve ser absoluta, como justificar aquele indivíduo que opta por Deus, mas que ao mesmo tempo precisa trabalhar e se preocupar com o sustento diário, estando preso até certo ponto, às determinações mundanas? É possível uma escolha tão absoluta? Sim, deveras, o cristão também precisa trabalhar e viver no mundo, assim como aquele que opta por *mammon*, mas haveria, todavia, uma diferença fundamental. Na exterioridade, o cristão se comportará como qualquer outra pessoa, e não obstante, sua interioridade se encontra completamente harmônica com a escolha absoluta que opta por Deus.

A escolha por Deus corresponde à escolha por si, ela significa que o *indivíduo* opta pela bem-aventurança eterna, a felicidade reservada ao ser humano. Ela também corresponde à escolha pelo reino de Deus e o comprometimento com a justiça divina em primeiro lugar. A eternidade se encarregaria de recompensar aquele que se sacrificou e sofreu ao bem escolher, ao escolher primeiro o reino de Deus. Esse reino é a própria recompensa. “O reino de Deus, este é, portanto, o

⁶⁴ De modo semelhante, Pascal também se atentou para o perigo dessa indistinção essencial a qual corrompe o cristianismo: “Enfim, deixava-se, renunciava-se, abjurava-se o mundo, onde se havia recebido o primeiro nascimento, para se dedicar totalmente à Igreja, onde se obtinha como que o segundo nascimento; e assim se concebia uma diferença assustadora entre um e outro. Ao passo que agora se está quase ao mesmo tempo num e outro; e o mesmo momento que nos faz nascer no mundo nos faz renascer na Igreja, de modo que a razão superveniente não faz mais distinção entre esses dois mundos tão contrários. Ela se forma num e outro conjuntamente. Frequentam-se os sacramentos e gozam-se prazeres desse mundo. E, assim, ao passo que outrora se via uma distinção essencial entre um e outro, veem-se agora os dois confundidos e misturados, de modo que quase não se os discerne mais”. (PASCAL, 2017, p. 175).

nome da bem aventurança que é prometida ao ser humano” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 64). Prometido pelo cristianismo, o reino de Deus se apresenta como a recompensa na qual o ser humano pode depositar a sua vida, sua morte e sua fé. Weston avalia que apenas o eterno se configura como uma referência segura: “para Kierkegaard, a vida não pode ser a sua própria medida, mas deve estar relacionada ao que está essencialmente para além da vida, uma ‘felicidade eterna’ e a uma absoluta medida, Deus, para seu sentido” (WESTON, 1994, p. 76). A relação com o dinheiro não deve ser apenas circunstancial, mas também absolutamente secundária. Como veremos, o cristão deverá adotar para com o dinheiro uma posição de indiferença e uma posição de subordinação absoluta para com Deus.

Kierkegaard problematiza a relação do cristão com o dinheiro em *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* (1847) e em *Discursos Cristãos* (1848). Nenhuma dessas obras conclui que o dinheiro seja nocivo ou que deva ser evitado, pois o dinheiro jamais é um mal em si; o que há é a possibilidade de corrupção mediante o modo equivocado de se relacionar com ele. Kierkegaard possuía uma predileção pela exortação evangélica acerca dos *lírios do campo e as aves do céu*. Nela, como vimos, é estabelecido o dever de uma escolha absoluta entre Deus e o dinheiro. Tal decisão não pode ser omitida ou negligenciada, pois não escolher já é indiretamente uma escolha contra o divino. Porém, “de Deus não se zomba. Por isso em verdade é assim que se por acaso um homem deixa de escolher, então é a mesma coisa como a ousadia de escolher o mundo” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 62). O cristianismo estabelece a possibilidade de escolha entre Deus e o mundo, mas ao mesmo tempo estabelece o caráter inevitável da escolha. A questão recai sobre o que ele deveria escolher. O pensador é taxativo: “Ele deve escolher o reino de Deus e sua justiça. Por este ele deve renunciar a tudo, completamente indiferente que este tudo seja um milhão ou um centavos; pois também aquele que escolhe um centavo de preferência a Deus, escolhe Mammon” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 64).

A relação do cristão com *Mammon* não é, portanto, abolida, mas ressignificada pela relação com Deus. O cristianismo não proíbe o ser humano de possuir dinheiro e nem sequer o proíbe de acumular riquezas, mas exorta em contrapartida para que ele venha a estabelecer com o dinheiro uma relação relativa e não, absoluta. Apenas quando o dinheiro não é escolhido em detrimento a Deus, *Mammon* pode vir a ser benéfico. Não é possível nem viável para o cristão se evadir completamente do dinheiro e das preocupações mundanas, afinal, ele próprio se

encontra inserido em um mundo regulado justamente pelo dinheiro. Mas como subsistir nesse mundo ao mesmo tempo em que Deus é escolhido em absoluto? Entre os atributos do cristão se destacam a resignação e a gratidão às quais amenizariam a preocupação mundana pelo dinheiro. “Por esta razão o cristão está sempre livre das preocupações, jamais indeciso: ele é crente; jamais inconstante: está eternamente decidido; jamais desalentado: sempre alegre, sempre agradecido” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 150).

Nos *Discursos Cristãos* de 1848, Kierkegaard tece uma análise aprofundada sobre a preocupação com o sustento, seja na perspectiva de quem possui poucas riquezas (a preocupação da pobreza), seja na de quem as possui em demasia (a preocupação da abundância). Kierkegaard as designam como *preocupações pagãs*. Seja sob qual forma a preocupação se manifeste, na pobreza ou abundância, a atitude do cristão em relação ao dinheiro deve ser a mesma: a de *desprendimento*, em oposição a uma posição de servidão e de subserviência. A preocupação da pobreza se refere à insegurança do dia de amanhã em relação à comida, bebida, vestimenta, em suma, as preocupações relacionadas à subsistência material. O cristão imerso na pobreza apenas supera a preocupação ao aceitar livremente a disposição da *providência divina*. “De que vive o cristão pobre? Do *pão cotidiano*. Nesse caso, se assemelha ao pássaro” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 86). Para possuir uma extraordinária habilidade de resiliência e resignação, o cristão, seja pobre ou rico, deve lançar mão da fé como aquela que lhe assegurará que é o próprio Deus quem o alimenta e o sacia.

Ao cristão rico, por seu turno, é reservado um desafio ainda maior na relação com o dinheiro, ao passo que as riquezas podem facilmente obstruir a relação espiritual com o *bem absoluto*. Em relação à riqueza espiritual, todavia, todo e qualquer cristão é rico; rigorosamente posto, “há somente um rico: o cristão” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 105). O cristão afortunado materialmente não carece de preocupação: ele possui a preocupação da abundância. O desafio aqui reside em conciliar o ser rico materialmente com o desprendimento do ser cristão. Uma arte se faz necessária, a da *ignorância*, ou a de fazer-se livremente ignorante acerca de suas próprias riquezas terrenas. Vejamos:

Portanto, o cristão rico tem a abundância, porém não é sabedor dela e é necessário que se faça ignorante da mesma. Ser ignorante não é nenhuma arte, porém fazer-se ignorante, e depois de fazer-se feito, permanecer sendo-lhe, isso sim que é arte. O cristão é diferente, neste sentido, do

pássaro, enquanto este é ignorante, mas o cristão se faz tal; o pássaro começa e termina com a ignorância, o cristão termina não sendo sabedor – e cristãmente jamais se pergunta acerca do que um homem era, senão do que chegou a ser (KIERKEGAARD, 2007b, p. 96).

Fazer-se ignorante é uma arte, nem estética e nem desinteressada, mas ética e existencial, adequada ao *tornar-se cristão*. Uma arte assim seguramente requer uma dupla resignação para o cristão abastado o qual precisa resignar-se e tornar-se indiferente a seus bens. De todo modo, a relação com o dinheiro, seja do cristão abastado ou do cristão carente de recursos, deve ser perpassada pela resignação e indiferença: ambas são possíveis mediante o fazer-se ignorante. Compreender essa relação é essencial para a compreensão da crítica kierkegaardiana à cristandade burguesa, subserviente aos valores econômicos e nada divinos. A crítica se torna mais palatável na medida em que são confrontados os valores vivenciados pelo cristão neotestamentário e os valores absolutamente heterogêneos do cristão burguês pertencente à cristandade. Para o primeiro, o dinheiro não se configura como um elemento condicionante em sua existência. No fascículo póstumo do *Instante*, Kierkegaard deixa registrado uma última advertência aos seus leitores, evidenciando uma dupla relação que o cristão precisa permanecer atento: uma absoluta com o cristianismo e outra relativa com o dinheiro. Kierkegaard (2019, p. 284) escreve:

Foge deles; apenas lembra-te de pagar-lhes voluntária e pontualmente o dinheiro que lhes corresponde. Com aqueles a quem a gente despreza, não há que ter contas pendentes a nenhum preço, pois assim não poderão dizer que alguém fugiu deles para evitar o pagamento. Não, paga-lhes o dobro, a fim de que teu desacordo com eles fique bem explícito: que aquilo que preocupa a eles não te preocupa em absoluto, o dinheiro; e que, ao contrário, o que não preocupa a eles te preocupa infinitamente, o Cristianismo.

É notória a percepção da decadência religiosa provocada pela influência mercantilista já condicionada pelo capitalismo nascente que adentrava vigorosamente na dinâmica da Igreja oficial dinamarquesa. Kierkegaard foi certamente um dos primeiros a vislumbrar a nocividade dessa influência no cristianismo institucional e a criticar abertamente o engodo eclesiástico engendrado por seus dirigentes. O dever de indiferença do cristão frente ao dinheiro e aos valores transitórios da mundanidade o fará fugir dos pastores e de seus mecanismos políticos. A fuga aos pastores o reaproxima do cristianismo. A forma como Kierkegaard compreende a função do dízimo já é um grande indicativo do quão

indiferente o cristão deve ser em relação ao dinheiro. Nos primeiros *Diários*, ao comparar o dízimo no judaísmo com o dízimo no cristianismo, o autor nórdico já enfatizava esse último como uma forma plena de entrega existencial que vai além da convencional oferta monetária. “Assim como os judeus trabalhavam nos seis dias da semana e repousavam no sétimo, tu também hás de pensar no mundo e em suas obras durante os seis dias, porém em Deus no sétimo? Não, o dízimo e a oferenda do cristão são todo o seu coração, e o dia sagrado do cristão é sua vida inteira” (KIERKEGAARD, 2015a, p. 46).

A crítica de Kierkegaard a um cristianismo “capitalístico”, o qual teria por finalidade prioritária o lucro em detrimento do Reino de Deus, é explorada no *Instante*. Ali, o cristianismo do *Novo Testamento*⁶⁵ entra em conflito indissolúvel e insuperável com o *mundo* e com todos os valores que esse representa. A arte de pechinchar, tipicamente própria da cultura capitalística, se torna uma característica marcante na cristandade. “O homem se tem instalado no confortável hábito de pechinchar; não somente as exigências de Deus, como também as concessões, pondo-as ao serviço da instância humana” (KIERKEGAARD, 2017b, p. 29). Os valores são invertidos e o divino é substituído pelo mundano⁶⁶. Ainda no *Instante*, o autor analisa a deturpação do conceito bíblico da *pesca de homens* (*Mt: 4,19*). Enquanto Cristo concebia a pesca de homens como uma conquista de indivíduos para o seguimento do apostolado cristão, os pastores veem a pesca como um empreendimento comercial e lucrativo, onde se justificaria a busca desesperada por fiéis pagantes. Nesse modelo, a quantidade é o critério determinante que abole o discipulado cristão.

Se para o cristianismo do *Novo Testamento* a qualidade do seguidor é o preponderante, de tal modo que um único *indivíduo* comprometido com o apostolado cristão já representaria o êxito desse cristianismo, a cristandade valoriza o

⁶⁵ Aqui se entende por cristianismo do *Novo Testamento* aquilo que Kierkegaard bastante explorou em obras como *As Obras do Amor*, *Exercício no Cristianismo* e *Instante*, a saber, como aquilo que constitui o cristianismo autêntico, descrito nos *Evangelhos* como objeto de *escândalo* e, portanto, ofensivo ao *Homem natural*. Sob essa perspectiva, esse cristianismo seria obra do *eterno* e, como tal, imutável e resistente às tendências de época. Por outro lado, o caráter atemporal do cristianismo do *Novo Testamento* não justifica interpretações fundamentalistas e arbitrarias de grupos religiosos que muitas vezes negam direitos e dignidade a minorias sociais. O problema que aqui parece ser insolúvel consiste, assim, na possibilidade de uma arbitrária interpretação da doutrina e de uma consequente apropriação inadequada das virtudes neotestamentárias.

⁶⁶ Como escreveu Heidegger (2010, p. 96): “Essas pessoas convertem a despreocupação com contingências da vida num fazer nada. Estão preocupadas com o mundano e, absorvidos na diversidade de preocupações, ao falar e nada fazer”.

quantitativo, a ideia de que o maior número possível de pessoas sejam cristãos, desde que possam pagar por isso. Como todo e qualquer negócio lucrativo “assim também é explorada a pesca de homens por uma sociedade anônima, que garanta aos membros entre si tanto e tanto por cento de dividendo” (KIERKEGAARD, 2019, p. 166). Os pastores se encarregam de desenvolver e consolidar esse negócio lucrativo, não por menos, como lembra Politis, “Kierkegaard os considera sofistas, com a ajuda de seus discursos piedosos eles ensinam, em troca do lucro (dinheiro, reconhecimento público, promoção social), como se tornar um cristão, enquanto que eles próprios se fazem passar por testemunhas da verdade” (POLITIS, 2002, p. 11).

Wahl defende que toda a cristologia de Kierkegaard é fundamentada na relação pessoal, intransferível e paradoxal entre o ser humano individual e Deus. Para a consolidação dessa relação, qualquer intervenção externa é problemática e mesmo, dispensável, uma vez que, “nenhum indivíduo, nenhuma sociedade tem o direito de intervir entre o indivíduo e Deus e - cúmulo da impiedade - ser pago por isso e manter relações com o Estado” (WAHL, 2009, p. 400). Nenhuma igreja pode arrogar para si o papel de mediadora e de interventora na constituição e manutenção dessa relação. Um cristianismo militante e atuante é pautado no aprimoramento de subjetividades religiosas, ainda que essas não estabeleçam associações ou comunhões entre si. Na cristandade burguesa, quanto mais cristãos, mais lucro, em compensação, há menos rigor para *tornar-se cristão*, menos paixão e menos *verdade*. Quanto mais rico em sentido quantitativo, mais miserável se torna o cristianismo em seu aspecto qualitativo, como corolário, menos autêntico ele se torna. Na cristandade e em seu cristianismo capitalizado por interesses político-mundanos, “mostrou-se que nem a mais próspera companhia de arenques nem de longe daria lucros do modo como lucrava a pescaria de homens” (KIERKEGAARD, 2019, p. 167). Em síntese, na cristandade:

[...] primeiro o que é terreno, primeiro o dinheiro, e aí poderás ter teu filho batizado, primeiro o dinheiro, e então poderás receber a terra jogada em teu caixão e um discurso fúnebre de acordo com a taxa, primeiro o dinheiro e então eu irei ver o doente, primeiro o dinheiro e depois a virtude, e então o Reino de Deus, o qual por fim chega tão em último lugar, que pura e simplesmente nem chega, e a coisa toda fica só no primeiro: dinheiro (KIERKEGAARD, 2019, p 175).

Os cristãos buscam o reino de Deus em primeiro lugar, os pastores e os pagãos buscam o dinheiro em primeiro lugar. Não é estranho, portanto, que os fiéis na cristandade também busquem o enriquecimento material e nem que os pastores

subsistam mediante o aval de uma multidão de apoiadores⁶⁷ e que façam do cristianismo um mero *ganha pão* (KIERKEGAARD, 2019, p. 96). O crime de corromper o cristianismo é tão grave que apenas será reparado na eternidade (KIERKEGAARD, 2019, p. 100). Kierkegaard chega até mesmo a conceber os pastores como seres *antropófagos* e no sentido mais abominável, afinal “não seria possível transformar as glórias do Cristianismo em dinheiro, ou se alimentar delas, viver com esposa e filhos alimentando-se delas?” (KIERKEGAARD, 2019, p. 257). Seja sob qual ângulo se analise o cristianismo burguês da cristandade, todos eles atestam o triunfo do dinheiro e que Deus não foi o escolhido. A progressão da corrupção na cristandade burguesa culminaria na política de incentivo a procriação, questão essa que veremos no capítulo seguinte.

Não é possível servir a dois senhores: Kierkegaard refletiu atentamente sobre essa questão e buscou evidenciá-la nos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* e nos *Discursos Cristãos*. Apesar da relação com Deus ser a prioridade absoluta para o cristão, isso não significa que o dinheiro deva ser abolido. Kierkegaard demonstra que é possível ser um cristão afortunado e se relacionar adequadamente com o dinheiro, o qual seria um *bem relativo*. A fórmula dialética é a seguinte: relacionar-se relativamente com os *bens relativos* (dinheiro) e de forma absoluta com o *bem absoluto* (Deus). Não é o dinheiro em si que obstrui o *tornar-se cristão*, mas a inadequada relação com ele. Apenas se é cristão quando o dinheiro ou qualquer outro bem mundano não possui primazia sobre a busca pelo *reino de Deus*. Se o cristão pobre deve resignar-se e desenvolver a fé na providência divina, o cristão rico também deve fazê-lo com o acréscimo de desenvolver a arte do fazer-se ignorante de sua própria riqueza material e, evidentemente, buscar o reino de Deus em primeiro lugar. Apenas no adequado relacionamento com ambos os *telos* é possível *tornar-se cristão*.

3.4 Amor natural ou Amor *crístico*

As *Obras do Amor*, obra filosófica densa e ao mesmo tempo edificante, assinada pelo próprio Kierkegaard em 1847, analisa e reflete sobre o núcleo da ética cristã: o exercício do amor essencialmente cristão e suas implicações existenciais

⁶⁷ Sobre a importância do pastor para a sociedade, cf: KIERKEGAARD, *O instante* (n. 07), LiberArs, 2019.

diversas. Como indicado no seu prefácio, a discussão é sobre as *obras* e não sobre o conceito de *amor*, pois para o cristianismo o que interessa é direcionar o interlocutor para a tarefa do *tornar-se cristão* e esse se concretiza mediante o cumprimento da exigência do incondicional amor ao próximo, na necessidade do amor produzir frutos e se manifestar em ações efetivas no mundo. Nessa seção nos importa analisar o ideal do imperativo cristão sob a perspectiva de éticas diversas, aprofundando seu *modus operandi* e o confrontando com as formas de amor naturais, portanto, não cristãs e a posição crítica de relevantes pensadores do pensamento ocidental.

A primeira e principal preocupação que o cristão precisa ter em relação a forma do amor é simplesmente: como devemos amar? O *como* a obra de amor é realizada já é o próprio amor se realizando, sendo fértil. O *como* revelará se afinal se trata ou não de uma obra de amor cristã genuína, ou expresso de outro modo, se houve *verdade* nesse amor. Todavia, o *como* (*hvorledes*) é uma categoria da interioridade, e como tal, se confunde com a própria obra de amor, não se adequando a nenhum julgamento externo. Mesmo não sendo mensurável por terceiros, ainda assim podemos compreender a dinâmica e a veracidade do amor *crístico*, no qual, tudo:

[...] depende do *como* a obra é realizada. Existem obras que em um sentido especial são chamadas de obras do amor. Mas porque um dá esmolas, visita a viúva, veste o nu, seu amor ainda não está demonstrado ou reconhecido; pois podem-se fazer obras de amor de modo desamoroso, sim, até mesmo egoísta, e neste caso, a obra de amor não é uma obra do amor. [...] Portanto, de que maneira uma palavra é dita, e, sobretudo, de que forma ela é pensada, a maneira como uma ação é feita: eis o decisivo para, pelos frutos determinar e reconhecer o amor. Mas aqui também é verdade que não há nada, nada do qual se possa dizer incondicionalmente que prove incondicionalmente a presença do amor ou que prove incondicionalmente que ele não existe⁶⁸.

Poderia parecer que o *como*, categoria fundamental para se compreender a *fides qua* no cristianismo, é enfatizado como parâmetro apenas para a validade

⁶⁸ No original: “Det beroer paa, hvorledes Gjerningen gjøres. Der er jo Gjerninger, som i særlig Forstand kaldes Kjerlighedsgjæringer. Men sandeligen, fordi En giver Almisse, fordi han besøger Enken, klæder den Nøgne, dermed er hans Kjerlighed endnu ikke beviist eller kjendelig; thi man kan gjøre Kjerlighedsgjæringer paa en ukjerlig ja endog paa en selvkjerlig Maade, og naar saa er, er Kjerlighedsgjærningen dog ingen Kjerlighedens Gjærning. [...] Altsaa, hvorledes Ordet siges og fremfor Alt hvorledes det menes, altsaa, hvorledes Gjærningen gjøres: dette er det afgjørende for at bestemme og for at kjende Kjerligheden paa Frugterne. Men atter her gjælder det, at der er intet, intet »Saaledes«, hvorom der ubetinget kan siges, at det ubetinget beviser Kjerlighedens Tilstedeværelse, eller at det ubetinget beviser, at den ikke er der”. Cf: KIERKEGAARD. *Kjerlighedens Gjæringer*. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2011, p. 14, tradução nossa.

das obras do amor, mas de fato se trata de uma determinação qualitativa e decisiva de toda a religiosidade *crística*. O *como* redireciona cada indivíduo para a sua própria interioridade, e nela, tudo o que há de verdadeiro pode surgir. O *como* é a fonte de todas as virtudes cristãs. Por se consolidar no interior, a veracidade de uma obra do amor apenas se confirma na obra mesma. E *como* devem ser realizadas as obras do amor? Apenas ao amar de modo abnegado e infinito, sem qualquer interesse exterior, aguardando o impossível na renúncia à própria vida, na dolorosa humilhação perante Deus e perante os homens, suportando todas as dores impostas ao amar sem condicionamentos. O amor *crístico* é o amor pelo amor, amor pelo bem, sem qualquer predileção pessoal e egoísta. Em outras palavras, amar ao *próximo* equivale a amar corretamente a si mesmo. “Amar ao próximo é o amor de abnegação, e a abnegação expulsa justamente toda predileção, assim como expulsa todo amor de si” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 75).

O amor cristão não procura o que é seu (I Cor 13,5), e assim, o ser humano jaz entregue completamente à providência divina. A autoabnegação não se relaciona de maneira fortuita com o cristão, mas é um atributo essencial de sua existência religiosa, a tal ponto que “onde quer que esteja o cristão aí está também a abnegação, que é a forma essencial do Cristianismo” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 76). Nos seus *Diários*, o autor nórdico elucida o valor absoluto dessa abnegação que se traduz em um aniquilar-se livre, consciente e doloroso, mas indispensável para a ética cristã:

No fundo, a questão é assim: se um homem não usa toda a força que lhe tem sido entregue primeiro contra si mesmo, para aniquilar-se a si mesmo, então é ou bem um imbecil, ou bem um covarde apesar de todo o seu valor. A força que é dada a um homem (na possibilidade) é totalmente dialética e a única verdadeira expressão para a verdadeira compreensão de si mesmo na possibilidade, é justamente o poder que ele tem de aniquilar-se a si mesmo, porque ainda que seja mais forte que o mundo inteiro, sem embargo, não é mais forte que si mesmo. Quando alguém aprende isso, então se abre espaço ao religioso e, portanto, ao cristianismo (KIERKEGAARD, 2020, p. 7).

Embora encontre sua fonte na interioridade infinitamente apaixonada, lá onde o Homem encontra Deus, as obras do amor se direcionam para o exterior, para o lugar onde habita o *próximo*, no mundo concreto. Afinal, como seria louvável amar ao Deus invisível sem amar ao *próximo* visível? (*I João 4*). O amor *crístico* é constituído por uma dupla camada, uma interna e outra externa: ele é fortificado na interioridade da relação com Deus até possuir força o suficiente para retornar para o

mundo e produzir obras genuínas, as quais apenas podem ser avaliadas no interior da relação Homem / Deus (KIERKEGAARD, 2013a, p. 220). Mas esse amor é raro no mundo; ele disputa espaço com formas de amor humanamente mais acessíveis: as expressões do amor natural. Essas últimas são: *amizade* (*venskab*) e *amor natural / sensual* (*elskov*), reconhecidas comumente como as mais elevadas formas de amar. O cristianismo desvela o véu do amor sensual e da amizade, os reconhecendo como sutis formas de amor *egoístico*. Vícios brilhantes? Sem dúvidas, mas longe de pretender banir as formas mundanas de amor, o cristianismo antes as pressupõem como paixões dadas, naturais e inevitáveis, adicionando o imperativo decisivo: “ama o teu próximo como a ti mesmo” (*Mateus 22, 39*). A questão a ser feita é: será possível conciliar o amor cristão incondicional, o *ágape*, com formas de amor egoísticas?

Se o amor cristão veio desalojar o egoístico na vida humana e se as formas de amor naturais ocultam secretamente o egoísmo natural, então uma ressignificação nessas últimas se faria necessária, mediante o espiritual amor *crístico*. Por um lado, “o Cristianismo destronou o amor natural e a amizade, o amor nascido do instinto e da inclinação, e a predileção, para colocar no seu lugar o amor espiritual, o amor ao próximo” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 63), por outro, é evidente que embora o cristianismo tenha indicado uma forma mais elevada e emancipadora do ato de amar, o amor sensual e a amizade não podem ser simplesmente extintos da vida cotidiana e ordinária, assim como não seria viável e nem recomendável erradicar a inclinação e a predileção que conduzem os amantes aos objetos da paixão natural e da amizade. O amor natural precisa ser conservado, mas também, ressignificado.

Se o amor cristão vence o egoísmo, então todas as relações antigas e naturais seriam transfiguradas e sublimadas, de modo que amigo e amado, quando amados juntamente com o *próximo*, não sinalizam mais o egoísmo naquele que ama, pois ele amaria a todos, amigo, amado e próximo, sem conceder quaisquer distinções ou favorecimentos. O cristianismo encoraja a possibilidade ética de amar todo e qualquer ser humano, em abraçar a diferença no seio da igualdade, mediante uma intrincada consciência dialética que acolhe o outro na sua diversidade sem perder de vista o referencial cristão da igualdade absoluta entre todos os homens. Como defende Clair (2008, p. 128), para que o amor cristão seja exitoso “o indivíduo deve passar do amor próprio ao abandono e negação de si mesmo, para que o outro

se torne o primeiro em sua própria diferença, tudo enquanto permanece idêntico como um homem. O outro homem é o mesmo que eu e ainda diferente de mim. Isso requer o conceito de igualdade”.

Como corolário, o amor de si, egoístico, seria sufocado e banido, embora, não esqueçamos, mesmo transfigurados, a amizade e o amor sensual permanecem. Amar o próximo. Mas quem é o *próximo* (*næsten*)? “O próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, mas não no sentido de uma predileção” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 36). Por não ser fruto de nenhuma forma de predileção ou inclinação, o *próximo* se converte em todo e qualquer ser humano. Direcionado pelo dever e pela infinitude do amor *crístico* incondicional, o único que não é determinado pelo objeto, mas pelo próprio ato de amor (KIERKEGAARD, 2013a, p. 87). Para, além disso, “o Cristianismo ensina que amar a Deus e ao próximo é o verdadeiro amor” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 64).

O amor cristão pertence à eternidade, “pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 20). Síntese de finitude e infinitude, o ser humano se torna eterno ao se doar infinitamente no amor. Esse possui o seu fundamento na essência de Deus, de sorte que “assim como o lago tranquilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano misteriosamente no amor de Deus” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 24). O insondável parentesco entre humano e divino precisa ser crido, assim como o amor cristão. Primeiro é preciso crer no amor e, então, é preciso amar, por dever.

O amor *crístico* apenas pode ser crido e ser vivido, foi e deverá permanecer como loucura e pedra de tropeço para gregos e gentios, judeus e pagãos, escândalo para a razão e loucura para o entendimento humano, tal como tudo o que se relaciona de modo decisivo com o cristianismo. Crer nesse amor é crer na autoridade divino-paradoxal daquele que o ordena, o próprio Cristo, sendo imprescindível a interiorização da consciência do dever. A eternidade vincula o amor ao dever com o intuito de amarrar o *indivíduo* à tarefa e o comprometer à sua própria redenção. Vinculado ao eterno, o amor cristão se torna um fardo no tempo (KIERKEGAARD, 2013a, p. 20), precisamente por isso ele precisa ser objeto do *dever*. Seria assim que “este ‘tu deves amar’ remove tudo o que há de malsão e conserva o saudável para a eternidade. E assim é por toda parte, este ‘tu deves’ da

eternidade é o elemento salvífico, purificador, enobrecedor” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 61).

Mas apenas reconhecer o fundamento eterno do dever e o *como* do amor não tornariam o cumprimento da tarefa bem sucedido, não se Deus for excluído da consciência. O cristianismo sugere que amar ao *próximo* não é apenas amar *outro*, mas amar a si mesmo da maneira correta (KIERKEGAARD, 2013a, p. 38). Amar o *próximo* e amar a si mesmo de modo não egoístico é o mesmo ato. Mas Deus não deve ser excluído. Amar a si mesmo corresponde a amar a Deus, amar ao próximo equivale a ensinar ao outro a amar a Deus e ser amado é ser ajudado a amar a Deus, “pois o crístico é: amar a si mesmo de verdade consiste em amar a Deus; amar uma outra pessoa de verdade consiste em, com todo e qualquer sacrifício (e também o de vir a ser odiado), ajudar a outra pessoa a amar a Deus” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 139).

Nessa dialética emancipadora, Deus media e também é a finalidade intrínseca presente em todo ato de amar relação, se mantendo como o principal objeto de amor. Dito de outro modo, Deus assegura a veracidade do amor⁶⁹, mediando os amantes e sendo ele próprio a referência do que o amor pode fazer. “A sabedoria mundana acredita que o amor é uma relação entre homem e homem; o Cristianismo ensina que o amor é uma relação homem-Deus-homem, isto é, que Deus é a determinação intermediária” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 130). O amor natural, por mais belo e fidedigno que seja ou que venha a se tornar, por não ser vinculado a Deus, se tornaria ilusório, vaidoso e egoístico, quando comparado ao amor cristão (KIERKEGAARD, 2013a, p. 131). Como pontua Barth: “amor significa o encontro do ser humano com Deus” (BARTH, 2016, p. 478).

No paradoxal amor *crístico*, o cristianismo insere o Homem em uma batalha contra o mundo. O choque do *Homem natural* (*naturlige Menneske*) com o cristão é inevitável. Esse último aprende que não pode assumir a *verdade* pela metade, pois ela não permeia sua existência de forma relativa e casual, mas de forma absoluta, o inserindo em um violento conflito interior. O conflito do cristão

⁶⁹ Um dos maiores críticos do cristianismo na modernidade e também atentamente estudado pelo pensador dinamarquês, Feuerbach não deixou de discorrer sobre o amor e sobre sua importância essencial para o cristianismo: “O amor é o laço de tudo, o princípio de mediação entre o perfeito e o imperfeito, entre o ser sem pecado e o pecador, entre o geral e o indivíduo, a lei e o coração, o divino e o humano. O amor é o próprio Deus e sem ele não há Deus. O amor transforma o homem em Deus e Deus no homem. O amor fortifica o fraco e enfraquece o forte, humilha o soberbo e enaltece o humilde, idealiza a matéria e materializa o espírito. O amor é a verdadeira unidade Deus e homem, espírito e natureza” (FEUERBACH, 2009, p. 75).

consigo mesmo define a primeira batalha; nela, ele é testado, provado e quando bem-sucedido, é devolvido ao mundo, para iniciar a segunda batalha: àquela entre o cristão e o mundo. Por essa razão, a marca do cristão é dupla, pois caracterizaria esse duplo confronto. Dessa forma, escreve Kierkegaard (2013a, p. 223): “o verdadeiro combate cristão supõe sempre um perigo duplo, porque há combate em dois lugares, primeiro no interior do homem, onde ele deve combater consigo mesmo, e depois, quando tiver feito progresso nessa luta, fora do homem, com o mundo”.

A ética cristã é militante justamente por conter esse duplo confronto. Em *Neutralidade Armada*, a “piedade militante (e com luta em dois lugares, primeiro em si mesmo e consigo mesmo para se tornar um cristão, e depois, com a resistência e perseguição do mundo por ser cristão) é cristianismo ou ser cristão”⁷⁰. O cristão é reconhecido quando sua ação se desenvolve no interior e no exterior. Primeiramente, o cristianismo exige uma revolução na interioridade humana: essa ocorre na luta contra si mesmo, contra o próprio egoísmo, o qual seria o maior obstáculo para o surgimento do amor *crístico*. Apenas então, uma vez vencido a si mesmo, o cristão confrontaria a resistência do mundo e de seu amor natural, repleto de egoísmo.

Somente quando tu estás morto ao egoísmo dentro de ti, e com ele, ao mundo, de modo que não amas ao mundo nem as coisas que há no mundo, e nem sequer amas a um só homem de forma egoísta – quando no amor a Deus tem aprendido a odiar-te a ti mesmo: somente então pode falar-se do amor que é cristão. (KIERKEGAARD, 2011c, p. 105).

É importante destacar que a primeira batalha perdura por toda a existência finita do cristão, pois a angústia da queda o acompanha a cada passo. O amor conduziria o cristão à primeira batalha, o convidando a aniquilar-se a si mesmo perante Deus, ao acolher, sob duras penas, o conteúdo de sua vontade. É preciso sacrificar o exacerbado amor próprio do egoísmo e a vontade corrompida para que o amor ao próximo aconteça⁷¹. Nesse aspecto, Wahl assevera que “ninguém amará seu próximo a menos que ele primeiro morra em si mesmo” (WAHL, 2009, p. 402). O

⁷⁰ No original: “*stridende Fromhed (og med Strid paa to Steder, først i En selv med sig selv for at vorde Christen, og saa med Verdens Modstand og Forfølgelse, fordi man er Christen) er Christendom eller det at være Christen*”. Cf: KIERKEGAARD. *Den bevæbnede Neutralitet. Søren Kierkegaards Skrifter*. Elektronisk version, 2013, p. 112, tradução nossa.

⁷¹ A exortação de Paulo (Gálatas 5,17) o confirma inteiramente e também Heidegger (2010, p. 262), quando escreve: “Não fazeis o que quereis, e isso é uma luta, e é isso justamente que a torna ainda mais difícil: é uma luta *interior*”.

cristianismo não apenas ensina que o amor é maior do que a própria fé (*I Coríntios 13, 13*), como também evidencia que se trata de uma questão de consciência. Em suma, “o Cristianismo quer impregnar tudo com a relação da consciência. A transformação não ocorre no exterior, não é na aparência, e contudo tal transformação é infinita” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 161). Na primeira batalha, em meio ao conflito interior da vida espiritual, o cristão persiste no amor, avançando aos poucos na segunda batalha, no decisivo conflito contra o mundo.

No limiar entre o conflito interno e externo, o Homem se distancia cada vez mais do conforto social para se dedicar plenamente à sua relação com Deus. Longe de prometer e de proporcionar uma vida aprazível “ele [o cristianismo] quer exatamente o oposto, quer tornar tua vida difícil e quer fazer isso justamente fazendo-te ficar sozinho perante Deus” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 150). Em temor e tremor, o cristão batalha contra o mundo em nome de Deus. Ele vivencia na alma e no sangue a oposição radical que há entre ele e o mundo. Sim, “pois, cristicamente, a oposição do mundo está *numa relação essencial* para com a interioridade cristã” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 225). Embora seja edificado na interioridade, o cristão autêntico é reconhecido justamente por uma exterioridade que reflete seu sofrimento, resistência e amor. O mundo, por seu turno, o toma como um ser exótico, afetado e até mesmo, egoísta, digno de desprezo e escárnio. O conflito externo expressa as inconciliáveis concepções do amor existentes entre o cristianismo e o mundo. O cristianismo ofereceria ao ser humano as condições para uma autêntica ética da alteridade, capaz de solapar as formas mais refinadas do egocentrismo, muitas vezes ocultadas sob a forma de *eros* ou *philia*. No cristianismo, a possibilidade de superar o egoísmo seria universal.

Para Kierkegaard apenas o cristianismo, não o paganismo, nem mesmo aquele mais elevado no plano moral, conseguiu fazer com que o homem conhecesse um relacionamento entre homem e Deus, em que onipotência e liberdade colaboram para tornar possível para o homem um ‘amor’ que vence qualquer egoísmo. O cristianismo faz conhecer essa possibilidade e a abre a todos os homens, enquanto justamente, todos são igualmente ‘existentes’. (REGINA, 2016, p. 202).

Interessa-nos estabelecer o fundamento ético do amor cristão e a correta relação entre a prática desse amor e a *lei*, tal como sugerida no contexto neotestamentário (*Rm 13,10*): “O amor é o pleno cumprimento da lei”. A compreensão dessa relação é crucial para um entendimento fidedigno da esfera ética do cristianismo e de suas implicações existenciais. Na interpretação

kierkegaardiana, a lei refere-se à dimensão da objetividade dogmática do cristianismo na relação com a existência subjetiva, constituindo uma dialética própria. Assim, a lei cristã se realiza apenas no encontro entre objetividade e subjetividade: seu ápice ocorre no cumprimento do imperativo *tu debes amar*. Certamente, a lei em seu aspecto puramente objetivo e o seu exercício efetivo não são idênticos, mas tampouco inconciliáveis. O desafio do ser cristão seria encontrar o equilíbrio entre a observância da lei formal e o cumprimento do mandamento *crístico*.

Muito se discutiu sobre se Cristo aboliu a lei ou se a teria elevado ao seu apogeu. Em certo sentido, ele faz uma coisa e outra, na medida em que arruína e aperfeiçoa a lei, a restringe, ao mesmo tempo em que confere a liberdade máxima para sua execução. Evans corrobora com a tese de que lei e amor são dicotômicos: “A Lei é apenas aquilo que ‘exige’ e ‘esfomeia’ um ser humano com suas muitas disposições, enquanto o amor proporciona vida” (EVANS, 2004, p. 210). Quando Kierkegaard analisa a complexa relação entre a lei judaica e a ética cristã, ele busca um emparelhamento de ambas, com a ressalva de que Cristo é o elemento que faltava à completude da lei.

O que a lei não foi capaz de produzir, tampouco como tornar feliz um homem, disto o foi Cristo. Enquanto que a lei, por isso, com sua exigência foi a ruína de todos, porque eles não eram como ela o exigia, e com ela apenas ficaram conhecendo o pecado: assim Cristo se tornou a ruína da lei, porque ele era o que ela exigia. A ruína dela, seu fim; pois quando a exigência vem a ser cumprida, ela só existe neste cumprimento, mas também ela não existe mais como exigência. [...] assim também Cristo não veio para abolir a lei, mas sim para levá-la à perfeição, de modo que a partir daí ela está presente no seu acabamento (KIERKEGAARD, 2013a, p. 122).

A passagem acima elucida duas ideias importantes: em primeiro lugar, anula de vez a ideia de uma oposição radical entre os preceitos da *Velha e Nova Aliança*, ao sugerir que o elemento novo (Cristo) veio para conferir ao velho (lei judaica) a sua forma final, o seu acabamento decisivo e perfectível. Com o advento da boa-nova trazida pelos *Evangelhos*, a velha lei apenas pode satisfazer e cumprir aquilo que ela mesma exige se conciliada com aquilo que traz uma nova significação sobre todas as coisas, e essa ressignificação perpassa pelo próprio Cristo, o mestre que se apresentou como deus sob o signo da *verdade*. Em segundo lugar, ela nos adverte implicitamente contra o problema ético da hipocrisia, sendo essa a causa da ruína de muitos, evidenciada frequentemente nos *Evangelhos* mediante os conflitos de Cristo com a ordem religiosa estabelecida, representada pelos fariseus e

sacerdotes de seu tempo, os quais diziam encarnar a lei, mas demonstravam por suas ações o quão contraditórios eram justamente por carecerem de uma apropriação existencial significativa, a qual apenas seria possível mediante o seguimento de Cristo e o cumprimento efetivo do imperativo do amor.

Com Cristo e o imperativo do amor, nenhuma lei meramente formal pode subsistir, pois a prática do incondicional amor cristão apenas pode se concretizar no mundo mediante a interioridade da subjetividade e a produção de obras, as quais não podem ser subsumidas em quaisquer formas de formalismo. Com Cristo, a lei não conferiria margem para nenhuma má ou ociosa conduta em relação ao cumprimento da tarefa mesma, não forneceria o menor subterfúgio para o Homem desejoso de abstrair-se da realização das obras por possuir apenas o conhecimento abstrato da lei. Com o advento do cristianismo, a única forma de cumprir a lei seria mediante o exercício do abnegado amor que se sacrifica incondicionalmente pelo outro, até mesmo pelo próprio inimigo. Com o “ama ao teu próximo como a ti mesmo”, a hipocrisia é subjugada e a lei encontraria o seu apogeu definitivo. Na cristandade prevaleceria o amor natural, amor de si, egoístico. A cristandade absorve o conteúdo da lei judaico-cristã, mas se isenta de praticar o amor, o único capaz de validá-la. Na abstenção da prática das obras de amor, a lei culminaria em pseudorreligiosidade, se tornando estéril, sem frutos, inacabada.

A partir da perspectiva cristã, o amor não transforma a lei, mas lhe fornece uma nova expressão, uma nova significação. O amor é a outra face necessária da lei. Enquanto a lei direciona o seu olhar para a palavra escrita, para o aspecto formal da doutrina, por si só indiferente à interioridade e paixão do *indivíduo*, o amor é a lei mesma realizada e plena de si, interiorizada e atuante⁷². Se a lei aponta e promete, o amor caminha e cumpre, estabelecendo a unidade do ser cristão, harmonizando corpo, alma e espírito, vinculando o eterno no tempo. Dessa forma, “ocorre na relação do amor com a lei o mesmo que na relação do entendimento com a fé. O entendimento conta e reconta, calcula e calcula, mas jamais alcança a certeza que a fé possui; assim também a lei, ela determina e determina, mas nunca chega à soma global que é o amor” (KIERKEGAARD, 2013a, p.129). De fato, teoria e prática são essencialmente distinguíveis, mas nunca foram tão bem conciliáveis como a lei e a prática do amor: “falamos do amor *cristão*, aqui

⁷² Como escreve Barth (2016, p. 479): “quem ama o *outro* exercita a referida objetividade, *ele* vai pelo caminho incompreensível, *ele* cumpriu a lei”.

portanto só pode tratar-se da *lei de Deus*” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 130, grifos do autor). Em suma, lei e dogma impescindem do exercício do amor da para se legitimarem⁷³. Desse modo:

[...] não há portanto nenhum conflito entre a lei e o amor, no que diz respeito ao conhecimento, porém, o amor dá enquanto a lei retira, ou para expressar a relação mais expressamente em sua ordem, a lei exige e o amor dá. Não há uma única determinação da lei, nem uma única, que o amor queira excluir, pelo contrário, é o amor quem lhe dá todo o cumprimento e a determinidade; no amor todas as determinações da lei são muito mais determinadas do que na lei. Não há conflito (KIERKEGAARD, 2013a, p. 130).

Haveria assim, longe de uma desarmonia insuperável, uma eterna e benigna harmonia entre lei e amor, entre o que se exige e o que se cumpre. A ética de Jesus jamais é meramente restritiva, mas *impositiva*, um *dever fazer*⁷⁴. O amor *crístico* é um dom e ao mesmo tempo uma conquista, amor sobre-humano, mas tornado humano, supersensível, mas também concreto. *Tornar-se cristão* impescinde da prática do bem, da caridade, da misericórdia, em suma, da produção dos frutos do amor, um amor não natural, concebido apenas sob o imperativo da autoridade divina e convertido em patrimônio universal da humanidade, como lembra Regina: “o ágape, uma descoberta e prática cristã que, com a ajuda da filosofia, pode se tornar patrimônio de toda a humanidade” (REGINA, 2016, p. 132). Esse amor é, na acepção do cristianismo, o único verdadeiro; todas as demais expressões naturais de amor seriam sombras, ilusão e vaidade. Nesse amor de proveniência divina, a lei é constantemente renovada, atualizada e recriada, “permanece nova até o último dia, nova até mesmo naquele dia em que ela se terá tornado a mais antiga” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 420). Esse amor permanece sendo a única medida segura na qual o cristão deve aprender a orientar sua existência ética no mundo.

Mas um amor de conteúdo tão universal e incondicional choca por sua antinaturalidade. É natural que esse amor escandalize. O ponto de *escândalo* reside propriamente em sua origem sobre-humana, insondável para o entendimento lógico-

⁷³ Em sua *Fenomenologia da Vida Religiosa*, Heidegger elucidou bem a problemática da relação entre o viver concreto de cada pessoa singular, o qual ele teria nomeado de *experiência fática da vida*, e nesse caso específico, experiência cristã de vida, com a natureza formal e a insuficiência ética dos dogmas, os quais apenas se concretizariam no interior da experiência ético-religiosa. “O dogma, enquanto possui conteúdo doutrinal separado e ressaltado epistemológico-objetivamente, jamais pode guiar a religiosidade cristã, mas pelo contrário, a gênese do dogma só é compreensível a partir da realização da experiência cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 101).

⁷⁴ Cf: *Mt: 5, 23-24; Mt: 5, 29; Mt: 5, 39-40*.

racional. O amor⁷⁵ é a única forma de um cristão vir a ser reconhecido no mundo (KIERKEGAARD, 2013a, p. 419). Não surpreende que essa forma de amor tenha sido alvo de *pensadores escandalizados* ao longo da história da filosofia. Expressar o caráter paradoxal e escandaloso desse amor pode auxiliar em uma compreensão mais adequada da singular ética cristã. O núcleo da crítica filosófica perpassa por questões como: seria viável e justo vivenciar uma tamanha inflação no ato de amar? É realmente possível amar o *próximo* em uma sociedade marcada por conflitos permanentes de classes? Esse amor poderia subsistir em sociedades fragmentadas por indivíduos com interesses antagônicos? Pensadores seculares e pós-Kierkegaard, como Freud e Adorno tentaram, cada um ao seu modo, responder essas questões.

Adorno foi, sabidamente, um especialista na filosofia de Kierkegaard, e embora a influência direta desse último em Freud seja praticamente nula, a crítica do pensador austríaco ao cristianismo reverbera imensamente o caráter escandaloso que apenas as genuínas categorias cristãs podem expressar. No texto *O mal-estar na civilização*, o pai da psicanálise defende que um amor que se atira cega e incondicionalmente a todo e qualquer objeto, a exemplo do amor cristão, perderia completamente o seu valor. Um de seus argumentos consiste em que o *próximo* amado pelo cristão muitas vezes angariaria vantagens sobre esse último simplesmente por não corresponder ele mesmo ao imperativo divino do amor. Escreve Freud (2010, p. 81):

O mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo” é a mais forte defesa contra a agressividade humana e um belo exemplo do procedimento antipsicológico do Super-eu cultural. O mandamento é inexecutável; uma tão formidável inflação do amor só pode lhe diminuir o valor, não eliminar a necessidade. A civilização negligencia tudo isso; recorda apenas que quanto mais difícil o cumprimento do preceito, mais meritório vem a ser ele. Mas quem segue tal preceito, na civilização atual, põe-se em desvantagem diante daquele que o ignora.

Freud representa a razão ocidental. Para essa, o amor-*ágape* seria um amor paradoxal, destituído de qualquer sentido; logo, conclui que seja um absurdo sem precedentes amar dessa forma. O argumento freudiano destaca a inflação do amor cristão como um ponto negativo ao defender que caberia a razão selecionar criteriosamente o objeto do amor. Em sua percepção, amar o *próximo* constitui uma

⁷⁵ Em *Obras do Amor*, Kierkegaard utiliza a nomenclatura *kjerlighed* para se referir ao amor tipicamente cristão e *elskov* para designar as formas de amor naturais, como a paixão romântica e a amizade.

clara ameaça à harmonia social, pois ao amá-lo, o Homem cometeria uma injustiça para com os seus amigos e familiares, os objetos naturais de convivência e de predileção, os únicos que seriam realmente dignos do amor. Nessa lógica, seria não apenas arriscado, mas um absurdo ético destituir *eros* e *philia* para pôr em seu lugar um amor tão humilhante como o *amor ao próximo*, o qual não faz qualquer acepção de pessoas. Por outro lado, Freud não percebe que a inflação do amor *crístico* não torna esse amor medíocre, antes o revitaliza e o aperfeiçoa a níveis extraordinários. O amor *crístico* não comete injustiça com ninguém, mas abrange e acolhe a todos. Amar infinitamente é o desafio ético do cristão.

Evidentemente, assim como Freud, certamente Kierkegaard não negaria que amar o desconhecido, o inimigo, o feio ou qualquer objeto de desaprovação que não atrai afetiva e nem esteticamente, comporta grandes e penosas dificuldades, mas essa seria justamente a sagrada tarefa atribuída ao cristão, ordenada pelo próprio Deus. Diferentemente de Freud, Kierkegaard defendia que esse imperativo não poderia ter se originado nem das paixões e nem das razões humanas, mas da própria eternidade: por isso mesmo que esse amor escandaliza, por isso mesmo que ele impescinde da fé. Freud negligencia, portanto, que o amor *crístico* possui uma fonte transcendente, não imanente, e que ele apenas pode ser aprendido e exercitado mediante a relação do cristão com o próprio Deus. Freud confunde, por assim dizer, amor transcendente e *crístico* com amor imanente e natural. Enquanto esse último enaltece o objeto, Kierkegaard acredita que o amor *crístico* é mais elevado por ser justificado não pelo objeto, mas pelo amor em si.

O amor natural é definido pelo objeto, a amizade é definida pelo objeto, só o amor ao próximo é definido pelo amor. Dado que o próximo é qualquer homem, incondicionalmente qualquer homem, todas as diferenças ficam sem dúvidas excluídas do objeto, e este amor portanto é reconhecível justamente pelo fato de que seu objeto é sem nenhuma outra diferenciação de determinações ulteriores, o que quer dizer que este amor só se reconhece pelo amor. Não será esta a suprema perfeição? (KIERKEGAARD, 2013a, p. 87).

Adorno, por seu turno, também ataca a radicalidade do imperativo cristão reforçando o caráter desumano e ao mesmo tempo abstrato da incondicionalidade desse imperativo. Interessado e preocupado com os rumos da cultura capitalista de seu tempo e nos perversos efeitos sociais e estruturais da *cultura de massas* para as sociedades contemporâneas, Adorno objeta que a ética cristã não se adequaria às profundas mudanças sofridas por essas mesmas sociedades. O maior expoente

da escola de Frankfurt concebe que “o mandamento do amor transforma-se num mero tabu contra predileção e amor natural, sem conteúdo próprio” (ADORNO, 2010, p. 318). Tal vacuidade de conteúdo tornaria uma quimera a prática efetiva do amor cristão. Em sua crítica ao conceito kierkegaardiano de *próximo*, o pensador alemão declara que na prática, o *próximo* seria inexistente dada a sua pretensão de universalidade absoluta, pois o *próximo* designaria todo e qualquer ser humano.

Na concepção adorniana, o *próximo* teria se dissolvido completamente nas sociedades contemporâneas (ADORNO, 2010, p. 322), uma vez reconhecida a *coisificação* das pessoas fomentada pela cultura desumana de massas, a qual eleva objetos em detrimento do ser humano, ao converter esse em uma coisa sem alma. Nessa configuração, “o amor é impossível quando, em virtude dos pressupostos sociais de suas relações, os próprios homens se tornaram objetos, como hoje” (ADORNO, 2010, p. 323). Na visão de Adorno, Kierkegaard teria abstraído o conceito burguês e moderno de Homem e o identificado de forma pueril à noção evangélica de *próximo* (ADORNO, 2010, p. 323). Esse último, para Adorno, não seria tão universal e incondicional assim, mas estaria restrito ao limitado círculo de pessoas humildes daquelas comunidades judaicas primitivas.

Os próximos do Evangelho eram os pescadores e camponeses, os pastores e coletores de impostos de uma vida de economia de tipo-doméstica. Não se pode nem pensar que nos Evangelhos fosse dado o passo, a partir desses próximos concretos, familiares, experimentados como obviamente próximos, para a ideia abstrata do próximo puro e simples (ADORNO, 2010, p. 323).

Por mais que o pensador alemão tenha razão em defender que o cristianismo jamais pretendeu transformar o *próximo* em uma entidade vazia e abstrata, típica das filosofias idealistas e metafísicas nas quais o próprio Kierkegaard já se opunha, também parece muito pouco razoável que o cristianismo tenha limitado a abrangência espacial e temporal da sua concepção de *próximo*, como se ele considerasse como dignos de amor apenas um conjunto restrito de judeus e israelenses da época de Cristo, quando, por seu vínculo com a eternidade, o cristianismo consideraria digno a qualquer ser humano nascido em qualquer época. Em contraponto a Adorno, o *próximo* pode ser qualquer um; trata-se de um conceito universal e não abstrato. Como sugere Backhouse:

Como indivíduos, os próximos são reais (não abstratos), mas sua realidade inclui o fato de que sua personalidade não pode ser definida apenas pelo recurso a um inventário exaustivo de influências culturais. Eles são, nesse

sentido, objetivamente indefiníveis precisamente porque são sujeitos complexos - não unidades simplificadas definidas principalmente por sua participação em certos grupos, como nações (BACKHOUSE, 2011, p. 208).

A posição de Backhouse sugere que há um equívoco em se considerar que Kierkegaard defenda uma postura antissocial mediante uma subjetividade isolada e sem diálogo concreto com os outros seres humanos reais. Mas não é esse o tipo de subjetividade que perfaz o ideal cristão kierkegaardiano. Embora o *próximo*, em sua universalidade absoluta, pareça culminar em um abstracionismo teórico e infértil, ele aponta justamente para a dimensão oposta: aquela que vê em cada ser humano concreto, independentemente de qualquer definição exterior, o objeto legítimo das obras de amor. O *próximo* não deve ser identificado com qualquer nacionalidade ou posição social, pois o “cristão não tem um dever ético apenas para com as pessoas cujas narrativas nacionais coincidam com as suas - o dever é amar o próximo simplesmente porque ele é o próximo” (BACKHOUSE, 2011, p. 211). Como veremos posteriormente nessa tese, em Kierkegaard, *tornar-se cristão* equivale a *tornar-se contemporâneo de Cristo*, o que não significa de forma alguma que o Homem posterior deva imaginar romanticamente pertencer a uma época que não seja a dele, mas buscar se apropriar existencialmente de Cristo, tê-lo constantemente junto a si, ser contagiado pela verdade eterna em seu respectivo tempo e vivenciar o eterno no tempo.

Se for possível *tornar-se cristão* em qualquer época e em qualquer lugar, seria estranho se o *próximo* também não gozasse dessa atemporalidade e universalidade. O imperativo do amor é direcionado para qualquer ser humano, sejam quais forem os seus contextos social, cultural e histórico; assim como cada ser humano, incondicionalmente, deve ser o objeto desse amor. “Desta forma, vemos que o indivíduo singular de Kierkegaard vive em um mundo de relações interpessoais reais. Ele não foge disso, como argumentam os críticos ‘antissociais’ de Kierkegaard. [...] na verdade é o foco individualista de Kierkegaard que fornece o ingrediente vital para a verdadeira sociabilidade” (BACKHOUSE, 2011. p. 226). Nesse aspecto, Adorno teria subestimado a dimensão e o alcance universal do *próximo* kierkegaardiano e do próprio cristianismo.

Evans aprofunda bastante a ética cristã de Kierkegaard em sua obra *Kierkegaard's Ethic of Love*. Nela, há considerações relevantes sobre a relação do cristão com o *próximo*. Ao contrário do que Adorno defendera, o *próximo* não seria

meramente o resultado da abstração pura e nem um conceito sem concretude ou historicidade, carente de substancialidade; pelo contrário, o *próximo* se encontra no mundo, até mais próximo do que gostaríamos, e aprender a reconhecê-lo seria o primeiro passo para o homem reconhecer a si mesmo e a eterna igualdade perante Deus. “O amor ao próximo não se baseia em um ideal abstrato e formal de igualdade. Em vez disso, o próprio ideal de igualdade é baseado em uma compreensão substantiva de quem é o próximo. Uma vez que entendo meu próximo como meu próximo, necessariamente reconheço a igualdade entre todos os seres humanos” (EVANS, 2004, p. 186). O *próximo* seria todo e qualquer ser humano que adentra em nosso campo de atuação, não se tratando de uma simples e ilusória abstração idealista como supõe a crítica de Adorno. Em contrapartida, persiste a dificuldade ética de amar a todos os seres humanos segundo o ideal da absoluta igualdade humana.

Kierkegaard diz que a categoria do próximo inclui cada ser humano. No entanto, o próximo não é uma abstração. Não posso satisfazer o requisito apenas me preocupando com algum coletivo universal como a ‘humanidade’. Em vez disso, Kierkegaard diz que a primeira pessoa que vejo é o meu próximo. Em dinamarquês, o termo para ‘o próximo’ é ‘den Næste’, literalmente ‘o próximo [um]’. É possível amar cada ser humano? O problema é agravado pelo ideal de igualdade. Kierkegaard diz que não devo apenas amar cada ser humano, mas também amar a todas as pessoas igualmente (EVANS, 2004, 198).

Evans também ressalta o descobrimento da verdadeira alteridade proporcionada pelo cumprimento do dever cristão: “Só quando se ama o próximo é que se descobre a verdadeira alteridade. Como essa alteridade é descoberta? Só quando o próximo é amado, não em virtude de alguma característica que o vincule a você, mas em virtude de ser uma criatura de Deus.” (EVANS, 2004, p. 188). É importante lembrar que o amor ao *próximo* não abole a amizade ou o amor sensual, de modo que seria até mesmo recomendável amar ao *próximo* e ainda assim, amar um amigo, um amante, etc. O amor se manifestaria de modo diferenciado a depender do objeto amado, de sorte que teríamos o amor parental, filial, fraternal, conjugal e assim por diante, todos com suas expressões de afeto próprias e reconhecíveis; e então dentre estes diversos amores, o amor ao *próximo* como o amor mais elevado, oriundo da *eternidade*, amor que confere a verdadeira forma de amar a si mesmo. Em suma, se o amor natural, mediante o egoísmo exacerbado, não obstruir a concretização do amor cristão, então ele pode até

mesmo possibilitá-lo, desde que essa forma de amor não natural e *crística* venha a preencher a totalidade do agir ético.

Para então que ambas as formas de amor convivam em harmonia, o *egoístico* do amor natural precisa ser purificado mediante o amor ao *próximo* e Deus precisa estar presente como o *meio-termo* sem a qual toda e qualquer relação de amor se tornaria quimérica. Não é o amor cristão que impescinde do amor natural, mas esse que necessita do primeiro para se elevar sobre todo egoísmo malsão. Evans (2004, p. 112) escreve: “Só posso amar meu próximo como a mim mesmo quando tenho uma relação com Deus, que se torna o "meio termo" em todo relacionamento de amor verdadeiro”. E acrescenta: “O amor ao próximo não se esgota nem é redutível a formas humanas naturais de amor, como o amor erótico e a amizade. Em vez disso, essas formas meramente humanas de amor requerem amor ao próximo, se quiserem ser transformadas e purificadas do egoísmo”. Ele reafirma que, em Kierkegaard, as relações de amor naturais são acolhidas e transformadas no dever cristão de amar o *próximo*.

Tentarei, portanto, mostrar que Kierkegaard não concebe o amor ao próximo como uma suplantação dos amores naturais, mas como uma transformação deles. As relações especiais não devem ser abolidas, mas purgadas do que Kierkegaard chama de "egoísmo" presente nelas. [...] A obrigação certamente está em tensão com muitas de nossas inclinações naturais, então podemos entender porque ela carrega consigo “a possibilidade de ofensa”. No entanto, o mandamento de amar o próximo acaba por ser aquele que os humanos podem cumprir, pelo menos com a ajuda divina, e que, se fosse cumprido, iria transformar e humanizar as relações especiais que nós, humanos, temos uns com os outros, em vez de eliminar tais relacionamentos (EVANS, 2004, p. 207).

Quando vivenciado, o *ágape* cristão, longe de ser um obstáculo para o amor natural, antes o incrementaria e o fortaleceria, ainda que o amigo ou o amante sejam tão mesquinhos a ponto de desejarem receberem a maior parcela do amor. Se o amigo ou o amante sentirem-se indignados por essa situação, ao serem amados tanto quanto quaisquer outros, o erro seria desse amigo e desse amante, cujo egoísmo malsão seria posto em evidência. Assim, “o amor ao próximo é, portanto, a eterna igualdade no amar” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 78). O cristianismo não admite que a amizade e o amor sensual tenham a primazia na vida cristã a tal ponto de impedirem o amor ao verdadeiramente *outro*, ao desconhecido, o primeiro tu, o *próximo*. Ele almeja que o ser humano ame a cada outro ser humano, mas a nenhum, com exclusividade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 88).

Retomemos a crítica de Adorno à ética cristã kierkegaardiana. Para o pensador alemão, Kierkegaard teria carecido de uma compreensão real do fenômeno social de sua própria época, razão essa que deslegitimaria a doutrina de um amor paradoxal e incondicional. Adorno afirma que “uma doutrina do amor que se pretenda realista é inseparável de uma compreensão da sociedade. Essa permanece vedada a Kierkegaard. Em lugar da crítica da desigualdade da sociedade aparece uma doutrina fictícia, meramente interior, da igualdade” (ADORNO, 2010, p. 324). É nítida a tendência *neomarxiana* na crítica de Adorno e o seu desencantamento por Kierkegaard, já que esse teria falhado por negligenciar causas materiais e sociais relevantes para o estabelecimento de qualquer doutrina ética.

A questão é que Adorno parece não ter compreendido honestamente a essência do cristianismo. Teria lhe faltado uma compreensão significativa do ideal igualitário proposto pelo cristianismo e da visão de eternidade além-mundo que lhe norteia. Nem o cristianismo nem Kierkegaard teriam se preocupado essencialmente com problemas sociais e materiais, muito menos enxergavam nos movimentos políticos, sociais e revolucionários uma fonte plenamente segura de emancipação social e humana. Se essa pudesse ser concretizada no mundo, se faria necessária uma apropriação interior e religiosa solidificada no parâmetro do eterno. O próprio comunismo moderno não era bem visto por Kierkegaard, por prescindir justamente desses elementos. Não por acaso, “o comunismo terá como resultado, quando muito, a tirania exercida pelo medo do homem” (KIERKEGAARD, 2002, p. 15). Como nos lembra Pattinson, para Kierkegaard, “longe de compartilhar as esperanças de que movimentos liberais ou revolucionários poderiam reintegrar uma sociedade em fragmentação, afirmou que apenas uma aceitação religiosa de nossa humanidade comum poderia estabelecer uma base segura para o florescimento social” (PATTINSON, 2012, p. 110).

A problemática da desigualdade social é velha na história da filosofia⁷⁶. A concepção cristã segue na contramão das principais tradições filosóficas ao interiorizar o princípio da igualdade absoluta entre todos os seres humanos. Não se trataria, evidentemente, de uma igualdade material, social ou econômica, embora o

⁷⁶ A tradição platônica, por exemplo, pressupõe uma desigualdade social e essencial: “a uns convém por natureza envolver-se com a filosofia e governar na cidade e a outros convém não envolver-se com a filosofia e obedecer ao chefe” (PLATÃO, 1965, p. 46).

cristianismo não seja indiferente às desigualdades sociais e naturais. Em certo aspecto ele reconhece a ordem política estabelecida (*a César o que é de César*), mas almeja, em contrapartida, estabelecer e legitimar a essencial igualdade humana para além dos domínios políticos e culturais, igualdade essa que apenas o amor poderia sustentar. Löwith reforça essa tese ao afirmar que “a própria preocupação de Kierkegaard não era a igualdade humana, mas sim a individualidade cristã diante da ‘multidão’” (LÖWITH, 2014, p. 196). Como deve ser reconhecida a equidade absoluta da eternidade em um mundo cuja essencialidade consiste justamente em desigualdade? Se aquela for viável, ela precisaria ser inserida para além dos domínios desse mundo essencialmente diverso, mediante a união do *indivíduo* com Cristo, pois “somente por ele se poderá resolver o problema da igualdade humana, mas não no mundo, cuja essência está na maior ou menor diversidade” (LÖWITH, 2014, p. 271).

A responsabilidade própria do existir individual perante Deus já é produto da liberdade universal reservada a qualquer pessoa que escolha tornar-se cristã. Ao eleger esse modo de existência, atesta Podmore: “a noção de si mesmo diante de Deus, portanto, exige que todos os outros sejam igualmente valorizados como indivíduos inviolavelmente livres diante de Deus: uma liberdade e individualidade que nenhum ser humano possui o direito inerente de violar” (PODMORE, 2011, p. 182). O cristianismo não se preocupou em estabelecer uma plena igualdade social e material em um mundo em que ele próprio não pertence (*João 18, 36*). De fato, mesmo fora do cristianismo, a tentativa de estabelecer tal igualdade seria, no mínimo, problemática. Ainda que viável, “a igualdade mundana, se fosse possível, não seria a igualdade cristã. E realizar perfeitamente a igualdade mundana constitui uma impossibilidade” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 93). A igualdade absoluta almejada pelo cristianismo é de natureza espiritual, na verdade, ela já se faria presente na interioridade de cada *indivíduo*; é essa a espécie de igualdade que Adorno tanto critica, mas que seria justamente o conteúdo da tarefa que o cristianismo ordena a cada ser humano, a saber, que cada ser humano deveria enxergar no outro não apenas o seu *próximo*, como também enxergar nesse, o seu igual.

A verdadeira emancipação social e humana advogada pelo cristianismo ocorre mediante o cumprimento honesto do mandamento do amor incondicional, quando o cristão se lança com segurança no mundo e reconhece em cada ser

humano, pertença ele à diversidade material da pobreza ou da riqueza, o objeto digno de amor; pois todos seriam, sob o olhar da eternidade, essencialmente iguais. “O cristianismo deixa subsistirem todas as diversidades da vida terrena, mas no mandamento do amor, no amar ao próximo, está justamente contida esta equidade no elevar-se por cima da diversidade da vida terrena” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 94). A tarefa do cristianismo consiste em: no amar o *próximo*, tornar todos os homens equitativamente iguais em uma incondicional igualdade espiritual, uma vez que a igualdade material se apresenta sempre como utopia.

O Cristianismo não quis precipitar-se cancelando as diferenças, nem a da grandeza, nem a da pobreza, e tampouco quis chegar em um acordo mundano entre as diferenças; mas ele quer, isto sim, que as diferenças devam pender frouxamente sobre o indivíduo, soltas como um manto que a majestade lança fora quando quer mostrar quem ela é. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 111).

O ponto problemático da ética cristã de Kierkegaard não era, segundo Adorno, compreender o imperativo cristão enquanto ruptura com a natureza (ADORNO, 2010, p. 315), mas no fato de que a cultura capitalista e de massas tornariam inviável a prática desse imperativo. Nesse contexto, o *próximo* não passaria de uma abstração idealista que em nada refletiria a realidade social. Adorno negligencia, todavia, que o *próximo* seria uma determinação espiritual oriunda de uma relação entre aquele que ama e a eternidade do outro que deve ser reconhecida. Como indica Barth (2016, p. 480) “em *cada* próximo ele [o amoroso] vê a quem se deve amar, ele vê e ouve contraposto em cada tu *temporal* o tu *eterno*, sem o qual não haveria nenhum eu”. Sem a mediação dessa relação com o eterno e com o próprio Deus, Adorno talvez tivesse razão quando relega o amor cristão a um ato estéril, pois impraticável.

Não é apenas justificável aquele que se escandaliza quanto ao amor cristão, como também ele é superior àqueles que defendem o amor cristão na cristandade, mas não o praticam. Esse amor não pode ser desvinculado de sua autoridade divina e nem de sua relação com Deus. O mandamento do amor apenas pode assumir na temporalidade, a forma do dever. Apenas Deus, justificado pela instância da *eternidade*, poderia ordenar um amor tão antinatural como o é o amor cristão, pois ele não poderia ter se originado de nenhum coração humano. Em Kierkegaard, o dever de amar ao *próximo* não seria apenas o suprasumo da esfera ética do cristianismo, mas de toda a ética, pois “se *deve* amar o próximo, a tarefa

existe (a tarefa ética), a qual, por sua vez, é a fonte original de todas as tarefas. Justamente porque o crístico é o verdadeiro ético...” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 70).

A dimensão ética do cristianismo demonstra que o cristão não deve ser alheio ao mundo ou à sociedade a qual pertence, pelo contrário, a interioridade da ética cristã deve reconduzi-lo a esse mundo e muni-lo com obras de amor. Como observa Paula: “o cristianismo ocorre na esfera imanente, naquilo que Kierkegaard denominou como as *Obras do Amor*, pois, tal como os gregos também já sabiam, não conseguimos falar do amor propriamente, mas apenas dos seus atos” (PAULA, 2016, p. 170). Como o amor apenas se permite conhecer pelos seus frutos, então é de se esperar que ele se manifeste na imanência da vida ordinária e que cada ser humano exerça esse ato enobecedor que o libertaria das amarras do egoísmo. O segredo para se atingir o máximo da esfera ética do cristianismo consistiria em resgatar a autêntica religiosidade cristã edificada na interioridade, a tal ponto dessa última ser capaz de produzir obras de amor genuínas e conduzir o ser humano à redescoberta de seu vínculo divino.

O imperativo do amor *crístico*, amor incondicional ao outro, ao *próximo*, é, sem dúvidas, o núcleo da esfera ética do cristianismo. Não se torna cristão sem previamente aprender a exercitar esse amor, amor sacrificial, em contraposição às paixões naturais: o amor sensual e a amizade. Kierkegaard explicita em *Obras do Amor* que é preciso aprender do próprio Deus a exercitar o amor *crístico* e deixá-lo permear todas as relações humanas; purificá-las de todo o *egoístico*. Isso não significa que a amizade e o amor sensual deverão ser abolidos, mas para *tornar-se cristão*, é preciso relativizá-los, rebaixá-los em nome do amor *crístico*, o qual renuncia a si próprio pelo objeto de amor, que pode até mesmo ser o mais vil dos objetos. É a eternidade quem ordena de modo simples e incisivo o exercício desse amor paradoxal. Expomos a recepção do amor *crístico* em autores contemporâneos como Freud e Adorno, autores escandalizados e que defendem a inviabilidade desse amor paradoxal. Ao mesmo tempo, evidenciamos como essas críticas não fazem jus à compreensão do pensamento kierkegaardiano acerca do amor *crístico*. Para Kierkegaard, é preciso, antes de tudo, crer no amor, pois o amor *crístico* não é apenas invisível, mas também paradoxal. Tal como em todos os outros momentos da ética cristã, é preciso buscar o auxílio da fé. Deve-se acreditar no amor paradoxal que escandaliza, porém, sobretudo, para *tornar-se cristão*, é preciso produzir obras de amor.

3.5 Matrimônio ou Celibato

A crítica ao matrimônio possui um lugar especial na obra de Kierkegaard, seja nos escritos estéticos, seja nos escritos de autoria determinantemente religiosa. Essa crítica adquire relevância quando consideramos o ideal de existência cristã preconizado por Kierkegaard e toda a polêmica centrada na problemática do *tornar-se cristão*. Seja qual for a perspectiva para a análise do matrimônio, ela tem em vista, na obra kierkegaardiana, o cristianismo, ou a validade que esse confere aquele. Tal temática não é alheia à biografia do autor nórdico, o qual teria deliberadamente optado pelo celibato. Em seu leito de morte, porém, o pensador teria confidenciado a seu amigo Emil Boesen que se sentia arrependido por não ter contraído matrimônio: “Kierkegaard disse que se arrependeu de não ter se casado e assumido um cargo oficial” (HANNAY; MARINO, 1998, p. 6). Seja como for, o autor não se casou, mas registrou muitas reflexões, não apenas sobre o matrimônio, como também sobre a procriação, sua consequência direta. Refletir sobre ambos no contexto cristão equivaleria a aprofundar as implicações da ética cristã e confrontá-la com o pragmatismo da vida cotidiana e ordinária. Por ora, interessa-nos determinar a validade que o cristianismo confere ao casamento e à possibilidade do celibato, assim como suas respectivas pertinências para o *tornar-se cristão*.

No interior da dogmática judaico-cristã, a validade do matrimônio não é consensual, com textos bíblicos atestando tanto sua aprovação como sua não recomendação. No *Velho Testamento* encontram-se variadas passagens de teor imperativo e exortativo acerca da positividade do matrimônio e da reprodução da espécie. Em *Gênesis 1, 28* é o próprio Deus quem ordena: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a”. Ao homem é indicado deixar o seio parental e se unir à mulher em *Gênesis 2, 24*. É evidente que as razões implicadas em um contexto de início da história da humanidade são completamente propícias para o cumprimento da necessidade de subjugação e dominação do mundo no qual a humanidade inicia o seu trajeto histórico. Mas as recomendações ao matrimônio e a procriação surgem também em contextos diversos daqueles encontrados no primeiro livro do Pentateuco, seja em um contexto de exílio em *Jeremias 29, 6*: “Casai-vos e gerai filhos e filhas”, ou até mesmo nos *Evangelhos*, nos quais o cristianismo propriamente se origina. Nesses últimos, é possível encontrar Cristo

reafirmando a validade do matrimônio ao pregar contra o adultério, em *Marcos 10, 6-9*.

No entanto, o *Novo Testamento* estabelece uma ruptura com a até então aprovação consensual do matrimônio. A referência mais conhecida de uma concepção restritiva a esse a partir de uma perspectiva propriamente cristã talvez seja a famosa exortação paulina encontrada na carta aos Coríntios (*I Cor 7, 2-9*), de grande relevância para a análise kierkegaardiana: “Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido. [...] Contudo, digo aos celibatários e às viúvas que é bom ficarem como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado”. Tal inflexão trazida pelo apóstolo Paulo seria determinante para um posicionamento mais rígido de Kierkegaard encontrado em seus últimos escritos, como veremos. Antes de adentrarmos nessa última fase, vejamos como o autor aborda o tema no início de sua produção autoral.

O matrimônio é um tema constantemente retratado nas obras estéticas e a partir de perspectivas existenciais diversas. Na obra pseudônima inaugural *Ou isso Ou aquilo* (*Enten – Eller*), Kierkegaard cede a palavra ao juiz *Wilhelm*, referido simplesmente como autor *B*, um homem ético, casado e cristão. Referência para o estágio ético da existência, *B* apresenta como viável a possibilidade de conciliação entre ser cristão e ser casado, entre cristianismo e matrimônio. É comovente o modo como sua argumentação enaltece o casamento como uma existência bela por si mesma, ao mesmo tempo em que também é relevante para o ingresso ao cristianismo, mediante o exercício de qualidades em comum: amor, resignação e interioridade, para citar algumas. *B* escreve: “O casamento amadurece toda a alma, na medida em que lhe dá concomitantemente um sentimento de significação, dando-lhe, porém, ao mesmo tempo o peso de uma responsabilidade que não é erradicável através de sofismas, porque se ama” (KIERKEGAARD, 2017c, p.83).

Na mesma obra, agora sob a pena do autor *A* e de sua perspectiva estética, o matrimônio é duramente criticado enquanto instância ética: “Por via do casamento, cai-se além disso numa continuidade altamente fatal dos usos e costumes” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 330). É curioso como essa percepção estética do autor *A*, a qual critica justamente o aspecto cômodo-burguês do matrimônio, possui afinidade com a concepção estritamente religiosa da última fase do pensamento kierkegaardiano. Em contrapartida, o ético do matrimônio

permanece suspenso entre a indiferença estética e a seriedade religiosa, cooptando o melhor de ambos. *B* dedica toda uma seção para defender não apenas a conservação do prazer estético no interior do matrimônio como também o aspecto cristão desse último. O matrimônio se aproxima do cristianismo ao assinalar uma evolução de caráter e de formação da personalidade, o que significa dizer que o Homem se tornaria mais autônomo e se libertaria cada vez mais das amarras da lassidão e indolência estéticas ao assumir na interiorização da consciência, responsabilidades e deveres as quais o retirariam de seu egoísmo natural.

Temos assim, em *Ou isso Ou aquilo* uma primeira concepção bastante elogiosa sobre a possibilidade do casamento no interior de uma vivência religiosa e cristã, muito embora seja difícil identificar precisamente o quanto de ironia estava presente na elaboração dessa personalidade ético-religiosa criada por Kierkegaard, o autor *B*. Ironia à parte, o valor ético do amor matrimonial é realçado pela presença da interioridade: “no casamento, o principal é o interior, aquilo que não se deixa ver e mostrar; porém, a expressão para isto é justamente o amor” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 164). O mesmo juiz *Wilhelm* irá declarar na segunda seção de *Estádios no Caminho da Vida* que o casamento é o mais elevado *telos* da vida individual (KIERKEGAARD, 1988). São expressões elogiosas e que apresentam determinações essenciais não apenas ao matrimônio, mas também indispensáveis para a existência cristã. Dentre essas, a determinação mais relevante é o amor enquanto determinação interior, o qual no cristianismo será retratado como amor oculto, apenas revelável em obras. Em suma, o matrimônio pode vir a ser uma etapa preparatória e mesmo condicionante para o *tornar-se cristão*, um condicionamento que requer um novo salto qualitativo e uma nova ruptura na qual a interioridade do amor seja conservada.

De certo modo, o casamento parece ser a instituição que melhor conciliaria a diversidade das perspectivas existenciais concebidas por Kierkegaard, ao quebrar a rigidez dessas e conciliar seus melhores aspectos. Pattison assegura essa flexibilidade possível no matrimônio: “O assessor acredita e dedica muito da ‘Validade Estética do Casamento’ para provar que esta base religiosa não destrói a beleza sensual do amor, mas a realça” (PATTISON, 2002, p. 133). Essa posição conciliadora reflete diretamente a perspectiva de *Wilhelm*, o qual teria se tornado cristão após o casamento. Em contrapartida, aderir ao matrimônio após *tornar-se cristão* denota uma posição problemática e suspeita, ao menos no entendimento da

fase final do pensamento kierkegaardiano, como se observa no *Instante*. Nessa obra, tal como em *Exercício no Cristianismo*, a idealidade do ser cristão é elevada ao máximo, a tal ponto do cristão não conseguir conciliar sua existência religiosa ao matrimônio.

Sinceramente falando, eu não concebo como é que ocorreu a alguma pessoa a ideia de querer reunir o ser cristão com o ser casado, isto é, bom notar, entendido de tal modo que eu com isso não estou pensando, por exemplo, em alguém que já era casado e tinha família, só agora nessa idade tornou-se cristão, não, o que eu quero dizer é, de que modo alguém que não esteja casado e declara ter-se tornado cristão, como pode ele ter a ideia de se casar (KIERKEGAARD, 2019, p. 178)?

Temos, portanto, nessa produção final do pensador nórdico, um ponto de atrito irremediável entre cristianismo e matrimônio que merece ser melhor avaliado. O autor nos instiga a refletir a possibilidade do matrimônio poder guiar o Homem até o cristianismo, enquanto que o inverso dificilmente se revelaria verdadeiro, com a pressuposição elementar de que o cristão não poderia dispor de tempo e energia para se entregar honestamente a uma tarefa tão imensa requerida pelas responsabilidades conjugais. Desejar o matrimônio após ter se estabelecido no mundo como um *indivíduo cristão* sugere a possibilidade de não estarmos lidando com um verdadeiro cristão, mas com um *hykler* (hipócrita). A transcrição acima estabelece uma mudança de paradigma, ou ao menos, uma inflexão drástica na recepção kierkegaardiana ao casamento. Ainda que essa radical concepção cristã não anule o que já fora defendido por *Wilhelm* anos antes, a saber, que uma dada pessoa, uma vez casada, também possa vir a se tornar cristã e viver harmoniosamente com as exigências do cristianismo, não obstante, a apologética à conciliação entre matrimônio e cristianismo já não subsiste com o mesmo vigor na fase final da produção de Kierkegaard, quando o casamento passa a ser considerado com mais cautela e parcimônia. Em outras palavras, o celibato passa a ser o ideal ético para o cristão e o matrimônio se converte em uma ocasião de retrocesso para aquele *indivíduo* que ou bem já se tornou um cristão ou para aquele que venha a se empenhar em tornar-se um.

Ao comentar a polêmica recomendação paulina não favorável ao matrimônio, Kierkegaard acredita que Paulo foi mais do que condescendente aos seus interlocutores e que, justamente por conhecer profundamente não apenas a natureza humana como o próprio cristianismo, não poderia ter exortado de modo diverso, mas sugerido o casamento como a medida mais adequada a condição da

maioria, daqueles que não conseguem domar o desejo. Por outro lado, é suficientemente claro que no entendimento de Kierkegaard, o ideal cristão preza pelo celibato; e sabemos o quanto o autor preza pelos ideais. Idealmente, do ponto de vista do cristianismo neotestamentário, o matrimônio pode ser considerado um óbice em relação às tarefas implicadas no discipulado cristão. Na terceira seção dos *Estádios no Caminho da Vida*, essa ideia é corroborada: “Também percebo isso - que a pessoa solteira pode se aventurar mais no mundo espiritual do que a casada, e arriscar tudo e se preocupar apenas com a ideia”⁷⁷. Mas a multidão é presa fácil do desejo, e nesse contexto fático, como indica o apóstolo Paulo, o matrimônio ainda subsiste como a alternativa mais conveniente, embora não ideal.

Mesmo que não fosse o caso de que o Cristianismo recomenda o celibato, o que o Modelo o exprime, enquanto que “o Apóstolo”, claramente contra a vontade se vê forçado a ceder um bocadinho para a multidão louca para casar-se, e como alguém que está aborrecido de tanto ouvir a eterna lengalenga do mesmo de sempre, acaba afinal por conceder um pouquinho, que se não tem jeito é melhor casar do que sofrer da concupiscência, - mesmo que tudo não fosse assim: jamais me poderia ocorrer a ideia de me casar: a tarefa de tornar-se cristão é tão imensa, como é que me poderia ocorrer tal ideia de me meter em tal atraso de vida, por mais que os homens, especialmente numa certa idade, imaginem isso e o considerem como a maior de todas as felicidades (KIERKEGAARD, 2019, p. 178).

A passagem acima é esclarecedora, dentre outros motivos, por possuir um teor tão declaradamente autobiográfico: é o próprio Kierkegaard quem evidencia as razões de não ter se casado. Longe de evidenciar uma opção meramente idiossincrática, o pensador justifica um empenho pessoal em atingir o cristianismo autêntico. É preciso ressaltar, todavia, que embora esse último eleve e elogie a prática celibatária, isso não implica de modo algum que o celibato deva ser considerado uma predisposição necessária ou suficiente para o *tornar-se cristão*, como se, para esse fim, fosse concedida alguma espécie de vantagem decisiva ao celibatário perante aqueles que contraem o matrimônio. Por outro lado, é preciso reconhecer a relevância do celibato sob a perspectiva do cristianismo do *Novo Testamento* e para o *tornar-se cristão*. O cristianismo exige uma decisão: eleger entre dedicar-se infinitamente a Deus ou dedicar-se a Deus enquanto também se dedica a outro ser humano mediante a fidelidade do matrimônio. Independentemente de um posterior arrependimento, o pensador danês optou pela primeira alternativa,

⁷⁷ No original: “Det indseer jeg ogsaa, at den Ugifte kan vove mere i Aandens Verden end den Gifte, kan sætte Alt ind, kun bekymret om Ideen”. Cf: KIERKEGAARD. *Stadier paa Livets Vei*. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2012, p. 198, tradução nossa.

como afirma Hampson (2004, p. 271): “Para Kierkegaard, há necessariamente uma tensão entre amar a Deus e amar outro ser humano. No caso dele, é Deus quem vence”.

Se considerarmos que o cristianismo tende a romper com as perspectivas teleológicas não apenas do *Homem natural* como também do *Homem social*, é compreensível que o celibato encontre na dogmática cristã neotestamentária um porto seguro, pois a marca desse cristianismo se centraliza na possibilidade de escandalizar. Ao ser recomendado, o celibato, mesmo enquanto mera possibilidade retiraria o ser humano de sua confortável zona de conforto, seja ela, natural, contingencial ou cultural. Se um indivíduo vence o desejo e não se abrasa, como exorta o apóstolo Paulo, ele deixa de ser ordinário e se aproxima cada vez mais da elevada idealidade cristã, idealidade cujo objeto consiste justamente na perseguição de determinações opostas às do *Homem natural*. Por outro lado, a dimensão estética do matrimônio não seria anulada pelo cristianismo, mas aquela vem a adquirir uma significação espiritual até então desconhecida e que apenas o *devir cristão* confere.

Se o amor sensual é resguardado e elevado no amor *crístico*, então o matrimônio permanece como uma possibilidade cristã genuína. Em sua vasta obra e escrevendo sob a pena de autores diversos, Kierkegaard teria expressado sua apologia tanto ao matrimônio quanto ao celibato. Na fase inicial de sua obra, há a defesa pela conciliação entre ser cristão e ser casado. O juiz *Wilhelm* assim o defende em *Ou-Ou* e posteriormente nos *Estádios no Caminho da Vida*. Em contrapartida, na fase final de sua produção, nos fascículos do *Instante*, Kierkegaard defende sua posição enquanto celibatário. O pensador argumenta que não é concebível que um cristão disponha de tempo e energia para buscar contrair matrimônio. Por outro lado, mesmo o Kierkegaard mais rigoroso do *Instante* não anulou a possibilidade de conciliação entre matrimônio e cristianismo, observada a seguinte ressalva: a conciliação é legítima desde que o matrimônio ocorra antes do *tornar-se cristão*; do contrário, a infinita responsabilidade implicada no ser cristão inviabilizaria qualquer pretensão posterior de adesão ao matrimônio.

Em suma, o matrimônio se mantém viável enquanto possibilidade cristã legítima se considerarmos que o cristianismo possui a capacidade de comportar teleologias existenciais diversas que não excluíam nem as determinações estéticas e nem as meramente éticas, mas que encontrariam seu significado maior apenas no

interior da esfera religiosa. No processo complexo que culmina no *tornar-se cristão*, a própria ética é elevada a um novo patamar, ao requerer do *indivíduo* empenho máximo e paixão absoluta capazes de dialogar com aquela dimensão estritamente religiosa. O desafio aqui seria perceber e compreender a dinâmica das múltiplas possibilidades proporcionadas por *esferas existenciais* diversas e conciliá-las no interior de uma mesma unidade de sentido de vida tão complexa como o cristianismo.

Nesse capítulo, apresentamos aspectos relevantes da esfera ética no cristianismo. Para tanto, entender como Kierkegaard concebe a ética é fundamental. A dificuldade reside no fato de que o filósofo formulou posicionamentos éticos distintos. Temos assim, por exemplo, o autor pseudônimo *B* em *Ou-Ou* defendendo apaixonadamente a conciliação entre matrimônio e cristianismo, como também teríamos o próprio Kierkegaard enaltecendo no *Instante* a atitude celibatária. No *Conceito de Angústia*, o pseudônimo *Haufniensis* concebe uma *segunda ética*, pautada na *dogmática* e no fortalecimento da subjetividade. Isso torna a fronteira entre as esferas religiosa e ética no cristianismo, bastante tênue. A esfera ética seria a encruzilhada na qual o *indivíduo* é confrontado por possibilidades diversas e é convidado a tomar uma decisão a qual não pode lhe ser indiferente. A esfera ética é o domínio privilegiado da liberdade. É impossível *tornar-se cristão* sem que escolhas cruciais e decisivas sejam tomadas pelo *indivíduo* existente. Nesse sentido, *tornar-se cristão* torna-se uma questão eminentemente ética.

4 TORNAR-SE CRISTÃO E ESFERA ESTÉTICA

A esfera estética do cristianismo se encontra em sua maior parte no interior daquilo que Kierkegaard concebe como cristandade. A crítica a essa última pode ser encontrada explícita ou implicitamente na totalidade da obra do pensador dinamarquês. A dimensão estética do cristianismo, em resumo, se refere a um modo existencial, mas particularmente ao ser hedonista e imediato de usufruir a vida no interior de uma religião que se propõe cristã. A cristandade é um fenômeno histórico e cultural que se adapta facilmente às diversas circunstâncias as quais lhe são apresentadas. Seguindo essa lógica, ela não deve ser reduzida apenas a um cristianismo do tipo estatal ou vinculado ao poder político do Estado. A cristandade tratada por Kierkegaard se encontraria muito além da Igreja oficial luterana dominante na Dinamarca de sua época, podendo ser identificada a toda e qualquer instituição que se aproprie da marca 'cristianismo' e que deturpe fundamentalmente o significado do cristianismo original, anulando-o.

A cristandade pode, assim, designar toda e qualquer forma de cristianismo inautêntico, mas ainda assim, pertencendo ao cristianismo em sua esfera estética. Averiguar a esfera estética do cristianismo em sua relação com a cristandade é refletir sobre a seguinte questão: qual a relevância da religião institucional no processo de formação do indivíduo religioso e para o *tornar-se cristão*? Pensar essa esfera significaria resgatar não apenas o sentido do autêntico existir cristão como também vincular esse a uma ética emancipadora que culmine no desenvolvimento e aperfeiçoamento da interioridade e da subjetividade. A esfera estética revela o aspecto de um cristianismo profundamente corrompido e de valores adulterados em relação ao cristianismo primitivo, o qual se mantém como a única referência confiável para se pensar nas determinações de uma fidedigna existência cristã.

Em boa parte de sua produção, Kierkegaard evidencia o que significa verdadeiramente ser um cristão, e para fazê-lo, ele se apoia justamente na crítica aquilo que mais lhe é oposto, a saber, no ser cristão condicionado pelas determinações estéticas da cristandade. Seja essa representada pela igreja católica ou pelas várias vertentes protestantes que surgiram após a *Reforma*, os problemas são os mesmos: a violação do significado do existir após Cristo e o descrédito das instituições religiosas como auxílios confiáveis para o *tornar-se cristão*. De sorte,

será possível a conciliação do cristianismo para com instituições que coíbem incessantemente os princípios originários daquele? Como explicar o mecanismo que corrobora e fomenta a ilusão na cristandade? Como a cristandade seria avaliada perante o próprio Cristo? A proposta da cristandade que consiste em flexibilizar a doutrina em favor de um “até certo ponto” é justificável? Kierkegaard busca solucionar cada uma dessas questões e a relação de sua crítica à cristandade com o *estético* pode nos auxiliar a compreender cada um desses pontos.

Da mesma forma que toda existência meramente estética naufragaria na privação da liberdade e em toda sua gama de possibilidades, quando comparada à seriedade do existir ético, assim também poderíamos inferir que a esfera estética do cristianismo, a cristandade, se qualifica como uma forma de religiosidade desvalida, pobre de espírito e desconhecadora do modo de ser cristão pertencente às esferas ética e religiosa. Mas haveria aqui uma clara diferença: enquanto o indivíduo inserido na existência estética, embora viva no *imediat*o e na fruição dos prazeres egocêntricos, não deixa de viver uma realidade legítima e autêntica; em contrapartida, o cristão estético inserido na cristandade estaria imerso em uma enredada ilusão, na inautenticidade de uma existência que sabota a si própria em um embuste autoimposto. Diferentemente do indivíduo meramente estético, o cristão estético está mergulhado em uma ilusão que tanto tem de profundidade como tem de comicidade, resultando em um engodo inconsciente de si mesmo.

Em outras palavras, a personalidade meramente estética caminha em direção ao *ético*, enquanto o cristão estético, em sua ilusão, não apenas não avança em direção à esfera ética como também se afasta inconscientemente e de modo decisivo da esfera *religiosa*, de uma dimensão que ironicamente acredita pertencer. A descrição do cristianismo estético se configura então a partir da crítica à cristandade na sua qualidade de pseudocristianismo, ou seja, o cristianismo estético não representaria o autêntico cristianismo, o qual em Kierkegaard seria o cristianismo do *Novo Testamento*. Ademais, enquanto o cristianismo religioso e o cristianismo ético se encontram inseridos no interior das categorias neotestamentárias, a cristandade e o seu cristianismo estético não se encontrariam nessas últimas, pois pertenceriam às determinações opostas, reapropriadas daquilo que Kierkegaard concebe como *paganismo*. Ainda assim, compreender a dinâmica da cristandade e do cristianismo estético seria um importante meio para desvendarmos o significado do *tornar-se cristão* em Kierkegaard. A forma de

exposição que consiste em apresentar primeiro as determinações genuinamente cristãs para apenas então expor a deformação e degradação do cristianismo na cristandade, encontra respaldo na complexa metodologia do pensador nórdico: suas primeiras obras, autorais e pseudônimas, apresentavam cada uma a seu modo, as categorias genuinamente cristãs, tais como fé, pecado, paradoxo, sofrimento, etc.

A crítica à cristandade por sua vez, se manifestou de forma contundente e explícita apenas na última fase de sua obra, especialmente nos seus últimos anos de vida, após a publicação da obra que descreve a idealidade máxima do cristianismo, o *Exercício no Cristianismo*, período que culminaria no seu ataque à Igreja estatal e na sua produção final, o *Instante*. Analisaremos nesse capítulo a relação da crítica à cristandade com a estética e o paganismo, as duas espécies de cristianismo, o do *Novo Testamento* e o da cristandade, o discurso falacioso do pastor, a ideologia da procriação e a própria relação do cristão com o dinheiro em uma cristandade cada vez mais dependente desse. Essas seriam apenas algumas das problemáticas do que denominamos aqui de esfera estética do cristianismo. O ponto central dessa esfera é a cristandade, a qual se mantém em tensão com as esferas ética e religiosa por falsear os mandamentos *crísticos* originários e se tornar um óbice ao movimento do *tornar-se cristão* e ao desenvolvimento da interioridade.

4.1 Estética e Paganismo

A cristandade, na progressão de seus vícios e equívocos, se torna no entender de Kierkegaard, o maior obstáculo para o renascimento do que ele chama de *cristianismo autêntico*. A existência da cristandade pode ser explicada pela tendência natural que o Homem possui de defraudar o sagrado, e em especial, a religiosidade cristã: “com respeito ao cristianismo, não há nada no qual o homem esteja por natureza mais inclinado do que a tomá-lo em vão” (KIERKEGAARD, 2011c, p. 96). Kierkegaard concluirá que a confusão generalizada envolvendo a Igreja oficial de sua época residia no recuo existencial por ela disseminado, fazendo o cristianismo regredir da esfera ética para a esfera estética⁷⁸: “Que a confusão no

⁷⁸ É importante ter ciência da complexidade do sentido que o conceito de *estética* adquire na totalidade da obra de Kierkegaard. Adorno dedicou uma dissertação a essa temática e nos auxilia em compreendermos os principais sentidos aplicáveis à *estética* na obra kierkegaardiana: “Há que se distinguir três deles, ainda que sempre também jogando entre si. Por um lado, em Kierkegaard, como no uso comum da linguagem, chama-se estético o domínio das obras de arte e das ponderações de

que toca ao cristianismo deve-se ao fato de que ele foi recuado um estádio inteiro da vida, é para mim algo bem claro”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 81). Ele vai além e escreve na *Neutralidade Armada*: “ao invés de superar o Cristianismo originário, como nós suporíamos, temos retornado todo o Cristianismo à esfera estética” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 356).

A obra mais representativa e incisiva da crítica de Kierkegaard à cristandade é o seu folheto crítico, o *Instante*, escrito, publicado e divulgado pelo próprio pensador danês que sai às ruas para viver o instante, expondo abertamente os principais expoentes desse cristianismo estético: os bispos Mynster e Martensen. Diferente das outras obras críticas, o *Instante* é especial em forma e conteúdo. Determinado em denunciar os aspectos contraditórios do cristianismo oficial, o incompreendido pensador morre em meio à polêmica, mas não antes de vivenciar o *instante*. Era preciso encarnar todo o contexto imediato e morrer por uma ideia. Lutar pelo cristianismo significava combater a ilusão na cristandade, a saber, expor o verdadeiro cristianismo e denunciar o embuste da cristandade seriam faces de um mesmo projeto.

A polêmica envolvendo dois dos mais importantes representantes do cristianismo oficial dinamarquês se torna a última batalha de Kierkegaard. O estopim do conflito ocorre quando Mynster, o qual não representaria o cristianismo autêntico, falece em 1854 e é condecorado como uma testemunha da verdade por seu sucessor direto, Martensen. Afinal, se Mynster não reproduzia fielmente os ensinamentos e categorias cristãs que ele mesmo pregava, não poderia ser considerado, sob a ótica de Kierkegaard, uma testemunha da verdade, conceito deturpado por Martensen, o qual por sua vez, não agiria de modo diverso que seu antecessor, mantendo o mesmo erro. De fato, Kierkegaard os considerava meros

teorias da arte. [...] Elas apontam, pelas escolhas dos objetos; para a segunda e central aplicação do termo em Kierkegaard: o estético como atitude ou, segundo seu uso linguístico posterior, como ‘esfera’. [...] Da perspectiva da ‘ética’, a atitude estética aparece em Kierkegaard como um não-se-decidir. Mas adiante, a atitude ética recuará, por trás de sua doutrina do religioso paradoxal. Frente ao ‘salto’ para a fé, o estético vem a ser transformado depreciativamente, de um grau no processo dialético, ou seja, o do não-se-decidir, em pura e simples imediatidade da criatura. Pois é justamente essa que deve ser rompida pelo paradoxo, e constitui sua contrapartida absoluta. [...] O terceiro modo de aplicação situa-se fora do uso linguístico costumeiro kierkegaardiano. Só se encontra no *Pós-escrito conclusivo não científico*. Aqui, o estético é referido à forma da comunicação subjetiva e se justifica a partir do conceito kierkegaardiano de existência. [...] De acordo com isso, chama-se diretamente estético o modo segundo o qual a interioridade se manifesta enquanto o ‘como’ da comunicação subjetiva” (ADORNO, 2012, p. 43-46). Feito essa transcrição, asseveramos que o sentido de *estético* utilizado nessa tese remete ao segundo sentido definido por Adorno, a saber, o *estético* enquanto posição de vida e esfera existencial.

oficiais do Estado e também profanadores do divino. Ambos representavam um cristianismo às avessas que reside na contradição extrema entre pregação e existência, entre aquilo que se diz e aquilo que se vive.

Antes da escrita do *Instante*, Kierkegaard já havia defendido sua tese de que a cristandade residia inteiramente sob categorias estéticas e pagãs. Como se sabe, no *Ponto de vista* há muitas considerações a esse respeito. O paganismo é associado à sensatez, prudência e todas as determinações da imediatez e conveniência que asseguram conforto e bem-estar. A cristandade se apropria do paganismo ao legitimar a teleologia da comodidade, conforto, segurança e sensatez, todas elas categorias representativas de uma existência estética.

Supondo que a cristandade é uma imensa ilusão e que a multidão dos que se dizem cristãos vive nessa quimera, há então a probabilidade de que a ilusão da qual falamos seja muito comum. Mas então a ilusão fica ainda pior com o devaneio de que se é cristão. A vida transcorre em categorias estéticas e quando alguém pensa no cristianismo, adia-se a questão para quando estiver mais velho e tranquiliza-se a si mesmo, dizendo consigo mesmo: eu sou apesar de tudo, basicamente um cristão. Não se pode evitar que na cristandade há pessoas que vivam tão sensatamente como qualquer outro pagão – na verdade, até mais sensatamente, porque eles possuem a confusa segurança de que eles são basicamente cristãos (KIERKEGAARD, 1998, p. 48).

A radical crítica de Kierkegaard ao cristianismo estético foi muito bem planejada e articulada em sua atividade como autor. Alertar sobre a ilusão da cristandade tornou-se um dos pilares centrais de sua produção. O pensador declara categoricamente que o cerne da totalidade de sua obra é o esclarecimento acerca da problemática do *tornar-se cristão*.

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos. (KIERKEGAARD, 2002, p. 24).

O *estético* no cristianismo evoca uma religiosidade alheia às categorias fundamentais da doutrina *crística*, se configurando como uma cópia imperfeita, um simulacro falho do cristianismo original e neotestamentário, que a rigor seria o único cristianismo legítimo. Se esse último prega o martírio, o sofrimento e a cruz, a cristandade pagã defende o prazer de viver e a sensatez, mas “como, então, a sensatez e o cristianismo poderiam ser capazes de chegar a um entendimento um com o outro; eles são mutuamente repelentes como dois polos opostos” (KIERKEGAARD, 1991, p. 156). Mais do que isso, “a cristandade tem abolido o

cristianismo sem sequer dar-se conta; a consequência é, se tem de se fazer algo, intentar novamente introduzir o cristianismo na cristandade” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 60). O problema é fazer do cristianismo estético da cristandade o cristianismo mais elevado e autêntico, quando justamente a infinita discrepância entre a doutrina proclamada no púlpito e a prática de vida religiosa característica do primeiro, evidencia sua inautenticidade.

Uma das principais ideias kierkegaardianas dessa crítica seria que o cristianismo neotestamentário não evolui historicamente: sua essência seria imutável e imune aos anseios de cada época, em suma, “o cristianismo é o incondicional”⁷⁹. Em outras palavras, o cristianismo “quer se apresentar inalterado em toda a sua incondicionalidade para que cada um possa refletir em particular se quer ou não se envolver com isso. Mesmo que não haja uma única pessoa a aceitá-lo, o cristianismo permanece inalterado” (KIERKEGAARD, 1991, p. 156). Assim, o verdadeiro cristão não será identificado pela época a qual pertence, mas por sua correspondência à exigência incondicional e, portanto, atemporal, do cristianismo.

O cristianismo não pode ser mudado; precisamente isso mostra novamente que é exatamente o oposto de "sensatez", o segredo dos quais é a sua capacidade de ser alterada em todos os sentidos em todas as batidas do relógio, tudo em relação aos que anseiam os tempos, o público e o lucro [...]. Não, o cristianismo não pode ser mudado (KIERKEGAARD, 1991, p. 155).

A tarefa particular de Kierkegaard se tornava cada vez mais clara na medida em que ele compreendia com mais clareza o cristianismo. A tarefa de introduzir o cristianismo em uma sociedade convictamente cristã não poderia ser sob qualquer hipótese, uma tarefa fácil. A dificuldade reside em parte devido à multifacetada natureza do cristianismo e em seu caráter polêmico⁸⁰. Imbuído desse caráter, a religiosidade cristã pode fazer frente não apenas a qualquer sistema político, como também aos sistemas religiosos fundamentalistas e corruptíveis. Mas a dificuldade também consiste no fato de que, em oposição ao mundo, o cristianismo neotestamentário segue na contramão de muitos dos valores disseminados na

⁷⁹ No original: “*Christendom er det Ubetingede*”. Cf: KIERKEGAARD. *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 22, tradução nossa.

⁸⁰ Schleiermacher (2000, p. 166) já havia atestado o caráter polêmico ao afirmar que “o cristianismo é de índole totalmente polêmica”.

cultura ocidental capitalista⁸¹. Nessa conjuntura, evitando romper com essa última, o *cristianismo estético* da cristandade estatal dinamarquesa anula o cristianismo neotestamentário e consolida um paganismo refinado e disfarçado astuciosamente de cristianismo neotestamentário, dissimulação essa que o permite subsistir como uma religião de massas. Nesse contexto, o *cristianismo estético* também poderia ser designado como o cristianismo da *multidão*.

Na “cristandade” todos somos cristãos – a relação de antagonismo foi, portanto, extinta. No sentido insignificante se fez com que todos sejam cristãos e que tudo seja cristão – e então (sob o nome de cristianismo) vivemos o paganismo. A gente não se atreveu em obstinação a rebelar-se abertamente contra o Cristianismo, não, de maneira hipócrita e astuta este foi eliminado, falsificando-se a determinação do que seja ser cristão (KIERKEGAARD, 2019, p. 101).

Uma vez definida a tarefa, é preciso estabelecer os mecanismos de como executá-la. Desde o início Kierkegaard se alia à ironia socrática para pensar o cristianismo corruptível de sua época. A tarefa se tornaria, assim, eminentemente socrática: “a única analogia que eu tenho para mim é Sócrates; minha tarefa é uma tarefa socrática, revisar a definição do ser cristão: eu mesmo não me nomeio um cristão (mantendo o ideal livre), mas posso tornar evidente que os outros o são ainda menos do que eu”⁸². Com o intuito de ter êxito na sua crítica aos pseudocristãos de sua época e fazendo jus à influência socrática a qual tanto se orgulhava, Kierkegaard não poderia simplesmente se definir a si próprio como um cristão, mas exatamente em seu oposto: “é absolutamente verdadeiro: eu não sou um cristão e é uma conclusão precipitada afirmar que só porque eu consigo mostrar que os outros não são cristãos, eu tenha de sê-lo”⁸³.

A ironia kierkegaardiana apenas se diferenciaria da socrática pela natureza própria de sua finalidade: enquanto Sócrates lançava mão da ironia em um contexto majoritariamente teórico-discursivo, com o intuito de desconstruir os falsos saberes da elite ateniense de seu tempo, Kierkegaard se servia da ironia com o

⁸¹ Herdeiro da crítica kierkegaardiana, Vattimo (2004, p. 90) irá ressaltar “que o Ocidente e o seu modo de vida são profundamente inconciliáveis com a essência da mensagem cristã: o Ocidente é, de fato, sinônimo de consumismo, hedonismo, pluralismo babélico das culturas, perda do centro”.

⁸² No original: “Den eneste Analogie jeg har for mig er: Sokrates; min Opgave er en socratisk Opgave, at revidere Bestemmelsen af det at være Christen: selv kalder jeg mig ikke en Christen (holdende Idealet frit), men jeg kan gjøre aabenbart, at de Andre ere det endnu mindre”. Cf: KIERKEGAARD. *Øieblikket Nr. 10. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 15, tradução nossa.

⁸³ No original: “Det er aldeles sandt: jeg er ikke en Christen; og det er en overilet Slutning, at fordi jeg kan vise, at de Andre ikke ere Christne, at jeg derfor selv maa være det”. Cf: KIERKEGAARD. *Øieblikket Nr. 10. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 17, tradução nossa.

intuito de exumar os conceitos autenticamente cristãos, soterrados por sucessivos equívocos históricos produzidos na cristandade. Stewart acredita que Kierkegaard se beneficiou enfaticamente do aspecto negativo inerente à atitude irônica para evidenciar aos seus contemporâneos um cristianismo há muito perdido e solapado pelo poder de uma Igreja oficial completamente alheio ao divino. Mas a ironia kierkegaardiana não pode ser concebida como um mero recurso casual que facilita o entendimento sobre o que é e o que não é cristianismo, pois ela se constituiria como um preâmbulo ético para o acesso mesmo ao cristianismo.

A ironia não constrói ou edifica algo positivo, mas ela é importante porque ela é negativa, porque critica e demole. Isso parece implicar que a ironia é um elemento essencial para se chegar ao cristianismo. Primeiro, deve-se usar a ironia para solapar as concepções errôneas de cristianismo, que o concebe como uma doutrina positiva e objetiva; então, assim que isso é feito, é possível obter a relação apropriada com o cristianismo por meio da apropriação interior. A ironia, então, como uma força negativa, não é a própria verdade, mas ela prepara o indivíduo para encontrar a verdade por si mesmo (STEWART, 2017, 145).

Kierkegaard acreditava que a cristandade de sua época era uma ofensa ao cristianismo originário, um misto de tragédia e de comédia revestida de seriedade, onde a verdade representada não passava de engodo fictício. Quando uma ficção possui a pretensão de representar a verdade do cristianismo sem que sejam refletidas na existência suas determinações essenciais, ela se converte por isso mesmo em um grande gracejo, em uma comédia eclesiástica: “Se se transforma o tornar-se um crente numa coisa fácil (como p. ex., em apenas ter sido batizado na infância), toda a relação é, afinal de contas, apenas estética e, estamos de fato numa comédia – dentro da igreja” (KIERKEGAARD, 2016, p. 135). É meramente estética uma relação de devoção e de contemplação que esqueça completamente de replicar na interioridade latente do *indivíduo* as categorias religiosas ali pressupostas. Assim, por exemplo, esteticamente pode ser adorável observar uma pessoa devota na igreja, mas pensar o movimento da *resignação infinita* e a relação absoluta do espírito com o espírito é algo que ninguém faz (KIERKEGAARD, 1988). A relação entre o estético e o cômico no cristianismo é bem observada por Nuno Ferro, o qual destaca o modo cômico como a cristandade se faz passar por seriedade e verdadeiro cristianismo.

É essencialmente contraditório e deslocado quem ri do ético-religioso, tanto mais que se desconhece completamente do que se trata. É claro que o estético pode – aliás, deve – tomar o pseudorreligioso sob a luz do cômico e

isso é comum na obra de Kierkegaard. Nesse caso, não se está a colocar o ético-religioso sob o poder do cômico, mas sim, o que é radicalmente diferente, a pôr o estético disfarçado de religioso sob a contradição cômica. E isso possui toda a legitimidade, porque essa forma de vida estética é, na verdade, profundamente cômica (FERRO, 2012, p. 78).

A deturpação ao cristianismo fomentado na cristandade não é necessariamente o produto de uma ilusão consciente de si mesma, mas pode ser provocada pela má compreensão que a cristandade tem de si própria⁸⁴. A cristandade, aos olhos de Kierkegaard, não deveria criar a ilusão de que ela estaria de posse da verdade e nem mesmo criar inúmeros subterfúgios que desviem do caminho fidedigno ao amortizar as consciências, moldando-as em estados passivos, inertes e acomodados. Os variados dispositivos injetados pela cultura da cristandade, aquilo que o pensador chama de *mundo cristão*, possuem a característica propriedade de tornar olvidável que cada *indivíduo* deveria se relacionar com o *telos cristão* a todo e qualquer instante de sua vida.

O mesmo acontece com este marcador de caminho chamado cristandade. Ele indica a direção, mas com isso já se está na meta, ou talvez apenas se esteja por isso o tempo todo a caminho? Ou será progredir no caminho, uma vez por semana durante uma hora por assim dizer andar no caminho, enquanto durante os outros seis dias se vive em concepções bem diferentes, enquanto não se faz nenhuma tentativa de compreender-se a si mesmo na questão de como esses diversos pontos se relacionam? (KIERKEGAARD, 2013a, p. 67).

Servir a Deus no dia santo e servir ao mundo na maior parte da semana definitivamente equivale a zombar do primeiro e a servir unicamente a interesses profanos, a determinação mundana, ainda que à custa de uma grave ofensa ao divino, moldada em *hipocrisia* (*hyklerie*). Essa última suprime ao máximo a seriedade existencial a qual o cristianismo quer justamente cultivar no ser humano. A cristandade, em sua fundamentação excessivamente estética, se configura como um retorno à insensibilidade espiritual difundida no paganismo, cujos integrantes se constituem em uma potente máquina de reprodução de ideias prontas, fechadas e não vivenciadas, com o agravante de fazer-se passar por espiritualidade e, conseqüentemente, trapacear o *eterno*.

⁸⁴ Influenciado por Kierkegaard, Barth viria a defender no início do século XX a má compreensão no interior desse *cristianismo estético*, ao diagnosticar que a cristandade teria se convertido em “um cristianismo, que a si próprio entende mal, para satisfazer necessidades religiosas, para o estabelecimento de ilusões eficazes sobre nosso conhecimento de Deus e especialmente sobre nossa vida com ele” (BARTH, 2016, p. 81).

A falta de espírito pode dizer absolutamente o mesmo que disse o espírito mais rico, só que não o diz pela força do espírito. Determinado como sem espírito, transforma-se o homem numa máquina falante, e não há nada que impeça que ele possa aprender de cor tão bem uma cantilena filosófica quanto uma confissão de fé e um recitativo político. (KIERKEGAARD, 2013c, p. 100).

A cristandade da Copenhague de Kierkegaard havia se apoderado superficialmente da mensagem cristã, falseando-a mediante o auxílio da especulação idealista e das filosofias sistemáticas, em especial, a hegeliana, considerada o ápice da filosofia na época. Toda a deturpação do *crístico* incomodava profundamente Kierkegaard. Em *Exercício no Cristianismo*, Kierkegaard / *Anti-Climacus* reflete sobre a gravidade desse falseamento na consolidação de uma visão fantasiosa de Deus e de Cristo. A cristandade abole violentamente o cristianismo ao adular essencialmente a concepção de Cristo, de modo que o *cordeiro de Deus* já não é mais reconhecido como uma *pedra de choque*, já não é “escândalo para os judeus” e nem “loucura para os gregos”, sendo antes convertido em uma figura irreal e fantasmagórica. Em meio a fantasias, o próprio milagre perde seu sentido e valor, se tornando tão fictício quanto aquele que o realiza.

Mas o caso é que a cristandade possui apenas uma imagem fantástica de Cristo e uma fantástica imagem de Deus que correspondem imediatamente à consumação do milagre. Porém, isto é falsidade, assim não se tem manifestado Cristo nunca. O cristianismo da cristandade é fantasmagórico, tanto na orientação do milagre como na de Cristo⁸⁵.

Kierkegaard explicita uma distinção fundamental entre filosofia, representada pela figura do *livre-pensador*, e cristandade, representada pelo *cristianismo oficial*. Enquanto o *livre-pensador* é geralmente honesto, mesmo quando porventura ataca diretamente o cristianismo com astúcia e argumentação lógica coesa⁸⁶, o *cristianismo oficial*, em sua morbidade espiritual, faz um verdadeiro desserviço ao cristianismo ao inverter os ideais e substituir a abnegação e seriedade cristãs pela sofistaria típica de uma religiosidade sem espírito. A cristandade converte a doutrina do martírio em *flatus vocis* poético e estético, abolindo Cristo

⁸⁵ No original: “Men Sagen er den, man har i Christenheden kun et phantastisk Billede af Christus, en phantastisk Guds-Skikkelse, svarende ligefrem til det at gjøre Miraklet. Men dette er Usandhed, saaledes har Christus aldrig seet ud. Christenhedens Christendom er Phantasteri i begge Retninger, baade i Retning af Miraklet og i Retning af Christus”. Cf: KIERKEGAARD. *Indøvelse i Christendom*. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2011, p. 107, tradução nossa.

⁸⁶ Como exemplo, temos as filosofias críticas de Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, amplamente conhecidos por Kierkegaard.

enquanto *Modelo* e o convertendo em um senhor levemente sentimental e bondoso, uma caricatura romântica típica da modernidade.

O cristianismo oficial é um falsificador, que solenemente assegura que o cristianismo é bem outra coisa, solenemente se empenha contra o livre-pensador, e graças a isso encobre que ele mesmo em realidade converte o Cristianismo em poesia, suprime o seguimento de Cristo; de maneira que só pela imaginação a gente se relaciona com o Modelo, mas a gente vive sob determinações totalmente distintas, o que significa relacionar-se poeticamente com o Cristianismo ou transformá-lo em poesia, não mais comprometedor do que é a poesia; e, por fim, o resultado é que simplesmente se joga fora o Modelo, e faz com que aquilo que a gente é, a mediocridade, mais ou menos valha pelo ideal (KIERKEGAARD, 2019, p. 61).

A cristandade se configurava aos olhos de Kierkegaard como um caso criminal e abominável. Dada a natureza “policial” como ele se propôs a tratar o caso, ele precisava assumir um disfarce e se aproximar ao máximo da perspectiva estética na qual a cristandade estava inserida. Seguindo criteriosamente sua meticulosa abordagem, o autor dinamarquês optou por buscar transparecer aos seus contemporâneos a imagem de si mesmo como um *flâneur*, um descomprometido com a realidade circundante. Essa postura apenas ocultava que o seu “modo de proceder era o da sagacidade policial, para manter tranquilos os implicados, o que a polícia justamente utiliza para ter oportunidade de formar uma ideia mais profunda do caso” (KIERKEGAARD, 2019, p. 62).

O litígio se encontrava instaurado: o acusador era um policial que se diferencia dos demais policiais por servir ao religioso e a causa cristã; os acusados são os pretensos cristãos na cristandade e os que estavam incumbidos por juramento a se comprometer com o *Novo Testamento*; o juiz é o próprio *Novo Testamento*; os crimes seriam a transmutação da imagem de Cristo, a abolição do *escândalo*, a estetização do cristianismo e sua conseqüente paganização, em suma, o crime de tornar o cristianismo o oposto do que realmente é. Exporemos as implicações desse caso criminal cristão na seção seguinte, por ora, basta entendermos que todos esses crimes se originariam da mudança de paradigma no modo de conceber a figura religiosa de Cristo, a qual se converteria na cristandade em uma agradável e adorável fantasia pagã. Nas palavras de Kierkegaard / *Anti-Climacus*:

(...) o cristianismo se converteu assim em paganismo. Ocorre na cristandade um perene charlatanismo de domingo acerca das gloriosas e incomparáveis verdades do cristianismo, de seu doce consolo, porém se

nota muito bem que já fazem mil e oitocentos anos que Cristo viveu; o sinal de escândalo e o objeto de fé se tem convertido na mais fantástica de todas as figuras fabulosas, em um homenzinho adorável. Já não se sabe o que significa escandalizar-se, e, muito menos, o que significa adorar⁸⁷.

A transmutação negativa da imagem de Cristo em algo que ele essencialmente não é, mediante o auxílio de representações fantasiosas e superficiais, corrobora com o infortúnio da cristandade. A própria vida de Cristo é irreduzível a determinações e representações meramente estéticas, pois a estética não pode traduzir fielmente o conteúdo e o sentido maior por trás da existência de Cristo e da exigência que esse traz consigo. “Também assim se mostra, de um outro modo, que a vida de Cristo é mais do que aquilo que se deixa esgotar em determinações estéticas, já que as determinações estéticas ficam neutralizadas neste fenômeno e colocadas em indiferença” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 187). A limitação estética no cristianismo consiste, pois, em: ao ocasionar a indiferença, erradicar como consequência a possibilidade da fé e do *escândalo*, fenômenos os quais são dialeticamente vinculados e imprescindíveis para o *renascimento* (*gjenfødelsen*) ou *queda* (*syndefald*) do *indivíduo*. Como corolário, a estética faz com que o cristianismo retroceda ao paganismo.

A possibilidade do escândalo é de tal forma inseparável da fé que se o Deus-Homem não fosse esta possibilidade, não poderia também ser objeto da fé. A possibilidade do escândalo, passada na fé e assimilada por ela, é assim o caráter negativo do Deus-Homem. Pois, sem a possibilidade do escândalo, ter-se-ia então o reconhecimento direto e o Deus-Homem seria um ídolo. O reconhecimento direto é paganismo. Vê-se quanto se desmereceu o cristianismo eliminando-se a possibilidade do escândalo. Vê-se como se faz dele um paganismo amável e sentimental. (KIERKEGAARD, 1978a, p. 312).

A deturpação da imagem de Cristo em uma figura adocicada culmina na criação de um ídolo, de um deus que já não é mais paradoxal e que já não mais se reconhece como uma pedra de tropeço para os pagãos. Na cristandade, o Cristo humilhado e rejeitado é substituído pela imagem fantástica de um deus triunfante que se deixa reconhecer imediatamente como aquilo que é, ainda que às custas de um elevado preço: a anulação da possibilidade do *escândalo*, essa necessária

⁸⁷ No original: “*Christendommen er paa den Maade blevet Hedenskab. Der er i Christenheden en evindelig Søndags-Vævlen om Christendommens herlige og uskatteerlige Sandheder, dens milde Trøst, men det mærkes jo rigtignok, at det er 1800 Aar siden Christus levede; Forargelsens Tegn og Troens Gjenstand er blevet den eventyrligste af alle fabelagtige Skikkelser, en guddommelig Godmand. Hvad det er at forarges, veed man ikke, endnu mindre hvad det er at tilbede*”. Cf: KIERKEGAARD. *Indøvelse i Christendom. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2011, p. 41, tradução nossa.

“casca de banana” do cristianismo, sem a qual esse não seria nada mais do que um refinado paganismo absolutamente desconhecedor das múltiplas possibilidades da fé. Como escreve Regina (2016, p. 149): “A cristandade não quis se deixar escandalizar, e assim perdeu a fé. A cristandade nem se escandalizou nem teve fé porque deixou de lado o ‘indivíduo’ em favor do universal (a ‘massa’)”. Nessa caricatura suave e ingênua de Cristo consolidada em sentimentalismo romântico, a cristandade perde não apenas sua relevância religiosa como também sua serventia ética para o Homem, o qual é abandonado espiritualmente por si mesmo. Se uma fantasmagoria é adorada, é preciso rever a adoração.

O fato do cristianismo não consistir propriamente em uma doutrina objetiva, mas na apropriação e vivência dessa mesma doutrina pela subjetividade não significa que o objeto de fé, aquilo que é crido, não deva ser considerado atenciosamente, sob o risco de abolição da liberdade que o cristianismo quer justamente estabelecer. O *tornar-se cristão* não requer apenas o *como*, a subjetividade, mas também o *que*, a objetividade. Quando um ou outro aspecto é negligenciado, ser cristão se torna uma comodidade sem compromisso, inoperante e estéril, enquanto o cristianismo se perde na força abstrata do resultado histórico, na persuasão idealista sem vínculo com a existência. Na tirania da razão, o mundo cristão obtém um resultado desafortunado: a extinção de subjetividades verdadeiramente existentes. O desfecho não poderia ser outro: “a cristandade tem abolido o cristianismo sem sequer dar-se conta; a consequência é, se há de fazer-se algo, que se deve intentar novamente introduzir o cristianismo na cristandade” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 60). Uma cristandade assim apenas pode oferecer para a humanidade um cristianismo massificado, rebanhos de fiéis sem fé, os quais compreendem tudo, mas olvidam que é justamente a ausência de sentido inerente à doutrina *crística* que conduz um *indivíduo* à religiosidade e a ação refletida nessa.

O *cristianismo estético* da cristandade produz uma religiosidade superficial adornada por encantos estéticos e não religiosos, que podem variar de sublimes arquiteturas até apaixonados louvores, os quais não são suficientes para que uma fé militante possa, autenticamente, irromper. Kierkegaard (2017a, p. 48) escreve em seus *Diários*: “a religião tem adotado uma certa solenidade carente de sentido onde se diz o nome de Deus com a mesma veneração vazia que vemos no tinteiro que a Suprema Corte representa o rei”. Pessoas que vivem uma religiosidade imediata, a vivenciam a nível superficial mediante uma atmosfera

essencialmente estética. Essa última se relaciona de modo particular com a oficialidade e a solenidade, elementos determinantes na cristandade e responsáveis por desfigurar o cristianismo: “o homem que apenas de vez em quando vai a igreja se sentirá cativado por uma impressão sensual e estética em que o estranho desempenha um papel essencial e, portanto, terá uma sensação de solenidade” (KIERKEGAARD, 2021c, p. 69).

A solenidade mesma provém da contemplação estética característica da forma de religiosidade empregada na cristandade, cujo conteúdo permanece essencialmente estranho àquele que contempla. Mas o cristianismo não se desenvolve na contemplação e nem na solenidade de fórmulas e discursos fechados. A oficialidade é oposta à fé, e como tal, anticristã, como lembra Farago (2009, p. 216): “Recitar credos, sejam eles quais forem, não basta. É necessário ardor na busca, paixão na sede de si mesmo [...] em suma, é necessária a fé”. Tanto a contemplação quanto a oficialidade não atingem a subjetividade, mas permanecem alheios a ela. Não por menos, “a pessoa estético-sensível se admira ante o estranho, ante aquilo que não tem nenhuma relação com ela” (KIERKEGAARD, 2021c, p. 54). Como resultado previsto, todo esse estranhamento tende a ocasionar um profundo vazio de ânimo e de paixão capaz de extinguir completamente a vitalidade de um cristianismo atuante e por isso mesmo, autêntico. De sorte, nada mais heterogêneo a Deus, na qualidade de um ser pessoal, do que a oficialidade e a solenidade.

Pois, acredita-me, não há nada tão repugnante a Deus, nenhuma heresia, nenhum pecado, nada tão repugnante a Deus como o oficial. E podes entendê-lo facilmente; pois dado que Deus é um ser pessoal, podes bem entender quão repugnante é para Ele que se queira limpar sua boca com formulários, servi-lo com solenidade oficial, com discursos oficiais, etc (KIERKEGAARD, 2019, p. 105).

O segredo da cristandade consiste em ocultar o paganismo. Assim, “o pensamento do Cristianismo era: querer mudar tudo. O resultado, o cristianismo da ‘cristandade’, é: que tudo, absolutamente tudo, ficou como estava, só que tudo assumiu o nome de ‘cristão’” (KIERKEGAARD, 2019, p. 119). Desse modo, a cristandade vive sob a máscara de autêntico cristianismo enquanto o seu verdadeiro ser é *paganismo* (*hedenskabet*). Como em qualquer segredo que pretende manter uma ilusão, há simulação e ocultamento, mas para, além disso, trata-se de uma sabotagem refinada, no qual se toma um selo sagrado que não lhe pertence, o ser

cristão, enquanto se vive confortavelmente sob categorias estético-pagãs. “A mudança em relação ao paganismo é que tudo permaneceu inalterado, mas assumiu o predicado: *cristão*”⁸⁸. Dentre os vários aspectos do paganismo que receberiam o selo *cristão* na cristandade, poderíamos destacar: o gozo estético e sexual, o prazer pelo engano, a desonestidade, a preocupação por honra, dinheiro, fama e até mesmo a apologia a reprodução da espécie. Esses aspectos não se adequam em absoluto à natureza do cristianismo autêntico, o qual longe de os estimularem, antes adverte para a heterogeneidade do ser *cristão* em relação a eles.

Nessa ótica, o cristianismo seria muito menos hostil ao pagão do que ao *cristão* hipócrita que se comporta como um pagão, na medida em que, pelo menos no paganismo, o pagão não manteria uma relação de falsificação e de traição ao cristianismo, mas de desconhecimento, indiferença ou rejeição à doutrina, o que sempre pode significar que a qualquer momento ele pode se direcionar a ela e acolhê-la; o *cristão* na cristandade, pelo contrário, ao viver sob determinações pagãs e ainda pressupor agir de acordo com a doutrina *cristã*, mantém uma relação de falsificação e de traição a essa última e culmina por se afastar contínua e progressivamente do cristianismo, o que constituiria uma situação bem mais grave e difícil de ser revertida. Os membros da cristandade se encontram sob o domínio da categoria da *a-espiritualidade* (*aandløsheden*), a qual não remete pura e simplesmente à ausência de espírito, o qual poderia ser o caso no paganismo, mas antes a uma insipidez espiritual, a um estado de letargia em que o espírito se afunda profundamente. Tal insipidez geraria aquilo que Kierkegaard (1990b, p. 37) identificava como uma: “mórbida imaginação que impede tanto a ação quanto a verdadeira reflexão”.

Pior ainda, a imaginação mórbida da insipidez espiritual ocasiona a sensação de se possuir mais do que realmente tem ou a crença de ser algo que não se é, tal como quando alguém imagina ser *cristão* sem sê-lo, o que é justamente o problema na cristandade. “Com certeza é bom e encorajador para um homem tornar-se consciente de ter conseguido alguma coisa, mas imaginar que conseguiu mais do que realmente se tem é e permanece nocivo” (KIERKEGAARD, 1990b, p. 37). Kirmmse complementa que a cristandade *a-espiritualizada* engendraria

⁸⁸ No original: “*Forandringen fra Hedenskabet er den, at Alt er blevet uforandret, men har antaget Prædikaten: christelig*”. Cf: KIERKEGAARD. *Øieblikket Nr. 5. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2013, p. 15, tradução nossa.

“precisamente os fracos, os sem espírito, os filisteus burgueses, os mais perigosos para a vida do espírito” (KIRMMSE, 1990, p. 397). A letargia espiritual não é alheia à corrupção da própria cultura na qual está inserida. O mundo ocidental teve êxito em se apropriar do cristianismo e sob o pretexto de disseminar uma cultura cristã, ocasionar justamente o efeito oposto: enfraquecê-la e demoli-la por dentro, resultando em um enfraquecimento de ânimos e na anulação do *espírito*. Nesse ponto, Kirmmse (1990, p. 392) é cirúrgico: “Em outras palavras, na cristandade, o cristianismo foi qualitativamente assimilado ao mundo da cultura, ao bem social, aos fins finitos e a ‘justiça cívica’ [...]. O verdadeiro cristianismo, por outro lado, é uma entrada arriscada (potencialmente ‘ofensiva’) no reino do Bem Absoluto, que é qualitativamente removido do cálculo social mundano”.

Em suma, *a-espiritualidade* não pertence ao paganismo, mas à cristandade, e nessa condição, o primeiro se encontra em uma posição mais elevada em relação ao segundo; isso se deve em parte porque o paganismo se dirige para o espírito, ou pelo menos admite a espiritualidade como uma possibilidade pulsante; em contrapartida, o estado de *a-espiritualidade* próprio da cristandade, em sua languidez e impotência, se afasta constantemente do espírito: “a diferença entre o paganismo e a falta de espiritualidade consiste em que aquele se dirige *para* o espírito, e essa se *afasta* do espírito. O paganismo é, pois, pode-se dizer, ausência do espírito, e como tal muito diferente da insipidez espiritual. Neste sentido, o paganismo é bem mais preferível” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 100). Irônica e tragicamente, a cristandade, em sua insensibilidade espiritual, estaria ainda mais distante do cristianismo e do *tornar-se cristão* do que o próprio paganismo, para o qual o *espírito* possui sempre a possibilidade de *vir-a-ser*. Nesse sentido, Kierkegaard não apenas estabelece uma distinção importante entre paganismo e cristandade, como também considera o paganismo mais elevado, honesto e relevante para o *tornar-se cristão* do que a cristandade, a qual, apresentando uma versão estética e apática do cristianismo, acaba por se tornar ignorante de seu *não ser cristão*, enquanto se torna cada vez mais resistente à introdução do *crístico*.

O conceito de *estética* em Kierkegaard é muito vasto. Quando pensamos em uma esfera estética no cristianismo nos referimos à posição existencial assumida na cristandade, qual seja um modo de vida em grande parte influenciado pelo paganismo. A cristandade se constitui justamente na conciliação entre cristianismo, estética e paganismo. Mas a efetivação dessa conciliação implicaria na deturpação

semântica do cristianismo originário, e conseqüentemente, na inviabilidade do *tornar-se cristão* na efetividade. Nessa deturpação, a cristandade, segundo o pensador nórdico, brinca de cristianismo e “faz Deus de bobo”. Contudo, é preciso fazer justiça ao *paganismo* e não identificá-lo inteiramente à cristandade, pois enquanto o primeiro se encontra isento de deturpação, essa última é corrompida em sua *a-espiritualidade*, ou seja, na sua inaptidão ao desenvolvimento das virtudes religiosas *crísticas*. Em relação à possibilidade do *tornar-se cristão* o paganismo é infinitamente superior à cristandade, pois em sua ausência de espírito, o paganismo pode vir a se dirigir ao espírito e ao cristianismo, enquanto a cristandade, por seu turno, se afasta do cristianismo mediante uma insipidez espiritual. Essa distinção demonstra que a categoria do *espírito* é essencial para o entendimento do *tornar-se cristão*.

4.2 Novo Testamento e Cristandade

Na sua produção final, o *Instante*, Kierkegaard enseja o seu desejo de encarnar o seu próprio conceito de *instante*, assumindo no contexto daquela obra decisiva o significado de lutar e viver no tempo pela defesa de uma ideia, de sacrificar-se por ela e de ser até mesmo capaz de morrer por tal ideal. Mais uma vez, o autor encontrava-se obstinado no seu empenho de resgatar o significado do ser cristão, soterrado e gradualmente extinto pelas sucessivas gerações. Trata-se de uma tarefa de natureza socrática⁸⁹ e o seu pressuposto central é: a distinção intransponível entre o cristianismo do *Novo Testamento* e o cristianismo da cristandade. A cristandade parte de um princípio problemático e que se configurava para o filósofo danês como uma grande farsa, uma terrível ilusão: o de que no interior de um Estado, cultura e mundo cristãos, todas as pessoas ali inseridas seriam, por meio de um mero pertencimento imediato, cristãs; o princípio de que

⁸⁹ O próprio Kierkegaard confirma que a única analogia possível com a sua obra e sua tarefa é a figura de Sócrates e o que ela representa. “A única analogia que eu tenho para mim é Sócrates; minha tarefa é uma tarefa socrática, revisar a definição do ser cristão: eu mesmo não me denomino um cristão, mas posso tornar manifesto que os outros o são ainda menos do que eu” (KIERKEGAARD, 2019, 279).

seria preciso cumprir apenas alguns requisitos básicos e formais: ser batizado, ser confirmado no batismo⁹⁰, tornar-se membro pagante da Igreja, se casar, etc.

Kierkegaard critica o apreço irrefletido a todos esses requisitos os quais tornariam um ser humano sem mais nem menos, em um cristão. A cristandade alcança um resultado suspeito: todos são cristãos, logo, o cristianismo triunfou no mundo. Mas essa conclusão genérica provaria não apenas que o cristianismo do *Novo Testamento eo ipso* não existe, como também que ele se torna, por essa perspectiva, inviabilizado. Corrompido por engodos especulativos e por políticas estatais, o cristianismo da cristandade dificulta ao máximo o *tornar-se cristão*. Distinguir *Novo Testamento e cristandade* é estabelecer fronteiras seguras que demarcam o que o pensador entende por cristianismo autêntico e por pseudocristianismo. Esse último se sobrepõe aos limites de uma igreja estatal e se estende a toda e qualquer instituição que atente contra a singularidade do ser cristão e a possibilidade de uma religiosidade prática e efetiva.

A chave para a distinção dos dois cristianismos reside no conceito de *subjetividade*. Para Kierkegaard, a *subjetividade cristã* não pode culminar em um hermetismo estéril, mas deve justificar uma ética potente e atuante no mundo. Como reconhece Marques (2019, p. 168): “a noção de Subjetividade, longe de advogar o solipsismo e o egoísmo é, na verdade, aquilo que possibilita o verdadeiro agir ético”. Interioridade e subjetividade são elementos essenciais para a *segunda ética*, a ética do *indivíduo singular (enkelt individ)*, sendo justamente essa a ética do *Novo Testamento* em contraposição a moral justificada na multidão presente na cristandade. Convertido em um cristianismo burguês, seus adeptos se distanciam do conhecimento de sua própria condição como não cristãos ao perderem sua dimensão interior e subjetiva. Nessa perda de si, a tarefa de *tornar-se cristão* nem pode se apresentar. Assumindo diferentes facetas, a cristandade se destaca por seu caráter quantitativo, objetivo e circunstanciado por fatores de época, como bem destaca a definição de Politis:

Cristandade significa a igreja oficial, funcionando institucionalmente em um tempo e lugar de acordo com os códigos estabelecidos, por exemplo, - e especialmente - a igreja como um sistema de referência religiosa na Dinamarca durante a primeira metade do Século XIX. Esse cristianismo, Kierkegaard também o chama Cristianismo geográfico, na medida em que

⁹⁰ A confirmação do batismo, conhecida na ortodoxia católica como *crisma* e no luteranismo por *confirmação*, tem o objetivo de ser uma confirmação consciente do *indivíduo* acerca do ato do batismo.

resulta primeiro de peculiaridades de nascimento e de pertencimento sócio-cultural a um país (POLITIS, 2002, p. 10).

A interpretação kierkegaardiana considera que o *Novo Testamento* é a base única e fundamental para fornecer os critérios para a correta compreensão do autêntico cristianismo e do ser cristão. Mais do que um conjunto de dogmas e registros históricos, o texto bíblico, como vimos, deve orientar a própria subjetividade daquele que entra em contato com ele e ser o seu reflexo de vida, espelhar a sua existência pessoal concreta. Ao longo da história, porém, a doutrina subjetiva cede lugar à doutrina objetiva. O cristianismo luta em contramão à história, logo, se faz necessário o retorno ao *Novo Testamento* e com este, o esclarecimento e o resgate do *essencialmente cristão*: a ideia precisa ser purificada. Qualquer leitura atenta e séria do *Novo Testamento* revela que o ser cristão se encontra em uma relação de contraposição: ao mundo e a si mesmo na naturalidade imediata. *Oposição (modstilling)* seria o esforço absoluto que consiste em realizar o oposto do que o *Homem natural* naturalmente aceita.

A forma de contraposição radical exigida pelo cristianismo é o rebelar-se contra si mesmo no seu extremo: vir a odiar a própria vida e odiar as relações imediatas mais próximas, como familiares e amigos⁹¹. Uma segunda forma de contraposição, uma extensão da primeira e tão terrível quanto é o efeito de assumir com toda a seriedade, os ensinamentos de Cristo. Trata-se aqui de: ser odiado e perseguido pelos outros, pelo mundo, desde as relações imediatas até a comunidade em geral. Ódio e perseguição ceifaram dezenas de cristãos durante o cristianismo primitivo, possibilidade angustiante que aguarda os cristãos em todas as eras. Se o *Novo Testamento* assume essas duas formas de contraposição, como a cristandade lida com essa exigência desconcertante e profundamente desagradável? Não apenas abolindo a exigência de *oposição* mediante o “somos todos cristãos” como também ocultando arditosamente sua encenação; não à toa, sua igreja “é um teatro que por todos os meios e de maneira desonesta busca ocultar o que é” (KIERKEGAARD, 2019, p. 157). Anular o paradoxo ao naturalizar o cristianismo é uma das ações promovidas pelo *cristianismo estético* da cristandade. Como afirma Green:

⁹¹ O texto de Lucas 14: 26;27, polêmico e bastante valorizado por Kierkegaard, é crucial para o entendimento do cristianismo neotestamentário: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs, e até a própria vida, não pode ser meu discípulo. E qualquer que não levar a sua cruz, e não vier após mim, não pode ser meu discípulo”.

Kierkegaard acreditava que o triunfo cultural da civilização cristã havia apagado o significado primitivo do cristianismo. Uma identidade religiosa cuja aquisição antes envolvia grande risco tornou-se uma questão de simplesmente nascer de pais cristãos em uma nação cristã (GREEN, 1998, p. 258).

Para auxiliar na distinção entre o cristianismo neotestamentário e o cristianismo da cristandade, precisamos compreender a clássica e importante distinção entre *ecclesia militans* e *ecclesia triumphans*, respectivamente, *igreja militante* e *igreja triunfante*. O cristianismo neotestamentário expressa claramente o *cristianismo militante*, o qual se centraliza na ideia de que a *verdade* cristã não pode alcançar na história, a qual seria o período de resistência, o triunfo. O triunfo na temporalidade consistiria justamente na abolição do verdadeiro cristianismo (KIERKEGAARD, 2021b, p. 191). Na temporalidade, a igreja precisa se manter militante e preservar o legado histórico de luta e martírio do cristianismo neotestamentário e não traí-lo, ao se converter em *igreja triunfante*⁹². Essa última traduziria o espírito da cristandade, a qual se declara vitoriosa com seus milhões de cristãos: “onde quer que se presume que haja uma cristandade estabelecida, há uma tentativa de formar uma Igreja triunfante” (KIERKEGAARD, 2021b, p. 190).

A *igreja triunfante* na cristandade expressaria a total equivalência entre cristianismo e *mundo*, a saber, uma condição onde ambos estariam em estado de perfeita sintonia e harmonia. Evidentemente, se o cristianismo e o *mundo* se tornam tão conciliáveis um com o outro, a tal ponto em que a resistência e o conflito desaparecem, a igreja não haveria mais pelo o que lutar: ela se consagra vitoriosa. A questão é que o cristianismo neotestamentário não apenas não é deste *mundo*, como ele também atua em franca oposição a esse último. Cristianismo e *mundo* seriam fundamentalmente heterogêneos, não de modo acidental ou contingente, mas de modo essencial e atemporal.

Em outras palavras, o que Cristo disse: “Meu reino não é deste mundo”, não foi dito em um sentido especial sobre a conexão com aquela época; a frase é eternamente válida, para todos os tempos; é uma declaração igualmente válida sobre a relação entre o reino de Cristo e este mundo. Assim que o reino de Cristo se compromete com este mundo e se torna um reino deste mundo, o cristianismo é abolido. Todavia, se o cristianismo está na verdade,

⁹² A *igreja triunfante* remonta diretamente a intervenção de Constantino na oficialização do cristianismo enquanto religião politizada, como explica Kirmmse (1990, p. 196, tradução nossa): “Na tentativa de ser um pouco mais preciso em sua terminologia, SK explica que a ‘Igreja triunfante’ não é exatamente a que existe hoje, mas designa a fusão pós-Constantiniana da ordem política e social com uma radical religião de outro mundo. É o ancestral imediato da Igreja atual, que SK chama de ‘Igreja estabelecida’. A *igreja triunfante* trouxe a confusão ao Cristianismo ao prever o reconhecimento externo de mérito religioso na forma de altos cargos, honras, recompensas, etc”.

certamente é um reino neste mundo, mas não deste mundo, ou seja, é militante (KIERKEGAARD, 2021b, p.191).

O cristianismo neotestamentário possuiria uma dupla dimensão: ele é temporal, pois luta na temporalidade, mas também é eterno, na única dimensão onde o triunfo pode seguramente ocorrer. Kirmmse reforça que *tempo* e *eterno* são infinitamente distinguíveis, de modo que “a distinção entre ‘militante’ e ‘triumfante’ é uma distinção entre duas visões da mesma realidade da Igreja em dois modos diferentes de ser: o tempo (onde a Igreja deve estar sempre lutando) e a eternidade (onde a Igreja é sempre triunfante)” (KIRMMSE, 1990, p. 389). É justamente essa oposição que melhor iluminaria a separação entre um cristianismo religioso pautado na ética do martírio e um *cristianismo estético* de natureza meramente contemplativa⁹³. Em suma, a *igreja militante* no *Novo Testamento* é fundamentada segundo critérios absolutamente outros que os da *igreja triunfante* na cristandade. O cristianismo neotestamentário não possuiria condições para triunfar em um *mundo* que se coloca incessantemente em conflito com seus valores e princípios originários. Nesse sentido, o *cristianismo estético* da cristandade pode até se posicionar como uma *igreja triunfante*, mas ele ao mesmo tempo oculta que também é uma igreja pusilânime, uma farsa ao divino.

Se a geração contemporânea de crentes não teve tempo de triunfar, nenhuma outra o conseguirá; pois a tarefa é a mesma, e a fé é sempre militante; mas enquanto ainda houver luta haverá possibilidade de derrota, e por isso, no que concerne à fé, jamais se triunfa antes do tempo, ou seja, jamais se triunfa no tempo; pois onde se encontrará tempo para compor cânticos triunfais ou ocasião para cantá-los. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 145).

O cristianismo da cristandade assume a qualidade de um caso criminal. A blasfêmia consiste na adulteração consciente e danosa ao cristianismo do *Novo Testamento* considerada sob três aspectos: “1) um caso criminal cristão; 2) isso é brincar de cristianismo; 3) isso é zombar de Deus” (KIERKEGAARD, 2019, p. 101). É relevante frisar que esse crime não é responsabilidade apenas do corpo eclesiástico, mais também de todo o conjunto de fiéis que, por comodidade e covardia, participam

⁹³ Como reforça Kirmmse (1990, p. 397, tradução nossa): “SK pede um retorno ao que ele chama de ‘o Cristianismo do Novo Testamento’, com sua exigência incondicional de imitar Cristo, em testemunhar a primazia absoluta do eterno [...]. Ele exorta seu leitor a enfrentar diretamente o fato de que a imitação envolve morrer longe do mundo e uma disposição irrestrita em sofrer. Esse cristianismo é comparado ao cristianismo da cristandade estabelecida, com sua ‘admiração’, sua preocupação com a doutrina objetiva e seu fascínio com a mediação histórico-mundial da verdade e o triunfo histórico do cristianismo”.

dessa farsa, ainda que a culpa desse último não possa ser comparada com a daqueles que engendram astuciosa e conscientemente o embuste. Nessa condição, a cristandade se torna o maior obstáculo para o cristianismo neotestamentário, de forma tal que “no cristianismo da cristandade o cristianismo foi diluído e misturado, foi falsificado em seu princípio se tornando do ponto de vista Cristão o veneno mais perigoso, de forma que ao invés de ser o remédio que salva é o veneno que mata” (ALMEIDA, 2012, p. 5). Doravante, qualquer um que participe desse caso criminal cristão e endosse sua ilusão, se encontra sujeito a uma punição que transcende a temporalidade.

[...] esta venda de almas, propriamente dita, não é castigada neste mundo, mas sim honrada e reverenciada! A magnitude de um crime se relaciona também com a duração do tempo; os crimes propriamente ditos nem sequer poderiam ser castigados no tempo, pois de fato levam toda a temporalidade para se realizarem, e castigados no tempo ficariam impedidos de chegar a ser verdadeiros crimes: a estes só a eternidade castiga! (KIERKEGAARD, 2019, p. 104).

A esse caso criminal cristão, todos os envolvidos são responsáveis. Participar do culto divino da cristandade é burlar a Deus e defraudar o cristianismo. No *Ponto de vista*, o pensador apresenta seu método de trabalho e seu objetivo para com a cristandade estabelecida, denunciando a ilusão dessa última. “O que significa que tantos milhares de homens se denominem cristãos tão facilmente? Estas inúmeras pessoas, cuja imensa maioria vive sob categorias tão diferentes, como o demonstra a mais superficial observação?” (KIERKEGAARD, 1998, p. 41). A ilusão na cristandade é um problema tanto cultural como moral; compactuar com aquela é ser conivente com o crime de lesa-majestade contra o cristianismo. Não por menos, o autor considerava o culto oficial executado na cristandade um ato criminal; continuar a participar desse culto é prolongar o crime e qualquer um pode, na sua passividade e conformidade para com esse engodo, ser-lhe cúmplice.

A cada hora que se mantém esse estado de coisas, o crime continua; a cada Domingo que se celebra o culto desse modo, brinca-se de cristianismo e se zomba de Deus; cada um dos que participam nesse jogo do cristianismo e desse fazer Deus de bobo, está implicado no caso criminal cristão. (KIERKEGAARD, 2019, p. 101).

O cristianismo da cristandade, portanto, é um embuste. Esclarecido isso, Kierkegaard estabelece um paralelo entre duas espécies de seres humanos: os providos de espírito e os destituídos de espírito (KIERKEGAARD, 2019, p. 117). Tal distinção corresponde aos dois cristianismos: o *Homem de espírito* é próprio do

cristianismo do *Novo Testamento* enquanto aquele carente de espírito pertence ao cristianismo da cristandade. O assim denominado *cristianismo do Homem de espírito* (*Aands-Menneskets Christendom*) é capaz de conter em si um *redobramento* que corresponde à ética paradoxal encontrada no *Novo Testamento* (KIERKEGAARD, 2019, p. 117). Seu indivíduo é capaz de compreender que está diante de um paradoxo ofensivo para a razão e ao mesmo tempo, aceitá-lo e querê-lo a tal ponto de deixar permear todo o seu ser, toda a sua existência.

Logo se vê, portanto, que ao se chocar contra a razão, o *redobramento* não é um movimento intelectual e nem mesmo qualquer desdobramento desse. Seguindo outro caminho, o cristianismo do *Novo Testamento* induz a paixão e imediatamente a ação. Por outro lado, não se deve concluir que o *Homem de espírito* seja irracional, a ponto de sequer reconhecer que se encontra diante de um paradoxo; fazê-lo significaria regredir o prodígio do cristianismo à esfera da credice superficial, cega e supersticiosa. Em suma, “o homem de espírito pode suportar uma reduplicação em si, pode sustentar com sua inteligência que algo seja contrário ao entendimento e, não obstante, querê-lo” (KIERKEGAARD, 2019, p. 117). O ser humano destituído de espírito é racional demais para suportá-lo, mas isso se explica justamente pela ausência da determinação espiritual.

Uma segunda distinção entre as duas espécies de cristianismo é um desdobramento existencial da distinção anterior. O cristianismo do *Novo Testamento* exige do *Homem de espírito* nada mais e nada menos do que o isolamento. Ao aprofundar-se em sua interioridade o cristão precisa suportar o isolamento mais doloroso e ele assim o faz. A dificuldade de suportar o isolamento tipicamente cristão não seria menos evidente, pois consistiria em anular um dos anseios mais prazerosos e cômodos ao instinto humano: o de pertencimento a um grupo e a uma comunidade, o qual ainda representa o princípio mais eficiente de sobrevivência da espécie: o de associação. Mas a emancipação religiosa e cristã apenas encontraria o seu devido lugar na existência concreta do *indivíduo* em oposição ao princípio de associação, como já o vimos e é lembrado por Löwith: “Pois o princípio de associação não é positivo, mas negativo, porque debilita o indivíduo ao fundi-lo com a massa” (LÖWITH, 2014, p. 270). Kierkegaard deixa clara essa posição no seu pequeno ensaio de crítica social, *A Época Presente*.

Não é, pois, nem remotamente provável que a ideia de sociabilidade, de associação, seja o que salve a época. Pelo contrário, este é o ceticismo

necessário para lograr o desenvolvimento do *indivíduo*, já que por ela cada *indivíduo* se perde ou bem, disciplinado pelo pensamento, se ganha religiosamente a si mesmo. Em nossa época o princípio de associação (que de sumo pode ter alguma validade em relação a interesses materiais) não é positivo, senão negativo: é uma evasão, uma dissipação, uma mentira cuja dialética é a seguinte: na medida em que fortalece os indivíduos, os vicia; os fortalece numericamente, agrupando, porém eticamente é uma debilitação. Não antes de que o *indivíduo* possa ganhar em si mesmo uma postura ética apesar do mundo, não antes disso poderá falar-se em verdade de associação; de outro modo a união dos que por si só são débeis se torna algo tão feio e depravado como o matrimônio entre crianças. (KIERKEGAARD, 2012a, p. 85, grifo nosso).

Mas quem defenderia que o cristianismo estaria preocupado e interessado pela associação da espécie e pela comodidade humana? O *Homem sem espírito* pertencente à cristandade, o qual estetiza o cristianismo ao levar para seu interior uma vida incompatível com a espiritualidade em seu nível ideal. Mas essa última é justamente uma condição para o desfrute da autêntica religiosidade cristã. Aquilo que humanamente falando e do ponto de vista da cristandade é nocivo e desagradável ao ser humano, é considerado da perspectiva cristã como algo benéfico e edificante; não poderia ser diferente no que se refere ao isolamento, preconizado no *Novo Testamento*. Esse não está preocupado com o bem-estar na temporalidade, mas infinitamente interessado pela salvação na eternidade. Ele não exige que o Homem deixe de se relacionar com os outros, seus contemporâneos e próximos, muito pelo contrário, ele exige justamente essa relação, mediante o imperativo do amor.

Não obstante, o cristão é capaz de suportar o isolamento, de resistir aos doces encantos da sociabilidade e até mesmo de se opor à própria família. O Homem destituído de espírito não suportaria esse martírio, antes sucumbiria à loucura ou mesmo ao suicídio. Sob o pretexto de se considerar, aos olhos do mundo, um cristão, o ser humano sem espírito na cristandade conserva suas conveniências imediatas ao agir justamente em via oposta ao exigido pelo cristianismo do *Novo Testamento*, o qual:

[...] está justamente calculado para este isolamento do homem de espírito, relacionando-se com ele. Cristianismo no Novo Testamento é amar a Deus em ódio ao homem, em ódio a si mesmo e, portanto, aos outros homens, em odiando o pai, a mãe, o seu próprio filho, sua esposa, etc: a expressão mais forte do isolamento mais pleno de tormentos. – E a respeito disto, eu digo: tais homens já não nascem mais, dessa qualidade e calibre. O cristianismo dos homens como nós é: amar a Deus em consonância com amar e ser amado pelos outros seres humanos, sempre os outros, com todo o rebanho. (KIERKEGAARD, 2019, p. 118).

Em um ataque bem deliberado contra a cristandade dinamarquesa, o autor nórdico desenvolve no contexto do *Instante* um ensaio hipotético intitulado: “como Cristo julga o cristianismo oficial⁹⁴”. O caráter hipotético desse ensaio é justificado evidentemente pelo fato de Kierkegaard não alegar qualquer revelação religiosa e direta para sua composição. O pensador novamente se apropria dos Evangelhos canônicos para fundamentar sua posição acerca de um possível julgamento de Cristo acerca do cristianismo oficial e institucional, lançando mão da autoridade do texto bíblico como suporte vital para o embasamento de suas ideias críticas. Não devemos esquecer que a cristandade de Kierkegaard era essencialmente um cristianismo de Estado. Mas se aliar ao Estado é algo que o *Novo Testamento* jamais preconizou, pois aquele se encontra inteiramente no domínio do mundano e o cristianismo autêntico “renuncia decididamente a tudo o que é mundano. O mundano, porém, existe para o homem principalmente como Estado, e assim, dirige-se *O instante* contra a reconhecida mentira acerca do acordo aparente entre cristianismo e Estado” (LÖWITH, 2014, p. 197). Como então julga Cristo o cristianismo oficial? Suas palavras seriam válidas para legitimar seu posicionamento em quaisquer gerações, desde que se considere o caráter atemporal do *Novo Testamento*, caráter esse que não justifica a possibilidade de uma arbitrária interpretação da doutrina e de uma conseqüente apropriação inadequada das virtudes neotestamentárias.

Como um promotor público, Kierkegaard apresenta a acusação, a de “que é uma culpa, uma grande culpa participar do culto divino público, assim como ele o é agora; pois está é maior distância possível de ser culto divino” (KIERKEGAARD, 2019, p. 63). Nessa acusação direta contra a igreja oficial, ele afirma sua posição e a defende por seu próprio nome, fora do jogo de sua complexa pseudonímia. Sua premissa é eficazmente simples, consiste em que: “saibamos, a partir do Novo Testamento, como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial” (KIERKEGAARD, 2019, p. 63). O *Novo Testamento* deverá julgar os crimes da cristandade, sendo as palavras de Cristo as sentenças apropriadas para atestarem a condenação do cristianismo oficial. As palavras de Cristo a que Kierkegaard se refere para fundamentar o seu julgamento contra as autoridades religiosas institucionais de seu

⁹⁴ No original: “*Hvad Christus dømmet om officiel Christendom*”, trata-se de uma publicação avulsa lançada oficialmente por Kierkegaard em junho de 1855, quatro meses antes de seu falecimento.

próprio tempo se encontram em duas passagens neotestamentárias. A primeira se encontra em *Mt: 23, 29-33*, onde se lê:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que edificais os túmulos dos profetas e enfeitais os sepulcros dos justos e dizeis: “Se tivéssemos vivos nos dias dos nossos pais, não teríamos sido cúmplices deles no derramar o sangue dos profetas”. Com isso testificais, contra vós, que sois filhos daqueles que mataram os profetas. Completai, pois, a medida dos vossos pais! Serpentes! Raça de víboras! Como haveis de escapar ao julgamento da geena?

A segunda passagem, de conteúdo similar, pode ser lida em *Lc: 11, 47-48*.

Aí de vocês que edificais os túmulos dos profetas, enquanto foram vossos pais que os mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os atos dos vossos pais: eles mataram e vós edificais.

Kierkegaard via claramente na figura dos pastores que lhe eram contemporâneos, o espectro dos fariseus e mestres da Lei contemporâneos de Jesus, todos esses abertamente criticados por Cristo. Graças a essa referência, o filósofo contextualiza e atualiza o posicionamento de Cristo, o direcionando para os líderes da Igreja luterana dinamarquesa. Os pastores modernos herdaram dos fariseus a hipocrisia. Mediante essa última, é possível exortar acerca da doutrina da renúncia e da abnegação ao mundo e ainda assim, ascender como funcionários reais, adquirir diplomas, fazer carreira, obter sucesso no mundo e conquistar fortunas às custas de uma doutrina que proclama justamente a renúncia e a abnegação ao mundo. Uma das características fundamentais da hipocrisia é a sua capacidade de se aperfeiçoar e tomar novas formas de acordo com as exigências do tempo. Evidentemente, é à ética que a hipocrisia deve prestar contas.

Na relação com a progressão (degradação?) histórica do cristianismo “a hipocrisia aprendeu a mudar de máscara e permanecer a mesma, ou melhor, piorar cada vez mais” (KIERKEGAARD, 1997b, p. 127). A não seriedade da cristandade se justifica pelo não reconhecimento de que seus partícipes “não se é em absoluto melhor do que aqueles que mataram os profetas” (KIERKEGAARD, 2019, p. 65). A hipocrisia no domínio ético-religioso vem a ser um delito tão grave e terrível do que o assassinato dos santos e é a autoridade divino-paradoxal de Cristo que o garante. Ela:

[...] diz que a culpa dessa hipocrisia é um delito tão grande, justamente tão grande, como assassinar os profetas, quer dizer: é delito de sangue. Sim,

se a gente pudesse perguntar-lhe, Ele [Cristo] responderia talvez que o delito de hipocrisia, justamente porque está tão finamente escondido e lentamente se estende por toda uma vida, é culpa maior do que a daqueles que num acesso de fúria assassinaram os profetas. (KIERKEGAARD 2019, p. 66).

Dessa forma, o julgamento de Cristo atesta a hipocrisia dos homens de seu tempo, mas também pode ser usado para atestar o estado de hipocrisia de pseudorreligiosos pertencentes a toda e qualquer época. Tal julgamento não é endereçado apenas aos dirigentes e representantes do cristianismo oficial, ele é antes direcionado a todo aquele que participa desse cristianismo “às avessas”; vale que aquele que participa do culto oficial ministrado por seus representantes hipócritas, se torna ele mesmo cúmplice do crime de defraudação do cristianismo, pois comungaria do mesmo estado de hipocrisia, da mesma perdição. O remédio para a hipocrisia é um apenas: deve-se viver e sofrer pelos ensinamentos de Cristo. Se esse pudesse sentenciar a respeito da hipocrisia eclesiástica moderna, poderia declarar categoricamente: “o culto divino que organizas é hipocrisia e o mesmo que delito de sangue. O pastor com sua família vive de, sobrevive de que tu sejas um hipócrita, ou de fazer de ti um hipócrita, ou de te conservar na condição de hipócrita” (KIERKEGAARD, 2019, p. 66).

Como podemos perceber sem dificuldades, a autoridade da palavra de Cristo é incontestável para Kierkegaard; ela possui a determinação de ser absoluta e decisiva, de ser a palavra final contra a qual não há mediações, subterfúgios ou quaisquer escapatórias, pois a exortação do *Nazareno* é sempre direta e objetiva. Ao condenar a hipocrisia, Cristo via nessa um dos grandes males espirituais da Jerusalém de sua era, ela se constitui como um empecilho crucial para o não acesso o reino de Deus. Embora assuma formas e tonalidades diversas, a hipocrisia persiste na história do cristianismo, encontrando refúgio seguro no seio da cristandade e permanecendo como um dos maiores entraves à vida cristã autêntica⁹⁵. A hipocrisia se tornou a inimiga mortal do cristianismo; nela, o espírito sucumbe e perece, assim como a possibilidade do Homem governar sua própria vida. Do ponto de vista ético-religioso, a hipocrisia é uma infração gravíssima,

⁹⁵ Heidegger também trabalha o problema da hipocrisia religiosa no cristianismo. Em um cristianismo triunfante, na medida em que “o nome de cristão chegou a uma altura tão grande, cresce também a *hypocrisis*, a hipocrisia dos que preferem muito mais agradar aos homens que a Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 257).

classificada como um delito de sangue. A hipocrisia é o coração pulsante da *crístandade*, aquilo que Cristo já condenara com vigor no *Novo Testamento*.

A condição de hipocrisia que torna a religiosidade malsã é tão execrável para o cristianismo, que a existência pagã se torna preferível a esse embuste contra o sagrado, justamente porque o pagão não se engana a si mesmo e encontra sempre aberta a possibilidade efetiva de chegar a *tornar-se cristão*, há sempre a esperança de serem dados os primeiros passos; o pseudocristão, por sua vez, na qualidade de hipócrita, envereda-se cada vez mais profundo na autoilusão e afasta cada vez mais a possibilidade de ingressar no cristianismo: em sentido espiritual, ele caminha para trás. A hipocrisia da morbidez espiritual é muito mais grave que a completa escassez de espírito.

[...] o cristianismo oficial é muito pior que tua semana mundana: é hipocrisia, é delito de sangue. A *crístandade* subjaz como fundamento esta verdade: o ser humano é um hipócrita nato. O cristianismo do Novo Testamento era a verdade. Mas, sagazmente, o homem, e de modo trapaceiro, inventou uma nova espécie de cristianismo, a de construir sepulcros dos profetas e enfeitar as suas tumbas e dizer: Se houvéssemos vivido no tempo de nossos pais... É isto o que Cristo chama de delito de sangue. O que o cristianismo quer é: seguimento. O que o ser humano não quer, é: não quer sofrer, e menos ainda uma espécie de sofrimentos que é o próprio do cristão: sofrer da parte dos homens. Então ele suprime o seguimento, e com este o sofrimento, o especificamente cristão; então, constrói os sepulcros dos profetas. [...] Hipocrisia ao princípio e hipocrisia ao final, e segundo o juízo de Cristo, delito de sangue. (KIERKEGAARD, 2019, p. 67).

Kierkegaard chega até o ponto de conceber a possibilidade de Cristo adentrar em uma das Igrejas da *crístandade* moderna. Kierkegaard (2019, p. 67) estava convicto acerca do que ocorreria: Cristo simplesmente repetiria as mesmas categóricas palavras que já havia proferido antes: “Vós, hipócritas, vós, serpentes; vós, raça de víboras; e, como daquela vez, faria um açoite de cordas para expulsá-los do templo”. Não podemos olvidar que enquanto leitor de Pascal, Kierkegaard assimilou com profundidade a crítica à *crístandade* realizada pelo pensador francês. Esse também tece uma contundente avaliação da situação religiosa de seu tempo, situação não muito distinta do que havia na era de ouro da Dinamarca de Kierkegaard. Pascal faz uma distinção interessante entre “cristãos dos primeiros tempos” e “cristãos dos dias de hoje”, um paralelo ao cristianismo dos “homens de espírito” e ao cristianismo dos “homens que somos”, estabelecida pelo autor danês. Assim como faria Kierkegaard, Pascal também havia denunciado o estado de indolência e ausência de seriedade no cristianismo oficial. Em suas palavras:

[...] outrora se via entre os cristãos apenas pessoas muito instruídas. Ao passo que agora elas estão numa ignorância que causa horror. Disso decorre que outrora os que haviam renascido pelo batismo e que haviam deixado os vícios do mundo para entrar na piedade da Igreja muito raramente recaíam da Igreja no mundo. Ao passo que agora não se vê nada mais comum do que os vícios do mundo no coração dos cristãos. (PASCAL, 2017, p. 176).

O cristianismo do *Novo Testamento* almeja que seus discípulos, por amor à *verdade*, estejam dispostos a serem perseguidos no mundo, tal como o próprio Cristo o foi. O cristão, a exemplo de seu mestre, não poderia adotar uma postura diversa e deve tal qual, estar disposto a sofrer o martírio. O cristão autêntico se encontra, pois, em uma relação de oposição à cristandade, como defende Pattinson: “a fidelidade a Cristo levará inevitavelmente o crente a uma relação polêmica para com a ‘cristandade’” (PATTINSON, 2012, p. 191). A posição de Cristo não permite qualquer subterfúgio ao cristianismo oficial: o “construir o sepulcro dos profetas” equivale à ideia disseminada de que a cristandade é a representante legítima do cristianismo, quando na verdade se revela como uma entidade inteiramente heterogênea; o “adornar a tumba dos justos” equivale à tentativa de conciliar cristianismo e dinheiro, divino e profano, Deus e *Mammon* (KIERKEGAARD, 2019, p. 61). Tudo isso reforça a gravidade ética da hipocrisia: ela é ocultamento e fraude, esvaziamento de compromisso e de seriedade para com a *verdade*. O resultado não poderia ser outro: a extinção do cristianismo do *Novo Testamento*.

O Cristianismo do Novo Testamento não existe de forma alguma. Aqui não há nada para reformar; trata-se de lançar luz sobre um crime cristão continuado ao longo dos séculos e praticado por milhões (mais ou menos culpados), crime pelo qual, aos poucos, em nome do aperfeiçoamento do cristianismo, se tenta sagazmente enganar Deus fora do Cristianismo, o tornando exatamente o oposto do que é no Novo Testamento (KIERKEGAARD, 2009h, p. 39).

Mas a religiosidade do *Novo Testamento* sempre pode renascer no interior de uma comunidade constituída por indivíduos comprometidos com a relação com Deus e com o seguimento de Cristo em detrimento de uma religiosidade rasa que reduz a ação religiosa à mera participação em ritos eclesiais e solenes, nos quais uma pessoa não chega sequer a se tornar si própria, muito menos estabelecer um vínculo com Deus e o cristianismo. Na esfera estética do cristianismo, o ser humano não se encontra direcionado à sua própria subjetividade e interioridade; ele antes se perde no redemoinho de preceitos externos, arbitrários e supersticiosos. Seus representantes se encontram descompromissados para com o cristianismo

neotestamentário, influenciando uma massa de pseudorreligiosos os quais não interiorizam e nem vivenciam os princípios aos quais proclamam representar. Os bispos e pastores do cristianismo oficial são traidores da própria causa, sendo inegável sua responsabilidade perante o divino.

A esperança do *Novo Testamento* é que a hipocrisia não pode sustentar a si mesma sem ser desmascarada por qualquer *indivíduo* minimamente sério e comprometido para com a *verdade*. Quanto mais a hipocrisia se especializa e se aprofunda no seu ocultamento, mais ela trai a si mesma e se revela, esse é o segredo de sua queda e também de sua impotência: “Ó, impotência da hipocrisia para ocultar-se! Fostes descobertos. Justamente ao construir os sepulcros dos justos e dizer ‘se acaso nós...’” (KIERKEGAARD, 2019, p. 69). A cristandade se especializa em seu ofício de catequização pelo tremor do medo do inferno, mas falha por rejeitar o temor da obediência e cumprimento à exigência cristã; essa desproporção não seria outra coisa senão hipocrisia. Mas essa última é despojada de seu trono quando o próprio Deus a declara peremptoriamente culpada.

A cristandade se opõe frontalmente ao que Kierkegaard nomeia de cristianismo do *Novo Testamento*, o qual foi, é e permanecerá sendo a única referência fidedigna de cristianismo autêntico. A teleologia do cristão neotestamentário difere absolutamente da teleologia do cristão na cristandade, o qual se aproxima daquilo que o pensador designa por *homem natural*, o arquétipo de existência pagã. O *homem natural* poder ser identificado como o *sujeito estético*, entendido como ser imediato, sensível e espiritualmente vulnerável, porque carece justamente do *espírito*. Mas como já assinalado, a cristandade não consiste em ser um paganismo puro, mas um paganismo corrompido, disfarçado de cristianismo, o que seria muito mais grave do que a mera ausência de *espírito* no *paganismo*, pois a cristandade atua justamente para abolir o *espírito*. Assim, na cristandade, o ser humano permanece sendo o *homem natural* em sua busca de satisfação dos seus próprios prazeres imediatos e egoísticos, mas com a adição de se encontrar na ilusão de se considerar um cristão quando não o é. Na cristandade, o *homem natural* anula continuamente o *espírito*, pois se encontra em contraposição a ele.

A cristandade instaura um pseudocristianismo, pois lhe falta as determinações *crísticas* decisivas do *Novo Testamento*, tais como, martírio, resignação, dependência absoluta de Deus, anulação de si, etc. Os partícipes da cristandade são culpados direta ou indiretamente pelo delito de sangue a qual

Kierkegaard associa á hipocrisia. Essa é denunciada abertamente pelo próprio Cristo nos *Evangelhos*. A tragédia da cristandade consiste em que por mais que ela aprimore e desenvolva mecanismos sofisticados de ocultar a hipocrisia, essa será sempre revelada pelo eco da voz ressonante de Cristo, cujo clamor atemporal, continua a denunciá-la em tom firme e irredutível. A esperança do *Novo Testamento* consiste em que sua verdade continue ressoando por entre as gerações que insistem em aboli-lo.

4.3 Pastor e Predicação

Se a cristandade se converteu em uma ilusão, isso se deve ao fato do pastor ser um mestre ilusionista. Sua arte reside em deturpar a comunicação cristã mediante uma predicação a qual não corresponde à essência do cristianismo originário. O sermão do pastor desempenha uma importância crucial na consolidação e êxito de uma cristandade que culmina ao mesmo tempo na anulação do cristianismo. Há na linguagem do pastor uma racionalidade determinante para a manutenção do *status quo* da cristandade. A *comunicação* é um conceito de vital importância no conjunto da obra de Kierkegaard, se revelando como um elemento indispensável no estabelecimento de sua *crístologia* e na crítica à Igreja de seu tempo. No contexto religioso de sua obra, a comunicação nos ajuda a compreender a existência *crística* e seu aspecto essencialmente subjetivo, concebido na vivência mesma do *indivíduo* frente a Deus. Ao mesmo tempo, o desafio é entender aqui qual seria a espécie de comunicação pertencente ao cristianismo e como ela poderia ser adequadamente mediada por seus pregadores oficiais, os pastores. Nesse ponto, é interessante avaliarmos como a crítica de Kierkegaard à pregação eclesiástica produzida na cristandade de seu tempo não apenas reduz o cristianismo a uma religiosidade direta e estética, como também impede o acesso mesmo do crente ao *tornar-se cristão*.

Era comum o autor tecer críticas ao sermão pastoral, seja na forma quanto no conteúdo. Como se sabe, o próprio Kierkegaard chegou a pregar em algumas ocasiões em sua paróquia local, mas no que se refere ao conjunto de sua obra escrita, ele era enfático ao declarar que não proferia sermões, mas discursos edificantes, em parte por não deter de autoridade eclesiástica, muito embora ele também estivesse se referindo à autoridade superior que provém da *divina*

providência. De todo modo, é na obra escrita que o autor possuía liberdade para atestar os equívocos de certos modelos de pregação dominantes no cristianismo oficial da Copenhague de seu tempo. A Igreja, como vimos, era representada pelo bispo Mynster, o qual impôs um parâmetro de pregação o qual Kierkegaard categoricamente se opunha. “Em meus livros, tenho cumprido minha tarefa e, com meu ser e minha autoria, sou um ataque contínuo a toda a proclamação Mynsteriana do Cristianismo” (KIERKEGAARD, 2009h, p. 14). Pela liderança de Mynster, toda a congregação pastoral representava esse claro embuste para com um cristianismo verdadeiramente militante, o qual jamais poderia ser conciliado com a ordem estabelecida e dominante do mundo, dada a heterogeneidade absoluta entre eles. Nesse sentido, a pregação mynsteriana jamais atingia o ponto crucial do cristianismo autêntico, e nessa limitação, simbolizava um paganismo disfarçado com o “selo cristão”.

A pregação de Mynster está em relação ao Cristianismo do Novo Testamento como o epicurismo ao estoicismo ou como cultivo, aperfeiçoamento, polimento em relação à mudança fundamental, cura radical. Em nenhum momento sua pregação leva ao essencialmente cristão, ao que está em todo o Novo Testamento, a uma ruptura, a mais profunda, a mais incurável ruptura com este mundo (KIERKEGAARD, 2009h, p. 17).

Quando Kierkegaard pensa no *essencialmente cristão*, ele está pensando no sofrimento ocasionado pelo seguimento da doutrina *crística* na *imitação* a Cristo. O decisivo a ser assinalado em qualquer pregação genuinamente cristã residiria na escolha livre pelo sofrimento originado diretamente dessa *imitação*. É esse justamente o ponto, ora ocultado, ora substituído e ora alterado.

Sufrimento pela Doutrina" - Imitação de Cristo: isso é totalmente abolido [...]. Na medida em que no sermão não é inteiramente possível evitar falar sobre a imitação (embora alguns saibam que aquele foi organizado de tal maneira que era possível fazê-lo), faz-se de tal maneira que a coisa decisiva real é ocultada e outra coisa é colocada em seu lugar⁹⁶.

Enquanto a *comunicação direta* é reservada a exposição e recepção do saber objetivo, exato e científico, a *comunicação indireta* seria a única apropriada para se articular a transmissão não de um conhecimento, mas de uma experiência

⁹⁶ No original: “»At lide for Læren« – Christi Efterfølgelse: det er aldeles afskaffet, længst, længst bragt i Glemsel. Forsaavidt man i Prædikeforedraget ikke godt ganske kan undgaae at tale om Efterfølgelsen (om Nogle dog end har vidst, at indrette det saaledes, at det lod sig gjøre) saa gjør man det saaledes, at det egentlig Afgjørende forties, og der sættes noget Andet istedet”. Cf: KIERKEGAARD. *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 142, tradução nossa.

de vida, um testemunho existencial. Essa forma de comunicação fornece o meio para a apropriação da verdade subjetiva característica do cristianismo. A comunicação cristã comporta as duas dimensões, subjetiva e objetiva, sendo, portanto, direta e indireta: “a comunicação ético-religiosa; particularmente a cristã, é direto-indireta” (KIERKEGAARD, 2017b, p. 39). Assim, se justificaria na pregação cristã, o uso de uma comunicação direta no que se refere à elucidação da dogmática cristã e acerca da história mesma do cristianismo; embora seja a comunicação indireta a essencial para estabelecer um diálogo que tenha a finalidade de atrair pessoas para a vivência no cristianismo mediante o testemunho daquele que comunica.

Assim, a pregação religiosa cristã possui uma dupla natureza e deve comportar em si ambas as formas de comunicação, a objetiva e a subjetiva, embora a ênfase do pensador dinamarquês resida propriamente na forma subjetiva e existencial da comunicação. No *Pós-escrito*, se encontra: “o cristianismo é comunicação existencial, ele se recusa a ser compreendido” (KIERKEGAARD, 2016, p. 274). Nessa passagem, fica evidente o caráter incognoscível que uma existência cristã demanda, condição essa justificada em sua maior parte em função do paradoxo que constitui o núcleo da religiosidade *crística*.

Desse modo, a *comunicação* religiosa é concebida muito mais como uma linguagem existencial e inacessível para terceiros do que como uma formulação de dogmas e doutrinas objetivas. A comunicação cristã pode até mesmo ser considerada uma obra de arte, embora ela também possa ser facilmente distorcida em um discurso contrário à religiosidade cristã autêntica, a qual seria uma comunicação subjetiva que se confunde com a própria existência individual. Simultaneamente, a dimensão objetiva do cristianismo não deve, em função de sua dimensão existencial, ser abolida da pregação. Desse modo, “os cristãos não inventam e nem melhoram o que já está dado, mas testemunham, em parte devido o cristianismo ser um ato objetivo que se leva a cabo no mundo, em parte porque o integram neles mesmos” (KIERKEGAARD, 2015a, p. 91). Como conclusão, o ponto problemático de uma pregação do tipo *mynsteriana*, reside na abolição da dimensão subjetiva e existencial daquele que predica, dimensão essa imprescindível

na pregação cristã, a qual não pode ser reduzida meramente a uma *comunicação de saber*, pois deve conter, impreterivelmente, uma *comunicação de poder*⁹⁷.

É justificável então que o pensador nórdico tenha dedicado tanto de suas reflexões para o como a pregação religiosa deveria ser executada, quais suas falhas decisivas e como ela poderia ser aprimorada. O sermão é um discurso de *autoridade* e como tal, é também um prodígio e uma arte já pouco valorizada na Dinamarca da era de ouro, a qual se via encantada cada vez mais pelo idealismo alemão, o qual exaltava discursos científicos em detrimento de uma linguagem apaixonada e inspirada pela fé. Os próprios pastores encontravam-se seduzidos e comprometidos com o forte apelo do discurso argumentativo e pelo progresso científico. Como corolário, seguia-se na modernidade uma progressiva degradação do valor do sermão no mundo ocidental.

Em nosso tempo, a importância das ciências faz os pastores de bobos, transformando-os em uma espécie de sacristãos de professores que também servem à ciência e consideram que pregar está abaixo de sua dignidade. Não surpreende, portanto, que o sermão tenha decaído, no consenso geral, ao nível de uma arte muito pobre. Pregar, entretanto, é a mais difícil de todas as artes, e é propriamente aquela arte que Sócrates elogia: a de saber dialogar. É óbvio que para isso não será preciso que algum dos fiéis responda, nem tampouco haverá qualquer vantagem em se introduzir alguém como interlocutor. (KIERKEGAARD, 2013c, p. 18).

Não devemos esquecer que o próprio Kierkegaard cogitou seriamente em finalizar sua carreira autoral para se dedicar exclusivamente à vida eclesiástica. Tendo, em contrapartida, se frustrado com a sistemática do cristianismo oficial e com o próprio bispo Mysnter, o pensador continuou a priorizar à escrita e registrar considerações relevantes sobre a comunicação religiosa e fazer a crítica ao principal porta-voz dessa cristandade, o pastor. Pela sua palavra, o pastor consolida o êxito da cristandade e contraria a possibilidade do *tornar-se cristão*, ao valorizar o aspecto quantitativo. O intuito é angariar e conquistar o maior número de pessoas possível para o interior do cristianismo mediante uma sedução retórica e de não ruptura às exigências da multidão e do *Homem natural*. Todavia, quando o *numérico* (*numeriske*) e a objetividade se tornam a prioridade, o cristianismo, que se dirige especialmente à subjetividade e ao *tornar-se*, simplesmente deixa de existir. Um discurso evangelizador que se preocupasse seriamente em conquistar pessoas para

⁹⁷ Cf: Para uma melhor compreensão dessas duas formas de comunicação em Kierkegaard, recomendamos a leitura do texto póstumo *Den Ethiske og den Ethiske-Religieuse Meddelelses Dialektik*, traduzido pelo Editorial Herder em 2017 como *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*.

o cristianismo deveria, nesse cenário, atrair enfatizando o choque, a ruptura, o *escândalo*.

Os próprios clérigos precisariam perceber que, se antigamente essa era a tarefa deles, ganhar pessoas para o cristianismo, quando só uns poucos eram cristãos, então agora a tarefa deve ser ganhá-las, se possível, espantando-as – já que o infortúnio, afinal, está em que elas são cristãs dessa maneira. (KIERKEGAARD, 2016, p. 83).

A crítica de Kierkegaard a líderes eclesiásticos como Mynster e Martensen diz muito de nosso infortúnio religioso atual e da degradação da cultura cristã na contemporaneidade. A situação dessa não se encontra fora do domínio do que já havia projetado o pensador dinamarquês quase dois séculos atrás. O núcleo do problema permanece: a ilusão do ser cristão sem o ser, “pois sabemos muito bem onde está a desgraça de nossos tempos: que em discursos dominicais mistificadores e lisonjeiros meteram o Cristianismo num engano e a nós homens na ilusão de que desta maneira somos cristãos” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 229). Um sermão pastoral que devesse se configurar como cristão deveria transcender de tal modo que conduzisse o seu interlocutor à apropriação interior e subjetiva essencial a uma conversão religiosa genuína, sem, contudo, anular o conteúdo objetivo do cristianismo. O sermão deve possuir esse duplo aspecto: um objetivo / informativo e outro subjetivo / existencial, como lembra Stewart (2017, p. 186), “assim também deve ser com o sermão; o pastor, em vez de simplesmente pregar algum fato ou fragmento de conhecimento, encoraja os membros individuais da congregação a encontrar a verdade do cristianismo em si mesmos, cada um do seu próprio jeito”.

Mas os pastores escapam dessa idealidade quando enfatizam o aspecto histórico na pregação em detrimento da ênfase na relação entre o conteúdo pregado e cada pessoa em sua singularidade. Kierkegaard tinha o hábito de registrar suas impressões aos discursos pastorais em seus *Diários*; muito o incomodava a erudição a qual distorcia a atmosfera do que poderia ser um edificante sermão. Essa confusão “se manifesta com especial clareza na pregação dos pastores. Eles têm sido convertidos em eruditos, falam todo o tempo sobre a história universal e talvez um pouco em torno da conclusão sobre o indivíduo singular em sua estranheza” (KIERKEGAARD, 2020, p. 8). A explicação para essa confusão se dá em grande parte pelo fato de que, de um modo geral, os pastores não são cristãos e sequer desejam serem, ao mesmo tempo em que traduzem o *tornar-se cristão* em algo que absolutamente não o corresponde.

Os pastores não têm justamente nenhuma vontade de se tornarem eles mesmos cristãos – mas a congregação deles, esta deve se tornar verdadeiramente cristã. A trapaça reside o tempo todo no afastar a seriedade (o tornar-se ele mesmo cristão) e ao invés disso colocar em seu lugar: a profunda seriedade de querer transformar os outros em cristãos (KIERKEGAARD, 2019, p. 179).

Todavia, pregar o cristianismo sem ser uma referência no apostolado cristão e sem reproduzir as categorias do cristianismo contidas na própria predicação é uma atitude não apenas suspeita e contraditória, mas, sobretudo, profanadora. Predicação e seriedade correspondem-se mutuamente à medida que aquele que predica deveria saber exatamente o que está sendo pregado justamente porque sua vida assim o assinala, o reproduz e o confirma. “Falemos da predicação. Não deveria ser algo igualmente sério? Aquele que tem que pregar deve viver nos pensamentos e representações cristãos, nisto deve consistir sua vida cotidiana” (KIERKEGAARD, 2011c, p. 28). Mas uma vez que os pastores não reproduzem na existência o conteúdo de suas predicações, as categorias e concepções originárias cristãs são ora soterradas ora degeneradas.

Ao deixar o cristianismo ser penetrado por interesses alheios e mundanos o pastor colabora com o esvaziamento não apenas do *ser cristão* como também da possibilidade de uma religiosidade autêntica ser atingida⁹⁸. Enquanto o autêntico cristianismo choca e repele pela crueza de suas exigências, os pastores agem em prol de suavizá-lo, com o propósito de torná-lo tão acessível e praticável quanto possível. Para tal finalidade “como diz o pastor, não se deve afastar as pessoas da religião, fazendo-lhes medo, deve-se conquistá-las para ela, por exemplo, fazendo da religião a satisfação de seus prazeres”. (KIERKEGAARD, 1978a, p. 342). A princípio, antes de qualquer pessoa vir a se tornar cristã, é necessário arrepender-se por sua vida anterior. Não por menos, “toda pregação verdadeiramente cristã é, primeiro e acima de tudo, a pregação do arrependimento” (KIERKEGAARD, 2009h, p. 18).

O sermão pastoral por si só não é suficiente para o *tornar-se cristão*, é preciso também que o crente encontre-se sozinho perante a absurdidade da fé e da

⁹⁸ É notória a influência que a crítica à crmandade feita por Schleiermacher exerceu em Kierkegaard. Aquele acusa os representantes da igreja oficial de macularem o *essencialmente religioso* em favorecimento de questões civis, políticas e morais, elementos demasiadamente objetivos para se conciliarem à vivência de uma religiosidade cristã. Essa deturpação parte do sermão, basta observarmos que “nos santos discursos e instruções, assim como nas ações misteriosas e simbólicas, tudo está cheio de referências morais e políticas, tudo se tem desviado de seu fim e concepção originários” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 123).

infinitude de Deus. Para o cristão que já vive o apostolado da fé diariamente, quaisquer estímulos e orientações exteriores podem fazê-lo regredir, principalmente um sermão mal orientado, o qual não é construído a partir da angústia da fé. Pode-se dizer da retórica eclesiástica o que Amaral (2008, p. 121) bem evidenciou em sua tese, a saber, que “o sermão do pastor é a melhor expressão disso, pois apreende a fé fora dessa angústia ou da contradição apenas porque ele próprio jamais fez qualquer ideia do que ela pudesse significar, dela jamais fez qualquer experiência”. A contradição entre o conteúdo do discurso proferido e a experiência de vida do locutor desse discurso era o que Kierkegaard tanto condenava na conduta pastoral, a qual culminava para ele na mais profunda forma de depravação. Ser testemunha da verdade é encarnar as palavras predicadas, é sofrer por elas. “Logo, porém, que se ouve que o pastor também é uma testemunha da verdade, que o que chamamos de pastor significa também ser uma testemunha da verdade, nesse mesmo momento toda a ordem eclesial estabelecida, do ponto de vista cristão, é uma indecência sem vergonha” (KIERKEGAARD, 2009h, p. 20).

De fato, o trabalho de evangelizar e de conquistar pessoas para o cristianismo neotestamentário é deveras árduo, mesmo quando se está atento à dialética da duplicidade da comunicação religiosa, ao qual conserva uma benéfica ambiguidade similar à da angústia, a qual tanto atrai quanto repele. Como vimos, um sermão que vise a conversão cristã não deve se reduzir a uma comunicação direta de um saber sobre a história do cristianismo, uma vez que, como lembra Pattison: “não se trata principalmente de aprender novas informações, mas de confirmar o que já se sabe, algo que palavras simples, mas honestas, podem alcançar tão bem quanto quaisquer outras” (PATTISON, 2012, p. 173). Um pastor deveria se atentar sempre ao ideal de que “o pregador é e deve estar pessoalmente engajado em seu falar” (PATTISON, 2012, p. 178). No sermão da cristandade, o orador interessado em atrair multidões para o cristianismo e não, indivíduos, omite justamente a angústia: o aspecto indigesto do cristianismo. Mediante uma comunicação que se apropria de falsas promessas e completamente descomprometida com o eterno, os pastores se tornaram os mais perigosos inimigos do cristianismo ao agirem em nome desse e ocultarem sua real condição: o de traírem a causa que simulam representar. Löwith acredita que Kierkegaard:

[...] atreveu-se a predizer o perigo que se abateria caso a catástrofe rebentasse: surgiriam falsos profetas do cristianismo, inventores de uma

nova religião que, como figuras infectadas pelo demônio, se fariam passar por apóstolos, tal como ladrões com vestimentas policiais. Graças às suas promessas encontrariam um terrível apoio na época, até que se tornasse manifesto que a época carece do incondicionado e de uma verdade que seja indiferente a qualquer tempo (LÖWITZ, 2014, p. 140).

Temendo evasão, fuga e não engajamento, o orador constantemente evita lançar luz sobre os pontos decisivos da experiência religiosa cristã, como o fato de que o cristão genuíno trabalha contra o mundo e é mesmo perseguido por este: “talvez um tal orador tenha medo de recomendar o *crístico* e o bom desta maneira, sem dúvida singular mas verdadeira, de que não há recompensa no mundo, sim, que justamente o mundo trabalha contra eles” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 223, grifo nosso). A passagem seguinte, encontrada em *Temor e Tremor*, é muito elucidativa acerca do que se tornou a comunicação eclesiástica na modernidade, a qual, longe de fornecer a edificação e a orientação para o árduo caminho da fé, antes afasta essa possibilidade com gritaria e falso otimismo. Tragicamente, tal linguagem que poderia ser associada aos sintomas de um cristianismo decaído, ressoa até hoje.

Uma dúzia de sectários dá os braços, sem nada conhecerem da solitária *tentação* que aguarda o cavaleiro da fé e de como ele não ousa fugir, porque seria ainda bem mais terrível se ele tivesse o arrojo de prosseguir. Os sectários abafam-se mutuamente com algazarra e barulheira, e mantém a angústia à distância com essa gritaria; esta manada de bestas ululantes pensa que vai escalar os céus, pensa que segue pelo mesmo caminho do cavaleiro da fé, o qual, na solidão do universo, jamais ouve qualquer voz humana, antes segue sozinho com a sua terrível responsabilidade (KIERKEGAARD, 2009e, p. 140, grifo do autor).

O estado de euforia externa condicionado por essa forma de pregação inflamada e barulhenta não traduziria ou refletiria uma relação com Deus genuína, antes resultaria em uma relação direta com Deus, a qual pertenceria propriamente à esfera estética. Escreverá *Climacus* no *Pós-escrito* que: “uma relação direta com Deus não passa de estética e não é propriamente nenhuma relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2016, p. 274). O autor acrescenta: “O maior bem-estar de uma imediatidade feliz, que lança gritos de alegria por causa de Deus e de toda a existência, é muito amável, mas não é edificante e, essencialmente, não é nenhuma relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2016, p. 274). O pastor que estimula e é cúmplice dessa forma de adoração presta um grande desserviço ao cristianismo. Ele oferece esse último por menos da metade do preço e negligencia as consequências que seu delito acarreta, quando deveria antes possuir a honestidade para enfatizar as dificuldades inerentes ao apostolado cristão e de tornar bem nítido que o

seguimento a Cristo é recompensado no mundo com desprezo, escárnio e ódio. Fora dessa fórmula, seria problemático pretender exortar fidedignamente sobre o cristianismo e o *tornar-se cristão*. Dever-se-ia, no contexto do cristianismo estético da cristandade, e para o menor dos males, calar-se a respeito e abster-se de exaltar os mártires e o cristianismo neotestamentário. O dano de uma exortação cujo predicador não se encontra ele mesmo existindo nas determinações *crísticas* fundamentais seria incomensurável.

Tu vês aqui que a predicação que se distancia com a máxima distância possível do verdadeiro cristianismo é a de um homem cuja vida, todos os dias e a cada hora do dia e a cada instante, expressa o contrário do que predica, e então em uma meia hora predica o cristianismo. Tal predicação converte o cristianismo exatamente em seu contrário (KIERKEGAARD, 2011c, 75).

Compreender a natureza própria do cristianismo corresponde a compreender qual é a sua linguagem e como essa deve ser comunicada. Se o cristianismo é uma verdade edificada na subjetividade, sua comunicação também precisa ser direcionada ao *subjetivo*. O seu veículo é a *comunicação indireta*. Toda comunicação ética ou ético-religiosa na qual a fé deva ser pressuposta precisa ser orientada sobre a existência daquele que comunica e direcionada para a existência daquele que recebe a comunicação. Assim consiste a sua dialética, a de ser uma comunicação negativa⁹⁹. Na pequena obra que deixou inacabada, *A dialética da comunicação ética e ético-religiosa*, Kierkegaard registra reflexões importantes sobre a natureza da comunicação ético-cristã. Nesse escrito, o autor reflete que “a ética e o ético-religioso devem ser comunicados existencialmente e para o existencial” (KIERKEGAARD, 2017b, p. 31). Em suma, o cristianismo “em sentido rigoroso, não poderia ser transmitido de outro modo senão em virtude da situação real e de caráter (a comunicação indireta)” (KIERKEGAARD, 2017b, p. 31).

⁹⁹ A negatividade presente na comunicação entre indivíduos religiosos também foi atestada por Barth (2016, p. 78) na sua *Carta aos romanos*, obra de notória influência kierkegaardiana: “Pessoas que se encontram nos caminhos de Deus costumam ter algo a se comunicar mutuamente. Uma pessoa pode ser algo para outra pessoa, não, entretanto, querendo ser algo para ela, ou seja, justamente não, p. ex., por meio de sua riqueza interior, não por aquilo que ela é, mas por aquilo que ela não é, pela sua pobreza, por seu suspirar e aguardar, esperar e apressar, por tudo aquilo em seu ser que aponta para algo diferente, que se encontre além do seu horizonte e que vá além de sua força. Um apóstolo não é uma pessoa positiva, mas negativa, pessoa na qual tal vazio é visível. Desta maneira ela é algo para outros, dessa forma ela lhes repassa graça, dessa maneira ela lhes fortalece na atenção, na perseverança, na adoração. Por ela o Espírito concede graça, justamente por ela não se importar nem um pouco em se promover a si própria”.

O autêntico testemunho cristão jamais relata apenas um *que*, mas ele é já em sua forma um *como*: seu conteúdo não é quantificável e nem analisável, mas expressa a existência pessoal mesma tal como ela se compreende na sua singularidade em encontro com o exercício dinâmico da fé. O testemunho *crístico* é moldado essencialmente por *comunicação indireta*: seu conteúdo é a paixão pelo *absurdo*. Kierkegaard reafirma o seu compromisso para com o *eu*, o qual segundo ele teria sido suprimido na comunicação objetiva da prédica pastoral.

Uma das desgraças do mundo moderno está na supressão do “Eu”, do eu pessoal; justamente por isso, a comunicação ético-religiosa tem desaparecido do mundo. Porém a verdade ético-religiosa se relaciona basicamente com a personalidade; não pode ser transmitida de outra forma senão através de um “Eu” a outro “Eu”. Na medida em que a comunicação se converte em objetiva, a verdade se transforma em não verdade. É para a personalidade onde temos que ir (KIERKEGAARD, 2017b, p. 32).

O cerne da tese kierkegaardiana se centraliza na ideia de que toda e qualquer comunicação ético-religiosa autêntica deve ser realizada entre um *eu* emissor e um *eu* receptor, ambos igualmente comprometidos com sua própria existência e com a exata correspondência entre essa última e o ideal cristão. Mas como o testemunho cristão pode ter relevância para o pagão? O emissor, humildemente interessado em auxiliar o receptor, deverá prestar atenção à dialética da comunicação e o *como* ela será executada: daí resultará a credibilidade de seu testemunho. Se a comunicação não apontar para o mistério, o absurdo e o inefável, ela estará arruinada no seu propósito de auxiliar o outro. A comunicação ético-religiosa deve refletir aquilo que o cristianismo essencialmente é: um fenômeno histórico que sobrepõe o meramente histórico, um evento que apenas pode ser objeto de fé.

Aquele histórico que tão somente pode vir a ser objeto para a fé, e que um indivíduo não pode comunicar ao outro, isto é, que um pode muito bem comunicar ao outro, mas atenção, não de modo que o outro creia, enquanto que ele, quando o comunica na forma da fé, faz exatamente toda a sua parte para impedir ao outro que o aceite em sentido imediato. Se o fato do qual falamos fosse um simples fato histórico, então a exatidão do historiador seria de grande importância. Aqui não este o caso, já que nem dos mais delicados pormenores pode-se destilar fé. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 139).

A ideia de que toda e qualquer comunicação essencial deve permanecer de algum modo vinculada à subjetividade daquele que profere e daquele que recebe a mensagem, é corroborada por Cappelørn: “A ideia de que uma comunicação essencial do conhecimento está fundada na subjetividade do

conhecedor e não pode ser dissociada daquele que comunica pode estar ligada à visão de Kierkegaard de autoria essencial” (CAPPELØRN, 2006, p. 61). Comunicar o cristianismo é refletir a duplicidade no existir, expressando na existência concreta a idealidade própria daquele. “Segundo Climacus, a característica distintiva do pensador subjetivo é expressar em suas ações concretas a idealidade da qual ele existe e, ao mesmo tempo, ter uma visão de si mesmo na existência”. (CAPPELØRN, 2006, p. 59). Não refletindo a duplicidade, o sermão do pastor omite a dificuldade específica do cristianismo: a possibilidade do *escândalo* e, com essa, impede a viabilidade do seguimento a Cristo na imitação.

O sermão do pastor é o responsável, portanto, pela abolição da possibilidade do *tornar-se cristão*. Doravante, se a cristandade se perde por essa via ao optar se submeter prioritariamente aos favores do mundo e ao extinguir a possibilidade do *escândalo*, então deveríamos considerar com seriedade a sugestão de Kierkegaard (2013a, p. 232): “fecha, quanto antes melhor, as igrejas, ou transforma-as em lugares de diversão abertos o dia inteiro”. O sermão do pastor também se torna problemático quando seu objetivo se concentra em promover a admiração à figura de Cristo de modo meramente estético em detrimento de incentivar a admiração mediante o exercício de imitação ao próprio Cristo. Como se não fosse suficiente, o sermão tem se reduzido a explicações professorais e até mesmo, científicas. É o que Kierkegaard / *Anti-Climacus* destaca na *Doença para a Morte*:

Ora, é exatamente assim que se fala do cristianismo – que falam os pastores crentes “defendendo-o”, ou transpondo-o em “razões”, se não é que o estragam a querer pô-lo especulativamente em “conceito”; é o que se chama pregar; e a cristandade tem já em grande estima essas formas de pregação... e os seus auditórios. Eis porque a cristandade está tão longe de ser aquilo que se diz, e a maior parte dos cristãos carece a tal ponto de espiritualidade que não se pode sequer, no sentido estritamente cristão, considerar a sua vida como pecado. (KIERKEGAARD, 2010c, p. 133).

Como então deve ser a correta comunicação que expresse o cristianismo na sua qualidade de doutrina subjetiva que se dirige ao *indivíduo*? Kierkegaard descreve o que se espera de uma oratória genuinamente cristã. Ao compará-la com o discurso grego, ele irá destacar que o discurso cristão não pode prescindir da improbabilidade, sendo esse justamente o caráter viabilizador da fé. “A eloquência cristã se distingue nesse ponto da grega: a primeira somente diz respeito ao improvável, com o mostrar que se trata de algo improvável para que assim alguém

possa crer nele” (KIERKEGAARD, 2021c, p. 11). Como já mencionado, é importante que a prédica não esteja dissociada da vida prática e se situe para além do horizonte da imanência, adentrando no seio da paradoxal transcendência cristã. Assim se justifica o fato dos discursos edificantes de Kierkegaard não serem considerados pelo mesmo como sermões, dado que os primeiros “empregam tão somente categorias éticas da imanência, e não as categorias religiosas duplamente refletidas no paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 270).

Dessa forma, o discurso edificante se distingue do sermão por adentrar na seara da imanência filosófica e ser uma categoria muito mais abrangente que a prédica religiosa, a qual por sua vez, deve refletir diretamente as categorias cristãs na forma do discurso e na existência mesma do comunicador. Em um contexto pragmático, isso significa que o orador de *sermões* possui uma responsabilidade mais elevada: é preciso que ele corresponda eticamente às categorias cristãs que proclama, agindo harmonicamente em conformidade com essas. É nesse sentido que “o sermão [a prédica] deve ser reservado para a existência religiosa cristã. Hoje em dia, ouvimos decerto, ocasionalmente, sermões que são qualquer coisa, menos sermões, porque as categorias são as da imanência” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 270). E é essa a imanência que corromperia o cristianismo geográfico da cristandade, o convertendo em um ritual repetitivo e estéril o qual não dialoga com a verdade da subjetividade. No máximo, como assegura Politis: “tal cristianismo geográfico, cantando ritmos repetitivos congelados, só é usado para separar o domingo da semana, o descanso do trabalho” (POLITIS, 2002, p. 11).

Kierkegaard observou no cristianismo institucional da cristandade um sermão muito dependente do historicismo e da objetividade. Em seu entendimento, faltava na predicação pastoral aquele “indivíduo que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2013c, p.18). Uma linguagem mais apaixonada e direcionada à subjetividade seria recomendada desde que o predicador observe em seu sermão o exercício da *reduplicação*. Gritarias não edificariam mais do que a prédica de um pastor que existe essencialmente naquilo que prega e cuja existência pessoal reduplica as mesmas categorias *crísticas* expostas no sermão. Por isso, a fórmula para uma predicação cristã bem sucedida será sempre constituída pela *reduplicação* das categorias *crísticas* na existência do predicador. Em suma, a forma do sermão não pode vir dissociada da aplicação do seu conteúdo na vida mesma do orador. Embora a verdade resida na subjetividade, é inegável que a vida manifesta na

exterioridade pode revelar com relativa facilidade se o orador corresponde ou não ao seu próprio discurso. Toda essa problematização revela a relevância da dialética da comunicação para o cristianismo pensado por Kierkegaard e para o processo do *tornar-se cristão*.

A ilusão na cristandade é em grande parte fomentada pelo sermão pastoral. Tendo escrito vários discursos edificantes para serem discursados no púlpito, Kierkegaard muito se interessou pela qualidade da pregação eclesiástica. Essa, para auxiliar de modo positivo o *tornar-se cristão* precisa observar três pontos importantes: precisa ser uma comunicação indireta, direcionar para a imitação a Cristo e estar atenta à questão da *reduplicação*. Os três pontos estão interligados. Apenas uma comunicação indireta faz jus à *reduplicação*, que consiste em reproduzir na pregação o conteúdo existencial do predicador, conteúdo esse que não pode ser outro senão o próprio exercício de imitação a Cristo. Mas o pastor, o emissário oficial da cristandade, se encontra estética e egoisticamente interessado em realizar o diametralmente oposto à imitação e às demais virtudes *crísticas*. A pregação na cristandade assume a forma de uma comunicação direta, histórico-objetiva e que não encontra correspondência entre o que é proferido e aquilo que constitui o existir pessoal do pastor. Nesse sentido, o sermão pastoral na cristandade afasta de sua teleologia aquilo que deveria ser justamente o seu fim: a possibilidade do *tornar-se cristão*.

4.4 Graça e Obras

Com a Reforma Protestante é reascendida uma importante discussão teológica para a dogmática cristã: o embate ético-religioso entre *obras* e *graça* e sua relevância para a conversão cristã. Inteiramente inserido nessa discussão milenar, Kierkegaard se posicionou contundentemente a esse respeito, a saber, acerca da relação entre obras e *graça* para o *tornar-se cristão*. Originalmente um luterano contundente, Kierkegaard foi além e também deixou sua contribuição nesse debate imprescindível para a ética cristã, não se furtando em revisar seu entendimento da proposta de Lutero e nem mesmo de identificar os pontos problemáticos do legado dogmático deixado pelo reformador alemão, como por exemplo: aquilo que se apresentou no cristianismo primitivo como uma dualidade, fé e obras, havia se tornado na cristandade luterana uma dicotomia, fé ou obras. A não compreensão

dessa relação é crucial para a confusão generalizada na cristandade acerca do significado do *tornar-se cristão*. Compreender o cerne da redenção cristã equivale ao entendimento do que levaria à bem-aventurança eterna anunciada por Cristo, afinal, haveria uma ruptura entre a prática das obras e a *graça* da fé ou uma complementação entre ambas para o correto exercício ético-religioso do cristianismo? Dicotomia ou dualidade?

O cristianismo, por via das *Sagradas Escrituras*, recomenda que a realização de boas obras deva ser feita em completa e consciente abnegação perante a si mesmo e a Deus, anulando qualquer mérito essencial pelo seu cumprimento. Isso significa que a realização das obras manifesta a própria veracidade da fé, sendo, por isso, imprescindível para o discipulado cristão. Como se sabe, Lutero influenciou decisivamente para esse debate, muito embora tenha sido massivamente mal interpretado por seus próprios seguidores e pela tradição dogmática decorrente da Reforma Protestante. Segundo a ótica kierkegaardiana, Lutero teria, não obstante, cometido alguns equívocos no que se refere à interpretação da doutrina cristã, resultando em uma confusão generalizada que explica muito do que viria a culminar na cristandade moderna, como veremos.

No clássico *A Escravidão da Vontade*, Lutero insiste na fragilidade do livre arbítrio e do esforço humano para se alcançar Deus. Para alcançar o divino seria necessário que o próprio Deus o permita, mediante sua graça e providência. Inspirado em grande parte pelo *Evangelho de João* e pelas cartas paulinas, Lutero é incisivo na tese de que o momento decisivo da conversão cristã se origina fundamentalmente da ação da fé enquanto produto direto da graça divina. O livre-arbítrio, tal como quaisquer atos que se originem unicamente das forças humanas não são apenas insuficientes como também empecilhos para a conversão cristã. Assim, “a conversão de qualquer pessoa acontece quando Deus vem até ela e vence-lhe a ignorância ao revelar-lhe a verdade do evangelho. Sem isso, ninguém jamais poderia ser salvo. [...] quanto mais o "livre-arbítrio" se esforça, tanto piores tornam-se as coisas” (LUTERO, 2007, p. 20). Tão valorizado pela tradição patrística, o livre-arbítrio seria justamente o fundamento que, na compreensão de Lutero, poderia conferir algum mérito a ação humana e, desse modo, impedir que a graça divina venha em auxílio do pecador.

A ineficiência da liberdade humana e a fragilidade do livre-arbítrio são objetos facilmente constatados pelo percurso histórico do cristianismo. Quantos

elegeram livremente a proposta de Cristo e quantos rejeitaram sua doutrina emancipadora? Não é difícil reconhecer que “o ‘livre-arbítrio’ não reconhece a luz da verdade, mas antes, odeia a Cristo e ao seu povo” (LUTERO, 2007, p. 34). Por seu estado fundamentalmente pecaminoso, o ser humano está fadado a falhar em atingir a reconciliação com o divino por suas meras forças, de tal forma que “nenhum esforço humano pode conseguir tornar alguém aceitável a Deus” (LUTERO, 2007, p. 34). Lutero foi determinante em enfatizar a necessidade da *graça* e em se opor com firmeza ao mérito do livre-arbítrio: “Ninguém pode negar que o suposto poder do “livre-arbítrio” é bem diferente da fé em Jesus Cristo. Mas sem fé em Cristo, conforme Paulo esclarece, ninguém pode ser aceito por Deus” (LUTERO, 2007, p. 27). Por consequência, o valor da realização das boas obras se tornaria praticamente nulo, assim como todo e qualquer mérito humano. “Não existe tal coisa como mérito humano aos olhos de Deus, sem importar se esse mérito é grande ou pequeno. Ninguém merece ser salvo. Ninguém pode ser salvo através das obras” (LUTERO, 2007, p. 29).

Kierkegaard segue Lutero apenas até certo ponto, a saber, ambos estão em sintonia quanto à validade insubstituível da *graça divina* para a redenção. Por outro lado, o primeiro é muito mais incisivo em defender o valor absoluto das obras, em especial das obras do amor, como veremos, além de enfatizar o esforço e a renúncia como componentes indispensáveis para a existência cristã. Em suma, Kierkegaard acredita que a fé precisa se concretizar em ações cotidianas, ou seja, se materializar em obras de amor, as quais traduziriam justamente a condição de martírio que caracteriza o discipulado cristão. No entanto, todo esforço ético nessa direção apenas agrega valor religioso quando mediado pela *graça* e providência divinas. Que o ser humano possa, mediante seu empenho pessoal, contribuir ativamente com Deus para sua própria salvação, isso apenas seria exitoso se a própria relação com o divino estiver bem estabelecida. “Se bem é certo que as virtudes morais não possuem nenhum valor em si e para si, senão apenas na humildade de permitir que Deus as origine em nós, e que os vícios do homem somente são suprimidos por Deus e não por poder próprio” (KIERKEGAARD, 2000, p. 329).

Para o pensador nórdico, tão importante quanto esvaziar a vaidade do mérito próprio é se atentar para o perigo corrente da hipocrisia, aquela que pode se originar justamente de uma fé pura, sem obras. Não por menos, Kierkegaard (2011c,

p. 33) recomenda em *Para um exame de si mesmo recomendado a este tempo* (1851) que “retiremos o maligno e o não verdadeiro das obras e conservemos somente as obras em honestidade, em humildade, em ação útil”. É importante afirmar que, não obstante suas críticas, o pensador concede o devido mérito a Lutero na sua qualidade de reformador religioso e por seu grandioso legado religioso, principalmente por seu enaltecimento da fé (KIERKEGAARD, 2011c, p. 36). Lutero foi um entusiasta fervoroso da fé, concebendo-a enquanto uma paixão inquietante, a qual não poderia se acomodar no mundo. Kierkegaard admirava a perspectiva luterana no trato da fé. Mas o grande trunfo do reformador alemão também se converteu em sua fraqueza, ao permitir que sua interpretação da fé inquietante pudesse ser ao mesmo tempo uma interpretação ambígua no que se refere à relação que aquela deveria estabelecer com as obras.

Enquanto a fé está associada na tradição luterana ao conceito de *graça divina*, as obras estão vinculadas ao extremo do esforço humano, no da diligente subjetividade, justamente na dimensão que Kierkegaard pretendeu salvaguardar a qualquer custo. A fé possui uma dupla dimensão, ela salvaguarda a *graça* e também as *obras*. Por isso, sua função é dialética: ela surge como expressão da *graça* e amor divinos, mas também requer uma ação efetiva por parte do agraciado para que venha a se justificar. Em *Tiago 2, 21-22*, encontra-se: “*Não foi pelas obras que o nosso pai Abraão foi justificado ao oferecer o filho Isaac sobre o altar? Já vêes que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente*”. Mas a fé jamais pode ser condicionada apenas pela vontade e pelo esforço; uma vez posta, aquela exige seriedade, compromisso e boa vontade para com o objeto infinito com o qual se relaciona, ou seja, a vontade surge como consequência e não como origem da fé¹⁰⁰. O autor nórdico registra em seus *Diários* uma posição onde a *graça* da fé, aliada à subjetividade, justificaria a necessidade das boas obras.

Existem muitas, muitas camadas - mas ainda deve haver um ponto ou outro onde há uma parada na subjetividade. Tornar a escala tão grande, tão difícil, pode ser louvável como uma expressão majestosa da infinitude de Deus, mas a subjetividade não pode ser excluída, a menos que queiramos ter fatalismo. (KIERKEGAARD, JP IV 352, *apud* JACKSON, 1998, p. 236).

¹⁰⁰ Na obra *Dinâmica da Fé*, Tillich irá defender a dialética de que a fé envolve vontade e conhecimento, mas não é condicionada por qualquer um desses elementos. Cf: TILLICH, 1985, p. 10.

É inegável a confusão oriunda de interpretações conflitantes acerca do posicionamento do influente reformador alemão. O maior equívoco dos luteranos foi o de consolidar a interpretação conveniente que prega pela abolição das obras ao justificar uma redenção exclusivamente ocasionada pela *graça*. O resultado é um cristianismo que se proclama seguidor de Cristo sob o menor preço possível: excluindo a preocupação pela realização das boas obras, até mesmo das obras do amor (KIERKEGAARD, 2011c, p. 34). Ávida a se livrar das obras, a cristandade teria encontrado um apoio irônico no reformador cuja vida foi marcada justamente pela realização de obras, em meio a sofrimentos, diligência e martírio. *Graça* e obras constituiriam um movimento uníssono, o qual em nenhum momento se opõe a concepção da *graça*, mas que também não invalida a dimensão ética no discipulado cristão. “O caráter a priori da fé pode compreender-se em parte pelo lado do conhecimento, pois aquele que conta com o céu terá vencido toda dúvida [...] em parte pelo lado das obras, porque é a certeza do triunfo” (KIERKEGAARD, 2015b, p. 73).

Assim, não apenas a fé não inviabiliza as obras, como também é sua pressuposição fundamental: a fé é produto da *graça*, mas também é a expressão da labuta, ela sintetiza singularmente dom e trabalho. Como aponta Zacharie: “A fé então aparece como um presente e como tarefa, mas de forma que a tarefa recorra incessantemente ao dom para ser acomodada” (BELLAICHE-ZACHARIE, 2008, p. 76). Deuser também defende algo semelhante, ao conceber que a *graça* divina compreendida por Kierkegaard não impede a ação ética, antes a justifica, não como uma ação que se lança para a glória do mérito e da exterioridade, mas sempre em direção à interioridade buscada pelo cristianismo.

A terminologia de Kierkegaard de uma "graça em primeiro lugar", respectivamente "em segundo lugar", também não significa nenhuma despedida da justificação *sola gratia*, mas, somente, por sua vez, a acentuação teórico-prática da fé cristã: uma *graça* já sempre proveniente pode ser mal entendida, de modo a se tornar paralisadora da ação e previamente justificadora de toda ação errônea; em segundo lugar, a *graça* quer encorajar a capacidade de realização e o risco da ação interveniente - e esse sentido da *graça* de Deus como integrante da ação não é justiça das obras, mas significa, com maior razão, "interiorização no cristianismo" (DEUSER, 2003, p. 21).

Mas a cristandade pós-Lutero adulterou o sentido original do luteranismo fazendo-se valer da sagacidade humana a fim de buscar alcançar o bem mais elevado sem esforço algum. Tal sagacidade tende para a saída mais confortável,

mas por isso mesmo, inadequada ao virtuosismo e disciplina cristãos. “Há em todo homem uma inclinação à, ou bem, quando devem realizar obras, querer fazer méritos, ou bem, quando devem fazer valer a fé e a graça, permanecer na possível isenção das obras” (KIERKEGAARD, 2011c, p. 34). Enquanto a realização das obras impescinde da fé, é importante não esquecer que essa última, embora oriunda da *graça*, não está completamente dissociada da *vontade*, a qual possui um papel privilegiado para a obtenção da redenção. Nos seus primeiros *Diários*, Kierkegaard escreve: “A fé pertence a um ato de vontade [...], pois do contrário, como se explicaria que o Novo Testamento assegure que quem não crê será castigado?” (KIERKEGAARD, 2011a, p. 46).

E o que diz o cristianismo a esse respeito? “Tu deverias esforçar-te o máximo possível para que tua vida se manifeste em obras; e se exige logo uma coisa mais, que te humilhes e reconheças: ainda assim, por graça sou salvo” (KIERKEGAARD, 2011c, p. 34). Em um dos aforismos de seus *Diários*, o autor reforça essa tarefa dual quando compara o paradigma de Adão com o de Cristo. “Quando Adão vivia no Paraíso, a ordem era: reza. Quando foi expulso, a ordem era: trabalha. Quando Cristo veio ao mundo, a ordem era: reza e trabalha” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 71). Como Kierkegaard também tentou evidenciar, Lutero não intentou abolir a realização ou o valor das *obras*, mas destituir o valor do mérito pessoal na sua realização, as quais seriam justificadas e validadas unicamente pela fé. “Lutero queria retirar ‘o mérito’ das obras e conferir-lhes algo distinto justamente no sentido de testemunhar a verdade; a mundanidade, que compreendeu Lutero com profundidade, eliminou completamente o mérito – e também as obras” (KIERKEGAARD, 2011c, p. 35). A cristandade burlou o cristianismo ao buscar eliminar a realização das obras, negligenciando que tanto a execução das obras quanto a graça da fé seriam necessárias nessa dialética salvífica. Não se trata de abolir a controversa interpretação de Lutero, mas de resgatar justamente o seu sentido original, perdido pela perversão da cristandade. Como afirma Kirmmse:

Ao apresentar o Cristianismo, SK argumenta, existem dois tipos de erro. O erro de "rigidez" é declarar a "exigência infinita" do Cristianismo sem mencionar a graça. O erro de "brandura", por outro lado, é de graça barata; é "tomar o Cristianismo em vão, seja por... tornar finito o requisito 'infinito', ou mesmo por omiti-lo inteiramente e ir direto para a 'graça', o que, naturalmente, significa que ela é tomada em vão". SK desejava impedir que a cristandade tomasse Lutero e o sentido da vida de Lutero em vão. O que

é necessário são ambos: "preocupação" (ou "temor e tremor") e graça (KIRMMSE, 1990, p. 407).

Kierkegaard nos ajuda a compreender a deturpação na doutrina cristã, mediante a análise da relação entre *indivíduo* e *Sagradas Escrituras*. Para o pensador nórdico, o primeiro deveria ler a Bíblia como alguém que se contempla a si mesmo em um espelho e não como alguém que meramente contempla o espelho (KIERKEGAARD, 2011c, p. 50). A Bíblia não seria um registro histórico a ser decorado, esmiuçado e averiguado em cada uma de suas palavras, mas antes deve se configurar como a porta-voz de Deus para a interioridade humana, sendo a palavra viva reservada ao *indivíduo*. O refletir-se no texto sacro propiciaria justamente o despertar da seriedade que antecipa a realização das boas obras. "Quando lês a Palavra de Deus, para ver-te no espelho, debes (para que realmente chegue a ver-te no espelho) recordar-te a ti mesmo sem cessar: é a mim a quem se fala, é sobre mim que se fala" (KIERKEGAARD, 2011c, p. 54).

Para *tornar-se cristão*, é necessária a coragem de mirar-se no espelho, não de modo estético ou desinteressado, mas de forma tal que o *indivíduo* seja compelido a avaliar o quanto dele é exigido. Sem essa responsabilidade e zelo para consigo mesmo, a *Palavra de Deus* está destinada a perecer como um texto meramente objetivo, histórico e impessoal que nada pode dizer à subjetividade infinitamente interessada em sua própria redenção. Pela perspectiva subjetiva, até mesmo a mínima compreensão no espelho da *Palavra* estará apta a produzir o maior dos efeitos na existência individual. A relação do cristão com o texto sagrado deve levar a um aprofundamento da interioridade e da subjetividade, pois a *palavra* é dirigida para a segunda pessoa: "é a ti" diz o sacro texto, "a quem tudo isso diz respeito". Apenas no comprometimento ao comando da palavra viva, o *indivíduo* faria jus a redenção, em obras e fé.

Se a Palavra de Deus é para ti somente uma doutrina, algo impessoal, objetivo, então não há nenhum espelho – uma doutrina objetiva não pode chamar-se um espelho; contemplar-se num espelho de uma doutrina objetiva é tão impossível como fazê-lo em um muro. E se queres relacionar de maneira impessoal (objetiva) com a Palavra de Deus, não pode dizer que isto seja contemplar-se a si mesmo no espelho, pois para ver-se em um espelho se exige uma personalidade, em eu. [...] Não, durante a leitura da Palavra de Deus, debes dizer continuamente: é a mim, é sobre mim que se fala (KIERKEGAARD, 2011c, p. 62).

O cristianismo possui a singular característica de ser uma objetividade cuja verdade precisa ser apropriada na subjetividade. A referência ao espelho traduz

bem sua dupla dimensão: objetiva e subjetiva. Como explica Wahl: “O Cristianismo é um espelho, mas não devemos contemplar o espelho, isso seria dogmatizar; devemos nos contemplar no espelho, ou seja, tomar consciência de nossa falta e da bondade de Deus” (WAHL, 2009, p. 388). A dupla dimensão exige do cristão a realização de obras concretizadas no mundo, mas legitimadas na subjetividade, a qual se relaciona com uma realidade objetiva e absoluta, o próprio Cristo. “Nele se descobre a verdade absoluta, a unidade do subjetivo e do objetivo. Pois a verdade objetiva de Deus aqui se torna verdade subjetiva” (WAHL, 2009, p. 399). Já Podmore irá ressaltar a fé enquanto processo de apropriação de uma verdade essencialmente subjetiva mediante um devir contínuo que se prolonga por toda a existência finita do crente. A fé do crente se compreende a si mesma no reflexo da *palavra* e nessa imersão do espírito ela “é uma atividade de vir a ser, em vez de ser. [...] tornar-se ‘transparente’ para si mesmo diante de Deus, ver-se através dos olhos de Deus - no espelho da Palavra - é um devir cujo ser é, em última instância, escatológico” (PODMORE, 2011, p. 23).

Para se compreender a crítica de Kierkegaard ao cristianismo luterano e estético de sua época, faz-se necessário a apropriação da crítica direcionada ao reformador alemão. Ao destituir a velha supremacia do catolicismo romano ao colocar em xeque os fundamentos religiosos da Igreja liderada pelo Papa, Lutero, ainda que tenha sido uma figura histórica de suma importância para a tradição cristã e para o renascimento do cristianismo, teria em contrapartida se equivocado em valorar em demasia o aspecto numérico-quantitativo do cristianismo, ao enaltecer a multidão, o número e o público enquanto categorias determinadamente cristãs.

Lutero, tu tens uma responsabilidade enorme! Quanto mais observo, tanto mais claramente eu vejo que derrubaste o Papa – e colocaste no trono o “público”. Alteraste o conceito de “martírio” do Novo Testamento, ensinando os homens a vencerem com a força do número. (KIERKEGAARD, 1978a, p. 36).

Kierkegaard teria legado de Lutero a defesa pela liberdade da consciência religiosa, a possibilidade de interpretar o cristianismo conforme uma relação edificada em livre subjetividade. Também herdou sua profunda concepção de fé, mas enfatizou a relevância das obras e do exercício do amor edificados na interioridade. Nesse aspecto, para Hampson, Kierkegaard teria ido muito além do luteranismo, uma vez que, ao “mesmo tempo em que retém o que um luterano entende por fé, Kierkegaard é capaz de introduzir o tema do amor pelo outro. Como

expomos, isso é algo que muitas vezes foi expresso de forma inadequada na tradição luterana. Falar de amor simplesmente em termos de confiança não é suficiente” (HAMPSON, 2004, p. 283). Na progressiva ruptura com Lutero, Kierkegaard é categórico quanto ao desserviço e confusão do reformador alemão ao cristianismo.

Assim, Lutero vira o cristianismo exatamente de cabeça para baixo. O cristianismo é para tranquilizar, Cristo veio ao mundo para tranquilizar, como aí então se acrescenta, consciências angustiadas. Isso é o que há de mais oposto ao Novo Testamento. Cristo vem ao mundo para salvar um mundo pecaminoso, um mundo que jaz no mal. Mas um mundo pecaminoso não sofre verdadeiramente de consciência angustiada. Aqui o que importa é justamente despertar a inquietude. Mas esta é a desgraça com Lutero, que um estado que se deu num determinado tempo e lugar na cristandade se transforma no normativo. Lutero sofreu em alto grau de consciência angustiada, necessitou de tratamento médico: está bem. Porém deve-se por isso refazer o cristianismo *in toto* para isto: para tranquilizar consciências angustiadas? (KIERKEGAARD, NB30: 22, SKS, 25, 399, *apud* VALLS, 2019, p. 89).

Mais além, Lutero “não têm a visão de conjunto do médico. E para reformar o cristianismo faz-se necessária, por certo, em primeiríssimo lugar uma visão de conjunto sobre todo o cristianismo” (KIERKEGAARD, NB30: 22, SKS 25, 399 *apud* Valls, 2019, p. 90). Como vimos no capítulo anterior, em *Obras do Amor*, Kierkegaard faz a sua maior tentativa de oferecer uma conciliação decisiva entre a *graça* da fé e a realização das obras, entre a objetividade da lei e a subjetividade do agir *crístico*. Um dos maiores problemas da herança luterana teria sido a anulação do *martírio*, fator que muito beneficiou o cristianismo estético da cristandade. Como corolário, essa mesma cristandade herdou uma visão adocicada da existência cristã, submetida à lassidão que impede o discipulado cristão e a realização das obras. A fraqueza de Lutero não foi sua consciência atribulada e angustiada, pelo contrário, esse foi justamente o seu ponto forte, aquilo que constitui a predisposição ideal para o *tornar-se cristão*; o problema residiria no contrário: na eliminação desse estado de consciência. Como Kierkegaard tenta assinalar constantemente em sua obra, a angústia e a tribulação são justamente os elementos que salvam o ser humano de uma existência medíocre e meramente estética. .

Assim, o que seria imprescindível para *tornar-se cristão*? Confiar na *graça* divina, praticar boas obras ou ambos? Enquanto Lutero defendeu enfaticamente o fundamento da *graça* para a redenção, Kierkegaard vai um pouco além do reformador alemão. Embora não negue de forma alguma que o mérito pessoal não

seja decisivo para o *tornar-se cristão*, é inegável também que a fé não pode ser validada se ela não se traduz na prática de boas obras. O que Kierkegaard tenta evidenciar é que não se trata de uma dicotomia, mas de uma dialética interdependente: a fé apenas é autêntica quando é produtiva, seja em obras exteriores como interiores. De fato, nem o próprio Lutero aboliu a necessidade da realização das obras, o que houve foi uma deturpada apropriação de sua doutrina feita pela cristandade, a qual não se contentou em eliminar o mérito, mas foi além e eliminou também a realização das obras. Mas sem a realização das obras, não se torna cristão e sem o reconhecimento de que a realização das obras apenas é justificada pela *graça* também não se torna cristão. É preciso encontrar o equilíbrio nessa dialética.

4.5 Batismo e Procriação

Como expomos no decorrer desse capítulo, a cristandade altera os valores *crísticos* ao inserir o paganismo no cristianismo. Concebemos também no capítulo anterior que a Igreja estatal dinamarquesa se tornou algo lucrativo pra seus dirigentes e representantes, os pastores; tendo o dinheiro se tornado a prioridade da cristandade em detrimento do apostolado cristão genuíno. Para que um negócio dessa espécie tenha êxito é necessário envolver e ter a adesão de muitas pessoas, nesse caso específico, é preciso cristianizá-las. A propagação da espécie humana torna-se um imperativo nesse sistema e cumpre uma função imprescindível para que esse cristianismo *numérico* prospere e é sobre ela que gostaríamos de nos deter nessa seção ao compreendermos a dinâmica da procriação na cristandade e como ela é concebida por Kierkegaard na sua concepção de *cristianismo autêntico*. O que está em questão mais uma vez é o esclarecimento da essência do cristianismo e sua referência maior, o *Novo Testamento*. No entendimento kierkegaardiano, esse último não apenas não enaltece a reprodução da espécie como também a considera um perigoso desserviço ao ideal cristão de não procriação.

A cristandade inverte também esse ideal ao estimular a reprodução irreflexiva do gênero humano. Assim, “no cristianismo da ‘cristandade’ é diferente; batalhões de jovens reprodutores são reunidos e de mulheres são reunidos, com o que se produzem milhões de crianças” (KIERKEGAARD, 2019, p. 179). Não por acaso, a categoria do *indivíduo* se configura como ponto chave para a crítica do

autor nórdico a procriação no interior do cristianismo, como lembra Löwith: “Kierkegaard, em sua luta contra o mundo burguês-cristão, dependia plenamente do individual” (LÖWITH, 2014, p. 187). A principal marca dessa cristandade criticada por Kierkegaard seria a ênfase ao valor numérico, herança luterana a qual o pensador fortemente se opunha. O resultado trágico consiste em que: “para Kierkegaard, a cristandade constitui um cristianismo propagado em massa, no qual ninguém é sucessor de Cristo” (LÖWITH, 2014, p. 187). O cristianismo de massa abole o *indivíduo* ao engendrar uma religiosidade mecanizada e sem personalidade, destituída de espírito e de *verdade*, se constituindo em um cristianismo robótico. A situação do cristão na cristandade é bem descrita na *Doença para a Morte*:

Ele agora entende um pouco da vida, aprende a imitar as outras pessoas e a maneira de se comportarem para viver... e vai vivendo como elas. E, além disso, é um cristão na cristandade, que vai à igreja aos domingos, escuta e compreende o pastor, pois são compadres, e quando morre, o pastor o introduz na eternidade por dez rixdales – mas quanto a ser um Eu, ele não era e nem se tornou um¹⁰¹.

Uma das características do cristianismo estético é evidentemente seu apreço pela exteriorização. Essa esvazia o *Eu* e compromete uma ética religiosa pautada em seriedade e desenvolvida na interioridade. Curiosamente, o cristianismo se torna egocêntrico quando o *indivíduo* (o Eu) é abolido e Deus se converte em um mero *flatus vocis*, sendo substituído pela instância numérica, a *multidão* que é alçada ao posto de verdadeiro deus. “A multidão acaba por não ligar nenhum pensamento à palavra, de tal modo que o sagrado e o sublime deixaram de impressionar e ouve-se mesmo tratá-los como coisas inveteradas, tornadas costume”. (KIERKEGAARD, 2010c, p. 131). Tratar-se-ia aqui de um fenômeno bem engendrado e difícil de ser extirpado, como destaca Souza: “Kierkegaard afirmou, a cristandade (palavra, aliás, utilizada muitas vezes para designar a civilização ocidental posterior à antiguidade tardia) é uma ilusão, mas uma ilusão difícil de ser destruída” (SOUZA, 2014, p. 26). Essa ilusão é alimentada materialmente pela procriação e não pode subsistir sem ela. A progressão demográfica é crucial para a manutenção da cristandade, “o que é afinal de contas uma necessidade vital, caso

¹⁰¹ No original: “*Han faaer nu en Smule Forstand paa Livet, han lærer at efterabe de andre Mennesker, hvordan de bære sig ad med at leve – og saadan lever han nu ogsaa. I Christenheden er han tillige Christen, gaaer hver Søndag i Kirke, hører og forstaaer Præsten, ja de forstaae hinanden; han døer; Præsten introducerer ham for 10 Rdlr. i Evigheden – men et Selv var han ikke, et Selv blev han ikke*”. Cf: KIERKEGAARD. *Sygdommen til Døden. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 108, tradução nossa.

milhares de pastores -, vigorosamente procriadores, devam poder viver disso com a família” (KIERKEGAARD, 2019, p. 180).

Cúmplices dos pastores, os cristãos genitores são coniventes com esse desserviço cristão, uma vez que eles a todo e qualquer custo “querem ser liberados de ser cristãos; mas a gente precisa de um disfarce, e para isso, este: educar os seus filhos para serem verdadeiros cristãos” (KIERKEGAARD, 2019, p. 179). Kierkegaard atesta aqui para um sintoma típico da cristandade, o da *transferência de responsabilidades*, o qual acomete toda a congregação, de pastores a genitores, os quais conscientes ou não, buscam eximir-se de *tornarem-se cristãos* ao transferirem a árdua tarefa para seus descendentes diretos. Esses irão se encarregar de repetir o ciclo vicioso, quando na idade adulta, justamente na fase de maturidade na qual o *tornar-se cristão* pode ser consolidado a partir de uma decisão séria e se viabilizar, decidem também procriar e transferir a responsabilidade para seus pósteros. Como consequência, temos um acordo contínuo e habilmente engendrado que atravessa gerações: o ser cristão se torna uma tarefa postergada *ad infinitum*.

De geração em geração a cristandade é uma sociedade de não-cristãos; e a fórmula, de acordo com a qual isso decorre, é a seguinte: o indivíduo não quer ser, ele mesmo, cristão, mas se encarrega de procriar filhos, que deveriam tornar-se cristãos; e esses filhos comportam-se, por sua vez, da mesma maneira. Deus fica sentado lá no céu – fazendo papel de bobo. Mas os seus servidores juramentados aqui na terra, os pastores, desfrutam da vida e desta comédia; de mãos dadas com as parteiras, ajudam no serviço da reprodução da espécie – eis a verdadeira seriedade cristã. (KIERKEGAARD, 2019, p. 180).

Ao mesmo tempo em que progride a demografia cristã, se consolida a ideia de que o ser cristão pode ser transmitido de forma hereditária, ou seja, de modo mecânico e objetivo. Trata-se de um contrassenso, pois *tornar-se cristão* está reservado unicamente ao *indivíduo* e esse não é salvaguardado por ninguém além de si mesmo, como assevera Löwith: “Mas se o indivíduo é um homem espiritualmente determinado, seria tolo pensar que pais cristãos engendrassem, sem mais, filhos cristãos. Desenvolvimento espiritual é um ato do próprio indivíduo” (LÖWITH, 2014, p. 137). O pastor tampouco possui a motivação orientada para sua própria *conversão* pessoal e culmina por transferir o dever para a congregação de fiéis, para a *multidão*, a qual não pode se tornar cristã. O trágico consiste em que nem as crianças procriadas e nem a *multidão* do pastor podem se tornar efetivamente, cristãs. No *Instante*, Kierkegaard analisa de maneira criteriosa a impossibilidade do *tornar-se cristão* na infância.

A verdade é: a gente não pode se tornar cristão enquanto criança, isto é tão impossível quanto é impossível para crianças gerar crianças. O tornar-se cristão pressupõe (segundo o Novo Testamento) uma existência humana integral [...] – para então tornar-se cristão rompendo com tudo aquilo de que se está dependente de modo imediato. O tornar-se cristão pressupõe uma consciência pessoal do pecado e de si enquanto pecador. Vê-se facilmente, que toda essa história de tornar-se cristão enquanto criança [...] é nada mais nada menos do que uma brincadeira, que pastores brincalhões [...] metem na cabeça das pessoas para que o ganha-pão do ‘pastor’ e sua carreira possam decolar (KIEREGAARD, 2019, p. 177).

Como o *dever cristão* não é imediato, até mesmo uma educação excessivamente rigorosa e próxima do cristianismo primitivo não passa de uma ocasião na qual o *indivíduo* poderá eventualmente vir a escolher *tornar-se cristão*. No *Livro sobre Adler*, o autor desenvolve sua tese de que não haveria nenhuma determinação que conduza diretamente um ser humano a esse *dever*. O pressuposto hereditário é igualmente falacioso. Não se pode concluir que: “seus pais eram cristãos devotos, logo ele é cristão. Não, a impressão inesquecível e profunda do essencialmente cristão na educação de alguém é apenas um pressuposto” (KIERKEGAARD, 2009f, p, 140). Um engodo deriva muitos outros semelhantes e dificulta a apreensão do verdadeiro. O esclarecimento reside aqui em que um *indivíduo* jamais adquire o cristianismo naturalmente, seja por nascimento ou por qualquer circunstância que o favorecesse, como uma rígida educação cristã. O vir a ser cristão é incomensurável a todo o externo; mais do que tudo, toda a questão do cristianismo gira em torno desse *tornar-se*, de uma mudança qualitativa absoluta. Deveras, “ser cristão porque nasceu de pais cristãos é a ilusão fundamental da qual derivam muitas outras. [...] A qualificação cristã é aquela da qual deve ser dito absolutamente: não se nasce com a qualificação; é exatamente o oposto; é precisamente o que alguém deve se tornar, o que deve vir a ser” (KIERKEGAARD, 2009f, p. 135).

A deturpação do cristianismo mediante sua naturalização atravessa todas as fases da vida: na infância, quando o infante não apreende nenhuma determinação ou impressão decisiva acerca do existir *crístico*; e na idade adulta, quando se é privado da possibilidade do *dever*. Kierkegaard (2009f, p. 134) escreve, “se ele pode crescer desde a infância com a noção comum de que ele é um cristão como uma coisa natural, tudo o que é humanamente possível é feito para enganá-lo no que diz respeito à decisão qualitativa absoluta da vida humana. Ele é então um cristão quase da mesma maneira que é um ser humano”. Assim, a cristandade forja uma cultura que inviabiliza o cristianismo de ser vivido em sua praticidade,

fomentando uma quimera fantasiosa que serviria justamente para apaziguar os ânimos e fortalecer o comodismo e a falta de espírito da qual aquela se sustenta. Uma cristandade cuja finalidade se resume em conquistar uma multidão de seguidores e em transferir a fraude para as gerações seguintes. Kirmmse reforça a crítica kierkegaardiana:

O Cristianismo, uma religião de ousadia madura e renúncia sóbria, tornou-se uma fase sentimentalmente lembrada da infância, na qual todos gostariam de poder ter permanecido, mas que, infelizmente, é superada e legada à próxima geração de crianças, que também a superam e passam adiante. O "cristianismo" nunca é retido pelas crianças à medida que crescem, porque nunca é levado a sério pelos adultos. Assim, SK conclui, o absurdo do "Cristianismo" é derramado em criança após criança, geração após geração, um Cristianismo que é para crianças e para o qual os adultos olham para trás com um sentimentalismo melancólico (KIRMMSE, 1990, p. 473).

O cristianismo contraria a ideia naturalizada de que gerar e conceber uma nova vida seja o maior benefício que um ser humano poderia ofertar a outrem; seguindo na contramão, ele antes defende que tal como o matrimônio, a procriação também não é o ideal, pelo contrário: inserir uma nova existência no mundo implica a possibilidade daquela culminar em uma perdição eterna. Trata-se de uma responsabilidade infinita para os genitores: gerar uma nova vida abre uma multidão de possibilidades, muitas das quais não favoráveis ao existente quando se parte do pressuposto cristão de que o mundo jazeria no mal (*I João 5, 19*). Nessa perspectiva, o ser humano já nasceria sob um pressuposto negativo: nasce em meio à *pecaminosidade* e embora inocente, já existe na condição de estar perdido no mundo e para o mundo; em suma, cada vida humana gerada surge na condição de *não verdade* e dessa condição seu portador precisa lutar com todas as suas forças e por toda sua vida para se ver livre ao buscar uma redenção incerta. Seria um desserviço, do ponto de vista cristão, inserir um ser humano em tal condição simplesmente por egoísmo, deixando-o involuntariamente em dívida para com sua própria salvação.

Nascer é iniciar o trajeto do padecimento, já preconizava a sabedoria schopenhaueriana na qual Kierkegaard assimilaria na fase tardia de sua obra¹⁰²; mas também significa, do ponto de vista cristão, a possibilidade de uma perdição irreversível, na qual até mesmo os anjos estariam sujeitos. O cristianismo nunca

¹⁰² Para um aprofundamento na apropriação da filosofia de Schopenhauer por Kierkegaard, recomendamos a obra *Kierkegaard não era um homem sério*, de Alvaro Valls, publicada pela LiberArs em 2019.

concebeu sua redenção como um dom universal, mas sempre como a exceção, como o triunfo de poucos, dos mártires, dos santos. A seriedade cristã consiste na tentativa de buscar essa salvação improvável, tarefa oposta a da suposta seriedade do casar-se e do procriar, ainda que esses tenham a benção e encorajamento do pastor. O desejo de procriação seria puramente natural, e nessa medida, anticristão.

Se há no homem natural, além do instinto de conservação, um instinto que seja forte, esse é o instinto de reprodução da espécie, ao qual o cristianismo busca aplacar ensinando que é melhor não casar-se; mas, se não der certo, é melhor casar-se do que arder. Contudo, na cristandade a reprodução da espécie se converteu na seriedade da vida, junto com cristianismo; e o pastor – esta quintessência do despautério envolta em longas vestes! – o pastor, o mestre no cristianismo, cristianismo do Novo Testamento, regula seus rendimentos pecuniários conforme os homens são mais ou menos produtivos no sentido da reprodução da espécie; ganha uma determinada soma por cada criança (KIERKEGAARD, 2019, p. 120)!

O cristianismo, ao exigir do discípulo o exercício do amor ao outro, exige também a responsabilidade para com ele. Ao conceber um filho, não há qualquer garantia de que ele venha a seguir os mesmos princípios de seus progenitores, ainda mais quando esses últimos não possuem a menor inclinação em vivenciar os princípios que predicam. É o que ocorre justamente na cristandade: os filhos são concebidos como uma perspicaz fuga ao cristianismo e ao *tornar-se cristão*. Na cristandade, a responsabilidade referente ao *tornar-se cristão* é transferida dos ascendentes aos descendentes, e assim sucessivamente, de geração a geração, como vimos. Como corolário, pela evasão generalizada, da perspectiva do cristianismo, todos se perdem. Além de constatar uma função hipócrita na procriação, Kierkegaard também irá identificar nessa última, um caráter egoístico. Além de natural, o desejo de procriação seria calcado em determinações egoísticas, o que aproximaria a procriação mais do paganismo do que do cristianismo. Procriar seria egoístico, pois consistiria em inserir uma nova alma humana contra a sua vontade não apenas no sofrimento e miséria da vida finita como também no redemoinho de possibilidades angustiantes que podem direcioná-la tragicamente para uma perdição eterna.

Cristãmente não há nada mais distante da maior das boas ações do que presentear a vida a uma criança (isto é paganismo); cristãmente não há nada mais distante do agradável a Deus, com o que a gente se tornasse agradável aos seus olhos, do que o ocupar-se com procriar filhos; cristãmente, isto constitui o grau máximo do egoísmo: só porque um homem e uma mulher não são capazes de dominar o seu ardor, por isso talvez um outro ser precise soluçar por 70 anos neste vale de lágrimas e nesta prisão, e talvez vir a perder-se eternamente (KIERKEGAARD, 2019, p. 188).

Se para um *individuo* cristão o ato de contrair matrimônio pode vir a ser embaraçoso, o que se poderia objetar em relação a um cristão que deseja conciliar suas responsabilidades religiosas com as angustiantes preocupações parentais? A ética cristã, tal como apresentada no *Novo Testamento*, é favorável ao celibato, o que não significa dizer que seja proibitiva ao matrimônio e a reprodução da espécie. Ainda assim, a mudança de paradigma estabelecida na *Nova Aliança* é notável. Tendo vindo ao mundo na *plenitude dos tempos*, o cristianismo, inserido em um plano de redenção última para a humanidade, não poderia legitimar o matrimônio e a procriação como a tradição hebraico-judaica fazia. Ambos, o matrimônio e a procriação, passam a ser considerados no contexto cristão como *possibilidades* éticas admissíveis, porém, não ideais. Assim, contrair matrimônio e procriar não poderiam ser consideradas virtudes anticristãs, mas também não seriam propriamente virtudes pró-cristãs. Mesmo que o cristianismo apresente um ideal de existência tão elevado, não devemos olvidar que a idealidade *crística* sempre deve ser orientada para a *realidade (virkeligheden)* e ter nessa o seu horizonte de atuação. A idealidade aqui preconiza uma ética de oposição aos valores humanos mais imediatos e universais enquanto busca desprender o ser humano das amarras do *egoístico* e de uma existência meramente estética. O cristianismo oferece essa nova possibilidade de *escândalo*.

Um ponto importante na crítica final de Kierkegaard à cristandade dinamarquesa diz respeito à responsabilidade infinita implicada no ato de procriação. Essa não se relaciona apenas com o temporal, mas também com o *eterno*, essa é sua gravidade. Gerar uma vida humana não resulta apenas em atá-la a uma existência finita e em todas as vicissitudes que essa traz consigo, mas principalmente em vinculá-la ao *eterno*. Nascer é comprometer-se com a eternidade, ainda que o ser gerado disso não tenha consciência alguma. Embora possa escandalizar, gerar um ser humano é ainda mais grave do que assassinar um ser humano, pois nesse último caso, a vítima é determinada em sua relação com o tempo, enquanto o ser gerado terá a infinita responsabilidade de se relacionar com a eternidade (KIERKEGAARD, 1988). O cristianismo também é rigoroso quanto ao aspecto nocivo da propagação da espécie concebida sob uma perspectiva histórica e quantitativa:

Dar a vida [a alguém] é afinal de contas decerto, como aliás se chama, o maior de todos os benefícios para a criança, assim como também é

enriquecer a existência, um enriquecimento. Vejamos se o cristianismo não seria antes da opinião contrária, a de que propagar a espécie é algo corrosivo. Assim, decerto, mesmo que de resto o cristianismo nada tivesse contra a propagação da espécie, falaria um dos antigos ensinamentos da igreja: Abstende-vos, contudo, de propagar a espécie, dominai a pulsão e o desejo, pois meditai que a cada vez que esta pulsão é satisfeita, a Providência tem de juntar uma alma imortal à criatura animal, que surgiu como fruto [disto], de modo que vós mergulhais, portanto, mais uma alma imortal nesta miséria, neste imenso perigo, do qual, afinal, possivelmente, ela pode ser libertada por Cristo, mas onde também pode perder-se eternamente. Eis que esta seria uma explicação um tanto diferente daquela apressada e prazerosa e divertida sobre o enriquecimento da existência pelo engendramento de crianças. Ele consome, ele corrói, ele rebaixa muitas e muitas almas para dentro desta existência. Visto a partir do que se encontra mais adiante, parece como se a propagação fosse um enriquecimento, constantemente vão surgindo mais e mais; mas visto a partir do que fica para trás é Minus [menos] que seja rebaixado constantemente, sempre mais, para a corrupção. (KIERKEGAARD, NB35: 14 SKS 26, 375, *apud* VALLS, 2019, p. 97).

Religiosa e cristãmente falando, “a grandeza do homem depende total e absolutamente da energia de sua relação com Deus” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 115). Dentre outras razões, a relação de um ser humano individual para com Deus é tão intensa e exige tanto do primeiro que esse se torna inviabilizado de se dedicar a uma existência na qual essa relação não ocupe o lugar central. Trata-se de uma relação absoluta a qual prescreve o dever absoluto para com o Deus absolutamente outro: neste tornar-se cristão, o mundo e as relações mais sólidas constituídas nesse são substituídos pela seriedade na entrega e dedicação à relação com Deus. Não é estranho que nessa configuração existencial o indivíduo não seja mais o mesmo perante sua instituição familiar de origem e também não mais o mesmo frente à possibilidade de constituir uma nova família, mediante o matrimônio e a procriação. O tornar-se cristão se constitui em um fenômeno de ressignificação: na atribuição de novos valores a parâmetros e relações antes estabilizados e intocáveis.

Ressignificar significa colidir contra estruturas pré-estabelecidas. Kierkegaard reafirma as famosas colisões previstas no Novo Testamento para aquele que inicia o discipulado. Nelas, Cristo exorta sobre o dever de ódio e rompimento para com a família natural (Lucas 14:26). De fato, é um imperativo difícil e raramente alguém conseguirá cumpri-lo, mas pode ser explicado por Deus ser “aquele que exige amor absoluto” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 133). A ruptura com a família natural assinala o tornar-se cristão no indivíduo, cujos entes familiares

demonstram, por seu turno, que não tomam parte eles próprios nesse devir cristão, pois do contrário, seria inadequado falar em ruptura.

Tornar-se cristão, no sentido do Novo Testamento, consiste numa mudança tão radical que, falando de modo meramente humano, tem-se de dizer que é a mais pesada tristeza para uma família, caso um de seus membros se torne cristão. Pois num tal cristão a relação com Deus se torna tão predominante que este não ficaria 'como que' perdido, não, este tornaria perdido para tudo o que se chama família num sentido muito mais decisivo do que se ele morresse (KIERKEGAARD, 2019, p. 186).

A crítica kierkegaardiana ao batismo surge como uma consequência à crítica a procriação. No *Pós-escrito*, Kierkegaard / *Climacus* não rejeita completamente a prática do batismo infantil, mas critica enfaticamente o modo como esse é apropriado e conduzido pela cristandade. O equívoco consistiria em tornar um evento puramente exterior como o batismo infantil em uma determinação decisiva para o *tornar-se cristão*. É ingênuo acreditar que esse último poderia ser condicionado de modo decisivo por eventos externos, ainda que extraordinários, como o batismo. Além da inviabilidade de uma criança e até mesmo de um adolescente ainda não terem maturidade espiritual e consciência suficientes para elegerem se tornar pessoas cristãs, como vimos, ainda haveria o agravante do batismo, sendo de natureza institucional, ser um evento formal cuja formalidade é um empecilho ao desenvolvimento da interioridade: como já apontado, a decisão relativa ao *tornar-se cristão* não pode ser tomada fora dessa última. “É e sempre será ridículo ver pessoas, que são cristãs unicamente em virtude de uma certidão de batismo, se comportarem à *la* cristã em ocasiões solenes”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 82). O batismo infantil apenas condiciona a possibilidade efetiva do *tornar-se cristão*, mas não conduz diretamente a esse. O erro na cristandade consiste em que “o batismo das crianças faz de nós cristãos sem mais nem menos, por sermos batizados na infância; o equívoco consiste em reconhecer o batismo infantil como decisivo em relação ao tornar-se cristão” (KIERKEGAARD, 2016, p. 135).

Em que sentido, então, seria justificável o batismo institucional? Apenas se considerarmos tanto seu aspecto positivo como o negativo, a saber, o batismo não deve ser concebido como um evento decisivo, mas como um ponto de partida; em outras palavras, o batismo é negativo, pois não torna nenhum ser humano em um cristão, e é positivo, apenas na medida em que instaura na historicidade do *indivíduo* a possibilidade de que venha a se tornar, quando amadurecido e consciente do significado implicado nessa conversão, um cristão genuíno. Ser

batizado na infância não representaria nada mais do que ter em si a possibilidade de um vindouro estado de consciência para uma futura decisão apaixonada e livremente consciente. Essa consciência, em contrapartida, impescinde daquilo que Kierkegaard / *Climacus* compreende como a *apropriação* na existência, o único meio para um legítimo vir-a-ser cristão. Pois “o que é o batismo sem apropriação? Sim, é a possibilidade de que a criança batizada possa se tornar um cristão, sem mais nem menos”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 84).

Nessa lógica, uma pessoa batizada em uma igreja cristã até poderia estar mais próxima de *tornar-se cristã* do que uma pessoa pagã a qual não estivesse envolvida por uma cultura cristã, no entanto, aquela primeira jamais se tornará cristã apenas por ocasião do batismo ou por simplesmente pertencer a uma igreja cristã ou a um Estado cristão, muito pelo contrário, a impressão enganosa de que o batismo é o essencial para o *tornar-se cristão* pode facilmente conduzir os indivíduos a se acomodarem na ilusão de que já são imediatamente cristãos, realidade essa que apenas aprofunda a crise e corrupção religiosas¹⁰³. Essa dialética é bem trabalhada no *Pós-escrito*. Kierkegaard / *Climacus* argumenta que: “é mais fácil tornar-me um cristão se eu não sou um cristão do que tornar-me um cristão se sou um deles; e esta decisão está reservada àquele que foi batizado quando criança” (KIERKEGAARD, 2016, p. 84). Prossegue o autor afirmando a positividade do batismo:

Não nego de jeito nenhum que considero o batismo das crianças não apenas defensável como ortodoxo, e louvável como uma expressão da piedade dos pais..., mas também, ainda num outro sentido, para o qual não se atenta, eu o considero como um bem – porque ele deixa o tornar-se cristão ainda mais difícil. (KIERKEGAARD, 2016, p. 99).

¹⁰³ Tal crítica reflete a influência de Schleiermacher, cujo revolucionário pensamento teológico era bastante admirado por Kierkegaard. Na obra *Sobre a Religião*, Schleiermacher antecipa o autor nórdico na sua crítica a religião estatal, evidenciando a peculiar relação entre os interesses eclesiásticos e os interesses profanos do Estado. Escreverá ele, em tom de deflagrada denúncia: “[...] onde existe um Estado e uma Igreja certamente, suas faltas e abusos são quase todas invenções do Estado – e só ele se arroga em decidir quem é apto para desempenhar nesta sociedade o papel de modelo e de sacerdote da religião. [...] Porém eu, todavia, não tenho terminado com minhas acusações: também nos mistérios mais íntimos da sociabilidade religiosa faz intervir o jogo de seus interesses e macula sua pureza. Quando a Igreja, em reconhecimento profético, consagra os recém nascidos à Divindade e à aspiração em direção ao mais alto, o Estado quer por sua vez recebê-los das mãos desta na lista de seus protegidos. [...] o fato de que o Estado se incline ante ela [a religião] e ante àqueles que a veneram, sempre que ele recebe algo das mãos da infinitude ou o restitui de novo às mesmas: porém também está suficientemente claro como tudo isto contribui à corrupção da sociedade religiosa” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 122).

Assim, Kierkegaard / *Climacus* não demonstra ser de nenhuma forma contrário à prática do batismo infantil, mas vem a reconhecer, porém, que ele vem a tornar a transição para o cristianismo ainda mais difícil, dentre outras razões, pelo fato de que na cristandade, o batismo é utilizado como um poderoso artifício para a consolidação da ilusão e do entendimento errôneo de que o ser batizado na infância condiciona, sem quaisquer outras determinações, o ser cristão de fato. Mas quais outras determinações seriam necessárias? A decisão consciente e a *apropriação* na existência. Sem essa última, até mesmo o batismo de uma pessoa adulta, madura e consciente seria uma fraude contra o cristianismo e contra si mesma. E como já detectado, temos o problema da formalidade: sendo o batismo, um evento solene, exterior e formal, o *indivíduo* se encontra impedido de dialogar com aquela interioridade requerida e indispensável para desenvolver sua personalidade religiosa.

Da mesma forma que o movimento monástico, o batismo também se extravia por se fundamentar em última instância na exterioridade, muito embora o primeiro tenha a vantagem de aprofundar-se na interioridade, no *pathos* religioso. A cristandade impossibilita o acesso ao cristianismo quando preconiza o batismo ainda que o *indivíduo* não possua condições subjetivas de *apropriação* de seu significado e desse último em sua existência. Como resultado, vê-se claramente que o batismo na infância carece de *decisão*, quando realizado na idade adulta, carece de *apropriação*; seja sob qual forma o batismo se apresente ele não consegue ultrapassar seu caráter formal e meramente exterior. Enquanto evento institucional ele nunca atinge o *instante* da *conversão*, o *tornar-se cristão* propriamente dito, o qual apenas transcorreria no interior da interioridade subjetivamente apaixonada, sem a interferência de qualquer formalidade exterior. Soma-se ao problema da formalidade e da solenidade, a deturpação de seu significado projetado na cristandade, como lembra Pattinson: “para Kierkegaard, a questão não é que uma criança seja incapaz de dar um consentimento informado, mas que a cristandade confunde nascimento biológico com renascimento cristão” (PATTINSON, 2012, p. 207).

O batismo expressa de modo formal o ingresso ao cristianismo. Qualquer que seja a idade em que venha a ocorrer, ele apenas manifesta a ideia de adesão

ao cristianismo, no máximo, sua possibilidade¹⁰⁴. A cristandade incrementa a confusão ao condicionar o *tornar-se cristão* não a decisão individual, mas a ação de um estranho: a família. Essa constatação sugere que “a preocupação do tornar-se cristão passou do próprio indivíduo para o seu tutor” (KIERKEGAARD, 2016, p. 85). São os pais e tutores que, preocupados mais em não ascenderem socialmente do que com uma legítima conversão religiosa, se esforçam para terem seus filhos batizados o quanto antes, a fim de garantirem o tão sonhado e desejado prestígio social. Mas, pela perspectiva cristã, o equívoco é evidente: se para um adulto a dificuldade de *conversão* já é extrema, ainda mais para uma criança a qual não possui a menor condição de exercer a *apropriação* da *verdade subjetiva* que o cristianismo impõe a tal ponto em que seja conduzida a uma decisão séria, comprometida e absoluta para com o *tornar-se cristão*.

Uma criança de catorze dias não pode, contudo, a bem dizer, já ter absorvido o mais terrível exame da vida, por mais certidões que tenha, feitas pelo sacristão, de que foi batizado. Mas, então, também para o que está batizado, tem de vir um momento mais tardio que corresponda, essencialmente, à situação da passagem quando esta é contemporânea da entrada do cristianismo no mundo, então, para o que foi batizado, tem de vir um instante mais tardio quando ele, embora cristão, se pergunte sobre o que é o cristianismo a fim de se tornar cristão. (KIERKEGAARD, 2016, p.90).

Trabalhando em consonância com a ideologia da procriação, o batismo apenas reforça a massificação no cristianismo que impede as pessoas de se converterem em *indivíduos* e conseqüentemente, de acessarem o verdadeiro cristianismo. No evento do batismo observamos o mesmo ponto problemático já observado no movimento monástico: a supremacia da *exterioridade* sobre a *interioridade*. A ilusão que daí resulta é fruto de um mal entendido ocasionado pela má compreensão entre essas esferas, confusão responsável por fazer o cristianismo ser representado substancialmente por um domínio que não é o seu. A exterioridade é influente o bastante para confundir, obscurecer e inverter as concepções originárias do cristianismo. A cristandade falha ao exaltar demasiadamente a exterioridade no que se refere ao essencialmente cristão, quando deveria

¹⁰⁴ Pascal, muito antes de Kierkegaard, já havia conferido grande importância a instrução, como condição legitimadora para o batismo. Outrora, o *indivíduo* recebia minimamente uma preparação antes de ser batizado, “ao passo que hoje, o batismo precedendo a instrução, como se é feito cristão sem ter sido instruído, crê-se poder permanecer cristão sem se fazer instruir” (PASCAL, 2017, p. 179).

justamente acentuar a interioridade, na qual o cristianismo pode ser apropriado e vir a manifestar o seu *pathos* ético-religioso.

A cristandade, portanto, adultera a relevância do batismo e da procriação. Kierkegaard não anula a importância do batismo infantil, mas o considera insuficiente para o *tornar-se cristão*, assim como seria insuficiente a confirmação do batismo na adolescência. De fato, o filósofo dinamarquês argumenta que o batismo é apenas uma ocasião que direciona para a possibilidade do *tornar-se cristão*, mas que não se confunde de forma alguma com esse *tornar-se*. O *cristianismo estético* da cristandade se preocupa demasiadamente com números, em tornar o cristianismo um negócio mundanamente próspero. Daí a facilidade extrema em *tornar-se cristão* na cristandade. Para que o negócio se expanda é preciso promover, juntamente com o batismo em massa, o incentivo a procriação. Quanto mais pessoas na cristandade gerem pessoas que deverão se tornar cristãs no lugar de seus progenitores, tanto melhor para o negócio prosperar. Kierkegaard aponta dois graves problemas na procriação: primeiro, ela torna os pais omissos e negligentes quanto à necessidade deles próprios tornarem-se cristãos, ao transferirem sistematicamente a infinita responsabilidade para os descendentes. O segundo problema é ainda mais grave: o cristianismo jamais incentivou a procriação, pelo contrário, ele antes alerta para a infinita seriedade que consiste em gerar uma alma e essa vir a perder-se, ao ser gerada em um mundo entregue à corrupção. Gerar vidas apenas contribuiria para a expansão quantitativa dos perdidos, os quais seguramente podem até alcançar a redenção, mas também podem facilmente amargarem um sofrimento inútil por toda a existência e ainda serem condenados na eternidade. Tal é a seriedade que Kierkegaard atribui ao cristianismo e ao *tornar-se cristão*.

Concluimos que a esfera estética do cristianismo é o ponto mais distante do *tornar-se cristão*, o que significa afirmar que a esfera estética atua em dissonância à essência do cristianismo autêntico, o neotestamentário. A esfera estética no interior da cristandade busca traduzir de modo equivocado o *tornar-se cristão* em fenômenos meramente exteriores, como se os movimentos genuinamente cristãos se esgotassem no domínio da exterioridade. Enquanto posição existencial, o *cristianismo estético* se encontra desvirtuado das determinações que constituem o *cristianismo ético* e o *cristianismo religioso*. No *cristianismo estético*, o indivíduo é

iludido quanto à sua condição enquanto *não cristão* e quanto ao significado mesmo do *tornar-se cristão*.

5 TORNAR-SE CRISTÃO E O DESDOBRAR DA TAREFA

Após termos dissertado acerca de três possíveis esferas existenciais do cristianismo, gostaríamos de aprofundar alguns dos movimentos ético-religiosos essenciais para o cumprimento da tarefa do *tornar-se cristão*, o que manteria nosso objeto de análise no limiar entre as esferas ética e religiosa. Esses movimentos compreenderiam a *apropriação*, *imitação*, *contemporaneidade* e *reduplicação*, aos quais forneceriam um melhor entendimento da complexidade ético-religiosa do cristianismo e também confirmariam o *tornar-se cristão* como uma tarefa contínua, dinâmica e em diálogo com seu respectivo contexto histórico. É importante pensar sobre a relevância dessa tarefa para a secular pós-cristandade e evidenciar a perenidade da filosofia kierkegaardiana décadas após o falecimento de seu autor. Buscando esclarecer as categorias do cristianismo originário, Kierkegaard refletiu profundamente sobre as dificuldades implicadas em cada movimento inerente ao *dever cristão*. São esses movimentos e suas respectivas implicações que gostaríamos de aprofundar nesse último capítulo.

A dificuldade de a fé ser atingida e do *tornar-se cristão* se concretizar no mundo contemporâneo não argumenta contra o cristianismo, antes o reafirmaria. O esforço especulativo das *Migalhas Filosóficas* se concentra na demonstração de que *tornar-se cristão* é igualmente difícil para qualquer *indivíduo* em qualquer época: sua tese é a de que a distinção entre discípulo de *primeira* e de *segunda mão* absolutamente não possui qualquer relevância para aquele *tornar-se*. Toda a produção religiosa do autor dinamarquês enfatiza o rigor da idealidade perdida do cristianismo, idealidade essa que traduzida corretamente na vivência do apostolado conduziria à verdadeira emancipação espiritual e humana. Kierkegaard possuía consciência de que por mais que seus contemporâneos não pudessem se apropriar das determinações e movimentos que conduziram ao êxito da tarefa, que ao menos então, lhe fossem apresentadas as determinações em toda a sua idealidade, na honesta esperança de que algum *indivíduo* delas tirasse algum proveito edificante e existencial. Não se pode esquecer nem por um momento que *idealidade* nesse contexto não pode ser confundida com *impossibilidade*, mas com um *dever-fazer*, e nesse caso específico, um *dever absoluto*.

Nesse capítulo final, buscamos fornecer uma apresentação setORIZADA sobre alguns movimentos e dimensões práticas do *tornar-se cristão* enquanto tarefa

contínua de apropriação e discipulado. Bem conduzidos, esses movimentos espirituais e existenciais forneceriam o parâmetro para o verdadeiro exercício no cristianismo, para o cumprimento do dever daquilo que se exigiria de um autêntico seguidor do mestre que se revelou como a verdade encarnada. As esferas existenciais e qualitativas do cristianismo evidenciam que esse pode ser apropriado de formas diversas e nem sempre antagônicas, ao mesmo tempo em que revelam as possibilidades para o *tornar-se cristão*, tarefa essa a qual se mantém inalterada ao longo dos séculos e atravessando gerações com o mesmo rigor. A imutabilidade da tarefa traça um paralelo com a *imutabilidade de Deus*, ideia também defendida por Kierkegaard¹⁰⁵.

O *tornar-se cristão* é concebido pelo pensador nórdico como uma tarefa contínua, sendo o mais elevado nível que um *indivíduo* pode alcançar na existência. Por ser essa marcada pela impermanência e contingência, nada é garantido: o cristão precisa lutar pela *repetição*, a continuidade da tarefa. *Tornar-se cristão* é um processo que perdura por toda a temporalidade. Não é de estranhar que, tal como Sócrates não se considerava sábio, Kierkegaard, o qual tinha no pensador grego sua principal referência ética, não se considerava cristão. Possuir a pretensão de ser cristão é uma aposta arriscada que caminha perigosamente com a possibilidade do autoengano. Por isso, o cristão nunca termina com a fé, pois essa também se desenvolve por toda a existência. Então o *tornar-se cristão* se desenvolve na continuidade da existência. Como? Mediante a conquista do *eu*, o *fazer-se contemporâneo* e a *imitação a Cristo*.

Faz-se necessário desmembrar e compreender a tarefa do *tornar-se cristão* em alguns de seus principais movimentos: *apropriação*, *imitação*, *reduplicação*, *contemporaneidade*, *aprofundamento interior*, etc., no intuito de, longe de pretender responder em definitivo, antes lançarmos luz sobre como um ser humano poderia se tornar um cristão segundo a perspectiva kierkegaardiana. Compreender esses movimentos no *dever* cristão é perceber sua continuidade na finitude da temporalidade. Esse *dever* é apropriado pelo discipulado cristão, o qual se mantém sempre atuante e vigilante. Os movimentos antecedem o *tornar-se cristão*, mas também se estendem por toda a existência, pois a tarefa jamais é finalizada no tempo. Por fim, esse capítulo dedicará uma seção à problemática da natureza da fé

¹⁰⁵ Cf: Discurso *Imutabilidade de Deus*, presente na versão brasileira de *O Instante*.

em Kierkegaard, mediante a análise da complexa relação entre *fides qua* e *fides quae* em seu pensamento, relação essa a qual seria determinante para a compreensão da especificidade singular do *tornar-se cristão* proposto pelo pensador nórdico.

5.1 Tornar-se si mesmo e tornar-se um eu

Em Kierkegaard, tornar-se cristão seria o ápice da humanidade e com isso queremos dizer que ele considerava esse processo como a tarefa mais elevada que um ser humano individual poderia empreender. Estaria nas mãos exclusivas do indivíduo a responsabilidade pela sua própria emancipação. Haveria no pensamento do autor nórdico uma relação íntima entre tornar-se indivíduo, também compreendido como tornar-se si mesmo, com o tornar-se cristão. Tornar-se um eu ou si mesmo seria um compromisso que cada ser humano deveria assumir em sua existência, pois aí se encontra em jogo sua própria liberdade, como defende Podmore: “As obras de Kierkegaard afirmam a convocação compartilhada da ‘eternidade’ em cada ser e, ao fazê-lo, imploram que cada indivíduo, como igual perante Deus, aprenda a se tornar um ‘eu’ por meio de uma ansiosa obrigação para com o eterno dom da liberdade” (PODMORE, 2011, p. 13). No que se refere ao devir crístico, haveria duas leituras possíveis: identificar o tornar-se si mesmo ao tornar-se cristão ou conceber o tornar-se cristão como um movimento posterior ao tornar-se si mesmo.

Roos e Regina defendem a primeira possibilidade. Roos acredita que a chave de identificação entre ambos estaria na complexa essência do cristianismo: “Tornar-se cristão para Kierkegaard, significa tornar-se si mesmo. Isso porque o cristianismo é entendido por ele, de modo muito rico e multifacetado, como um processo de individuação” (ROOS, 2019, p. 22). Roos defende que a identificação entre ser-cristão e ser si mesmo poderia ser melhor observada a partir da relação entre desespero e fé. Essa última é concebida como a cura do desespero: “Em A doença para a morte, o tornar-se um si mesmo deve ser identificado com o tornar-se cristão, pois, neste entendimento, a síntese que constitui o si mesmo não pode ser corretamente estabelecida prescindindo-se da fé. Salvação, neste entendimento, é cura para o desespero”. (ROOS, 2019, p. 148, grifo nosso). Regina, por sua vez, acredita que a semelhança primordial entre divindade e humano validaria essa

correlação: “a coisa mais importante para todo o indivíduo não é ser algo, mas tornar-se si mesmo, ou seja, ‘tornar-se cristão’, e poder assim, como se afirma em As obras do amor, usufruir do ‘parentesco’ com Deus (REGINA, 2016, p. 196). Hohlenberg também interpreta que Kierkegaard identifica o tornar-se indivíduo com o tornar-se cristão:

O cristianismo é para ele [Kierkegaard] a única forma possível de existência, a condição requerida para ser um homem real. Mas assim como um homem que cai na água só pode manter-se à superfície por movimentos contínuos, assim só se pode manter vivo espiritualmente produzindo-se a si mesmo como indivíduo, graças a uma atividade interior incessante. É o que entende Kierkegaard quando fala de manter-se acima de setenta mil braças de água. É somente assim que um homem se torna um indivíduo e verdadeiramente só tem realidade o indivíduo, e seu ser é a verdade no sentido mais profundo do termo... Tornar-se indivíduo é, pois, sinônimo de tornar-se cristão. Este era o pensamento de Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1978a, p. 375).

A outra leitura possível atesta não uma equivalência rigorosa, mas uma relação de complementação, ou seja, *tornar-se si mesmo* seria um movimento precedente que conduziria o *indivíduo* ao *tornar-se cristão*. Esse primeiro movimento, quando efetuado, culminaria no florescer da subjetividade, na conquista de ser um *eu*, ser *si mesmo*, ser *indivíduo*. Esse *dever* pressupõe uma interioridade atuante e um *espírito* desenvolvido para vir a se concretizar. Nessa percepção, qualquer cristão precisa já ter se tornado um *indivíduo*, um *si mesmo*, ainda que nem todo *indivíduo* seja necessariamente *cristão*, como é o caso, por exemplo, de Abraão, que não sendo cristão, conquistou a fé por ser essencialmente um *indivíduo*. Acreditamos, portanto, nessa possibilidade, a saber, *tornar-se cristão* é um movimento posterior ao *tornar-se si mesmo*, pois aquele demanda uma decisão qualitativa e absoluta. *Tornar-se si mesmo* implica na apropriação do *eu* e no conhecimento da relação entre esse *eu* e Deus, seu criador. O *eu* adquire, portanto, conhecimento sobre o seu *si mesmo* e sobre a infinita responsabilidade que consiste em estar continuamente diante de Deus. Em contrapartida, o *tornar-se cristão* exige uma nova ruptura, um salto qualitativo, ele exige propriamente a *imitação a Cristo*. Sob esse aspecto, a tarefa do *tornar-se cristão* poderia culminar na evolução do *si mesmo*, do *eu* que decidiu existir sob as categorias do discipulado cristão.

Seja qual for a exata relação de correspondência entre o *tornar-se si mesmo* e o *tornar-se cristão*, é evidente que em Kierkegaard, esse último equivaleria à potencialidade máxima do existir humano, o significado mais profundo de ser

peessoa. Influenciado por Kierkegaard, o teólogo alemão Bonhoeffer defenderia que o ser cristão traduz com exatidão o existir como pessoa humana: “Ser cristão não significa ser religioso de uma determinada maneira, tornar-se alguém (um pecador, um penitente ou um santo) com base em alguma metodologia, mas significa ser pessoa; Cristo não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano” (BONHOEFFER, 2003, p. 490). A tarefa do *tornar-se cristão* não é imediata, estável e definitiva, mas atravessada pelo esforço, rupturas e continuidade. No encontro do *indivíduo* com o eterno, o cristianismo é descoberto, mas apenas em humildade e renúncia, aquele se torna um cristão. Assim como Sócrates jamais se declarou sábio, mas se autodenominava prudentemente como um amigo da sabedoria, seria precipitado para um *indivíduo* declarar-se cristão, quando justamente o *dever* desse último se mantém contínuo, mediante uma constante apropriação na qual a subjetividade se relaciona por toda a temporalidade com a *verdade* em temor e tremor.

O *tornar-se cristão* não pode perder sua referência absoluta e divina, como lembra Weston: “para Kierkegaard, o indivíduo que verdadeiramente vive como um ‘tornar-se’ relaciona-se com um futuro aberto apenas na medida em que a relação é uma relação para com o Infinito ou Deus” (WESTON, 1994, p. 31). Regina corrobora com essa perspectiva, quando escreve:

A apropriação de si não visa a um completamento de si por parte do homem, mas sim ao seu ‘tornar-se cristão’, sendo o cristianismo ‘comunicação de existência’, momento após momento da vida, frente ao Transcendente. O tornar-se cristão é, nesse sentido, um comprometimento constante com não se considerar, jamais, já um cristão. (REGINA, 2016, p. 127).

Uma questão importante para o *tornar-se cristão* reside na viabilidade do seguimento a Cristo como meio de redenção: seria válido sofrer um martírio que pode vir a perdurar pela vida inteira e ainda assim haver a possibilidade do sofredor vir a perder-se? A angústia acompanha a possibilidade contínua da *perdição*: a única saída residiria na fé sempre em movimento e na tensão perene que lhe é característica. É nesse sentido que “quem chega até a fé não fica parado na fé; [...] tal como o amante ficaria indignado se lhe dissessem que ficara parado no amor, pois responderia: não estou de todo parado, porque tenho nele toda minha vida. Todavia, também não avança para uma outra coisa; pois se a encontrar, terá então uma outra explicação” (KIERKEGAARD, 2009e, p. 189). A fé, unindo o seu portador

e Deus, possibilita o ser humano tornar-se aquilo que essencialmente é, mas que também é aquilo que precisa tornar-se, uma realidade una, como atesta Pattison (2012, p. 120): “Ser você mesmo, ser dependente de Deus, ser quem é, aqui e agora, e escolher livremente ser você mesmo como aqui e agora, totalmente dependente de Deus, são todos aspectos de uma realidade humana unitária”.

A apropriação existencial é tão importante nesse *tornar-se si mesmo*, que a filosofia ética de Kierkegaard enfatiza o valor da existência em seu processo, no *modo* e no *como*, em detrimento do resultado, o qual adquire uma importância secundária e até mesmo, irrelevante. Assim também no *tornar-se cristão*: é o método o que salva, jamais o resultado. No mundo, o cristão é reconhecido por sua militância e não por sua vitória nele.

Nestes tempos, as pessoas estão simples e unicamente ocupadas em ser vitoriosas. Elas parecem viver na ilusão de que, se apenas um é vitorioso, então não importa o método, como se o método pelo qual uma pessoa é vitoriosa não fosse importante, ao passo que quando há uma questão de relação no mundo espiritual, é o elemento decisivo, ou, para expressá-lo ainda mais exatamente, é igual à vitória (KIERKEGAARD, 2009f, p. 159).

E o que poderia ajudar um *si mesmo* a *tornar-se cristão*? A filosofia, a ciência e a história não o poderiam: suas consequências, positivas ou negativas, os séculos de perpetuação da Igreja cristã, as demonstrações lógicas da verdade do cristianismo e da existência de Deus, em suma, todo o poderio objetivo não possui a capacidade de levar um único *indivíduo* a *tornar-se cristão*, no máximo poderiam auxiliá-lo, tornando-o atento para a tomada de decisão, conduza essa ao cristianismo ou a rejeição dele. O *tornar-se* é uma questão da subjetividade e deve ser resolvida nela. Roos valida essa ideia: “O cristianismo, no entanto, mais do que conhecimento de algo, mais do que doutrina, deve se relacionar com a subjetividade, com a paixão, com a interioridade, que é o lugar da decisão; é uma comunicação de vida”. (ROOS, 2019, p. 80). Essa interioridade seria o espelho da própria eternidade: “A transformação da eternidade é, antes de tudo, uma transformação da interioridade”. (ROOS, 2019, p. 171).

A religiosidade cristã pertence à interioridade, e nessa, o *tornar-se si mesmo* é uma decisiva tarefa¹⁰⁶. A cristandade teria eliminado um elemento

¹⁰⁶ Schleiermacher foi um dos primeiros pensadores modernos a reforçar o caráter subjetivo da verdadeira religiosidade. Para o teólogo alemão: “quem, portanto, é um homem religioso, se tem dobrado certamente sobre si, com seu sentido, mergulhado na intuição de si mesmo, e deixando

importante da subjetividade, a paixão: seria preciso resgatá-la para que o cristianismo possa ser vivido em autenticidade. Instigado por Kierkegaard, Alves identifica em sua obra *Religião e Repressão*, a relevância absoluta da paixão para a religiosidade:

Que queremos dizer ao afirmar que na experiência fundadora o objeto da religião são os sentimentos? Estou simplesmente repetindo a famosa fórmula kierkegaardiana: “Verdade é subjetividade”. Mas, que quer isto dizer? [...] O que importa não é a infinitude do objeto, mas a infinitude da paixão. Se a paixão não é infinita, não importa que o objeto o seja: o homem nunca sentirá o divino. Mas se a paixão é infinita, ainda que a representação do seu objeto não o seja, não importa: o homem sentirá o divino (ALVES, 2005, p. 106).

O cristianismo se relaciona com uma subjetividade / verdade que é ao mesmo tempo uma *existencialidade*. A passagem do *si mesmo* ao *tornar-se cristão* pode ser estabelecida mediante a *apropriação*, que consiste na assimilação existencial da doutrina objetiva pelo ser humano individual. Na apropriação, como a verdade se desenvolve na subjetividade, ela nunca está pronta ou acabada, mas sempre em construção. É nesse sentido que Kierkegaard / *Notabene* lembra nos *Prefácios* que o “ser-se cristão não está encerrado no passado, também não está encerrado no instante presente, antes tem o futuro em aberto, e pode ainda tornar-se no que houver de ser. É unicamente nessa perspectiva que a verdade se faz infinita no infinito” (KIERKEGAARD, 2018b, p. 78). Ao mesmo tempo, a apropriação existencial da verdade subjetiva kierkegaardiana imprensconde da fé, como defende Adorno (2010, p. 311): “A tese de Kierkegaard, de que a subjetividade é a verdade, quer dizer implicitamente que a verdade tem sua essência no processo vivo da fé”.

No último dos *Quatro Discursos Edificantes* de 1843, intitulado *Adquirir a sua alma na paciência*, Kierkegaard antecipa uma noção antropológica decisiva em obras como o *Conceito de Angústia* e *Doença para a Morte*: o conceito de *eu* (*selvet*), aquilo que em linguagem teológica é identificado como *alma* (*sjel*). Tal como o *eu* tratado em *Doença para a Morte*, a *alma* que precisa ser conquistada por cada ser humano não é uma entidade acabada e nem imediata, mas se trata de uma apropriação sempre *em construção*, edificada continuamente na existência; por se encontrar nessa, o *eu* é uma relação que se relaciona consigo mesma. Assim posto, o *eu* é o processo que expressa a tarefa mais elevada de todas, a de se constituir

ainda, por agora, todo o externo, tanto o intelectual como o físico, aos ‘intelectuais’” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 91).

nele próprio, naquilo que naturalmente é, mas não de modo imediato, mas conquistado. A alma humana é essa propriedade de Deus que precisa ser adquirida pelo ser humano individual como seu proprietário legítimo. Assim Kierkegaard (2007a, p. 21) descreve a *alma* e a tarefa de constituição do *si mesmo*, do *eu*:

A sua alma é uma autocontradição entre o exterior e o interior, o temporal e o eterno. Ela é uma autocontradição, por isso mediante o qual ela é aquilo que é consiste precisamente no fato de ela querer exprimir em si a contradição. A sua alma está, portanto, na contradição e é autocontradição. [...] Ela deve ser possuída e adquirida simultaneamente; ela pertence ao mundo como propriedade ilegítima, pertence a Deus como verdadeira propriedade, pertence ao próprio homem como propriedade, isto é, como propriedade que deve ser adquirida. Então, ele adquire – se efetivamente adquire – a sua alma subtraindo-a ao mundo, tornando-a de Deus, por si mesmo.

O *si mesmo* não pode se constituir e se manter como tal apenas em sua relação consigo mesmo e na relação para com seus semelhantes: o processo de constituição desse *si mesmo* impescinde da relação para com o *absolutamente outro*, Deus, o poder que origina o *eu*¹⁰⁷. Fora da relação com Deus, o *eu* deixaria de ser *si mesmo* e se dispersaria. Hampson nos ajuda a compreender a dependência absoluta do *eu* em relação ao seu criador. “Se não há relação com Deus, então não há eu, ou apenas um eu em desespero, falhando em ser um eu.” (HAMPSON, 2004, p. 283). Tanto a constituição do *eu* como o relacionamento entre o *eu* e Deus são eventos interdependentes e contínuos. A relação com o divino transcorre por toda a vida humana, progressiva e repetidamente atualizando o *indivíduo* e o aperfeiçoando. “Mas agora o relacionamento com Deus se apresenta a ele como uma nova forma de dependência! [...] Não é que alguém pudesse se relacionar de uma vez por todas com Deus. Em vez disso, isso é algo a ser alcançado repetidamente no momento” (HAMPSON, 2004, p. 275).

Uma vez estabelecida a relação, o *eu* que apenas vem a ser nessa relação com o *outro absoluto* que é Deus, apenas poderia subsistir nela. “Estamos

¹⁰⁷ Costeski defende três aspectos e direcionamentos do *eu* na filosofia kierkegaardiana, a saber, “três movimentos no interior do eu: primeiro, tem o movimento do eu estético, responsável pela relação abstrata e imediata entre alma e corpo, liberdade e necessidade. Esse eu simplesmente vive, sem conhecer a si mesmo. Ele é, mas não sabe o que é. O segundo movimento é o do eu que, ao estabelecer a relação entre alma e corpo, relaciona-se igualmente consigo mesmo e, portanto, tem consciência de si, tornando-se eticamente responsável por sua ação. Ora, essa relação do eu consigo mesmo deve ser necessariamente engendrada pelo próprio eu ou por um outro eu. Se a relação foi criada pelo próprio eu, haveria apenas um tipo de desespero, a saber, o de não querer ser si mesmo. Todavia, como todo eu quer ser si mesmo, isso indica que ele não se autoengendrou, mas foi posto por outro eu. Esse é, portanto, o terceiro movimento, a saber: o do eu religioso que, ao tomar consciência de si, reconhece, ao relacionar-se consigo próprio, que foi criado por outro, no caso, pelo Eu divino” (COSTESKI, 2019, p. 185).

falando de si mesmo como sendo a cada momento novamente fundado em Deus, sem o qual o eu não pode ser um eu, e ao mesmo tempo se relacionando com Deus em uma relação que é o amor” (HAMPSON, 2004, p. 282). Desse modo, Deus se constitui no fundamento ontológico supremo da constituição espiritual e antropológica de cada ser humano em sua busca por identidade, na construção de cada *eu*.

Exclusivamente há um só que se conhece por completo, que em si e por si mesmo sabe o que é, e este é Deus; e Ele também sabe o que cada homem é em si mesmo, já que o homem precisamente é si mesmo diante de Deus. O homem que não o seja diante de Deus, tampouco o será em si mesmo, pois não se pode ser este senão sendo Naquele que é em si e por si mesmo. E sendo si mesmo enquanto se é Naquele que é em si e por si mesmo, se pode também ser em si para os demais; porém não se pode ser si mesmo se apenas se é para os outros (KIERKEGAARD, 2007b, p. 109).

Como lembra Backhouse, o *dever* próprio do *tornar-se cristão* é tão universal quanto a tarefa do *vir a ser um eu*. Ambos os *tornar-se* não se encontram restritos a aspectos objetivos e contingentes atrelados à temporalidade. O selo do *eterno* conferiria validade universal a esses movimentos os quais não poderiam ser obstruídos por contingências históricas, sociais ou culturais. Trata-se de uma possibilidade disponível para cada *indivíduo*.

Apenas sujeitos individuais podem se relacionar com o Sujeito, que se tornou conhecível como uma possibilidade de ofensa pela personificação de uma pessoa: um grupo não pode fazê-lo pelo indivíduo. É a orientação da pessoa para Cristo na contemporaneidade, ela própria a ocasião do instante, que leva ao *dever* da autenticidade. Tal '*dever*' não é um evento isolado, temporal ou socialmente, mas também não é constituído pelo próprio contexto temporal ou social. [...] o homem é uma síntese do temporal e do eterno, então este 'eterno' deve existir ao lado e à parte dos fatores temporais. Por isso, tornar-se um verdadeiro eu em relação ao eterno está aberto a todas as pessoas, e ninguém pode ser barrado com base em contingências históricas como classe, cultura ou nação (BACKHOUSE, 2011, p. 223).

A construção do *eu* para o *tornar-se cristão* ocorre mediante a superação do *desespero* (*fortvivelsen*). Mas não se trata aqui de um desespero qualquer. Com a seriedade da eternidade ao seu lado o cristianismo adverte para a existência de um perigo mortal desconhecido pelo *Homem natural*: o desespero de uma perdição eterna. Essa perdição é a perda da liberdade ocasionada pela ausência do *eu*, como reforça Farago (2009, p. 110): “Quanto menos consciência tem um homem do seu eu, tanto mais sente a sua natureza como instinto, tanto menos se sente livre, tanto mais se exculpa. Por isso, o desespero latente permanece nele inconsciente”.

Assim, a proposta de redenção do cristianismo é, acima de tudo, uma luta pela conquista do *eu*, o qual jamais seria imediato ou acabado, mas sempre em *devenir*, a *tornar* o que deve *tornar-se*: “O cristianismo surge, desse modo, como a condição transcendental de um segundo nascimento do indivíduo para si mesmo, de verdade [...] diante de si como o ser que ele deve ser” (FARAGO, 2009, p. 111).

O *desespero* não pode ser superado por mediações fantasmagóricas e nem por movimentos fantásticos da lógica ou da imanência ética, mas apenas pelo *salto de fé*. Nessa, o *eu* se reconhece em toda sua riqueza existencial e é conduzido para o lugar privilegiado de estar diante de seu próprio criador, no trono da existência. Mas para estar assim tão nobremente elevado faz-se necessário um *renascimento* e um olhar sempre atento a seu próprio existir. O *tornar-se cristão* seria a condição sem a qual o *desespero* não poderia ser abolido, mas no máximo, ocultado. Esse triunfo o *indivíduo* não alcança com suas próprias forças, como lembra Regina: “a vitória sobre o *desespero* como possibilidade para qualquer homem que queira atingir a ‘transparência’ sobre o próprio eu, uma perspectiva que se torna um caminho efetivo apenas se o existente se propõe a ‘tornar-se cristão’, não por si, mas com a ajuda de Cristo” (REGINA, 2016, p. 153). Ser cristão significa se apropriar constantemente na interioridade da subjetividade do caminho traçado por Cristo.

O *desespero* é assumido na *Doença para a Morte* como a doença mortal. Não se trata de uma doença qualquer, mas da doença por excelência, aquela que não culmina na morte biológica, mas na dor da morte espiritual, no aniquilamento do *eu*, em um perpétuo desintegrar-se da própria individualidade. Kierkegaard / *Anti-Climacus* concebe esse *desespero* como o aniquilamento da morte, o não poder morrer. “O *desespero* em outro sentido é ainda mais certo ser a doença mortal. Pois nele se está o mais longe possível de morrer, de que esta doença termine em morte corporal. Pelo contrário, o *desespero* é justamente não poder morrer”¹⁰⁸. Tragicamente, o *Homem natural* não percebe e nem compreende esse *desespero*, o que, todavia, não o isenta de *desesperar-se*. Tal como a angústia, o *desespero* mortal não é uma reação ao mundo exterior e nem mesmo produzido nele ou por

¹⁰⁸ No original: “Dog er Fortvivelse i en anden Forstand endnu bestemtere Sygdommen til Døden. Det er nemlig saa langt som muligt fra, at man, ligefrem forstaaet, døer af denne Sygdom, eller at denne Sygdom ender med den legemlige Død. Tværtimod, Fortvivlelsens Qval er netop ikke at kunne døe”. Cf: KIERKEGAARD. *Sygdommen til Døden*. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2012, p. 12, tradução nossa.

causa dele, mas advém da profundidade da interioridade, da condição humana na qual ninguém pode livrar-se. Antes de tudo, é preciso aprender a reconhecê-lo e o cristão é o que se encontra mais próximo disso: de identificar o perigo do desespero mortal como o pior dos males, daquele que não se encerra na morte. “Apenas o cristão aprendeu a conhecer a doença mortal. Enquanto cristão, ele recebe uma coragem ignorada pelo homem natural – coragem recebida mediante o receio de um grau maior do que é o horrível”¹⁰⁹.

De fato, é o desespero o único temor do cristão, pois esse aprende a se elevar sobre todos os males terrenos, ele entende que pode vencer até mesmo a morte, menos o *desespero*. Assim, “a lição horrível que o cristão aprendeu a conhecer é a ‘Doença mortal’”¹¹⁰. Para melhor situar o *desespero*, Kierkegaard / *Anti-Climacus* descreverá suas variações e modalidades, tais como o desespero inconsciente de possuir um *eu*, o desespero de querer ser um *eu*, e o desespero de querer lançar para longe de si o *eu*. Seja sob qual forma ele se apresente, o *desespero* se configura como uma patologia espiritual, e nesse sentido entra em contraste com a *angústia*, pois essa pode inclusive se aliar a fé no desenvolvimento ético-religioso do indivíduo, enquanto o desespero apenas arruinaria esse desenvolvimento. A antropologia kierkegaardiana define o ser humano como uma síntese do psíquico e do corpóreo sustentada pelo *espírito* (KIERKEGAARD, 2013c, p. 47), mas também como “uma síntese de infinito e finito, de temporalidade e eternidade, de liberdade e necessidade, em suma, uma síntese”¹¹¹.

O *desespero* se originaria de um mal ajuste nas sínteses, de uma desarmonia dessas sínteses no *eu*, aquele que deve estabelecer o equilíbrio entre as polaridades das sínteses, pois embora Deus seja o seu criador, é o próprio *eu* que deve ajustar a si próprio, se autodeterminar, “de modo que a relação se

¹⁰⁹ No original: “Kun den Christne veed, hvad der forstaaes ved Sygdommen til Døden. Han fik som Christen et Mod, hvilket det naturlige Menneske ikke kjender – dette Mod fik han ved at lære Frygt for det end Forfærdeligere”. Cf: KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*. Søren Kierkegaards Skrifter: Elektronisk version, 2012, p. 3, tradução nossa.

¹¹⁰ No original: “Men det Forfærdelige den Christne lærte at kjende er »Sygdommen til Døden«”. Cf: KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2012, p. 4, tradução nossa.

¹¹¹ No original: “Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese”. Cf: KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2012, p. 7, tradução nossa.

relacione consigo própria. Essa relação é o espírito, o eu”¹¹². Como colocado, diferentemente da angústia que pode ser conciliada com a fé e auxiliar na edificação, o *desespero* não apenas não pode ser conciliado com a fé, como também não pode coexistir com ela sem haver uma violenta ruptura, o aniquilamento de um ou outro. A tarefa ético-cristã consistiria justamente em sobrepujar o *desespero* mediante o exercício da fé e o encontro com Deus: apenas nessa configuração o *eu*, havendo tornado *si mesmo*, aboliria o *desespero*, “porque o eu não tem saúde e não está livre de desespero, senão quando, tendo desesperado, transparente a si próprio, mergulha até Deus” (KIERKEGAARD, 2010c, p.47). *Tornar-se cristão* ao tornar-se *si mesmo*, um *eu*, também significa deixar de ser número e de pertencer à tirania da *multidão*. O cristão é o *eu* que se exila do rebanho. O desesperado, aquele que perde não apenas a *si mesmo*, como também a possibilidade de vir a tornar-se um.

A contemplar as multidões à sua volta, a encher-se com ocupações humanas, a tentar compreender os rumos do mundo, este desesperado esquece-se a si próprio, esquece o seu nome divino, não ousa crer em si próprio e acha demasiado ousado sê-lo e muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros, ser uma imitação servil, um número, confundido no rebanho (KIERKEGAARD, 2010c, p. 50).

Uma questão precisa ser contemplada: se a verdade do *eu* que se torna *si mesmo* reside na subjetividade, como atestar se esse *indivíduo* tornou-se cristão? Na *Neutralidade Armada*, Kierkegaard declara enfaticamente que o reconhecimento desse ser cristão não pode ser decidido de forma orgulhosa ou arbitrária, mas sempre mediado pela relação piedosa com Deus. Desse modo, “afirmar a partir de si que se é cristão significa falar com Deus, e que, portanto, um ser humano deve falar com temor e tremor” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 366). Uma vez mais o autor se esforça por distinguir o aspecto objetivo do cristianismo de seu aspecto subjetivo: o primeiro é capaz de no máximo assegurar o significado do ser cristão, mas jamais definir categoricamente se um *indivíduo* se tornou ou não cristão.

A confirmação do ser cristão de cada *indivíduo* transcende qualquer constatação exterior e objetiva, pois aquela não deve ser validada pela razão, mas unicamente pela fé, perpassada pela subjetividade em relação dialética com Deus: “é talvez possível, com cuidado assíduo, prolongado por longos anos, chegar a

¹¹² No original: “idet Forholdet forholder sig til sig selv. Og deri, at Forholdet er Aand, er Selvet”. Cf: KIERKEGAARD. *Sygdommen til Døden. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 10, tradução nossa.

saber com exatidão o que significa ser cristão. Mas não se poderá nunca saber com exatidão se o somos, isso deve ser crido e na fé há sempre temor e tremor” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 367). Tornar-se *si mesmo*, essa é a primeira grande tarefa do ser humano que deseja extirpar o *desespero*, é esse o passo decisivo para o *tornar-se cristão*. A experiência ordinária revela o quão raro é não ser desesperado. Preferindo conduzir a vida em rebanho, a maior parte da humanidade parece fadada a afastar-se continuamente de si e a perder o valioso *eu*. O cristianismo oferece a possibilidade de *redenção* que consistiria justamente nesse resgate de *si mesmo*.

Enquanto muitos pesquisadores defendem que *tornar-se cristão* equivale a *tornar-se si mesmo*, defendemos a ideia de que o primeiro pressupõe o último, a saber, *tornar-se cristão* impescinde do movimento de *tornar-se um indivíduo singular, tornar-se um eu, tornar-se si mesmo*. Ao *tornar-se si mesmo*, uma pessoa se torna consciente da infinita responsabilidade que consiste em ser um *eu* diante de Deus. Por outro lado, um *indivíduo* pode se tornar um *si mesmo* e ao mesmo tempo escolher não ser cristão, ou seja, um *indivíduo* pode agir com responsabilidade ética e ainda assim não aceitar o cristianismo como uma verdade existencial: nesse caso, o *indivíduo* não se torna cristão, ainda que seja singular e possua uma relação com Deus. Nessa perspectiva, *tornar-se si mesmo* não corresponderia ao ápice existencial de cada ser humano, mas seria o requisito indispensável para o *tornar-se cristão*, esse sim, o verdadeiro ápice. Mas, assim como o ser cristão deve ser continuamente conquistado, assim também o *eu* deve ser adquirido continuamente na existência. A conquista do *eu* é a conquista da própria alma, a qual seria propriedade legítima de Deus. Fora da relação com Deus, o *eu* perde sua identidade e a consciência da infinita responsabilidade frente à existência. Contudo, estabelecer uma relação com Deus ao *tornar-se si mesmo* ainda não equivale ao salto qualitativo do *tornar-se cristão*, o qual requer uma decisão absoluta e uma nova ruptura.

5.2 Fazer-se contemporâneo e o histórico

Em *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard / *Climacus* se inspira, como vimos, na dialética socrática para pensar no modo cristão do ser humano se apropriar da *verdade*. Também vimos que a *verdade* cristã vai além do modelo de verdade socrática, ainda que esse modelo seja o máximo que uma filosofia poderia alcançar.

O cristianismo se situaria, nessa perspectiva, para além do domínio especulativo e filosófico, ele antes residiria na zona do prodígio, do miraculoso (KIERKEGAARD, 2011b, p. 58). Ao explicitar o modelo cristão de *verdade*, o autor estaria pensando principalmente na situação do *indivíduo* moderno, na possibilidade desse último se tornar um *discípulo* ainda que prescindindo do Cristo histórico. O pensador então sugere a viabilidade em pensarmos naquilo que ele designou como *discípulo de segunda mão* (*discipelen paa anden haand*). Claro que o *indivíduo* moderno também se relaciona com o cristianismo através de um conhecimento histórico, mas este relacionamento permanece no âmbito da objetividade e nunca alcançaria a fé, a qual seria o produto de uma relação existencial e subjetiva para com o cristianismo. O fulcro da questão reside nesse relacionar-se subjetivamente com um fenômeno que também é histórico: o cristianismo. Para tentar amarrar esse problema, Kierkegaard desenvolve o conceito de *contemporaneidade* (*samtidigheden*).

Uma das principais teses das *Migalhas* consiste em: desde que a fé seja o órgão de acesso para a *verdade* cristã, não haveria uma diferença decisiva no que se refere às distintas gerações que se relacionam de modo fidedigno com o cristianismo, ou seja, a fé é o órgão que coloca em xeque a importância do *histórico* para o processo do *tornar-se cristão*. Não haveria, portanto, diferença substancial e significativa entre eras distintas no que se refere ao acesso ao cristianismo. Assim, ao final das *Migalhas*, o autor descarta a viabilidade de um cristão de *segunda mão* (KIERKEGAARD, 2011b, p. 141). Então como deve ser compreendido o *tornar-se cristão* para o *discípulo* pósteros sem desconsiderarmos por completo o *histórico* e o aparente privilégio dos *discípulos contemporâneos* (*samtidige discipels*) de Cristo? Ao invés de *discípulo de segunda mão*, seria adequado pensarmos então em *discípulos secundários*, não assim denominados por serem de algum modo, inferiores, mas por designarem aqueles que sucederam cronologicamente os discípulos contemporâneos ao *deus-mestre*¹¹³.

A confiabilidade histórica é ambígua e insuficiente para o *dever* cristão, pois todo e qualquer relato envolvendo o Cristo histórico não passa de uma *aproximação*, de um saber aproximativo, o qual pode constituir um mais ou um menos em um sentido puramente quantitativo. O conteúdo histórico depende de

¹¹³ Para exemplificarmos, teríamos na primeira geração de *discípulos secundários*, o apóstolo Paulo, o qual não tendo vivenciado o Cristo histórico, teria se apropriado fundamentalmente da fé para se relacionar com um objeto que não é apenas *histórico*, mas também eterno.

uma probabilidade que não consegue captar o essencial, a saber, o paradoxo da existência de Cristo. Logo, quem poderá captá-lo? Certamente não poderá ser aquele que se encontra munido unicamente do *histórico*, por mais exatos que sejam os relatos e as evidências desses. Por outro lado, não se deve negar que o *histórico* tenha sua importância nessa tarefa, ainda que seja uma relevância quantitativa que não condiciona o *salto qualitativo*. No que tange ao *discípulo contemporâneo*, sua ambígua vantagem consistiria em poder acompanhar sensivelmente o Cristo histórico e em poder estar mais propenso a sentir o choque causado pelo paradoxal evento de um *deus* eterno que adentra no tempo, em poder ser conduzido diretamente ao *escândalo* ou à *fé*, o que o fará tomar a decisão que poderá salvar a sua alma. “A vantagem consiste em que se entra num estado tal que a decisão se mostra mais nitidamente. Isto constitui uma vantagem, e esta vantagem é a única que significa algo” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 128).

O privilégio do contemporâneo ao Cristo histórico justifica-se por que o abalo provocado pelo evento histórico-paradoxal desperta e fomenta a *atenção* de um modo mais intenso. Essa *atenção* carrega a necessidade para uma decisão crucial a qual não se deve perder tempo. Mas embora impulse a tomada de decisão, a *atenção* mesma não carrega nenhuma inclinação imediata, seja para a *fé*, seja para o *escândalo*: ela seria apenas aquele *mais* quantitativo. No interior dos chamados *discípulos secundários*, haveria ainda o que autor nomeia de a *última geração de discípulos*, a qual seria a geração mais afastada cronologicamente do evento histórico originário. Tal geração possuiria também uma vantagem ambígua: após transcorrer tantos séculos da existência do Cristo histórico, haverá certamente consequências oriundas das determinações de verossimilhança e de confiabilidade históricas daquele evento paradoxal as quais também podem vir a se constituir como um *mais* quantitativo para o *tornar-se cristão*. Essas consequências equivaleriam àquilo que o pensador nórdico concebe como *resultado*, essa valorizada e imprescindível categoria da objetividade e do tratamento científico. Mas as consequências históricas, aproximativas e quantitativas do cristianismo não conduzem o discípulo diretamente à *fé* e ao *dever cristão*: elas permanecem na zona indiferente do *mais* ou *menos* quantitativo.

Quanto mais um indivíduo se aprofunda na busca da exatidão e da verossimilhança, mais ele se afunda na *não verdade* ao esquecer que o paradoxo de Cristo é determinado justamente pela *inverossimilhança*, a qual a razão sempre se

chocará violentamente. As consequências de um fato histórico, o seu *resultado*, não possuem poder para alterar o passado que deveio. Assim, o *resultado*, com sua certeza objetiva e aproximativa, será sempre uma vantagem ambígua que tanto poderá auxiliar quanto obscurecer a tomada de decisão referente ao *tornar-se cristão*. Se o *indivíduo* almeja mais do que o conhecimento histórico e possui a pretensão de vir a ser um *discípulo*, então o *instante* se revela como a hora da decisão decisiva. Dispondo apenas do auxílio ambíguo do *resultado*, a decisão permanece latente, à margem da ocasião para o ingresso na *verdade*. Ao final, qual geração de discípulos seria a mais bem aventurada? Em se tratando do *tornar-se cristão*, nenhuma geração é privilegiada, pois a tarefa sempre irá apresentar a dificuldade que lhe é característica: sempre realçada pela ambivalência do paradoxo o qual pode resultar em *fé* ou em *escândalo*.

Todas as gerações enfrentam o mesmo drama para se alcançar e captar o *eterno*, a *verdade* e a *fé*. Essa última é condição sem a qual o *tornar-se cristão* não se concretiza, condição sempre trabalhada em temor e tremor. Assim como o *discípulo contemporâneo* se apropria da graça da *fé*, o *discípulo secundário* também se apropria da condição da mesma forma: através da graça divina. “Pois quem recebeu do próprio deus o que possui, é claro que o possui de primeira mão; e quem não o recebeu do próprio deus não é discípulo” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 136). Os cristãos pósteros não estão em desvantagem essencial pelo fato objetivo de serem pósteros, mas se encontram diante da mesma possibilidade de serem exitosos perante a tarefa apresentada. O indivíduo póstero pode não dispor da contemporaneidade imediata, mas possui a faculdade de se fazer, ainda que pertencendo a uma época posterior, contemporâneo de Cristo. Como lembra Politis: “o homem de uma época posterior tem a possibilidade de ser um contemporâneo eficaz tanto quanto pode ser (mas não necessariamente) um contemporâneo imediato” (POLITIS, 2002, p. 15).

Como vimos, a *fé* não pode ser transmitida entre um ser humano e outro, de modo tal que cada geração passasse para a seguinte a condição de acesso para a *verdade*. Do contrário, o objeto de *fé* deixaria de ser Deus para ser o Homem que a transmitisse, se tornando esse último em um deus. “Não, se o contemporâneo deve dar ao póstero a condição, então este último acaba por crer no primeiro. Dele receberia a condição e com isso o contemporâneo tornar-se-ia objeto de *fé* para o póstero; pois justamente aquele de quem o indivíduo recebe a condição é *eo ipso*

objeto de fé e é o deus” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 136). Um ser humano não deve nada a outro ser humano, mas tudo apenas ao Deus paradoxal¹¹⁴. Se a fé não pode ser transmitida por propagação, como um Homem pode auxiliar seu próximo a atingir a *verdade*? Mediante o seu relato existencial ou *testemunho*. A importância do relato de testemunho da fé é imprescindível: esse relato fornece a *ocasião* para que o interlocutor venha a buscar ele mesmo a fé. Mas a *ocasião* não confere nenhuma passagem imediata, direta e necessária do paganismo ao cristianismo, da *não verdade* à *verdade*: ela contém sempre aquela ambiguidade, aquele ponto intrigante e limítrofe no qual tanto a certeza da fé quanto a atitude do escândalo podem irromper. O cristianismo entende que sua *verdade* é alcançada apenas no contato com a transcendência absoluta, “ao pôr o deus numa relação com o indivíduo” (KIERKEGAARD, 2011b, p. 137).

Não há discípulo ou cristão de segunda mão. Concebidos sob o olhar do *eterno*, todos os indivíduos são essencialmente iguais: as distinções são de ordem circunstancial e não podem anular a possibilidade da *ocasião* para o *tornar-se cristão*. Como defende Paula (2008, p. 243): “todos os cristãos verdadeiros são contemporâneos de Cristo, independentemente da época em que vivem. O que faz diferença é o indivíduo diante do seu Deus e o reconhecimento da dificuldade do processo do devir cristão”. Seja em qual contexto essa última se apresente, a dificuldade se mantém inalterada: mesmo sendo ofertada gratuitamente por Deus (*Migalhas Filosóficas*), a fé sempre requer movimentos ético-existenciais (*Temor e Tremor*). É enganosa a facilidade com que a geração contemporânea do Cristo histórico tenha alcançado a fé. Do ponto de vista subjetivo, e é esse o ponto principal no que se refere ao *tornar-se cristão*, a fé está igualmente à mesma distância de todos, universalmente e sem quaisquer discriminações. Do ponto de vista histórico-objetivo, por seu turno, verifica-se que a progressão histórica da humanidade e da própria cristandade gradativamente dificulta cada vez mais a *ocasião* para a possibilidade de acesso à fé.

Em *Exercício no Cristianismo*, na seção intitulada *o cristianismo absoluto, contemporaneidade com Cristo*, Kierkegaard / *Anti-Climacus* aprofunda sua noção de *contemporaneidade* ao identificar o cristianismo ao *absoluto* (*absolute*). “Ele é e continuará sendo o absoluto. Portanto, todas as relatividades que as pessoas

¹¹⁴ O *Evangelho* sugere em *Mateus* 16: 15-17, em contrapartida, que a fé seja uma graça que provém não de Cristo, mas diretamente do *Pai que se encontra nos céus*.

descobriram sobre por que e para que são inverdades” (KIERKEGAARD, 2021b, p. 64). Mas o que significaria dizer que o cristianismo é absoluto? Por um lado, o cristianismo estaria em um patamar que prescinde de justificação, seja para si próprio seja para o outro. Isso não significa de nenhum modo que, na ausência de justificação, o cristianismo justifique fundamentalismos arbitrários e violentos. Já acentuamos em que aspecto o *devir cristão* não perpassa por essa espécie de subjetividade radical. O que o autor sugere é que o cristianismo originário estaria apartado das determinações humanas, temporais e mundanas, sendo qualitativamente diverso dessas. Não é que o cristianismo esteja além do bem e do mal, não se trata aqui de uma soberania moral pura e simplesmente, mas de uma autonomia ontológica no seu modo de ser e em sua relação com o mundo.

Por isso mesmo, uma compreensão mais profunda do conceito kierkegaardiano de *contemporaneidade* atestaria justamente para a oposição entre a dimensão do mundo enquanto vida material pertencente à temporalidade e a dimensão do cristianismo radicada na *eternidade* e na soberania do *espírito*. Embora essas duas realidades coexistam, o cristianismo jamais se confunde com o mundo e nem mesmo pode ser julgado segundo seus parâmetros. Essa relação dicotômica é bem expressa por Kirmmse:

A noção de fé como "contemporaneidade" implica uma noção radicalmente dualista de ser, em que a vida de uma pessoa no mundo temporal é uma forma de existência distintamente inferior, uma forma de morte, enquanto sua vida como espírito, no reino atemporal do eterno, é uma forma de existência infinitamente superior e "real" e é uma forma de morte para o mundo. Na medida em que se é matéria e espírito, vive-se em dois planos simultaneamente, mas se se está em uma relação adequada com o eterno, sua vida como "espírito" predomina; se alguém está na fé, portanto, está morto para o mundo temporal (KIRMMSE, 1990, p. 383).

O cristianismo veio ao mundo e imediatamente entra em choque com esse, ao mesmo tempo em que não lhe deve nada, lhe é um estranho indesejado, não surge como uma criação humana, mas como obra do *absoluto*. A oposição a esse mundo que lhe pertence é traduzida e expressa em sofrimentos e tribulações, os quais jamais devem ser confundidos com vicissitudes e mazelas ordinárias tais como doenças, miséria e luto. Produzidos na interioridade, os sofrimentos legados pelo cristianismo nada mais são do que o choque com a heterogeneidade mundana. “O cristianismo veio ao mundo como o Absoluto, não para consolar, como queria a razão humana; ao contrário fala sem cessar de como tem que sofrer o cristão, ou um

homem, para fazer-se e permanecer cristão, sofrimentos que pode evitar simplesmente desistindo de ser cristão” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 85).

A rigorosa oposição na qual o cristão se encontra em relação ao mundo, seja a qual época ele pertença, é inevitável e necessária, “já que fazer-se cristão vem a significar fazer-se contemporâneo de Cristo” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 85); e ser contemporâneo de Cristo, fazer-se presente e relacionar-se com o *absoluto* que é Cristo, nada mais é do que imitar os passos do *Deus imolado na cruz*. *Fazer-se contemporâneo* de Cristo significa se relacionar com o Cristo servidor e humilde, o humilhado que operava milagres e que oferecia constantemente a possibilidade do *escândalo*. *Fazer-se contemporâneo* é, portanto, a única forma de um indivíduo finito se relacionar com o *absoluto* do cristianismo, relação essa apenas mediada pela fé: “os três, os sete, os quinze, os dezessete, os dezoito séculos são algo que não retiram nem pões, que não mudam a Ele, nem esclarecem quem era Ele, posto que quem era é somente claro para a fé” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 85). Deuser confirma essa ideia kierkegaardiana ao declarar que a contemporaneidade não é alheia à atuação da fé, a qual por sua vez, nunca é disponibilizada de uma vez por todas, mas sempre atualizada e reconquistada na continuidade da vida, nas decisões e conflitos que a preenchem.

A fé não é assegurada, ela sempre é contemporânea à experiência paradoxal de Deus sempre referida à libertação das decisões errôneas de atos factuais da liberdade, sempre no contexto prático de crises vivenciais - que necessária e continuamente apresentam e acarretam situações de decisão. Então, apresentar a fé cristã, e sob essas condições, com a citação tradicional como pura fé sem obras torna-a sub-repticiamente em um problema para a reflexão ou em um desconforto marcante. Para evitar ambos, Kierkegaard exige, crescentemente, elementos práticos relacionados à situação, nos quais a fé se mostra, se comprova, se sente exigida (DEUSER, 2003, p. 20).

Fazer-se contemporâneo de Cristo significa ser adestrado no cristianismo, como enfatiza Regina: “A fé consente ao crente ser contemporâneo a Jesus e aos apóstolos que ouviram e cuidaram de suas palavras; ‘adestrar-se no cristianismo’ para todo homem significa tornar-se contemporâneo de Jesus” (REGINA, 2016, p. 164). Mas da mesma forma que a fé é contínua, o *tornar-se cristão* também o é: ele precisa ser compreendido na mesma dinâmica da relação pessoal com a fé, sempre em uma repetição onde absolutamente nada está completamente assegurado: nem a fé, nem a redenção e muito menos o *tornar-se cristão*, os quais se encontram

suscetíveis, no percurso da existência humana e individual, a sofrerem retrocessos e até mesmo de serem perdidos. Deuser complementa:

O tornar-se autêntico e o tornar-se cristão exitosos não podem ser garantidos, já nem mesmo podem ser deduzidos teoricamente, mas podem ser lidos em continuidades abertas por meio da "repetição". Existir de modo ético-religioso abre e experimenta espaços para o exercício da liberdade, a qual, enquanto sempre problemática, ameaçada e presenteada vez após vez, pressupõe-se a si mesma onde ela aparece (DEUSER, 2003, p. 23).

No exercício da *contemporaneidade*, o cristianismo se encontra para além dos limites da história, sendo por isso mesmo, um fenômeno supratemporal, a saber, pertence e possui uma dimensão história, mas ao mesmo tempo transcende sua contemporaneidade imediata e sensível, se estendendo a todas as contemporaneidades, sendo por isso mesmo uma contemporaneidade eterna (KIERKEGAARD, 2009b, p. 86). É justamente esse o ponto de partida do paradoxo cristão que estabelece um ponto de partida histórico para uma consciência eterna. A passagem seguinte, ainda encontrada em *Exercício no Cristianismo*, é imensamente elucidativa sobre a posição do pensador nórdico acerca de Cristo enquanto figura a-histórica (fora da história) e o porquê da verdade subjetiva do cristianismo não poder ser confundida com o conhecimento histórico-objetivo do cristianismo.

Cristo não é – tenho de dizê-lo com toda seriedade – nenhum comediante, nem tampouco uma pessoa meramente histórica, uma vez que enquanto paradoxo é uma pessoa altamente a-histórica. Porém, esta é a diferença entre poesia e realidade: a contemporaneidade. A diferença entre poesia e história consiste em que a história é o realmente sucedido, a poesia é o possível, o pensado, o imaginado. Porém, o que realmente foi sucedido (o passado) não é, todavia, o real, senão somente em um certo sentido, a saber, enquanto oposto ao poético. Lhe falta a determinação, que é a determinação da verdade (enquanto interioridade) e de toda a religiosidade: PARA TI. O passado não é realidade para mim; somente o contemporâneo é verdade para mim. Aquilo com o que tu vives, o que te é contemporâneo, é realidade para ti. E dessa maneira, qualquer homem somente pode ser contemporâneo com o tempo em que vive e com uma coisa mais: com a vida de Cristo sobre a Terra, já que a vida de Cristo sobre a terra, a história sagrada, se mantém privilegiadamente, por si mesma, fora da história (KIERKEGAARD, 2009b, p. 85).

Qualquer tentativa de *tornar-se cristão* fora dessa relação de fé e de *contemporaneidade* a Cristo se configuraria como engodo e ilusão. Ao mesmo tempo, a fé não pode jamais ser associada à comodidade e segurança, muito pelo contrário, ela retiraria justamente o *crente* de sua zona de conforto, o inserindo em uma verdadeira crise existencial radicada na interioridade e no *espírito*. Assim, como lembra Stewart, a “fé está sempre em movimento, pois faz parte do presente e o

crente é sempre contemporâneo de Cristo” (STEWART, 2003, p. 536). A fé afaga e traz segurança espiritual, mas também proporciona ao seu portador insegurança, aversão e angústia em relação ao mundo, afecções essas as quais permanecem como a única forma legítima do cristão se relacionar com esse¹¹⁵.

Na *Neutralidade Armada*, Kierkegaard enfatizará uma diferença esquecida na cristandade de sua época: a distinção entre o cristianismo enquanto fenômeno histórico-objetivo e o ser cristão. Esse último é essencialmente uma questão ética que apenas pode ser resolvida na existência. Não se deve confundir as duas dimensões do cristianismo, a objetiva e a subjetiva. “O meio mesmo do ser cristão foi transposto da esfera ética e existencial para aquela do intelecto, da metafísica e da fantasia. Criou-se uma relação mais ou menos teatral entre a condição de pensar o Cristianismo e aquela de ser cristão e, deste modo, aboliu-se o ser cristão” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 356). Dessa forma, a doutrina objetiva não equivale a sua apropriação ética e existencial por parte do *indivíduo* interessado em segui-la. Na cultura cristã dinamarquesa, Kierkegaard concluirá que o cristianismo enquanto forma de vida e apropriação existencial não subsistem mais: “o Cristianismo existe ainda, e na sua verdade, mesmo que apenas como ensinamento e como doutrina. Aquilo que ao contrário foi abolido e esquecido (e isto se pode dizer sem exagerar) é o ser cristão, o significado de ser cristão” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 355).

O pensador insiste na ideia de que a exatidão histórica não apenas é irrelevante para a fé como também se constitui em um entrave para a sua apreensão. Nunca haverá unanimidade universal no que se refere aos aspectos sensíveis e históricos daquele que se declarou filho de Deus, operava milagres e caminhava sob a aparência de um humilde servo. Isso não significa afirmar que o conhecimento histórico acerca de Cristo deva ser dispensável, aqui apenas se deduz que tal conhecimento pode vir a obscurecer e comprometer as condições para o surgimento da fé e para a concreção do *tornar-se cristão*, o qual atua

¹¹⁵ Como já expomos, a dialética da fé kierkegaardiana consistiria na pressuposição da graça de Deus em comunhão com a responsabilidade humana, como mais tarde também defenderia Barth: “... é precisamente nisso que consiste a fé, ou seja, no encontro da fidelidade responsiva das pessoas com a fidelidade de Deus” (BARTH, 2016, p. 77). Essa dialética de salvação e risco também fora observada por Bultmann: “A fé é tanto a exigência como o dom oferecidos pela pregação. A fé é a resposta ao convite, mas ao mesmo tempo é a oferta mesma da divindade. A fé é a renúncia por parte do homem à sua própria segurança e a disponibilidade de encontrá-la unicamente no mais invisível, em Deus. Isto significa que a fé é uma segurança ali mesmo onde nenhuma segurança se pode ver” (BULTMANN, 2008, p. 33).

justamente na direção contrária ao conhecimento histórico-objetivo. A cristandade se socorreu do auxílio do argumento histórico, mas ao assim proceder, extinguiu o cristianismo ao solapar sua essência mais íntima. Com a ilusão do conhecimento histórico “se tem alcançado a segurança de que com a ajuda do acontecimento da vida de Cristo e dos mil e oitocentos anos – as consequências – se tem podido alcançar o conhecimento completo” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 59).

O conhecimento histórico apenas pode prover um saber inexato e insuficiente no que se refere ao fenômeno paradoxal do Deus no tempo. Cristo é um sinal de contradição, e como tal, um objeto de fé. Sob esse aspecto, se lê no *Livro sobre Adler*: “o feito de que o eterno uma vez fora temporal não é uma verdade que deva demonstrar-se com o tempo, não é algo que as pessoas devam demonstrar, senão que é o próprio paradoxo que põe à prova as pessoas” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 82). A crítica à objetividade histórica do cristianismo é central na primeira parte do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Nela, a legitimidade do conteúdo histórico é questionada em sua validade para o *tornar-se cristão*. Tal conteúdo é fundamentado por uma certeza sensível e meramente aproximativa. Reconhecendo o caráter imperfeito do conhecimento histórico, Kierkegaard / *Climacus* defende: “A certeza sensível é engano; o conhecimento histórico é uma ilusão dos sentidos (pois é um conhecimento aproximativo); e o resultado especulativo é fantasmagoria” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 84). O histórico não pode captar com exatidão e plenitude o seu objeto, pois não é possível adquirir uma certeza exata daquilo que *deveio* e deixou de ser para pertencer ao histórico.

Todo e qualquer sujeito é um sujeito existente e, portanto, isso deve exprimir-se de modo essencial em todo o seu conhecer, e exprimir-se como impedindo-lhe toda conclusão ilusória na certeza sensível, no saber histórico, no resultado ilusório. No saber histórico, ele vem a saber muito sobre o mundo, nada sobre si mesmo; move-se continuamente na esfera do saber aproximativo, enquanto que, com sua presumida positividade, ele se convence de possuir uma certeza que só poderia ter na infinitude, na qual, porém, como existente ele não pode permanecer, mas apenas alcançar continuamente. Nada de histórico pode tornar-se infinitamente certo para mim, exceto isso: que eu existo, o que não é algo de histórico. (KIERKEGAARD, 2013e, p. 84).

O *pseudocristão* se relaciona com o cristianismo por meio de um conhecimento *aproximativo* e histórico; como vimos, tal saber é ilusório se possui a pretensão de fornecer uma passagem direta do *indivíduo* à *verdade*. Seria até mesmo anticristão pretender forçar a entrada ao cristianismo com o auxílio do

histórico, embora esse tenha inegavelmente a sua importância para o entendimento objetivo do cristianismo. O saber histórico-aproximativo certamente conduz a grandes avanços no domínio científico, mas não conduz de forma alguma ao ético ou a redenção, antes afasta o Homem continuamente da conquista de seu *si mesmo* e da fé, ao converter-se ele próprio em especulação. O saber histórico acerca de Cristo é profundamente ambíguo e pode desvirtuar o cristão em seu caminho estreito de fé e sofrimentos. A bem-aventurança cristã é definida por decisões e o cristão é aquele que faz decisões continuamente, as quais determinam toda a sua eternidade, para o bem ou o para mal.

Tornar-se cristão implica na renúncia ao saber objetivo e na apropriação de uma experiência singular, pessoal e intransferível para com a *verdade* que é Cristo, *verdade* encarnada e não captada imediatamente. Quando se lida com um fenômeno histórico que transcende o histórico, qualquer consequência meramente histórica não pode fazer-se determinante para a relação com esse mesmo fenômeno: assim é com o cristianismo. Dois pontos precisam ser destacados. Primeiro, se o cristianismo for concebido apenas em sua acepção histórica, então a única vantagem decisiva seria a da contemporaneidade, daquele privilegiado que teve o conhecimento sensível de Cristo; nesse sentido, o cristianismo deixaria de ser a religião do eterno para se dissipar em um mero evento temporal, um acontecimento notável como tantos outros. Segundo, e na contramão do primeiro ponto, se o cristianismo perder completamente a sua fundamentação histórica, então teríamos um evento tão somente abstrato, e como tal, não viável nem eticamente e nem religiosamente. Na *gangorra* do cristianismo o histórico nunca pode tocar o chão, mas também não deve se elevar demais.

É interessante constatar que o próprio Kierkegaard buscou distanciar ao máximo sua filosofia daquilo que ele compreendia como a influência do histórico. Buscando constantemente o ideal atemporal, lê-se no *Livro sobre Adler*: “Eu defini minha tarefa como de costume, isto é, com independência da época histórica em que desenvolvo o estudo, de modo que o raciocínio pode ser lido em qualquer outra época graças a seu caráter universal e ideal” (KIERKEGAARD, 2021d, p. 43). Não obstante a sua dimensão histórica, o cristianismo é um fato absoluto e eterno, supra-histórico. Nenhuma época deve condicionar decisivamente a relação do Homem com o cristianismo, justamente por esse último se encontrar acima da temporalidade, a saber, ser eterno, e ao mesmo tempo, histórico. Essa dupla

dimensão do cristianismo revela sua afinidade com o próprio ser humano, o qual também é uma síntese entre temporalidade e eternidade. Se a eternidade ou a historicidade do cristianismo for abolida o *indivíduo* não poderia jamais chegar a uma decisão que se pretendesse *absoluta*. Em sua dupla dimensão, o cristianismo é o prodígio não criado pelo Homem.

Como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, melhor dito, precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico. Nenhuma filosofia (pois esta só se dirige ao pensamento), nenhuma mitologia (pois esta só se dirige à imaginação), nenhum saber histórico (que se restringe à memória) jamais teve esta ideia, da qual podemos dizer neste contexto, com toda a ambiguidade, que não surgiu de nenhum coração humano. (KIERKEGAARD, 2011b, p. 147).

É nítida, portanto, a importância do histórico para o cristianismo, enquanto ao mesmo tempo, essa mesma relevância perde força quando pretende auxiliar no processo existencial do *tornar-se cristão*. Em suma, é paradoxal que o cristianismo seja um fenômeno histórico, mas almeje ser vivenciado e apropriado justamente a partir de uma perspectiva supra-histórica. Como bem vimos, a relação do *indivíduo* com Cristo mediante a *imitação* no martírio é de primeira ordem para o êxito dessa relação, e a *imitação* impescinde do *tornar-se contemporâneo* a Cristo, o qual por seu turno, torna o conhecimento histórico não apenas dispensável, como até mesmo nocivo, como observa Deuser:

[...] a objetividade histórica é imediatamente obstruída pela pressuposição dogmática do "Deus-homem", ainda que essa pressuposição em si não seja apresentada como quase objetiva, mas referindo-se à narrativa do Novo Testamento: "E a cortina do templo foi rasgada em dois de cima para baixo" (Mc 15,38). Enquanto Kierkegaard se recusava a pesquisar a história de sua época, ele se antecipou e fez uso de uma das conclusões do século XX: o testemunho dos evangelhos deve ser entendido em uma forma literária, e é aí que reside seu poder. O sentido do "Deus-homem", portanto, só pode ser alcançado e redescoberto desta forma, ou seja, em oposição a mal-entendidos historicizantes e objetivantes (DEUSER, 1998, p. 386).

O acesso ao *dever* cristão torna-se impossibilitado pela via do conhecimento histórico. Deuser corrobora com essa perspectiva: "Mas, em matéria de religiosidade, a abordagem histórica e científica não pode servir como caminho para a crença pessoal. A doutrina cristã do Deus-homem e da reconciliação não é acessível por meio do conhecimento, mas apenas na seriedade existencial da fé". (DEUSER, 1998, p. 392). Insistir na tese contrária ao buscar uma apropriação de

Cristo por meio do conhecimento histórico-objetivo é querer perpetuar um erro: por mais rigoroso que seja, tal conhecimento sempre estará sujeito a uma *aproximação* e de conter um objeto inexato e imperfeito: “em relação ao histórico a maior de todas as certezas ainda é apenas uma aproximação, e uma aproximação é algo pequeno demais para que se construa sobre ela alguma felicidade, e é tão diferente da felicidade eterna que nenhum resultado pode surgir dela” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 29).

A crítica ao conhecimento histórico do cristianismo culmina na crítica ao argumento dos “dezoito séculos de existência do cristianismo”. O argumento pretende validar a verdade do cristianismo pela via quantitativa, como se todos os séculos de sua existência pudessem solucionar o paradoxo de Cristo. O que está em jogo não é apenas a fragilidade do argumento em si, mas a própria forma objetiva de tentar resolver o problema. Os dezoito séculos de existência conferem ao cristianismo uma força objetiva e persuasiva imensa, mas em contrapartida, “em relação a uma verdade eterna que deva ser decisiva para uma felicidade eterna, dezoito séculos não têm força demonstrativa maior do que um único dia” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 52). Dessa crítica percebe-se com maior precisão a ineficiência do histórico em ajudar o ser humano a *tornar-se cristão*. Para o cristianismo um único dia seria suficiente para provar sua veracidade, por ser a subjetividade o parâmetro eternamente seguro para determiná-la. Assim, “é o próprio cristianismo que atribui uma enorme importância ao sujeito individual; [...] Neste sentido, é um uso não cristão dos dezoito séculos querer atrair com eles o indivíduo para o cristianismo ou fazê-lo entrar por medo deles: pois assim o indivíduo não entra” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 54). O autor reforça:

[...] não há nenhuma passagem direta e imediata ao cristianismo, e que, por isso, todos aqueles que desse modo querem dar um empurrão retórico com o objetivo de levar alguém ao cristianismo ou mesmo de ajudar com pancadas alguém a entrar – são todos uns impostores – mas não: eles não sabem o que fazem (KIERKEGAARD, 2013e, p. 54).

No interior da crítica ao *histórico* no cristianismo, nos deparamos também com a crítica às *Sagradas Escrituras*. A questão central gira em torno da relevância do texto bíblico para o *tornar-se cristão*. De início, Kierkegaard / *Climacus* realça o aspecto inspirador dos textos bíblicos. A Bíblia, ou boa parte dela, foi redigida sob *inspiração* do Espírito Santo; como aceitar isso senão por um exercício de fé? Essa seria justamente o bloqueio eficaz contra qualquer tentativa de passagem direta ao

cristianismo. A fé, sempre em diálogo com o seu objeto, reconhece a *inspiração* divina dos autores bíblicos. Sem a fé nessa última, recaímos na *aproximação* da historicidade, na especulação e no cientificismo, a saber, em tudo aquilo que não corresponde ao salto de incerteza objetiva do *devir cristão*. Ou se crê na *inspiração* do texto bíblico e se assume uma relação subjetiva de apropriação ético-religiosa desse conteúdo ou se permanece no domínio indiferente e objetivo da *aproximação* histórica. *Inspiração* e criticidade se excluem mutuamente. A fé na primeira concebe o zelo histórico e especulativo como algo suspeito o qual nada acrescenta “e aquele que, sem estar na fé, se aventura em considerações críticas, certamente não poderá querer que a inspiração resulte delas” (KIEKREGAARD, 2013e, p. 32).

Kierkegaard / *Climacus* critica aqueles que ele designava como *pensadores objetivos*. Esses são os senhores da razão científica e instrumental, são os sistemáticos, os filósofos especulativos. A questão é que fé e objetividade não se coadunam e até mesmo se excluem justamente “porque a fé começa precisamente onde acaba a razão”¹¹⁶. Com o auxílio dos pensadores objetivos, “a gente se tornou objetiva demais para ter uma felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 33). Na cultura cristã da cristandade perde-se a *paixão* e o interesse infinito, imprescindíveis para o processo de apropriação da doutrina *crística* e para o desejo pela beatitude eterna. “De fato, se se exclui a paixão, a fé deixa de existir, e certeza e paixão não se atrelam juntas” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 35). A perda da paixão no mundo ocidental é compreensível sob a perspectiva da progressão histórica cuja razão científica tende a desenvolver cada vez mais, mas não se justifica em uma religião que se autodenomine cristã.

A crítica aplicada ao *histórico* abrange, dessa forma, toda a especulação científica, a qual mediante artifícios e categorias lógicas próximas da abordagem crítico-histórica, também busca forçar a entrada do Homem no cristianismo. Na razão científica, o *indivíduo* seria retirado de *si mesmo* e inserido à parte de sua própria realidade pessoal e existencial, a qual deveria justamente lhe interessar infinitamente. Nesse movimento, o sujeito se converte na *objetividade*, ancorado firmemente no saber do mundo, um saber externo e indiferente. O trágico reside em: tendo disso consciência ou não, o pensador objetivo não pode deixar de ser aquilo que essencialmente é: um ser na existência, um ser finito e inconcluso, mas também

¹¹⁶ No original: “fordi Troen netop begynder der, hvor Tænkningen hører op”. Cf: KIERKEGAARD. *Frygt og Bæven*. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2012, p. 53, tradução nossa.

eterno. Kierkegaard / *Climacus* constatará no *Pós-escrito* que o pensador objetivo é inescapavelmente contraditório:

No saber histórico, ele vem a saber muito sobre o mundo, nada sobre si mesmo; move-se continuamente na esfera do saber aproximativo, enquanto que, na sua presumida positividade, ele se convence de possuir uma certeza que só se poderia ter na infinitude, na qual, porém, como existente ele não pode permanecer, mas apenas alcançar continuamente. Nada de histórico pode tornar-se infinitamente certo para mim, exceto isso: que eu existo (...), o que não é algo de histórico. O resultado especulativo é uma ilusão, à medida que o sujeito existente, pensando, quer abstrair do fato de sua existência e ser *sob o aspecto da eternidade* (KIERKEGAARD, 2013e, p. 84).

Por outro lado, é preciso continuamente reafirmar que Kierkegaard não deve ser considerado um pensador irracionalista ou antiespeculativo. A especulação é parte intrínseca do pensamento kierkegaardiano; como seu pseudônimo sugere, o equívoco de menosprezar o pensamento lógico-racional seria “especialmente tolo da parte de alguém cuja vida [...] está devotada ao serviço dela; e especialmente tolo da parte de alguém que admira os gregos” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 61). Partindo desse ponto, o problema consiste unicamente na pretensão filosófico-científica em provar a verdade do cristianismo, o que justificaria as tentativas do filósofo nórdico em delimitar o domínio da *objetividade* daquilo que seria próprio da *subjetividade*: é preciso manter as esferas separadas e fornecer o devido reconhecimento às paixões, em especial, à própria *fé*. Relacionar-se de modo meramente objetivo para com o cristianismo consistiria em postergar a *decisão* para o *tornar-se cristão* e a possibilidade genuína do *salto de fé*, elementos geridos na subjetividade e que demandam esforço, preocupação e interesse infinitos para consigo mesmo. Não por acaso, Kierkegaard / *Climacus* enfatizará que “o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 103).

A tragicidade reside em que quanto mais exata é a explicação histórico-científica sobre o cristianismo, mais este último evanesce e se extingue para o *indivíduo*. Assim, “justamente quando se terminasse a demonstração de sua verdade, o cristianismo teria deixado de existir como algo presente” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 37). O conhecimento objetivo sempre terá sua validade no interior de sua esfera, mas não deve se intrometer no acesso subjetivo ao cristianismo; no máximo pode fornecer uma ocasião para a decisão apaixonada, caso sua positividade não sufoque a possibilidade da fé, ao forjar condições que a tornariam inviável. A desconfiança de Kierkegaard ao histórico não o impede de ver

na história um meio no qual o *indivíduo* se apodera de sua consciência e valor eternos, a saber, um veículo para a formação espiritual e pessoal. É o que defende Kirmmse:

Assim, ao atacar a noção de progresso, SK assume uma posição radicalmente antirromântica e cética em relação à história, posição que se harmoniza bem com seu dualismo de modos opostos. A história é essencialmente sem sentido. O tempo não tem significado em si mesmo, mas é o veículo, "o elemento", o agente catalítico, por meio do qual alguém vem à consciência de seu verdadeiro eu, sua existência como um indivíduo diante de Deus, onde existe "verdadeiramente" em um modo transtemporal de ser, isto é, na "eternidade". O tempo é o meio pelo qual o eu descobre sua individualidade transtemporal verdadeira e, portanto, é o meio pelo qual se descobre a nulidade essencial do tempo, a insignificância da história. É apenas como indivíduos relacionados com Deus, e não como participantes da humanidade que constroem a civilização e fazem história, que os seres humanos têm sua existência genuína e essencialmente humana (KIRMMSE, 1990, p. 395).

Cristo é o maior objeto da fé, o maior paradoxo já encarnado no tempo. Nenhum conhecimento histórico consegue apreendê-lo. Em *Exercício no Cristianismo*, quando questiona se é possível um conhecimento decisivo acerca de Cristo sob a via histórica, a resposta de Kierkegaard / *Anti-Climacus* é taxativa: "Não, e por que não? Porque, em geral, nada pode 'saber-se' acerca de Cristo; ele é o paradoxo, objeto de fé, existe somente para a fé. Porém posto que toda comunicação histórica é comunicação de 'saber', pela história não pode chegar-se a saber nada sobre Cristo" (KIERKEGAARD, 2009b, p. 51). O histórico no cristianismo pode fornecer o direcionamento que levaria o *indivíduo* até o limite onde seria possível uma decisão efetiva pela vivência *crística*. Essa última permanece sob o domínio da subjetividade. Se o histórico é insuficiente para a apreensão religiosa e subjetiva de Cristo, o *fazer-se contemporâneo* permanece sendo a única forma de apreendê-lo. O desafio para o cristão moderno não destoa essencialmente da dificuldade enfrentada pelos cristãos em todas as eras. *Fazer-se contemporâneo* de Cristo aproxima o *indivíduo* em qualquer era do *fazer-se discípulo*, não maior ou menor do que o discípulo contemporâneo de Cristo. Como defende *Climacus*, não há *discípulos de segunda mão*: cada ser humano em qualquer geração possuiria o mesmo grau de dificuldade para atingir a fé e, conseqüentemente, o mesmo grau de dificuldade para *tornar-se cristão*. Assim, a progressão do conhecimento histórico não facilita a tarefa do *tornar-se cristão*, a qual pode se realizar mediante o *fazer-se contemporâneo* ao Cristo humilde e servil, no confronto à mesma possibilidade de *escândalo* que os primeiros apóstolos enfrentaram.

A possibilidade do *tornar-se cristão* impescinde do movimento do *fazer-se contemporâneo*. Esse movimento espiritual, ético e existencial consiste na apropriação existencial-subjetiva de Cristo, não enquanto objeto histórico-científico, mas como um objeto de *escândalo*: o servo humilde em todo o seu rebaixamento. A possibilidade do ser cristão se encontra no diálogo com esse Cristo rebaixado, não com o deus triunfante do porvir escatológico, que a rigor, não deve servir de referência para a existência ética do cristão. O *indivíduo* precisa se esvaziar de muitos atributos para poder *fazer-se contemporâneo* desse Cristo, tais como a razão científica e a certeza histórica. Essa última apenas pode fornecer uma aproximação de Cristo, mas jamais substituir esse enquanto legítimo objeto de fé. O *indivíduo* exitoso em *fazer-se contemporâneo* pode vir a padecer da mesma classe de sofrimentos *crísticos* descritos no *Novo Testamento* e os quais se manteriam essencialmente inalterados no transcurso da história. Por fim e não menos importante, o *fazer-se contemporâneo* deve culminar na *imitação* a Cristo, o movimento mais importante para o *tornar-se cristão*, como veremos a seguir.

5.3 Apropriação e Imitação

O discipulado no cristianismo reside essencialmente na imitação (*efterfølgelse*) a Cristo. Para desenvolver essa ideia, Kierkegaard elaborou o conceito de apropriação (*tilegnelsen*). Esse conceito parte do pressuposto de que a ética cristã concebe sua verdade como uma reduplicação (*fordoblelse*), a saber, um movimento existencial que ocorre quando o conteúdo da doutrina objetiva é apropriado pela subjetividade e exercitado em uma prática de vida. A verdade cristã é objetiva e subjetiva, não podendo prescindir de ambas: ela possui uma validade universal, mas ao mesmo tempo requer a apropriação de uma subjetividade existente para se confirmar. Desenvolveremos melhor essa noção na seção seguinte, através das duas modalidades de fé: *qua* e *quae*. Um exemplo de apropriação pode ser encontrado na parábola do semeador, (Mateus 13:3-9) por evocar as duas dimensões: a objetiva, simbolizada pela semente semeada em várias situações e a subjetiva, a qual se refere aos distintos modos de receber a semente. A semente por si só não gera frutos se não for apropriada adequadamente pela subjetividade que a nutre e a faz germinar.

Em suma, a apropriação é uma ação distinta da mera apreensão objetiva do conhecimento, ou seja, apropriar não é conhecer, muito embora o conhecimento da doutrina seja um ponto indispensável para que a apropriação em si ocorra. Sem conhecimento e apreensão objetiva não pode haver apropriação, a qual por sua vez, não se resume ao conhecer. Em termos bíblicos, a apropriação reside em praticar a Palavra e não apenas em conhecê-la. Ora, praticar a Palavra significa exercitá-la, produzir, a partir dela, boas obras. Em Tiago 1, 23-24, lê-se: “Com efeito, aquele que ouve a Palavra e não a pratica, assemelha-se ao homem que, observando seu rosto no espelho, se limita a observar-se e vai-se embora, esquecendo-se logo da sua aparência”.

A apropriação em Kierkegaard não se restringe à existência religiosa. Ela seria essencial para a concepção ética kierkegaardiana como um todo. Nesse sentido, por exemplo, até mesmo “uma boa educação, inclusive isso é apenas uma pressuposição e leva muito tempo até que alguém se aproprie dela, e uma vida inteira não é suficiente se alguém quer apropriar-se dela” (KIERKEGAARD, 2009i, p. 21). Compreender a ética cristã é compreender como ela pode ser vivida não em ocasiões excepcionais, mas na repetição do cotidiano. E essa vivência perpassa pela compreensão e execução da apropriação. Central na ética kierkegaardiana e na compreensão do seu existencialismo cristão, a apropriação é um movimento que parte de um princípio ético e universal para ser aplicado na subjetividade do indivíduo. Como reforça Stewart: “sua visão parece ser que todos os princípios éticos gerais devem ser interpretados pelo indivíduo; na verdade, este é o cerne da noção de apropriação. Deve-se determinar como o princípio se ajusta à situação individual e, em seguida, incorporá-lo em sua ação” (STEWART, 2010, p. 89).

Stewart também destaca uma compreensão chave da apropriação para o devir cristão¹¹⁷, a saber, o seu caráter contínuo e progressivo: “A primeira coisa a notar é que o conceito de apropriação em Kierkegaard é mais bem concebido como dinâmico do que estático; além disso, é um processo duradouro e não um evento espontâneo ou instantâneo” (STEWART, 2010, p. 99). Esse entendimento reforça a ideia de que as apropriações das virtudes éticas cristãs, a exemplo de fé e amor,

¹¹⁷ Stewart irá aprofundar os múltiplos desdobramentos da *apropriação*. Para ele, os conceitos kierkegaardianos de *reduplicação*, *dupla-reflexão*, *repetição*, *imitação*, *redobramento* e *aprofundamento interior* seriam etapas de um mesmo fenômeno: a *apropriação*. Cf: STEWART, Jon. *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy*. London: Continuum International Publishing Group, 2010.

requerem tempo e esforço consideráveis até mesmo para perdurarem por uma vida inteira. Sobre as possibilidades de apropriação na cristologia kierkegaardiana, Deuser enfatiza a subjetividade auxiliada pela experiência estética e literária:

Kierkegaard deseja colocar a cristologia em jogo apenas por meio da revelação e da apropriação despertadas pela experiência literária e estética, e decididamente não por garantia dogmática ou histórica. Isso não significa que Kierkegaard tenha se tornado indiferente ao dogma luterano de suas origens religiosas, nem que o tenha ignorado ou quisesse abjurá-lo. O significado do corretivo é válido aqui também. As premissas da tradição devem ser trazidas de forma crítica, de modo que apenas sua apropriação seja enfatizada, uma vez que a tradição como tal é virtualmente irrelevante para essa apropriação (DEUSER, 1998, p. 394).

Enquanto alguns críticos insistem que a filosofia de Kierkegaard permanece à margem e seja completamente refém do idealismo alemão, o que tornaria sua ética abstrata e, portanto, existencialmente infértil, Stewart defende a ideia de que a *apropriação* desmistifica esse mal-entendido, pois ela pressuporia uma relação harmônica entre interior e exterior, subjetividade e objetividade. Assim, a *apropriação* para o cristianismo pensado por Kierkegaard jamais deve isolar o *indivíduo* em sua subjetividade, mas constantemente orientá-lo para o agir no mundo de forma a influenciar todas as relações estabelecidas nesse.

Kierkegaard é crítico da ideia de apropriação como um caso em que "o indivíduo permanece dentro de si mesmo". Isso coloca a apropriação no mesmo nível do conhecimento objetivo, onde não há quebra radical ou diferença. Embora haja, com certeza, uma dimensão interior de apropriação, ela deve transcender a interioridade do indivíduo e se estender para o mundo da ação e atividade. Assim, essa dimensão interna produz constantemente algo externo. Esta ação externa é diferente da interna e, portanto, representa uma quebra significativa, em contraste com o conhecimento objetivo, que é contínuo (STEWART, 2010, p. 99).

Para uma melhor compreensão da *apropriação* é preciso compreender também o conceito de *reduplicação*. Essa última seria mais um exercício ético-religioso imprescindível para o *tornar-se cristão*, mas também pode ser concebida de maneira puramente lógica, mediante a relação sujeito / objeto. Quando se afirma: *a verdade é*, se insinua que essa verdade é objeto apenas para aquele que a conhece, o sujeito. Assim: "se isso é compreendido de modo a acentuar a cópula, a verdade é, ou seja, a verdade é uma reduplicação" (KIERKEGAARD, 2013e, p. 200). O cristianismo do *Novo Testamento* exige um *espírito* forte o suficiente para manter em si a *reduplicação*. Essa não é nada mais do que a fé lutando contra o paradoxo que se choca continuamente contra sua razão: o *indivíduo* reconhece sua posição

diante do *absurdo* e ao mesmo tempo, o deseja infinitamente. Essa paixão pelo paradoxo não é, em hipótese alguma, casual ou cega, mas contém em si a consciência e o entendimento. Sob esse aspecto, a *reduplicação* ocorre quando a vontade, conciliada com o entendimento e com o auxílio desse, domina a si mesma. Agir segundo uma vontade consciente caracteriza o discipulado cristão, em oposição a uma vontade imediata ou em plena conformidade com a natureza. “O entendimento e a vontade são com frequência opostos, e assim é, se se considera em abstrato; pelo contrário, a vontade que tem poder sobre si mesma é entendimento” (KIERKEGAARD, 2014, p. 131)¹¹⁸.

Embora consciente, o cristianismo solicita uma vontade que deseje atuar contra a lógica da imanência. Kierkegaard questiona se ainda haveria homens que suportariam a *reduplicação*, ou seja, pessoas de *espírito* que suportem o cristianismo do *Novo Testamento*. Nesse contexto, reduplicar significaria, como escreve Farago: “fazer reviver em si o sentido do ensinamento de Cristo” (FARAGO, 2009, p. 220). O ser humano destituído de *espírito* não suportaria essa *reduplicação*, a qual não é auxiliada pelo esforço especulativo-científico, mas depende inteiramente do domínio da paixão e da coragem de vivenciar o terrível paradoxo. O Homem destituído de *espírito* se encontra na cristandade: ele é débil e covarde, suprime o paradoxo e o entendimento do verdadeiro cristianismo. Suprimido o entendimento, perde-se também a possibilidade do *tornar-se cristão*.

O homem de espírito pode suportar uma reduplicação em si, pode sustentar com a sua inteligência que algo seja contrário ao entendimento e, não obstante, querê-lo; ele pode com sua inteligência sustentar que algo lhe serve de escândalo e, não obstante, querê-lo; que algo, humanamente falando, o torne infeliz e, não obstante, querê-lo, e assim por diante. Mas justamente desse modo está composto o Cristianismo do Novo Testamento. Nós homens, ao contrário, não conseguiríamos aguentar ou suportar uma reduplicação em nós; nosso querer altera nosso compreender. Nosso cristianismo (o da ‘cristandade’) se adapta, portanto, de acordo com isso: retira do crístico o escândalo, o paradoxo, etc., e traz em seu lugar a probabilidade, o direto, quer dizer, transforma o Cristianismo em algo bem diferente do que ele é no Novo Testamento; sim, no diametralmente contrário, e esse é o cristianismo da cristandade (KIERKEGAARD, 2019, p. 117).

Kierkegaard / *Climacus* situa a *reduplicação* no horizonte ético-religioso. Na inacabada obra *É preciso duvidar de tudo*, o autor defende a tese de que a linguagem por si apenas não é suficiente para alcançar a esfera prática. Haveria

¹¹⁸ Cf: *Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. J. Schelling* (1841-1842). Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2014.

uma nítida distinção entre proposições éticas ou religiosas e a reprodução dessas mesmas proposições na personalidade e na existência de quem as profere. “Considera-se indispensável um tal conhecimento da personalidade do autor no que diz respeito às proposições religiosas, e também, em certa medida, às proposições éticas; pois qualquer um pode proferir uma proposição ética ou religiosa, mas não se segue daí que permaneçam religiosas ou éticas na boca de qualquer um” (KIERKEGAARD, 2003, p. 78). Se a linguagem é insuficiente para expressar a ética e principalmente, a existência ético-religiosa, então deve haver um outro elemento que converta a linguagem em ação ética e religiosa: esse elemento é a *reduplicação*. No sentido cristão, essa última impescinde da concepção de *autoridade*. O pensador indaga: “As verdades religiosas e éticas não exigem outra coisa, um outro tipo de autoridade, ou melhor, algo que mereça o nome de autoridade?” (KIERKEGAARD, 2003, p. 80).

A *verdade* cristã não possui uma autoridade entre tantas, mas a autoridade absoluta, fundamentada diretamente na transcendência divina. Se situando para muito além da imanência da linguagem e do pensamento, a *autoridade* seria “uma qualidade específica que intervém por outro lado e reivindica a qualidade, enquanto que o fundo do discurso ou da ação é indiferente do ponto de vista estético” (KIERKEGAARD, 2002, p. 187). Pela *reduplicação*, que é um movimento imanente, o cristão não possui a autoridade, que é um atributo transcendente, mas não deixa de se fazer *discípulo* e como tal, no cumprimento fiel de sua tarefa, ele se encontra a um passo de possuir também a *autoridade*, pois representa aquilo que possui a autoridade absoluta, o cristianismo. Se o *indivíduo* pode se tornar *discípulo*, e conseqüentemente, tornar-se um cristão pela forma da imanência, o mesmo não ocorre com o *apóstolo*, o qual é o que é por receber a *autoridade* diretamente da transcendência divina. A problemática reside no reconhecimento do *apóstolo* e de sua *autoridade* por outrem. Quanto a essa dificuldade, não há muito que possa ser feito, pois aquele não emite um reconhecimento direto e imediato; de fato chega a ser “um contrassenso receber a certeza sensível de que um apóstolo é um apóstolo, isto é, a certeza sensível de um fato espiritual que depende do paradoxo” (KIERKEGAARD, 2002, p. 187).

A *reduplicação* cristã tem essa função genuinamente prática, como reafirma Stewart (2010, p. 106): “A ideia por trás do conceito de reduplicação é que o crente ‘reduplica’ ou repete algum aspecto-chave do Cristianismo em suas ações”.

A *reduplicação* não deixa de ser um aprofundamento da *apropriação*: ambos atuam na conciliação de um ideal universal com uma ação individual. Ao mesmo tempo em que há uma conciliação, a tensão entre a dimensão interior reduplicante e o ideal reduplicado no mundo exterior, não é anulada. “Um elemento-chave da reduplicação é o potencial de contradição entre a interioridade e a ação externa ou entre o universal e o particular” (STEWART, 2010, p. 108). Não podemos esquecer que esse movimento de duplicar o ideal universal na existência subjetiva também pode ser encontrado em conceitos análogos da filosofia kierkegaardiana, tais como *dupla-reflexão*, *redobramento*, *repetição*, *apropriação*, todos os quais também trazem consigo tanto a tensão como a conciliação.

A *reduplicação* é o núcleo da ética kierkegaardiana e da existência cristã como um todo. A sua relação com a limitação da linguagem também está relacionada ao uso da *comunicação indireta*. Essa espécie de comunicação no cristianismo não é mediada pela lógica e nem pela objetividade, mas unicamente pelo *testemunho*, a saber, a verdade da subjetividade não pode se revelar por absoluto e muito menos ser transmitida e apropriada por um terceiro senão sob uma forma indireta. O *testemunho* impulsiona a ação ética e expressa a *reduplicação*. Se bem assimilada por um terceiro, a *comunicação indireta* contida no *testemunho* se torna a ocasião para que aquele também aja em conformidade com o ideal ético-religioso expressado. É essa dimensão pragmática da *reduplicação* que Stewart endossa:

Se a mensagem é algo que diz respeito à subjetividade genuína, como a cristã, então o único meio verdadeiro de comunicá-la é com a dupla reflexão. Não se pode transmitir a outra pessoa o que a mensagem cristã é para ela. Isso é algo que eles devem fazer por si próprios por meio da apropriação. Assim, o ponto de reflexão dupla ou comunicação indireta é fazer com que os ouvintes se apropriem desse material por si próprios. Embora alguns estudiosos de Kierkegaard considerem o conceito de dupla reflexão puramente uma teoria da comunicação, a partir dessa passagem fica claro que esse conceito é igualmente relevante para a ação. Não é apenas um determinado conteúdo, mas especificamente o cristianismo e sua relação com ele que requer a estrutura de dupla reflexão. Mas, como vimos aqui, essa relação não é meramente contemplativa, pois implica necessariamente ação (STEWART, 2010, p. 110).

A *reduplicação* comporta alguns conceitos análogos, como por exemplo, o de *redobramento* (*fordobling*), o qual Stewart nos ajuda a pensá-lo relacionando-o a um elemento caro para a ética cristã de Kierkegaard, o *amor crístico*. Temos aqui aquela apropriação do universal expresso na individualidade da subjetividade:

“Realizar um ato de amor é manifestar o universal como particular. Isso representa um redobramento [...] Esse termo ressalta o fato de que apenas indivíduos podem existir em ambas as dimensões” (STEWART, 2010, p. 112). Novamente, o aspecto individual e subjetivo é enfatizado ao máximo para o cumprimento efetivo e êxito do movimento. Outro conceito análogo seria o de *repetição* (*gentagelse*), categoria importante para a compreensão do paradigma ético-religioso proposto por Kierkegaard. Longe de se reduzir a uma categoria meramente estética, o pensador dinamarquês confere ao conceito um significado profundamente religioso. É o que percebemos com a exposição da tragédia bíblica de Jó feita na obra *Repetição*. Nela, Kierkegaard / Constantius afirma que a *repetição* ocorre “quando toda a humana certeza e probabilidade pensável se tornou impossibilidade” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 124). Há nessa sucinta descrição um paralelo entre *repetição* e a concepção kierkegaardiana de *fé* que não podemos negligenciar.

É notória a proximidade conceitual da *fé* apresentada em *Temor e Tremor* com o conceito principal da obra *Repetição*. Se considerarmos que ambas as obras foram publicadas no mesmo dia, tal proximidade parece fazer parte de uma estratégia maior do autor danês. Tanto a *fé* como a *repetição* lidam com o inefável, o absurdo e com ações situadas para além da ética universal, ou seja, ambos os conceitos se situam na relação do *indivíduo* humano para com o absoluto transcendental. A *repetição* é, pois, também uma categoria ético-religiosa responsável por conciliar o individual e o universal, pois pressupõe que toda ação deva ser fundamentada em um ideal: apenas quando o ideal é refletido na ação, a apropriação da *repetição* se justifica. Mas entre o individual e o universal há um terceiro elemento imprescindível e sem o qual a mediação da *repetição* não se torna bem sucedida: esse elemento é a *interioridade*. A ação sem interiorização se justifica tão pouco quanto o ideal puro e carente de interioridade. A *repetição*, assim como as demais formas de *reduplicação*, executa essa mediação conciliadora.

Aqui, Kierkegaard parece considerar que repetição é sinônimo de redobrar como a relação paradoxal do universal com o particular, da ideia e da realidade concreta. Também está claramente relacionado ao conceito de apropriação na medida em que envolve um movimento de um princípio ou ideia universal e abstrato para uma ação concreta [...]. Em uma análise de diferentes formas de repetição, Kierkegaard escreve: “Quando vou agir, minha ação existiu em minha consciência, na concepção e pensamento - caso contrário, eu ajo impensadamente - isto é, eu não ajo.” Aqui ele aponta para a correspondência entre a ação e a ideia, necessária para que a ação conte como forma de apropriação e, neste caso, de repetição. Se a pessoa age espontaneamente, sem reflexão ou aprofundamento interior, a ação

não tem relação com um universal e é destituída de valor ético. Por esta razão, o pseudônimo de Kierkegaard, Constantin Constantius, diz que "toda a vida se dissolve em um ruído vazio e sem sentido" se não houver repetição. O mesmo é verdadeiro se não houver apropriação genuína (STEWART, 2010, p. 113).

O pensador subjetivo e existente concebido no *Pós-escrito* estaria apto a se tornar um cristão, pois ele contém tanto positividade quanto negatividade, sendo o negativo aquele infinito próprio do constante *vir a ser* que não conhece resultados, pois a negatividade reside em existir e a existência é *devenir*. Por outro lado, "sua positividade consiste em uma contínua interiorização na qual ele é conhecedor do negativo" (KIERKEGAARD, 2013e, p. 88). A objetividade traduziria o mergulhar profundo da consciência na interioridade da subjetividade. Se a objetividade é o conhecer, a negatividade seria o existir: ambos se complementam e são imprescindíveis para o acesso ao cristianismo e ao incomensurável. Esse mergulhar consciente na própria interioridade desenvolve aquilo que no pensamento ético-religioso de Kierkegaard é designado como *homem interior* (*indvortes Menneske*).

O que deve ficar claro é que embora mantenha um olho aberto para a comunidade e o mundo circundante, o cristão não trabalha para esses e nem os possui como finalidades últimas. Aqui como em qualquer outra relação em que seja enfatizado o ético-religioso tipicamente cristão, a teleologia fundamental reside no fortalecimento do *homem interior* mediante a relação com Deus. Esse aprimoramento direcionado continuamente à *interioridade* seria uma tarefa indispensável não apenas para o indivíduo interessado em *tornar-se cristão*, mas para todo e qualquer ser humano em qualquer época.

[...] alcançar essa confirmação no homem interior, segue sendo necessário para o homem, em todas as épocas e em todas as circunstâncias, salvar a sua alma nessa confirmação interior; pois todo homem em toda época tem, claro está, seu combate e seu conflito espiritual, sua indignação, sua solidão, na qual é tentado (KIERKEGAARD, 2010a, p. 102).

O mecanismo próprio da existência cristã exige o desenvolvimento do *homem interior* e de sua edificação contínua na relação com Deus. Essa tarefa reflete justamente aquilo que o ser humano essencialmente é: *espírito* (*aand*). O *indivíduo* deve corresponder ao seu parentesco com o divino o qual também é espiritual: "Deus é espírito, e por isso somente pode fornecer um testemunho em espírito e no homem interior; todo testemunho exterior de Deus [...] pode igualmente ser um engano" (KIERKEGAARD, 2010a, p. 105). A problemática gira em torno da

questão: como reconhecer o *homem interior*? Não diretamente e nem externamente. Ele pode vir a se manifestar em qualquer ser humano como um processo de profunda interiorização, mas tal qual o *cavaleiro da fé*, deve permanecer oculto, embora não isolado e sempre atuante. Cada *indivíduo* deve se tornar *homem interior*: essa tarefa pressupõe que cada um verifique as condições que dificultam a aprimoração espiritual exigida pelo cristianismo, o qual irá constantemente reafirmar sua heterogeneidade em relação ao mundo e “assim também o essencialmente cristão será estranho na vida porque ele pertence a um outro mundo, estranho no mundo porque ele quer pertencer ao homem interior” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 165).

O *homem interior* se relaciona de uma forma muito específica para com o mundo: refletindo aquela heterogeneidade surge a preocupação própria desse *indivíduo* prestes a romper com o mundo. Assim, “somente no instante em que desperta em sua alma a preocupação acerca do que há de significar o mundo para ele, e ele para o mundo [...] somente então o homem interior se anuncia nessa preocupação” (KIERKEGAARD, 2010a, p.103). O *homem interior* nunca está acomodado no mundo, porque se encontra justamente em oposição e tensão em relação a ele. Repleto de angústia e com as múltiplas possibilidades disponíveis, o *homem interior* nunca está satisfeito com sua atuação: se encontra sempre beligerante, se torna um *colaborador de Deus*¹¹⁹. Sua preocupação se renova continuamente na relação com Deus e corrobora a força dessa relação.

Nessa preocupação se anuncia o homem interior, que não está preocupado pelo mundo inteiro, senão somente por Deus e por si mesmo, e pela explicação que lhe permite compreender a relação, e pelo testemunho que o corrobora na relação. Esta preocupação não cessa em nenhum instante, pois o saber que obtém não é um saber indiferente (KIERKEGAARD, 2010a, p. 105).

Exercitar e aperfeiçoar o *homem interior* são as tarefas do cristão. Neste aprofundamento contínuo da interioridade, poder-se-ia objetar que as boas obras seriam negligenciadas e extintas, mas como assegura Stewart, ocorre justamente o contrário, a saber, o mundo é cada vez mais atravessado pelo *homem interior* por meio de ações concretas e genuínas. Sem esse atravessamento com a exterioridade, aquele se dissolveria em uma quimera ética ou em um fantasma da abstração os quais Kierkegaard tanto repudiava na postura idealista de seus

¹¹⁹ Cf: *Escritos de Søren Kierkegaard, Volumen 5*, Editorial Trotta, 2010.

contemporâneos. O *homem interior* apenas se reduplica com a ação no mundo, seja pela ruptura com ele ou pelas boas obras nele realizadas.

O aprofundamento interior é apenas a primeira parte da apropriação. Deve se expressar externamente no mundo em ação. O elemento da práxis é, na mente de Kierkegaard, essencial para a mensagem cristã. Não é uma doutrina contemplativa, mas diz respeito à própria vida. O Cristianismo deve ser mais do que uma ideia abstrata que nunca aparece na realidade. Além disso, uma apropriação puramente interna não tem sentido, uma vez que permanece indeterminada. Até que alguém se comprometa com o significado de sua apropriação, realizando-a na ação, resta saber se o aspecto individual corresponde ao universal (STEWART, 2010, p. 105).

Stewart chama atenção para a problemática que consiste em determinar se a *reduplicação*, seja expressa pela repetição, redobramento, dupla-reflexão ou aprofundamento interior, estabelece adequadamente a correspondência entre a subjetividade e o ideal universal. Essa questão é importante, visto que uma falha na interpretação do ideal ou mesmo sua aplicação arbitrária pelo *indivíduo* pode desencadear ações ruins e violentas. Como determinar se a subjetividade compreendeu bem o ideal? Apesar de haverem critérios objetivos relacionados aos ideais reduplicados, toda e qualquer subjetividade permanece inacessível e incomensurável ao acesso de terceiros. Logo, o julgamento direcionado à subjetividade será sempre limitado e imperfeito. Assim, por exemplo, “uma característica essencial do aprofundamento interior é que ele apenas pode ser feito individualmente” (STEWART, 2010, p. 104), o que não significa que a *reduplicação* seja subjetivista. Se por um lado, a subjetividade e a interioridade são os canais para que a *verdade* possa ser apropriada e exprimida, por outro, não se pode negar que o ideal cristão traduza um critério ético, universal e objetivo, o qual seguramente poderá sempre ser acionado para determinar se ações individuais assimilaram e compreenderam sensatamente o conteúdo da *reduplicação*.

Kierkegaard parece bastante ansioso para distinguir essa posição de um relativismo simples que descarta a validade do universal. Entramos nessa posição paradoxal saindo da esfera universal da ética, e o movimento não deve ser concebido como uma reversão à esfera do aleatório. Assim, pode-se falar aqui de uma forma superior de individualismo, pela qual Kierkegaard distingue sua posição das diferentes formas de subjetivismo e relativismo que criticou em O conceito de ironia. A forma de individualismo de Johannes de Silentio é baseada na fé e em uma relação com Deus (STEWART, 2010, p. 131).

A ação da *reduplicação* nem sempre expressa adequadamente o conteúdo universal e essa é a maior dificuldade desse movimento em termos éticos.

Vejam, por exemplo, o ideal cristão do amor incondicional. Seguramente, não poderíamos assegurar com exatidão se um ser humano verdadeiramente amaria o seu *próximo* e produziria obras de amor, mas certamente, as obras externas podem revelar, ainda que de modo inexato e limitado, se aquele ideal é bem executado, pois a exterioridade é comensurável a observação de um terceiro, e ainda que o amor seja edificado na interioridade, ele não se restringe nessa, já que deve vir a se manifestar justamente no exterior. O interior não se deixa reconhecer diretamente pelo exterior, mas pode deixar sinais nesse último os quais possibilitariam determinar, ainda que imperfeitamente, se o ideal cristão foi adequadamente apropriado pela subjetividade ou se não correspondeu ao que foi externalizado e reduplicado. Tal suspeita não deve, em contrapartida, ser levada com seriedade pelo cristão, o qual deverá se manter preocupado seriamente apenas consigo mesmo e com a qualidade de suas próprias apropriações.

Não devemos negligenciar que a ideia de *reduplicação* estaria fortemente vinculada ao conceito de *edificação* (*opbyggelse*). A ênfase de que a *edificação* consolida a *verdade* e que essa apenas se concretiza para o *indivíduo*, atravessa a totalidade da obra do pensador danês. Desde o início da autoria, essa concepção é central. As palavras finais de *Ou-Ou* afirmam que “só o profundo movimento interior, só a indescritível comoção do coração, só isso te assegura de que reconheceste aquilo que te pertence e que poder algum pode te retirar; pois só a verdade que edifica é verdade para ti” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 347). Tal posição coaduna com a leitura neotestamentária de que o cristão apenas pode ser edificado, educado e guiado pela interioridade orientada para o mundo e suas relações. É importante frisar a *edificação* como um movimento religioso fundamentado na transcendência: ele se sobrepõe tanto à estética quanto ao ético, como lembra Regina (2016, p. 191): “tanto a estética quanto a ética estão no horizonte da imanência; apenas ‘o edificante’ abre o árduo caminho para vencê-la em direção ao Transcendente”. Na relação com a transcendência o cristão não abole e nem foge da realidade circundante e nem o poderia, pois se encontra comprometido com o mundo e com seus indivíduos. Para que suas ações sejam validadas mediante a *reduplicação* é imprescindível que elas se originem do contínuo e árduo processo de *edificação*.

Já vimos na seção anterior que a *contemporaneidade* é um movimento essencial para o *tornar-se cristão*, mas ainda assim é um exercício insuficiente para o *dever crístico* se não vier acompanhado da prática da *imitação*. O Cristo o qual

deve ser imitado é Deus em sua forma paradoxal: humilde, amoroso e martirizado. Essa referência deve manter-se sempre resguardada à possibilidade efetiva do *escândalo*: “que te vejamos assim, e que assim não nos escandalizemos de Ti” (KIERKEGAARD, 2009b, p.31). Até segunda ordem, o Cristo servil e humilde é a única referência que deve ser imitada pelo cristão, sendo o único modelo ético e existencial referente à Cristo suscetível à *imitação*. A *imitação a Cristo* é uma proeza, mas também é acessível a cada ser humano, ao menos àqueles dispostos a arriscar. Ser cristão sempre foi um grande risco, assim como Cristo nunca necessitou de meros admiradores, mas sim, de verdadeiros seguidores. O desafio desse seguimento consiste em imitar aquele que se sacrificou por amor: é essa a prodigiosa tarefa. Morais descreve com exatidão o entendimento que Kierkegaard conserva desse cristianismo ao mesmo tempo terrível e sublime:

Para Kierkegaard, o cristianismo personificava a mais perfeita e equilibrada fusão entre o terrível e o sublime. ‘Nega-te a ti mesmo, toma a tua cruz e vem após mim’, eis a atrevida exigência do manso Jesus. Nela nada há que possa ser racionalizado, pois que a fé supõe completa submissão. Para fugir à paralisia dos temores, é necessário correr o risco de movimentar-se e lançar-se no abismo. (Regis de Morais *apud* KIERKEGAARD, 1990a, p. 19).

O que falta à cultura cristã moderna seria, então, a prática do seguimento, da *imitação*. Esse exercício no cristianismo, laborioso e edificante, conduz ao entendimento do que significa ser cristão, compreensão negada aos que se limitam à objetividade histórica e científica. A objetividade pode compreender o cristianismo, mas apenas a subjetividade, mediante a *imitação*, compreende o ser cristão, ao refletir Cristo em seu agir e ser no mundo. “Que alguém possa saber o que é cristianismo sem ser cristão, é algo que, então, deve ser respondido pela afirmativa. Se alguém pode saber o que é ser cristão sem ser um cristão, é outra coisa, e deve-se responder pela negativa”. (KIERKEGAARD, 2016, p. 90). É interessante observar como todos esses fenômenos estão interligados: sem o *fazer-se contemporâneo*, não apenas a possibilidade do *escândalo* é abolida como também a *imitação a Cristo* e sem essa última, ninguém pode verdadeiramente *tornar-se cristão*. A tarefa é ocultada no contexto do cristianismo institucional, por conseguinte, extinguida. “A prova do cristão consiste realmente na ‘imitação’. Esta foi eliminada” (KIERKEGAARD, 2011c, p, 86). Ela é eliminada por comodidade, por ser difícil de ser executada pelo *Homem natural*, a saber, por cada um que não tenha se tornado cristão. Ao se abolir a *imitação* se abole também o cristianismo.

A imitação, a imitação a Cristo" é realmente o ponto que fere a raça humana, aqui reside principalmente a dificuldade, aqui é realmente decidido se se quer aceitar o cristianismo ou não. Se há pressão neste ponto, há forte pressão: no mesmo grau, menos cristãos. Se alguém se desligar neste ponto (para que o cristianismo se torne, intelectualmente, uma doutrina), mais pessoas entrarão no cristianismo; se for totalmente abolido (para que o cristianismo se torne, existencialmente, fácil como a mitologia e a poesia), então o cristianismo se espalha de forma tal que o cristianismo e o mundo quase coincidem, ou todos se tornam cristãos, o cristianismo triunfa completamente, isto é, ele é abolido¹²⁰.

A *imitação* a Cristo complementa o movimento do *fazer-se contemporâneo*. No primeiro discurso de *Evangelho dos Sofrimentos*, Kierkegaard medita profundamente sobre *Lucas 14, 27*, no qual Jesus reafirma a sua relação com o sofrimento e a cruz, exigindo de seu seguidor o mesmo empenho e predisposição para o martírio. O que Cristo exige é *imitação* e aqui não pode haver qualquer dúvida ou obscuridade: ele ordena ser imitado no amor e na dor. Não à toa, os cristãos são os "portadores da cruz, e assinalam com isto que o seu caminho pelo mundo não é leve como uma dança, mas pesado e penoso, apesar de que a fé é para eles também a alegria que vence o mundo" (KIERKEGAARD, 2018a, p. 80). Assim como para a criança se tornar adulta é preciso que o adulto em um dado momento saia de cena, assim também o discípulo aprende que apenas se torna cristão quando Cristo vai adiante: a tarefa consiste em caminhar sozinho, seguindo os passos de Deus. A ideia de seguimento não admite ambiguidade: "*seguir o Cristo* significa tomar a sua cruz sobre si [...] Carregar sua cruz significa negar-se a si mesmo, como Cristo o explica" (KIERKEGAARD, 2018a, p. 83).

Carregar a cruz, sofrer em sentido cristão, significa anular-se e negar-se a si mesmo ao ser inserido em uma abnegação absoluta e vigorosa. É um exercício que não pode ser realizado de uma vez por todas, mas apenas continuamente, no esforço diário, tornado cotidiano. Por isso, apanhar a cruz não é suficiente: é preciso mais do que abdicar de todo o mundano em um dado momento, é preciso carregar a cruz ao manter e conservar a abnegação na vida cotidiana. É essa a dinâmica da

¹²⁰ No original: "»Efterfølgelsen, Christi Efterfølgelse« er egentligen det Punkt, hvori Menneske-Slægten ømmer sig, her stikker hovedsagelig Vanskeligheden, her er det egentligen det bliver afgjort, om man vil antage Christendommen eller ikke. Trykkes der paa dette Punkt, trykkes der stærkt: i samme Grad færre Christne. Slaaes der af paa dette Punkt (saa Christendom bliver, intellectuelt, en Lære), gaaer Flere ind paa Christendommen; afskaffes det ganske (saa Christendom bliver, existentielt, let som Mythologie og Poesie, Efterfølgelsen en Overdrivelse, en latterlig Overdrivelse), saa breder Christendommen sig i den Grad, at Christenhed og Verden næsten falde sammen, eller Alle blive Christne, Christendommen har fuldkommen seiret, det vil sige, den er afskaffet". Cf: KIERKEGAARD. *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 140, tradução nossa.

imitação a Cristo, o qual expressou por toda sua vida o que é a resignação absoluta. Observando a ética cristã de Kierkegaard, Quinn assevera que o sofrimento é marca indispensável da *imitação a Cristo*: “Portanto, os imitadores de Cristo devem estar preparados e dispostos a sofrer. Se suas vidas devem ser tão semelhantes à vida de Cristo quanto é humanamente possível, eles sofrerão de maneira semelhante ao sofrimento dele” (QUINN, 1998, p. 370). Ele também irá corroborar com uma das teses mais relevantes do *Exercício no Cristianismo*, a de que um cristão não deve ser mero admirador de Cristo, mas um legítimo imitador, condição sem a qual não é possível *torna-se cristão*: “Os imitadores de Cristo devem, portanto, antecipar o sofrimento por tentar fazer o bem e esperar ser considerados ofensivos. Não obstante, a exigência ética cristã é que sejamos imitadores e não meros admiradores de Cristo” (QUINN, 1998, p. 371). A *imitação* implica não apenas na continuidade da abnegação interior, mas no ser ridicularizado, perseguido e maltratado assim como Cristo o foi, na ferrenha oposição ao mundo.

Seguir após Cristo significa negar-se a si mesmo, e significa também andar pelo mesmo caminho como Cristo o andou, na figura humilde do servo, carente, abandonado, escarnecido, não amando o mundo e não amado por este. E também significa *andar por si mesmo*, pois aquele que em autoabnegação renuncia ao mundo e a tudo o que pertence ao mundo, renuncia a qualquer relação que de outro modo tenta e cativa (KIERKEGAARD, 2018a, p. 85).

Como um *indivíduo* se torna cristão? “O Novo Testamento responde: o que tens que fazer é seguir a Cristo, sofrer, sofrer por seus ensinamentos” (KIERKEGAARD, 2006, p. 50). Aprendendo com o Cristo humilhado e servil, o *indivíduo* se torna transparente para si mesmo e para Deus. Nesse aspecto, como lembra Regina: “apenas perante Cristo o indivíduo humano pode tornar-se plenamente *enkelte*, e como tal pode resistir à tentação de deixar aniquilar pela ‘multidão’, e, sobretudo pela ‘convicção’, deletéria para toda a cristandade, de que enfim ‘todos são cristãos’” (REGINA, 2016, p. 206). Não existe uma fórmula exata para praticar o cristianismo, a imitação a Cristo se manifesta em contextos diversos. O sofrimento *crístico* é condicionado pela imersão e relação de cada *indivíduo* com o mundo que o circunda, e aquilo que cativa um ser humano, o qual esse deve renunciar, não é o mesmo em todas as épocas e culturas. Cada cristão descobre por si só o que deve renunciar e como fazê-lo. No entanto, o *modelo* é o mesmo, assim como sua exigência, pois “o cristianismo não pode ser mudado [...]. Desde o início ele quis e será apresentado inalterado em toda a sua incondicionalidade, para que

cada um possa considerar consigo mesmo se quer lidar com ele ou não”¹²¹. Cristo, inalterável no transcorrer dos séculos, segue sendo o parâmetro absoluto e incondicional cuja doutrina se confundia com sua própria existência.

A "imitação", que corresponde a "Cristo como modelo", deve ser desenhada, colocada, trazida à mente. O Salvador do mundo, nosso Senhor Jesus Cristo, não veio ao mundo para ensinar, ele nunca ensinou. Uma vez que ele não trouxe uma doutrina, ele não procurou persuadir alguém a entrar na doutrina, nem pôr evidências para substanciá-la. Sua doutrina era essencialmente sua vida, sua existência¹²².

No processo que conduz ao *vir a ser cristão*, um elemento próprio do cristianismo é essencial e indispensável nesse devir existencial: a *kênósis* (esvaziamento) de Cristo. Tal *esvaziamento*, toda a abnegação que conduziu Deus ao martírio, seria um dos elementos que conferiria *verdade* à doutrina *crística*, *verdade* essa que almeja não ser apenas compreendida, mas, sobretudo, seguida e imitada por qualquer *indivíduo*. A imitação ao rebaixamento de Cristo permanece sendo o meio mais seguro e confiável de *tornar-se cristão*. “As palavras de Jesus só serão verdadeiras se ele falar com os homens no seu rebaixamento, isto é, na sua *kênósis* e não na sua glorificação” (PAULA, 2016, p. 173). Ainda segundo Paula (2008, p. 242): “Tal ideia do Cristo enquanto sofredor precisa ser recuperada, visto que a cristandade a aboliu”.

A doutrina se converte então no martírio, no rebaixamento e esvaziamento de si como meio para a persecução de um *telos absoluto*. O rebaixamento do Cristo humilhado, sofredor e militante deverá servir de inspiração para toda uma nova geração de fiéis insatisfeitos com o otimismo infértil e triunfante de um cristianismo ainda aprisionado ao fundamentalismo metafísico. Logo que a cristandade reintroduzir a imagem do cristo sofredor e humilhado, o cristianismo poderá se oferecer novamente como uma alternativa viável e legítima para o Homem. O cristianismo possui o enorme desafio de se reinventar no tempo mantendo sua essência militante intacta, enquanto o *indivíduo* possui o desafio de

¹²¹ No original: “Forandres kan Christendommen ikke [...]. Den lige fra Begyndelsen villet og vil uforandret fremstilles i hele sin Ubetingethed, at saa Enhver kan overveie med sig selv, om han vil have med den at gjøre eller ikke”. Cf: KIERKEGAARD. *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 87, tradução nossa.

¹²² No original: “»Efterfølgelsen«, hvilket svarer til »Christus som Forbilledet«, maa drages frem, anbringes, bringes i Erindring. Verdens Frelser vor Herre Jesus Christus er ikke kommet til Verden for at bringe en Lære; han har aldrig doceret. Da han ikke har bragt en Lære, har han da heller ikke søgt ved Grunde at bevæge Nogen til at gaae ind paa Læren, ikke ved Beviser at godtgjøre den. Hans Lære var væsentligen hans Liv, hans Tilværelse”. Cf: KIERKEGAARD. *Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 144, tradução nossa.

se apropriar desse cristianismo ao reintroduzi-lo em sua própria existência pessoal. Para que essa apropriação se concretize é preciso que a *kênósis* esteja presente, como nos lembra Paula:

O principal desafio do genuíno cristianismo é mudar e introduzir novamente seus conceitos na cristandade. Para tanto, um cristão não deve ser apenas um admirador (tipo estético), mas um imitador de Cristo (sentido religioso). Rebaixar-se é, portanto, elevar-se. Elevar a fé e o cristianismo. Este é o significado da *kênósis* na obra kierkegaardiana. (PAULA, 2016, p. 178).

Tal igualdade universal justificada pelo cristianismo é justamente condicionada pela prática da *imitação*, a qual não exclui absolutamente nenhum ser humano de possuir a boa vontade e a coragem para livremente imitar o Cristo. De natureza ética e existencial, a igualdade cristã assegura que todas as gerações tenham o mesmo grau de dificuldade para a prática da *imitação*. Kirmmse destaca que essa igualdade se explica pelo fato do cristianismo ser uma ética fundamentalmente humana.

O cristianismo é pura obrigação ética, pura atividade, nada mais do que o desafio de estar no mundo, como Cristo o fez, de tal forma que se relacione primeiro com a realidade superior, o Reino de Deus; [...] Isso é imitação e certamente (ou quase certamente) suscitará perseguição, sofrimento ou mesmo martírio nas mãos dos protetores da "realidade" da sociedade. A imitação não é, portanto, como a admiração (o que teria sido apropriado se Cristo tivesse vindo em glória em vez de ter vindo em degradação ou oposição), porque admiração é a relação adequada com respeito às excelências e diferenças que não se pode esperar lutar ou alcançar, como a beleza, talento, gênio, riquezas, etc. Mas todas essas excelências são temporais, não essenciais e necessariamente inacessíveis para a maioria de nós, enquanto a possibilidade de excelência mantida aberta por Cristo é eterna e essencial e incondicionalmente acessível a todos. SK nos lembra que com respeito ao que é essencial para a humanidade, o Cristianismo é completamente igualitário. O cristianismo é "aquilo que é universalmente humano" (KIRMMSE, 1990, p. 396).

A fé acompanha o crente a todo o momento do seguimento, do martírio da *imitação* até a bem-aventurança prometida. Assim, "Cristo foi na frente [...] para preparar o lugar para o seguidor" (KIERKEGAARD, 2018a, p. 89). Crer na bem-aventurança eterna certamente não poderia ser condicionado por uma espécie de aposta casual ou matemática a qual seria justificada pela lógica e racionalidade mundanas, parâmetro no qual Kierkegaard não considerava adequado para determinar o *salto de fé* no cristianismo. A *imitação a Cristo*, juntamente com a fé em prol daquilo que dessa prática possa vir a resultar, não admitem cálculos mesquinhos e nem lógicas de bom-senso, pois são fomentadas em contrapartida por uma seriedade infinitamente apaixonada capaz de lançar seu portador no precipício

dos sofrimentos e incertezas que deverão assolar toda a conduta ético-religiosa do seguidor de Cristo. Embora proporcione uma certeza inabalável, a saber, uma certeza subjetiva, a fé sempre mantém a ambiguidade da dúvida acerca da qualidade de sua atuação no mundo, a saber, ela se angustia na dúvida de que sua *apropriação* produza boas obras ou não. Nesse sentido, a certeza da fé é pura incerteza objetiva.

Ao mesmo tempo, a fé deverá conduzir seu portador à perspectiva de “uma bem-aventurança no além, então ele, o miserável, contudo, é o mais rico de todos” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 90). A bem-aventurança eterna seria o contrapeso atrativo da demanda árdua implicada no seguimento a Cristo pela *imitação*. Embora aquela proporcione o *alegrativo* de impulsionar na existência finita uma relação fidedigna com Deus, o cristão não é liberado do sofrimento, o qual permanece até seu último instante. Stewart destaca bem essa dificuldade:

Kierkegaard reconhece prontamente a dificuldade de imitar a Cristo. Ele frequentemente explica que isso envolve morrer para o mundo e estar preparado para sofrer, ser ridicularizado e perseguido. Como ele escreve em uma entrada de diário, “... quanto mais um homem se envolve com Deus, mais infeliz e miserável, humanamente falando, ele se torna”. Da mesma forma, ele afirma: “Estritamente falando, ser cristão é morrer (morrer para o mundo) - e então ser sacrificado; uma espada perfura seu coração antes de tudo... e então ele é odiado, amaldiçoado pelos homens, abandonado por Deus”. Assim, o dever cristão de imitar a Cristo é um desafio muito difícil. Com o conceito de imitação, o processo de apropriação está completo. (STEWART, 2010, p. 115).

O desafio que o cristianismo direciona a toda a humanidade permanece inalterado: alcançar o modelo de perfeição ética mediante a *imitação a Cristo*. Sim, “justamente Ele é o próprio Modelo, em seriedade e verdade, justamente Ele é o Modelo verdadeiro, essencial da perfeição humana” (KIERKEGAARD, 2018a, p. 53). Uma perfeição ética, mas também religiosa, que requer o cumprimento de imperativos divinamente incumbidos. A exigência cristã é clara: “O que o cristianismo quer é: imitação. O que o ser humano não quer é sofrer, e ainda menos a espécie de sofrimento propriamente cristão: padecer sob os homens. Então ele suprime a imitação, e com essa o sofrimento, o especificamente cristão” (KIERKEGAARD, 2006, p. 50). Quanta paixão seria suficiente para a reprodução fiel dos ensinamentos e da vivência de Cristo, quando segui-lo pela *imitação* é sujeitar-se até mesmo ao padecimento mais humilhante? Essa questão permanecerá relevante enquanto a tarefa solicitada estiver de acordo com a exigência cristã da *imitação*.

A *imitação* a Cristo é a continuidade do *fazer-se contemporâneo* a Cristo, seria, em suma, um exercício que efetiva o *tornar-se cristão*. Esse exercício compreende outros movimentos semelhantes, como o da *apropriação*, *reduplicação*, *redobramento*, etc. A *apropriação* lança o *indivíduo* edificado na interioridade a atuar no mundo exterior, tal como o próprio Cristo fazia. Ela consiste, tal como na *reduplicação*, na conciliação entre entendimento e vontade, a saber, entre conhecer as virtudes *crísticas* e ter vontade o suficiente para exercitá-las na existência cotidiana. Quando as virtudes *crísticas* são assim apropriadas, há a prática da *imitação*, na qual a hipocrisia é anulada e o *indivíduo*, efetivamente, *torna-se cristão*.

5.4 Igreja e Instituição

Diante de todo o exposto não temos dúvidas acerca da pertinência da crítica kierkegaardiana às novas tendências religiosas e supostamente cristãs no mundo contemporâneo e pós-secular. Essas novas modalidades institucionais se disseminam no mundo ocidental atravessando gerações e se apropriando de modismos culturais diversos e condicionados pelo devir inelutável da temporalidade. Uma de suas características mais marcantes seria a apropriação da marca “cristianismo” pelo utilitarismo e mecanismos de produção e consumo. Como tentamos defender nessa tese, o conceito de *cristandade* pensado por Kierkegaard não deve ser reduzido apenas a subordinação eclesiástica ao poder estatal, mas abrangeria toda e qualquer forma de institucionalidade que manifeste determinações alheias ao cristianismo neotestamentário. Um bom exemplo de *cristandade* para além do Estado seria a vinculação da Igreja à instituição econômica burguesa, a qual não deixou de ser criticada fortemente por Kierkegaard, como já o mostramos. Toda nossa exposição precedente nos direciona para uma culminância que longe de solucionar toda a dificuldade inerente à questão, aponta justamente para a problemática mais relevante: a saber, a de determinar qual seria a função da Igreja e do institucional para o *devir* próprio do *tornar-se cristão* e para a efetivação da *segunda ética* como um todo.

Kierkegaard refletiu profundamente no vínculo entre cristianismo e instituição buscando resolver questões tais como: É viável para o cristão subsistir no mundo sem a mediação da igreja institucional? Qual a função e relevância da instituição para a apropriação da *verdade*? Como o *indivíduo* pode vivenciar a igreja hoje

mediante uma apropriação autêntica da fé, de Deus e do eterno? É perceptível o quanto a igreja institucional precisa ser mais uma vez reformada e voltar a acolher o cristão que se encontra lançado ao mundo: resignado, mas militante, marcado com a fé, porém irreconhecível. A igreja institucional precisa voltar a compreender o segredo da fé, a dinâmica existencial do cristão e a sua apropriação ético-religiosa na cotidianidade, naquilo que poderíamos designar como *religiosidade da continuidade* ou *cristianismo contínuo*¹²³.

Kierkegaard / *Climacus* corrobora com o *cristianismo contínuo* no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, mediante a dicotomia teleológica estabelecida nessa obra. *Telos relativo* e *telos absoluto* designam, respectivamente: finalidade da temporalidade e finalidade do eterno. A tarefa permanece a mesma de quando o cristianismo surgiu no mundo: expandir a atuação da esfera religiosa ao inseri-la na esfera ética e da vida mundana, em outros termos, permitir que a temporalidade seja permeada em todos os seus domínios pelo dever absoluto para com Deus. Seria justamente essa dimensão absoluta no dever que a institucionalidade abole. Tal dever perdura por toda a temporalidade do *indivíduo*, consome toda a sua existência finita. Essa *tarefa* está reservada ao cristão.

Relacionar-se com o telos absoluto de vez em quando é relacionar-se relativamente com seu telos absoluto – contudo, relacionar-se relativamente com o telos absoluto é relacionar-se com um telos relativo, pois a relação é o decisivo. Então, a tarefa consiste em exercitar sua relação com o telos absoluto de modo a que se a tenha constantemente junto a si, enquanto a gente permanece nas metas relativas da existência (KIERKEGAARD, 2016, p. 125).

Consciente ou involuntariamente, o cristianismo institucional eliminou o caráter paradoxal que tornava Cristo inacessível direta e imediatamente, ao fazer dele um mero apanhado de fatos históricos que reconstituem sua imagem de um modo tão fantástico que a própria fé se vê inutilizável. “Mas esta é precisamente a desgraça – e já tem sido durante demasiado tempo – da cristandade: que Cristo não

¹²³ Kierkegaard pode ter se inspirado em Schleiermacher para a elucidação desse conceito, o qual implica em um cristianismo entrelaçado à continuidade do existir ordinário. Escreve Schleiermacher: “Assim, o cristianismo tem delineado, pela primeira vez e de uma forma essencial, a exigência de que a religiosidade tem de constituir uma continuidade no homem, e recusa dar-se por satisfeito com as expressões mais vigorosas da mesma, tão logo como essa religiosidade se limita a pertencer e a dominar tão só certas partes da vida. Ela nunca deve encontrar-se em repouso e não deve opor-se-lhe de um modo tão absoluto que não possa conciliar-se com ela; desde qualquer realidade finita devemos nos abrir à contemplação do Infinito; devemos estar em condições de associar sentimentos e visões religiosas em todas as sensações do âmago, de onde quer que tenham surgido, em todas as ações, sejam quais forem os objetos aos quais possam referir-se. Tal é a meta suprema, propriamente dita, do virtuosismo no seio do cristianismo” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 168).

é nem uma coisa nem outra, nem o que era enquanto viveu na Terra, nem tampouco o que é objeto de fé”. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 59). Como já anteriormente frisado, a cristandade concebida por Kierkegaard não se restringe apenas a união oficial entre Estado e Igreja, mas denota todo e qualquer modo específico do cristianismo se manifestar no mundo, influenciado decisivamente pela cultura e filosofia em seu respectivo momento histórico¹²⁴. O que deve ser destacado na institucionalidade da cristandade é o seu caráter finito, inconciliável com o ser cristão.

A Cristandade é uma instituição. Isso confunde as ideias, visto que é verdadeiramente impossível ser cristão nesta forma. Na verdade, uma instituição, como autêntico palco da religiosidade, confere a todas as determinações cristãs, uma perspectiva não cristã, conciliante em direção ao finito, enquanto a autêntica perspectiva cristã, em cada determinação cristã, se opõe polemicamente ao finito (KIERKEGAARD, 2021a, p. 356).

Ainda que reconheça a dificuldade inerente à vida cristã, Kierkegaard compreendia que essa poderia ser apreendida mais facilmente e sem obstáculos pelo Homem simples. O pensador não recomenda que esse abandone a Igreja, mas alerta contra os representantes embusteiros do cristianismo, os pastores, os quais trocam o reino de Deus por dinheiro e inviabilizam o *tornar-se cristão* para eles mesmos. Em uma passagem do fascículo final do *Instante*, Kierkegaard reitera sua admiração pelo cristianismo após registrar que ele não deve ser reconhecido como um cristão, indicando que tal questão deve ser relegada a cada individualidade e resolvida apenas no interior da própria subjetividade. “Ocasionou ressentimento contra mim o fato de que eu consegui tornar manifesto que os outros são ainda menos cristãos do que eu; que eu, porém, mantenho uma relação tão forte com o Cristianismo que em verdade vejo e admito que não sou um cristão”¹²⁵. O autor reforça a dificuldade natural do acesso para o cristianismo enquanto reafirma a universalidade desse acesso para toda a espécie humana.

Tu, homem comum! Não te escondo que, de acordo com meu entendimento, o ser cristão é algo infinitamente elevado e que (coisa que

¹²⁴ Um exemplo claro da influência cultural na cristandade pode ser observado na forte influência que essa sofria, na época de Kierkegaard, da teologia especulativa e do idealismo hegeliano. Kierkegaard criticava duramente ambos. No que se refere à teologia especulativa, sua crítica se dirigia até mesmo à escolástica medieval e suas provas racionais da existência de Deus. Cf: Capítulo III das *Migalhas Filosóficas*, intitulado *O paradoxo absoluto*.

¹²⁵ No original: “*Det har reist Forbittrelse mod mig, at jeg kan gjøre aabenbart, at de Andre ere endnu mindre Christne end jeg, som dog er saa meget forholdende mig til Christendom, at jeg sandt seer og vedgaaer, at jeg ikke er en Christen*”. Cf: KIERKEGAARD. *Øieblikket Nr. 10. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 17, tradução nossa.

confirma a vida de Cristo, quando se pensa em seus contemporâneos, e o que sugere a sua exortação, quando se a escuta atentamente) apenas alguns poucos indivíduos singulares o alcançam: no entanto, é possível para todos¹²⁶.

A religião institucional encontra-se defasada e desvirtuada de seus propósitos originários. O catolicismo, herdeiro tradicional do cristianismo primitivo, se distanciou do fardo da cruz, cruz essa que lhe é tão representativa externamente. A imagem do Cristo crucificado se tornou desde cedo um objeto de mera admiração estética, jamais de seguimento e de *imitação*. O protestantismo luterano buscou suprir a lacuna católica ao propor uma dogmática em que fosse possível uma apropriação legítima da vida de Cristo mediante o seguimento, operando uma renovação necessária na cultura cristã, embora tenha encontrado novos problemas e contradições em relação ao cristianismo originário¹²⁷. Por quase dois milênios, a cristandade produziu um cristianismo demasiadamente estético no qual a exterioridade despacha a interioridade do *espírito* até esse último ser inteiramente esvaziado. A igreja institucional, seja ela católica ou protestante, assumiu na história uma posição de contraste quanto à proposta existencial do cristianismo primitivo. Sob esse aspecto, a igreja sempre precisará ser confrontada pela referência edificadora do cristianismo do *Novo Testamento*, o qual segundo Kierkegaard, teria sido abolido.

A crítica eclesiástica de Kierkegaard é mais profunda do que aparenta: nela, o autor denuncia um modelo de institucionalidade reduzido à acomodação espiritual e a serviço das finalidades terrenas em contraposição à teleologia neotestamentária. Como defende Kirmmse (1990, p. 470): “A humanidade hipócrita precisa e deseja que a Igreja sirva como sua protetora hipócrita. Em seu ataque, SK procura demonstrar que a função principal da Igreja é usar uma forma degradada de religião para proteger e inocular contra o Cristianismo do Novo Testamento”. Conforme a interpretação de Kirmmse, é justificável que os crentes de boa fé, àqueles que são enganados quanto às finalidades do verdadeiro cristianismo,

¹²⁶ No original: “*Du menige Mand! Jeg dølger det ikke for Dig, at efter mine Begreber er det at være Christen noget saa uendelig Høit, at der (hvad baade Christi Liv bekræfter, naar man agter paa hans Samtid, og hvad hans Forkyndelse, naar man tager den nøie, antyder) bestandigt kun ere Enkelte, som naaer det: dog er det muligt for Alle*”. Cf: KIERKEGAARD. *Øieblikket Nr. 10. Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk version, 2012, p. 24, tradução nossa.

¹²⁷ Para o aprofundamento das diversas fases da Igreja institucional cristã e da relação dessas para com a crítica desenvolvida por Kierkegaard à comunidade eclesiástica, sugerimos a leitura do livro de KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

possam permanecer inseridos em uma institucionalidade corrupta, todavia, a partir do momento em que a farsa é revelada e o fiel passa a ter consciência do engodo enclesiástico, sua permanência na igreja se tornaria uma impertinência a Deus, o que o tornaria um crente de má-fé, cúmplice do crime de profanação do cristianismo neotestamentário.

"O cristão comum " é abordado em um tom amigável, e SK permite que pessoas comuns certamente tenham participado do culto oficial de boa fé até agora, acreditando que era o cristianismo do Novo Testamento, pois a falsidade é profunda, na verdade, tão profunda, continua SK, que há até mesmo alguns padres que são genuínos. SK explica que a falsificação tem sido o produto gradual de séculos, de modo que a fé cristã se tornou o oposto do que era. Agora, porém, as mentiras oficiais foram expostas, e agora somos responsáveis por deixar de participar do cristianismo oficial e, assim, por impedir a tentativa de "fazer Deus de bobo". Este é o apelo altamente explícito e popularmente redigido para que "o homem comum" saia da Igreja oficial (KIRMMSE, 1990, p. 462).

As instituições religiosas e comunitárias devem conduzir o *indivíduo* a si mesmo, fornecendo a ocasião para o estabelecimento de uma profícua relação desse mesmo *indivíduo* para com Deus. Diante dessa relação se empalidecem todos os sistemas e instituições formais: toda a cientificidade e moralidade estabelecida se fragilizam perante a possibilidade de ser contemporâneo de Cristo, de ser um existente em vínculo íntimo com Deus. Em sentido existencial, ser cristão é adicionar profundidade e seriedade a todas as dimensões da existência finita, como assegura Weston: "Uma relação com Deus para Kierkegaard é aquela relação dentro da qual o todo da vida do indivíduo pode ser dado significado" (WESTON, 1994, p. 9). A instituição religiosa pode e deve fornecer sua contribuição para a consolidação dessa relação e uma vez que ela esteja posta, não interferir negativamente nela, ao intrometer-se em um domínio que não mais lhe pertence. Apenas reconhecendo a limitação de sua atuação, a igreja institucional pode auxiliar na redenção humana.

É evidente que o *tornar-se cristão* se situa para além da igreja institucional e em sentido rigoroso, prescinde dessa. Pattison reverbera essa tese a partir da *crisologia* desenvolvida nas *Migalhas Filosóficas*: "O desafio de Kierkegaard - já implícito em *Migalhas Filosóficas* - é que cada indivíduo se torne um contemporâneo de Cristo, independentemente da mediação eclesiástica" Pattison (2012, p. 212). Ele também pondera que: "'o indivíduo' que busca a Deus está, em última análise, só com Cristo e que a natureza da relação com Cristo está, em última

análise, fora de qualquer mediação externa” (PATTINSON, 2012, p. 202), e, portanto, fora dos limites da Igreja institucional. Nesse aspecto, Pattinson se aproxima muito de Vattimo e de seu ideal comunitário universal e além-institucional. Esse ideal concebe um cristianismo militante e não fundamentalista no qual subsiste sem o amparo das tradicionais formas de mediação institucional, apontando para uma forma amigável de vivenciar a igreja de Cristo em um mundo plural. Não se trata aqui de defender a abolição do caráter comunitário da fé ou da igreja institucional enquanto tal, mas de pensar na reinvenção dessa igreja e de buscar uma renovação que dialogue com os princípios das comunidades eclesiais dos primeiros apóstolos. Apenas uma igreja fundamentada no desenvolvimento da subjetividade de seus membros pode revelar todo o vigor que a ética cristã exige.

Este, então, é provavelmente o legado mais significativo de Kierkegaard para o cristianismo sem religião e secular: a ideia - talvez a mera possibilidade de imaginar - um tipo de cristianismo que foi capaz de dispensar a Igreja, mas por razões bastante diferentes e com resultados da transformação do Cristianismo e da Igreja em uma ou outra variante de uma comunidade ética "meramente" humana (PATTINSON, 2012, p. 203).

A crítica kierkegaardiana à igreja institucional culmina implicitamente na exigência de renovação dessa mesma igreja, estabelecida nos primórdios do medievo e com o advento do *cristianismo constantiniano*. Esse modelo de igreja já não deve servir de parâmetro nem para a redenção e nem para a *conversão*. Rigorosamente falando, a igreja institucional tornou-se dispensável em todas as suas esferas de atuação e de justificação. Conforme expomos, não se trata aqui de uma defesa da extinção da igreja em todas as suas formas, mas de uma reformulação radical em suas estruturas. Tal como se encontra, a igreja se tornou indefensável. Pattinson afirma que a cristologia kierkegaardiana aponta para horizontes que transpõem a mera inserção do *indivíduo* no meio eclesial:

Para Kierkegaard, a infalibilidade da Igreja é exatamente o que não podemos pressupor [...] O apelo de Kierkegaard à contemporaneidade é, nestes termos, precisamente uma forma de dizer que a relação do indivíduo com a revelação de Deus em Jesus Cristo deve ter um fundamento diferente do mero fato da participação na vida da Igreja (PATTINSON, 2012, p. 197).

O *indivíduo* disposto a percorrer o longo caminho exigido para *tornar-se cristão* deve estar preparado para enfrentar o mundo, ainda que solitário e sem a assistência eclesial. Dito de outra forma, os cristãos “devem estar preparados para deixar o mosteiro - o regulamentado mundo eclesial - e ir para o mundo

secular para seguirem suas vocações e aprenderem o que o amor está exigindo deles. E isso também, eu sugiro, é o que podemos tirar do ‘ataque final à cristandade’ de Kierkegaard” (PATTINSON, 2012, p. 213). Por outro lado, há pesquisadores como Backhouse que tendem a ser mais moderados do que Pattinson no que se refere à crítica kierkegaardiana a instituição eclesiástica. Segundo aquele, não se deve reduzir a filosofia do pensador danês a uma crítica a toda e qualquer forma de sociabilidade, mas apenas àquelas que permitem serem condicionadas pelo fator quantitativo e numérico. A rigor, o existencialismo kierkegaardiano faz frente a toda forma de congregação que seja fundamentada pelo número em detrimento à validade das pessoas enquanto sujeitos singulares e insubstituíveis. Assim, defenderá Backhouse que os “ataques de Kierkegaard à ‘congregação’ não precisam ser lidos como ataques a toda ‘socialidade’ como tal. A possibilidade de relações sociais interpessoais só é negada se concebermos a Igreja como uma multidão de ‘pessoas como nós’ que encontram força nos números” (BACKHOUSE, 2011, p. 219).

A posição de Backhouse reforça a dialética íntima entre *indivíduo* e comunidade na ética religiosa de Kierkegaard: um não pode existir sem o outro, ou seja, a comunidade não pode esquecer nem por um momento que ela é formada por indivíduos e que cada um desses possui um valor inestimável e insubstituível simplesmente por ser um exemplar humano e poder estabelecer uma relação absoluta para com o *Absoluto*; o *indivíduo*, por seu turno, não pode realizar o *telos cristão* desvinculado de outros indivíduos e fora da comunidade. Assim, uma “existência verdadeiramente autêntica é, portanto, baseada no encontro com outros cristãos, o que implica uma irmandade de crentes” (BACKHOUSE, 2011, p. 221). Na ética religiosa kierkegaardiana, o *indivíduo* e a subjetividade possuem primazia sobre a comunidade e a objetividade, desde que, bem observado, a fé e as demais virtudes *crísticas* tenham sido adequadamente assimiladas e apropriadas em todos os seus movimentos imprescindíveis. Uma instituição religiosa cristã que não privilegie o exercício dessas virtudes ou o desenvolvimento da interioridade enquanto fundamento basilar para a ação ética, presta um desserviço não apenas ao cristianismo, mas à humanidade como um todo.

Por outro lado, não parece haver na obra de Kierkegaard, a despeito de sua crítica contundente à cristandade de sua época, indícios suficientes que legitimem em seu pensamento uma supressão definitiva da religião institucional.

Parece-nos mais sensato concluir que sua vasta obra busca compreender a necessidade e relevância da religião institucional para a existência ético-religiosa proposta pelo cristianismo. Nos seus primeiros *Diários*, por exemplo, Kierkegaard já reconhecia que a igreja apenas poderia ser justificada quando se apropria da existência de Cristo, não enquanto fato histórico, mas como referência ética primordial. É dessa forma que “toda a vida de Cristo, em cada um de seus momentos, teria que ser a norma para seus seguidores e também para a vida de toda a Igreja” (KIERKEGAARD, 2011a, p. 43).

Como resultado da estetização do cristianismo, surgem novas modalidades e igrejas de pretensões cristãs, as quais nem sempre se adequam a relação entre Homem e *divino* de modo que esse último mantenha a preponderância na relação. Como exporá Dowell (2018, p. 17): essas “novas religiosidades, condicionadas pela imanência antropocêntrica e pelo individualismo da modernidade avançada, tendem a colocar o divino a serviço do indivíduo e não o indivíduo a serviço do divino, deformando a atitude religiosa”. Em regra, o cristianismo pensado por Kierkegaard estaria imune de qualquer regulamentação que esteja para além do cânone descrito no *Novo Testamento*, o que significa inferir que nem o Estado, nem o mercado e nem mesmo a ciência devem interferir na religiosidade cristã. As igrejas precisam reconhecer que o cristianismo originário não coaduna absolutamente com o mundo político, econômico e científico, mas no máximo, pressupõe que o cristão deva relativizar quaisquer bens e interesses os quais não mantenham uma relação essencial para com o dever absoluto para com Deus.

A inquietação assola o *indivíduo* interessado em *tornar-se cristão*: ele nunca se encontra acomodado na posição de cristão, mas sempre em luta para manter-se nessa posição. Como expõe Almeida (2012, p. 5, grifo do autor), o problema gira em torno “de se saber se EU sou ou não cristão na existência, [...] a questão decisiva é: sou ou não sou cristão? O que implica assumir esta verdade, como aquela verdade, pela qual devo viver e morrer”. A preocupação com o ser cristão sempre deve ser sobre *si mesmo*, questionar um terceiro sobre a autenticidade de seu existir como cristão já implicaria em uma traição para consigo próprio. Apenas assim a igreja pode vir ao auxílio do *indivíduo* na prodigiosa tarefa do *tornar-se cristão*, a saber, ao valorizar a subjetividade e priorizar essa como seu principal fundamento. Nos *Diários*, encontra-se: “A subjetividade, em minha opinião,

deve ser considerada o primeiro e o principal a respeito da Igreja” (KIERKEGAARD, 2011a, p. 53).

Orientar-se na direção da subjetividade é a única forma da igreja manter sua relevância para o *tornar-se cristão*. Para Kierkegaard, irá lembrar Paula: “a essência da comunidade eclesial relaciona-se com a interioridade dos indivíduos, não dependendo de outras estruturas externas para legitimá-la” (PAULA, 2016, p. 169). No cristianismo, tal interioridade é aberta e dinâmica, sempre em diálogo com Deus e os outros, jamais se mantendo em uma posição de triunfo, mas visando a todo instante a *imitação a Cristo*, o que insere o ser humano em uma tensão contínua com o mundo, mergulhando-o nas tribulações de um conflito incessante. Se o martírio torna o cristão no verdadeiro protagonista de seu próprio tempo, a fé lhe assegura uma redenção na eternidade. A tarefa da igreja consiste em zelar para que a redenção não se desvirtue do *tornar-se cristão* e de lembrar que essa tarefa deve ser apropriada na subjetividade e executada continuamente fora dela. Cada ser humano é convidado a permitir a continuidade do legado cristão, no interior ou fora da instituição eclesial, e de cumprir sua prodigiosa tarefa, na qual ele é retirado continuamente de sua zona de conforto, cuja segurança é ameaçada a cada novo pensamento e a cada instante no renovar contínuo da tarefa.

Essa seção buscou compreender a relevância da instituição eclesial para o *tornar-se cristão*. Há pesquisadores que defendem que Kierkegaard assumia uma posição antieclesial. Tentamos demonstrar que não parece ser esse o caso. Kierkegaard jamais atacou a ideia de *igreja* em si, mas tão somente o direcionamento e o uso deturpado que os pastores faziam da doutrina *crística*. Assim considerado, permanecer em uma igreja desvirtuada da prática religiosa neotestamentária equivaleria a ser cúmplice de um desserviço ao cristianismo. Mas ainda que a igreja esteja isenta de toda e qualquer deturpação doutrinária, ela seria ainda assim indispensável para o *tornar-se cristão*? Concluímos que não. A igreja, independente de sua orientação, não seria imprescindível para que o *indivíduo* apreenda ou venha a se apropriar da verdade *crística*, pois essa pode ser apropriada na solidão da interioridade. Em contrapartida, acreditamos também que a prescindibilidade eclesial não faz de Kierkegaard um pensador anti-igreja, pelo contrário, o pensador acreditava que se a igreja não estivesse a serviço da acomodação espiritual ou em oposição às virtudes neotestamentárias, ela poderia servir de ocasião para a possibilidade do *tornar-se cristão*, assim como o batismo

institucional, o qual condiciona apenas a possibilidade para o *devir crístico*, jamais um salto direto e imediato para esse. Assim, o pertencimento a qualquer igreja institucional não faria de nenhum *indivíduo* um cristão, no máximo, o aproximaria dessa possibilidade, a qual apenas seria concretizada mediante uma decisão absoluta, um salto qualitativo.

5.5 Fides Qua e Fides Quae

O processo existencial inerente ao *tornar-se cristão* supõe uma escalada composta por rupturas, saltos qualitativos e escolhas que refletem diretamente o estágio existencial no qual o *indivíduo* se encontra. Se a evolução no interior do cristianismo é possível é porque ela exige a ação consciente provocada pela decisão que marca a transição entre as *esferas existenciais*. Tanto a dimensão estética quanto a dimensão ética do cristianismo se mostraram insuficientes para conduzir o Homem ao *renascimento* inerente ao *tornar-se cristão*. Apenas o estágio religioso encontra a fé e apenas essa media o *devir* cristão e a construção edificante do *eu*; logo, se faz necessário compreender a função da fé nesse processo e de qual fé se trata. É preciso estabelecer a relação entre *fides quae* e *fides qua*, entre o objeto da fé e a atitude da fé no interior desse processo que conduz ao *tornar-se cristão*. De acordo com a tradição patrística, *fides qua* indica o ato subjetivo do crer, a fé em sua forma pura, enquanto a *fides quae* indica o objeto da crença, o qual no cristianismo é identificado com o conteúdo da *revelação*¹²⁸. A conversão do *tornar-se cristão* se efetivaria mediante a crença no *crístico* em consonância com a relação que a subjetividade mantém para com a transcendência divina. Entender a correlação entre *fides qua* e *fides quae* na filosofia kierkegaardiana é compreender do que se trata o cristianismo idealizado pelo autor danês e perceber a relação entre subjetividade e objetividade na tarefa do *tornar-se cristão*.

A *subjetividade* kierkegaardiana é inteiramente consciente de si e do divino a qual se relaciona, sendo correto compreendê-la como uma forma especial de pensamento, como sugere Stewart (2010, p. 95): “Kierkegaard agora reconhece que a subjetividade é uma forma de pensamento, mas a considera um tipo especial, que é fundamentalmente diferente do pensamento racional discursivo que

¹²⁸ O primeiro pensador a sistematizar os conceitos de *fides qua* e *fides quae* teria sido Santo Agostinho, que elaborou essa distinção célebre em sua clássica obra *De Trinitate*.

caracteriza a filosofia e as ciências”. Todos os atributos essenciais da *crísticidade* de alguma forma priorizam a subjetividade como fundamento superior da ética cristã. É por ela que essa última se sobrepõe ao *geral* e a abstração do *nivelamento*, a qual nada mais é do que a anulação da individualidade, do próprio *eu*. Mas precisamos ter a cautela de não confundirmos a subjetividade kierkegaardiana com subjetivismo ético-moral ou um relativismo pragmático e existencial. Essa é a questão: seria defensável uma subjetividade que permita anular não apenas o subjetivismo como também qualquer fundamentalismo arbitrário e violento? Para tanto seria preciso admitir que a subjetividade em pauta possua sua ancoragem em uma objetividade forte o bastante para impedir qualquer legitimação de subjetivismos ou de violências arbitrárias. Essa objetividade não poderia ser outra se não o conteúdo mesmo da *fides quae*, os artigos da fé.

É inquestionável a importância da *dogmática* na filosofia de Kierkegaard: conceitos como *absoluto* e *Deus* remontam às instâncias transcendentais as quais forneceriam o referencial ético-religioso para as subjetividades individuais. Nossa tese é a de que o *tornar-se cristão* se realiza unicamente mediante o equilíbrio entre *fides qua* e *fides quae*: ambas constituiriam uma unidade, cuja dialética reside em que elas sejam dimensões complementares e indissociáveis. Negligenciar ou eliminar qualquer uma delas implicaria em um desfalque irreparável do ponto de vista de uma libertária ética cristã e para as pretensões de uma conversão autêntica ao cristianismo. Para que esse equilíbrio possa ocorrer, faz-se necessário que ambas as dimensões da *fides* estejam bem posicionadas e auxiliem-se mutuamente. Assim, por um lado, a *fides quae*, o conteúdo objetivo, deve preencher a *fides qua*, a subjetividade propriamente dita, de modo a impedir que essa última venha a ser reduzida a subjetivismos e relativismos diversos, ou mesmo vir a se apropriar de atos e ideologias arbitrários os quais poderiam culminar em violência e na anulação do outro. Por outro lado, a *fides quae* apenas pode ser legitimada por uma *fides qua* atuante e verdadeiramente existente, a saber, comprometida eticamente com a adequada assimilação interior e exteriorização da doutrina, sendo, por essa razão, infinitamente responsável por suas ações, o que também evitaria que a fé culminasse em violência. Em suma, uma vez estabelecida essa harmonia, *fides qua* e *fides quae* exercem a função de serem freio, contrapeso e corretivo mútuos uma da outra.

A partir dessa perspectiva, concluímos que não haveria uma relação de hierarquia ou de mera subordinação entre os dois domínios da *fides*, mas que deve haver, com o intuito de não legitimação de arbitrariedades, fanatismos e violências diversas, uma vinculação harmônica entre ambas. Um dos grandes problemas observados na cristandade contemporânea e em outras religiões monoteístas fundamentalistas, residiria justamente na intencional supressão da *fides qua* e na instrumentalização política-institucional da *fides quae*, as quais ocasionam o esvaziamento das subjetividades, o enfraquecimento da predisposição espiritual-religiosa e a inclinação às práticas e posicionamentos violentos que na maioria das vezes contradizem o próprio conteúdo objetivo da doutrina, favorecendo uma fé inconsciente e imediata a qual Kierkegaard tanto criticava na cristandade de seu tempo. A solução mais plausível para esse problema, em nosso entendimento, seria a defesa do equilíbrio entre *fides qua* e *fides quae*. Tillich parece ter assimilado bem a tese da conciliação entre essas duas dimensões a partir do pensamento kierkegaardiano. Em sua *Dinâmica da Fé*, o autor é categórico em defender a concepção de que ambas as formas da *fides* não subsistem por si mesmas, mas se complementam e constituem um único e mesmo ato.

A expressão “preocupação incondicional” engloba os aspectos subjetivo e objetivo do ato de crer: a *fides qua creditur*, isto é, a fé pela qual se crê, e a *fides quae creditur*, isto é, a fé que é crida. A primeira fórmula é a expressão clássica para o ato subjetivo, proveniente do íntimo da pessoa, ou sua preocupação incondicional. A segunda fórmula é a expressão clássica para aquilo a que se dirige o ato, para o incondicional como tal, expresso em símbolos do divino. Não há dúvida de que esta diferenciação é muito importante, mas não absoluta, pois nenhum dos dois lados do ato de crer pode persistir por si mesmo. Não existe fé sem conteúdo que a preencha, pois a fé sempre se dirige a algo determinado. Por outro lado é impossível assimilar o conteúdo da fé a não ser por um ato de crer. Não tem sentido falar de coisas divinas se não se está tomado incondicionalmente por elas. Pois aquilo que está expresso no ato de crer não pode ser alcançado senão pelo próprio ato de crer. Em expressões como *de validade última, incondicional, infinito, absoluto* está superada a distinção entre subjetivo e objetivo. O estar tomado incondicionalmente no ato da fé, e o incondicional, que é experimentado no ato de crer, são uma coisa só (TILLICH, 1985, p. 11, grifo do autor).

Em contrapartida, justamente por possuir essa dupla dimensão, a fé se encontra imersa em aporias diversas, sendo a mais controversa delas, a possibilidade real de uma fé subjetiva genuína ser direcionada por um objeto ilusório, ou seja, uma *fides qua* legítima ser guiada por uma *fides quae* falsa. Seria justamente esse o caso do pagão que adora um ídolo. Como Tillich tenta demonstrar, essa possibilidade pode facilmente manifestar e desenvolver o

fanatismo. A questão é problemática, afinal, se o conteúdo da *fides* é falso, mas a paixão se demonstra verdadeira, como avaliar adequadamente a validade ética dessa fé? Um possível desenlace seria identificá-la como nociva e alegar o desequilíbrio na síntese entre as duas *fides*, o que evidentemente não soluciona o problema prático da intolerância e incompreensão religiosas. Tillich apresenta o problema da seguinte forma:

Toda fé contém um elemento concreto; ela se orienta para um objeto ou uma pessoa. Mas pode se tornar evidente que esse objeto ou essa pessoa nada tenham dentro de si que possua validade última. Neste caso, no que diz respeito ao seu conteúdo concreto, a fé terá sido uma ilusão, se bem que a experiência do incondicional, a qual também está presente nesse tipo de fé, nada tem de ilusória. Um deus pode se evidenciar como nulo, mas o divino permanece. A fé toma sobre si o risco de o deus concreto em que foi colocada a fé ser uma imagem falsa (TILLICH, 1985, p. 16).

Toda a discussão envolvendo a natureza da fé em Kierkegaard está longe de acabar: na obra *Paixão pelo Paradoxo*, Gouvêa (2006, p. 148) afirma categoricamente que “Kierkegaard claramente enfatiza a *fides qua* em relação à *fides quae*”, e logo em seguida acrescenta que “não se deve tentar limitar pela força o âmbito do conceito de fé”. Ainda que priorize a *fides qua*, a posição de Gouvêa não reduz de forma alguma a importância do credo e da dogmática cristã, mas apenas atesta a primazia do ato puro da fé, dessa enquanto atitude pessoal, subjetiva e incomensurável, a qual também não invalida a noção daquela enquanto produto da graça divina. No exercício prático da fé é inviável uma dissociação entre a dimensão subjetiva da fé e o seu objeto correspondente, assim como são indissociáveis para o ato de conhecer, sujeito e objeto, aquele que conhece e aquilo que é conhecido. A separação entre *fides qua* e *fides quae* apenas seria concebível por razões meramente formais, didáticas ou filosóficas. Gouvêa também corrobora com a conexão indissolúvel entre os dois aspectos da *fides*, quando afirma que a fé kierkegaardiana não pode ser pensada fora da religiosidade *crística*: “Para Kierkegaard, fé significa fé cristã, independente do contexto cultural ou religioso em que se manifestar, e apresentar a compreensão de Kierkegaard sobre fé significa apresentar sua visão do que verdadeiramente é o cristianismo” (GOUVÊA, 2006, p. 146).

Essa posição nos leva a acreditar que o esforço da *fides qua* é insuficiente sem o auxílio da *fides quae*, a saber, sem o aparato do conteúdo da *revelação* a qual constitui propriamente o conteúdo da *dogmática*. De todo modo, o

inverso também se faz verdadeiro. As dimensões da *fides* são complementares: uma não deve subsistir sem a outra. A questão é que, de modo inegável e como vimos no transcorrer dessa tese, Kierkegaard ressalta enfaticamente o *como* na existência *crística* em detrimento do *que*. No final do *Pós-escrito* se encontra, possivelmente, o posicionamento mais enfático acerca dessa dualidade no ser cristão: “O ser um cristão não é determinado pelo ‘o quê’ do cristianismo, mas pelo ‘como’ do cristão” (KIERKEGAARD, 2016, p. 326). Na mesma obra, Kierkegaard / Climacus é ainda mais assertivo quando compara o pagão que se relaciona apaixonadamente a um ídolo com um cristão isento de paixão:

Se alguém que vive em meio ao cristianismo adentra a casa de Deus, a casa do verdadeiro Deus, com o conhecimento da verdadeira noção de Deus, e então ora, mas ora na inverdade; e quando alguém vive num país idólatra, mas ora com toda a paixão da infinitude, não obstante seus olhos descansem na imagem de um ídolo: onde, então, há mais verdade? Um ora na verdade a Deus, apesar de adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isso adora na verdade um ídolo (KIERKEGAARD, 2013e, p. 212).

Ao mesmo tempo, a ênfase no *como* da subjetividade não implica que o conteúdo da objetividade não seja tão igualmente relevante para a cristologia kierkegaardiana. Praticamente toda a obra religiosa do autor nórdico é perpassada por esse conteúdo que ele denomina de *dogmática*. Vergote enfatiza fortemente a *fides quae* no pensamento de Kierkegaard, ressaltando o comum mal-entendido de que, no pensador nórdico, apenas a *fides qua* prevaleceria: “tal problema não consiste, como muitos comentadores católicos têm acreditado, em favorecer a *fides qua* em detrimento da *fides quae*. Consiste em encontrar essa, naquela” (VERGOTE, 1982, p. 86). Assim, de acordo com Vergote, o conteúdo objetivo não é anulado pelo conteúdo subjetivo, mas expresso nele, mediante um exercício de apropriação. No *Pós-escrito* se encontra a possibilidade de unificação entre os dois tipos de conteúdo, os quais seriam um só: “A paixão da infinitude é o decisivo, não seu conteúdo, pois seu conteúdo é, precisamente, ela mesma” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 214).

Embora o *como* seja o decisivo, ele precisa ser o reflexo de uma apropriação, mas a apropriação subjetiva sempre se refere a algo fora dela mesma; no caso do *tornar-se cristão*, a um objeto que traduz o *que* do cristianismo. O pagão que ora em verdade, a saber, de forma infinitamente apaixonada, possui certamente mais autenticidade do que o cristão que ora em inverdade, mas por outro lado, nem

mesmo esse pagão pode ser comparado ao cristão que não apenas possui a paixão infinita como também o conhecimento objetivo-aproximativo de Deus. Seria justamente a combinação harmônica entre o *como* do cristão e o *que* do cristianismo que elevaria a existência *crística* a uma idealidade máxima, embora passível de ser concretizada na realidade. Sem o *que*, o pagão que consome toda sua existência em paixão infinita pode até vir a ser, em virtude da infinitude dessa paixão, redimido na eternidade; mas também ele não se torna, na temporalidade e apenas em função disso, um cristão.

A fé kierkegaardiana seria constituída por uma subjetividade atuante e forte no interior de uma objetividade ontológica e doutrinária igualmente forte. O cristão é tanto positivo (objetivo) quanto negativo (subjetivo). Sua apropriação ética impescinde daquilo que foi revelado pela transcendência: seu agir no mundo apenas tem validade quando assegurado pela referência exterior da *Palavra Sagrada* contida no texto bíblico. Embora crítico ferrenho das metafísicas teológicas do catolicismo e luteranismo, Kierkegaard não era hostil a um pensamento ontológico forte, contudo, não entendamos aqui uma *ontologia* da pura abstração ou das filosofias idealistas, mas uma ontologia antropológica e *crística*, centralizada no entendimento da realidade como uma totalidade de sentido formada por determinações e parâmetros atemporais, tais como *absoluto*, *eternidade* e o próprio *cristianismo*. Até mesmo a *subjetividade / verdade* presente no *Pós-escrito* seria regulada por essa objetividade ontológica própria da religiosidade cristã.

Para entendermos essa *ontologia cristã*, faz-se necessário antes de tudo aprofundarmos a concepção de *objetividade* em Kierkegaard, a qual não seria de natureza teórica e nem pertencente ao domínio especulativo da filosofia. A *objetividade* kierkegaardiana remeteria à realidade objetiva e absoluta do cristianismo. Essa realidade é direcionada para a redenção ofertada ao cristão e para o julgamento último reservado à humanidade. Mas a referida objetividade também pode ser lida como a complexa estrutura antropológica de cada ser humano, como a impossibilidade desse último de se evadir inteiramente de seu *si mesmo*, a impossibilidade de deixar de ser um *eu*. As estruturas objetivas regulam e condicionam as individualidades e compõem a ontologia *crística*. Como consequência, a *ontologia cristã* impede a subjetividade de ser fundamentada em um relativismo ético obscuro e violento mediante uma interioridade não edificada, mas relativa e arbitrária, como já indicamos. A complexidade da ontologia *crística*

consiste em conciliar harmonicamente duas esferas aparentemente dicotômicas: de um lado, a subjetividade representada pelo *indivíduo* que escolhe a *si mesmo* de um modo absoluto; de outro, a objetividade representada por *Deus* e a dimensão do eterno enquanto reguladores das subjetividades individuais.

Uma vez que o *indivíduo* tenha se tornado *si mesmo* ao escolher a *si mesmo* no relacionamento com Deus, tanto a instância subjetiva quanto a objetiva são acionadas, mas é preciso não confundi-las. A relação *indivíduo-Deus* não deve ser buscada no mundo externo e fora da interioridade, mas apenas no interior nessa, na profundidade da *subjetividade*: apenas por essa via, Deus poderia ser descoberto, embora não deva ser confundido com a subjetividade e nem ser um produto dela. *Tornar-se cristão* mediante a fé em Cristo (objetividade) se encontra em íntima afinidade com o *tornar-se si mesmo* (subjetividade) e até mesmo impescinde desse último movimento, como já exposto em seção anterior. Assim, o *indivíduo* pode “se encontrar a si mesmo em Deus. Apenas nesta condição pode ele escolher-se a si mesmo e esta é a única condição que ele quer, pois só assim poderá escolher-se em absoluto a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2017c, p. 223). O existencialismo cristão kierkegaardiano abrange assim uma *subjetividade* vinculada e subordinada à *objetividade*. Essa vinculação fora descrita já no *Conceito de Ironia*, quando Kierkegaard contrapõe às subjetividades meramente românticas e abstratas a possibilidade do *tornar-se cristão* com o auxílio da concepção moral própria do cristianismo.

A concepção moral é própria do cristianismo, que então neste ponto não se deteve no meramente negativo; pois na mesma medida em que o homem vai morrendo para uma coisa, a outra recebe um incremento divino, e quando esta outra coisa por assim dizer se embebeu e se apropriou, e com isso se enobreceu, do poder germinativo que havia no corpo do pecado, que devia ser morto, aí também este corpo se encolheu e secou, e em se rompendo e consumindo, permite que daí surja o homem de Deus amadurecido, criado segundo Deus na justiça e na santidade da verdade. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 87).

A *apropriação* no cristianismo dialoga intimamente com o objeto a ser apropriado. A fé é o principal objeto cristão, e nessa condição, é o centro da *apropriação* a qual descrevemos em seção anterior. Mas a fé não é apenas objeto, ela também é forma, modo, uma essência. Como então a fé, na complexidade de sua dupla dimensão, pode ser adequadamente apropriada? A mediação da linguagem e do conhecimento objetivo não poderia auxiliar nesse processo, pois sendo um *pathos*, a fé apenas pode se desenvolver na interioridade da

subjetividade. A fé elogiada por Kierkegaard não pode ser transferida de um ser humano a outro (*fides qua*): ela apenas pode surgir no encontro da apropriação existencial e subjetiva com a intervenção transcendente do mestre divino, ou seja, no equilíbrio entre as duas dimensões, *qua* e *quae*. O *tornar-se cristão* é um percurso no qual cada *individuo* ingressa, percorre e finaliza sozinho: uma experiência de solidão e silêncio que escapa a qualquer mediação filosófico-especulativa, mas que ao mesmo tempo não é forjada pelo *individuo* em um ato de subjetivismo, uma vez que ele é justamente a *não verdade* que precisa encontrar a *verdade* fora de si, no seguimento a Cristo. Dessa forma, "apesar de se encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé". (KIERKEGAARD, 2009e, p. 52).

O que um ser humano poderia fazer por outro para que esse venha a também se apropriar da fé e de sua *verdade* é auxiliá-lo mediante o *testemunho* feito sob uma *comunicação indireta*. O testemunho reflete a *apropriação* da *verdade* e permanece sendo o máximo que alguém pode fazer para auxiliar o outro a alcançar a verdade da fé, verdade essa sempre encontrada no *fazer-se contemporâneo* a Cristo mediante a *imitação*, como vimos. Para resgatar uma individualidade da negatividade total, a qual poderia culminar ou em um ceticismo radical ou em um fundamentalismo violento, o cristianismo se coloca como uma força positiva e negativa apresentando uma teleologia objetiva que apenas pode ser concretizada na apropriação de uma subjetividade edificada. Em outras palavras, apenas na apropriação da positividade (doutrina objetiva) do cristianismo, a subjetividade poderia ser cristã e salvar a si mesma da infinitude da arbitrariedade moral ou da anomia.

O mundo contemporâneo fornece uma nova interpretação ao cristianismo a partir da perspectiva de uma era supostamente pós-metafísica. Assim situado, esse cristianismo se configuraria como uma peça-chave para a compreensão do correto equilíbrio entre as duas espécies de *fides*, ou, dito de outra forma, para o entendimento de uma harmonia entre subjetividade e objetividade no contexto cristão. A metafísica tradicional e puramente objetiva não se sustenta mais, ela foi severamente abalada por pensadores como Nietzsche, Freud, Heidegger e o próprio Kierkegaard. Todos esses revelaram a impotência da razão científica em justificar a totalidade da existência humana em todas as suas nuances, angústias e

fragilidades. O progresso científico avança em contramão à evolução ética, espiritual e religiosa. Não é de admirar que Kierkegaard concebia com profunda desconfiança a progressão histórica da humanidade, a qual era para o pensador dinamarquês o que Adorno (2010, p. 341) designou como um “permanente precipitar-se nos infernos”. No século XX, o cristianismo foi pensado em meio à derrocada e perda de prestígio das ideologias metafísicas e fundamentalistas, mediante a defesa do diálogo com a pluralidade religiosa. Vattimo, por exemplo, em sua obra *Depois da Cristandade*, elaborou um prognóstico preciso da cultura cristã no pós-cristandade, defendendo a ideia de que a religiosidade cristã voltava a interessar um mundo traumatizado pelos efeitos devastadores da razão científica.

A raiz do problema surge com a deturpação daquela dupla dimensão da fé cristã. A mensagem *crística* “eu sou o caminho, a verdade e a vida” (*Jo: 14,6*) fora mesclada no medievo à herança filosófica grega e passou a ser assimilada e difundida como um conhecimento meramente objetivo, lançando as bases para o engodo que viria a se consolidar na cristandade moderna. Vattimo reflete, assim, que “a linha clássica do cristianismo tendeu a identificar a verdade, enquanto descrição exata e objetiva da ‘realidade’, com a verdade que é Cristo” (VATTIMO, 2004, p. 130). As mirabolantes especulações sobre a doutrina cristã progrediram no decorrer histórico e chegaram até mesmo a identificar a comunhão entre Homem e Deus com um conhecimento geométrico. A reflexão é justa, afinal “teria sido com tal finalidade que a segunda pessoa da Trindade ter-se-ia encarnado e se sacrificado na cruz?” (VATTIMO, 2004, p. 130).

O conceito de *verdade* como correspondência dos símbolos à estrutura objetiva da realidade alterou fundamentalmente o cristianismo do texto evangélico. Esse se tornou um fato lógico e verossímil. Mas após a revolução de Kierkegaard, Dostoievski e Nietzsche, a *verdade* deverá ser situada agora nos *níveis dos eventos* (ser heideggeriano), efeitos e porque não, experiências subjetivas? O enfraquecimento histórico da cristandade a qual culminaria no processo de secularização traduziria para Vattimo (2004, p. 131) essa longa e necessária passagem da verdade à amizade, da intriga ao acolhimento. “A morte do Deus “moral” é o fim da possibilidade de preferirmos a verdade à amizade, porque esta morte significa que não existe nenhuma verdade “objetiva”, ontológica etc., que possa ter a pretensão de não ser simplesmente a expressão de uma amizade, ou de uma vontade de potência, de uma ligação subjetiva”. Vattimo irá defender que o

fenômeno cristão trouxe ao mundo um elemento revolucionário que apenas seria descoberto filosoficamente na Idade Moderna, mediante pensadores como Descartes e Kant: trata-se do conceito de *subjetividade*. De fato, a tese desenvolvida sistematicamente por Vattimo já havia sido pensada com profundidade por Kierkegaard, a saber: o cristianismo é uma *verdade da subjetividade*. No entanto, para o autor nórdico, essa verdade não se encerra inteiramente na subjetividade, tese essa que invalidaria a dupla dimensão da fé cristã a qual defendemos.

Que a filosofia tenha levado um bom tempo até conceber o conceito de *subjetividade* é até compreensível, mas como justificar esse atraso por parte da teologia cristã? Se praticamente toda a tradição patrística e escolástica fora influenciada pela filosofia grega, o luteranismo veio a se apoderar do idealismo alemão, em especial, do hegelianismo. Não podemos deixar de constatar também que o poderio hegemônico da cristandade se sustentou no decorrer de inúmeros séculos graças a estruturas de explicação e de organização objetivas e profundamente fundamentalistas, sem os quais o domínio político-eclesiástico possivelmente se esfacelaria. A defesa por uma subjetividade forte sempre foi considerada nociva e vista sob profunda suspeita, seja pela perspectiva teológica, quanto pela política e filosófica. Seja como for, a inversão de paradigma trazida pela religiosidade cristã centraliza-se justamente na atuação da *subjetividade*.

Pois bem, o que distingue a metafísica dos antigos daquela dos modernos é a reviravolta que se verifica com o advento do cristianismo, que desloca o centro do interesse filosófico do mundo natural para a interioridade humana. [...] O cristianismo desloca a atenção do pensamento na direção da interioridade, e isto fazendo, entre outras coisas, coloca em primeiro plano a vontade muito mais que o intelecto. (VATTIMO, 2004, p. 133).

O cristianismo substituiu a supremacia do conhecimento objetivo e pôs em xeque a clássica concepção de verdade ao elevar a soberania da experiência interior e subjetiva, destituindo assim, a razão do intelecto pela razão do coração. Assim, mais do que se apresentar como uma alternativa ética-religiosa, “o cristianismo, resumindo rápida mais fielmente, é a condição que prepara a dissolução da metafísica e a sua substituição pela gnoseologia” (VATTIMO, 2004, p. 134). É difícil imaginarmos como a resistência metafísica ao paradigma da subjetividade tenha vigorado por quase dois milênios no cristianismo (VATTIMO, 2004, p. 135), embora não seja tão surpreendente que tenha sido a própria Igreja institucional a grande responsável pela hegemonia de um cristianismo metafísico,

objetivo e estranho ao Homem. Precisamos resguardar que a subjetividade do cristianismo não se limita a servir como aporte gnosiológico e nem como uma mera função epistemológica: a subjetividade cristã dialoga antes com uma experiência vivida do que conceituada e serve a um propósito prático muito bem definido: o seguimento a Cristo.

De um lado, a religiosidade singular proposta por Cristo, de outro, a metafísica filosófica ocidental. Dois eventos, duas possibilidades, duas *amizades*. Conciliáveis ou conflituosas? Nietzsche e Heidegger tentaram prover a resposta, e embora fossem autores declaradamente seculares, ironicamente foram “os herdeiros mais radicais do princípio antimetafísico, introduzido no mundo por Cristo” (VATTIMO, 2004, p. 136). Ainda que esses pensadores tenham sido bem-sucedidos na sua tarefa de demonstrar a falibilidade da metafísica tradicional, não se pode negar que essa última nunca esteve perto de ser abolida por inteiro. Embora tenham sinalizado para uma saída pós-metafísica, Heidegger e Nietzsche não assumiram as consequências últimas e radicais que tal caminho deveria pressupor: “Nietzsche e Heidegger, em medidas diferentes e por motivos só largamente análogos àqueles de Santo Agostinho, permanecem, eles também, prisioneiros do objetivismo grego e se recusam a levar até as últimas consequências as implicações da revolução antimetafísica cristã” (VATTIMO, 2004, p. 138). O que houve foi um deslocamento no eixo metafísico: da vida pública à vida privada, a metafísica foi sendo gradativamente liberada do plano científico-objetivo e da esfera política para atuar na esfera das experiências subjetivas e pessoais. É nesse último âmbito que a metafísica descobre o seu verdadeiro valor, seu valor eterno. “De fato, a ciência metafísica é um fenômeno histórico delimitado, porém a consciência metafísica da pessoa é eterna” (VATTIMO, 2004, p. 137).

Na consciência metafísica estariam pressupostas as escolhas, os desejos, as vivências, em suma, todo o aparato pessoal e subjetivo que se mantém afinal como a estrutura capaz de acolher a experiência religiosa. Naquela, o cristianismo pode subsistir, ainda que o Deus moral tenha morrido. Se a religiosidade cristã persiste no mundo é porque ela traz consigo uma metafísica peculiar, radicada na interioridade humana e fundamentada em uma subjetividade atuante e vigorosa. Mas qual seria a relevância do cristianismo no mundo secularizado e pós-metafísico? Assim como Kierkegaard, Vattimo vislumbra no amor *caritas* e ágape o manancial inesgotável do legado doutrinário do cristianismo,

doutrina essa orientada pela *filia* e abertura ao outro, sem quaisquer pretensões totalizantes ou fundamentalistas. Era justamente essa a convicção de Kierkegaard: as estruturas objetivas do cristianismo precisavam ser colocadas em xeque para que o cristianismo originário vivenciado na subjetividade fosse redescoberto. É preciso demolir o cristianismo para salvá-lo.

O pensador nórdico ataca fortemente dois dos principais pilares do *cristianismo metafísico*: a abstração excessiva e a objetividade no culto ao *numérico*. É evidente que a crítica kierkegaardiana transpõe o seu próprio século, atravessando todo o século XX e atingindo em cheio o século XXI, progressivamente, em escala ainda mais significativa. Daquilo que já carecia o século XIX, as eras subsequentes careceriam em medida ainda mais expressiva: a predisposição para a religiosidade, a *certeza interior* e a *paixão subjetiva*: como corolário, observa-se a conversão da fé cristã em uma abstração cada vez mais ignorante de si mesma, supersticiosa e impotente. Nesse sentido, a filosofia de Kierkegaard tem muito a ensinar para as gerações contemporâneas. O *indivíduo* kierkegaardiano segue na contramão de quaisquer mecanismos de nivelamento, embrutecimento e despersonalização do ser humano mediante o aprimoramento técnico-científico e econômico. Como efeito inusitado desse aprimoramento, observa-se já no século XX o retorno ao cristianismo não apenas condicionado pelas potências institucionais, mas também pelo anseio por uma nova postura frente à religiosidade, agora protagonizada pelo ser humano individual ansioso por uma vivência autêntica e intimista da doutrina de Cristo.

Há uma tendência na mentalidade ocidental contemporânea em buscar redescobrir a religiosidade outrora perdida. Haveria também um elo claro entre o enfraquecimento de um cristianismo radicalmente dogmático, exterior, repressor e o retorno ao que poderíamos designar como uma experiência religiosa legítima e primordial da vivência *crística*. A vivência fundamentada no amor incondicional na qual Vattimo vislumbra a realização de um cristianismo amigável, também é o pilar central da ética cristã proposta por Kierkegaard. Mas tal ética é inviabilizada em um cristianismo desvirtuado de sua essência originária. Não é surpreendente então que o fenômeno da secularização tenha surgido como uma consequência inevitável para o desenvolvimento da civilização ocidental. Se o cristianismo precisa ser revisto e revitalizado em sua prática emancipadora, deve-se buscar resgatar o

especificamente cristão, tal como a compreensão da adequada distinção entre cristandade, cristianismo e *crístico*.

[...] a recusa kierkegaardiana à filosofia e à teologia especulativas e ao modelo de cristandade, surge como sintoma de sua defesa do *crístico* dentro daquilo que a cristandade convencionou chamar cristianismo. Tal conceito, isto é, a defesa daquilo que é especificamente cristão, aparece também em autores como Nietzsche e Adorno, uma vez que, também para eles, é necessário separar cristianismo, cristandade e *crístico*. (PAULA, 2016, p. 171).

A exemplo de Lutero, Pascal e Lessing, Kierkegaard não elaborou provas racionais que almejem provar a existência de Deus, o improvável: ele entendeu bem que qualquer tentativa de atingir Deus pela via epistemológica é completamente inoperante e se encontra fadada ao fracasso. O cristianismo defensável para Kierkegaard com certeza não é um cristianismo a ser compreendido por acadêmicos ou defendido por representantes imersos em hipocrisia, mas um cristianismo que almeja ser vivenciado na fé e de forma mais significativa, ser praticado no amor. A essência do cristianismo é irredutível à mediação de toda e qualquer especulação lógico-racional. Tal irredutibilidade se deve ao fato do cristianismo ser antes um modo de existência do que uma doutrina objetiva. É preciso chegar a Deus na existência, no contínuo *tornar-se*. Embora atravessado pela transcendência, o *tornar-se cristão* é imanente, seu *dever* é contínuo e nunca se realiza em sua plenitude: na interioridade, o processo nunca se encerra.

O cristianismo precisa ser assimilado em toda sua concretude histórica e ao mesmo tempo, atemporal. Na figura de Cristo, o cristianismo não apenas desdobra a *verdade*, mas também o ser e a realidade, desvelando sua dimensão eterna. Essa dimensão impede o cristianismo de ser meramente doutrina objetiva, e, portanto, de pertencer apenas ao domínio da *fides quae*. Nesse sentido, Cristo não apenas é o objeto de fé para o cristão, como também é ao mesmo tempo assimilação e apropriação existencial para o crente. O objeto da fé *crística* se traduziria, assim, em um *que* e em um *como*. Apenas nessa dupla dimensão, o Deus paradoxal pode significar para o discípulo mais do que ser um simples mestre, e ser também, vida, realidade pulsante que preenche o âmago mais profundo da subjetividade. Como afirma Regina: “Cristo deve ser considerado a condição para se chegar à realidade autêntica do homem e do mundo inteiro. Cristo não é a humanidade em geral, mas ‘o’ ‘real’, aquele que desmascara e vence qualquer abstração” (REGINA, 2016, p. 243).

A relação do ser humano individual para com Cristo é sempre incomensurável a toda e qualquer forma de quantificação e descrição objetiva: isso se deve em parte por ser a relação com o Deus paradoxal mais importante do que o conteúdo de sua doutrina, ou dito de outra forma, Cristo é a própria doutrina a ser vivida e assimilada. Pondera Alves (p. 320, 2005): “Voltemo-nos a Kierkegaard: pouco importa o que é dito. O que determina o espírito é como ele diz o seu saber”. O problema da cristandade foi exaltar demasiadamente a doutrina objetiva em detrimento daquilo que é a própria substância da subjetividade; nessa circunstância, a relação com Deus se extingue, pois:

(...) quando o mestre, inseparável da doutrina e mais essencial que esta, é um paradoxo, toda comunicação direta é, então, impossível. Mas, em nossos dias, entrega-se tudo à abstração, abolindo-se todo o fato pessoal: de Cristo toma-se a doutrina – e suprime-se a pessoa. Isto é a eliminação do cristianismo, pois Cristo é uma pessoa e é um mestre mais importante que a doutrina. (KIERKEGAARD, 1978a, p. 299).

A cristandade tem se concentrado demasiadamente no *que (fides quae)*, enquanto o exigido pelo cristianismo é o *que* aliado ao *como (fides qua)*. É inegável que o conteúdo da fé, aquilo que constitui a dogmática, é indispensável, do contrário, seria um terrível contrassenso vivenciar a fé cristã e ao mesmo tempo prescindir de Cristo, o qual “é também muito mais do que um modelo; ele é objeto da fé” (KIERKEGAARD, 2021a, p. 357). Todavia, por maior que seja o objeto da fé, ele não se sustenta sem a intervenção vigorosa da subjetividade. De fato, foi justamente o próprio Cristo quem enfatizou com seriedade o *como* na ética *crística* e o *como* é a própria manifestação da subjetividade. Sem o filtro da subjetividade, qualquer conteúdo dogmático se torna falacioso. Deveras, a fé é convertida em ilusão quando o *como* é suprimido. Kierkegaard estabelece sua cristologia como o paradigma da subjetividade em concórdia com a existência: ele se manifesta contra a valorização da *formalidade* em detrimento do *pessoal*, do epistemológico frente ao ético, da coerção sobre o amor. O imperativo cristão se torna defensável quando a lei é convertida em existência subjetiva e singular.

A fórmula kierkegaardiana que melhor definiria a essência do cristianismo é a seguinte: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013e, p. 38). Dessa forma, Kierkegaard rejeita qualquer expressão superlativa que

transponha o cristianismo para além de suas esferas. Justifica-se, assim, sua profunda crítica aos conceitos de “mundo cristão”, “cultura cristã”, “Estado cristão”, etc., todos os quais desvirtuam o lugar originário no qual a existência cristã pode autenticamente surgir: no coração da subjetividade infinitamente apaixonada e interessada por si própria. “Mas, uma vez que o cristianismo é espírito, a sobriedade do espírito e a integridade da eternidade, naturalmente não há nada mais suspeito para seus olhos de detetive do que todas essas magnitudes imaginárias: estados cristãos, países cristãos, uma nação cristã, um incrível - mundo cristão” (KIERKEGAARD, 2009h, p. 37). O que sempre serão relevantes para o cristianismo em qualquer época são as apropriações existenciais das virtudes *crísticas* pelo *indivíduo* concreto. Essa perspectiva é defendida por Vattimo (2004, p. 128), que declara com o propósito de redimir o cristianismo na secular era pós-metafísica, a necessidade de “que as religiões, e o cristianismo em primeiro lugar, vivam a si mesmas não mais sob a forma dogmática e tendencialmente fundamentalista que as vêm caracterizando até aqui”.

A dualidade *fides qua* e *fides quae* ainda precisa de maior atenção entre os pesquisadores de Kierkegaard. Em nosso entendimento, o pensador claramente situa sua cristologia entre ambas. Se por um lado, a *fides qua* relaciona a subjetividade à verdade, o *Pós-escrito* apresenta duas dimensões no cristianismo: a subjetiva, fundamentada na existência pessoal e imensurável, e a objetiva, fundamentada na *Bíblia* e na tradição eclesiástica. Essas duas dimensões não devem colidir-se entre si, mas harmonizarem-se mutuamente, a saber, a dimensão subjetiva (*fides qua*) com a dimensão objetiva (*fides quae*). Não é possível, na existência concreta, pensar em uma sem a outra: a fé é um ato subjetivo direcionado para algum objeto. Nesse sentido, *tornar-se cristão* implica em evitar a armadilha que pode surgir da ênfase em apenas um dos polos, *qua* ou *quae*, e da negligência ao outro. Ora, se apenas a *fides qua* for realçada, a fé pode vir a se tornar fatalmente fundamentalista, fanática, arbitrária e violenta. A subjetividade não possui primazia sobre a transcendência divina e as verdades reveladas, logo, aquela deveria se adequar a essas. Por outro lado, apenas dominar a *fides quae* sem qualquer apropriação interior e subjetiva é também se encontrar sujeito a fundamentalismos, violências, fanatismos e arbitrariedades. Exercitar o cristianismo é atuar em via de mão dupla: na interioridade e na exterioridade, na subjetividade e na objetividade.

Nossa tese é a de que Kierkegaard concilia as duas modalidades de *fides*, conciliação essa ocultada na grande complexidade que o tratamento de Kierkegaard confere à questão nuclear da fé. De todo modo, o *tornar-se cristão* se efetivaria apenas no encontro harmônico entre *fides qua* e *fides quae*. A subjetividade preconizada pela *segunda ética* kierkegaardiana não se encontra isolada em si mesma, mas em diálogo íntimo com a *dogmática* e com o conteúdo objetivo do cristianismo. A fé própria da religiosidade *crística* não pode ser pensada fora dessa dupla dimensão: ela é *qua* e *quae*, uma paixão resultante da apropriação subjetiva acerca dos *mistérios* e *revelações* de Deus na história. Ao mesmo tempo em que aprendemos a reconhecer essa dialética, espera-se que os fundamentalismos sem apropriação subjetiva sejam enfraquecidos no contexto de uma pós-cristandade. Revitalizar o cristianismo implicaria na revitalização da paixão da fé. A fé pode ser considerada o último esforço consciente do Homem em face das contradições do mundo. Todas as gerações lhe são igualmente próximas, o que significa concluir que todos os seres humanos principiam do *começo*, sob o mesmo ponto de partida, diante da mesma tarefa, fadados à mesma angústia do discipulado e agraciados com a possibilidade última de redenção.

6 CONCLUSÃO

[...] dado que a reflexão mesma não é o mal, uma época reflexiva também possui seu lado luminoso, precisamente porque grande quantidade de reflexão é condição para um maior significado que o de uma paixão imediata. É condição para isso, quando intervém o entusiasmo e direciona as forças da reflexão à decisão. Porque quando a religiosidade intervém no indivíduo e toma em suas mãos estes pré-requisitos, uma maior quantidade de reflexão entrega uma melhor média daquela inteligência que é pré-requisito para atuar (KIERKEGAARD, 2012a, p. 74).

Kierkegaard nos ensina que a filosofia não é inútil frente ao cristianismo. Ela pode e deve cumprir uma importante função para a existência ético-religiosa cristã na medida em que seja uma promotora da reflexão e da consciência e não um agente que fomente a acomodação e indolência típicas da irreligiosidade. Ao mesmo tempo, é evidente o caráter ambíguo da razão filosófica a qual se converte facilmente em uma espada de dois gumes; como sempre, a responsabilidade última recairá em cada *indivíduo*, o único responsável pelo uso da reflexão em seu ser e seu agir. Nossa tese buscou aprofundar a complexa problemática do *tornar-se cristão* e de inseri-la nos vários aspectos do pensamento kierkegaardiano, no interior daquilo que denominamos de *esferas existenciais do cristianismo*. Assim, trouxemos para a discussão um conceito que ainda precisará ser trabalhado com seriedade entre os pesquisadores: o de *esferas existenciais cristãs*, as quais não são lineares, mas marcadas por saltos e rupturas. O cristianismo foi concebido nessa tese como uma complexa unidade de sentido constituída por três dimensões: uma estética, uma ética e uma religiosa; o que não o impede de ser pensado em duas, quatro ou até mesmo em uma única esfera. Nosso maior desejo é que esse trabalho possa trazer um maior interesse ao pensamento religioso de Kierkegaard, juntamente com o aprofundamento da investigação acerca das múltiplas possibilidades em se conceber a existência no cristianismo.

Essa tese se propôs a pensar acerca da problemática do *tornar-se cristão* em referência às esferas existenciais concebíveis no interior do cristianismo mediante a multifacetada obra de Kierkegaard. A obra do pensador nórdico, em sua complexidade autoral e estilística, pode ser tomada como um grande caleidoscópio existencial, constituído por múltiplos pseudônimos e apresentando pouca ou muita coerência temática entre as várias obras e autores fictícios. O que gostaríamos de destacar é que, pela natureza mais panorâmica dessa investigação, captar o senso de unidade e de totalidade na obra kierkegaardiana foi um pressuposto essencial.

Com isso, não defendemos a tese de que não haveria divergências significativas entre os pseudônimos ou entre esses e o próprio Kierkegaard, tal tese por si só afrontaria as diversas possibilidades e posições existenciais encontradas na obra do dinamarquês. Feita a ressalva, defendemos a busca por um fio condutor, coeso e coerente na obra de um pensador que se definiu em um dado momento de maturidade em sua autoria como um “autor religioso”.

Diante de tudo isso, nossa escolha metodológica foi por credenciar a obra de Kierkegaard como um todo razoavelmente coeso e unitário o qual faria justiça à posição defendida pelo próprio pensador de que a totalidade de sua obra serve à problemática do *tornar-se cristão*. As *esferas existenciais do cristianismo* atuariam como valiosos backgrounds nos quais o *tornar-se cristão* pode se evidenciar em toda sua riqueza temática e complexidade. Assim posto, o que propomos para o desenvolvimento dos estudos em Kierkegaard? A possibilidade de aprofundarmos o *tornar-se cristão* nisso que designamos como *esferas existenciais do cristianismo*. Essas esferas dizem respeito ao modo de existência, à forma como os *indivíduos* ou a *multidão* se manifestam existencialmente no interior da complexa unidade de sentido que designamos por *cristianismo*.

O cristianismo surge no mundo se apropriando de uma esfera religiosa bem demarcada e de um *pathos* vivenciado em sua plenitude e máxima seriedade: nessa esfera, os ideais são apropriados na ação prática até às suas últimas consequências. Com a consolidação do cristianismo institucional no medievo, a esfera ética é alimentada por dogmáticas e teologias diversas no turbilhão de reformas e revoluções protestantes que evidenciam uma versão degenerada do cristianismo neotestamentário presente na cristandade católica dominante. Não tardaria para que a reforma luterana influenciasse na constituição de uma cristandade tão problemática quanto a anterior e ampliasse ainda mais a esfera estética no cristianismo. Nossa intenção foi apresentar essas esferas ao mesmo tempo em que as confrontamos com a singular compreensão do cristianismo operada por Kierkegaard. Com essa tese, certamente não esgotamos as possibilidades de se conceber outros modos de existência no cristianismo ou de se pensar em outras formas de *tornar-se cristão*.

Podemos destacar algumas conclusões importantes em nosso trabalho. Em primeiro lugar, o entendimento acerca do *tornar-se cristão* encontra-se articulado de modo coeso na totalidade da obra kierkegaardiana, não obstante à diversidade

de autores pseudônimos. Em segundo lugar, pensar em esferas existenciais no cristianismo proporciona um vasto campo de investigação que auxilia no entendimento da problemática do *tornar-se cristão*. Ao aprofundar e confrontar as diversas possibilidades existenciais, podemos perceber com mais exatidão o significado de *tornar-se cristão* em seus movimentos e consequências para a vida cotidiana, individual e comunitária. Nas esferas ética e religiosa do cristianismo, o *indivíduo* alcançaria a transcendência mediante o *salto de fé* no absurdo e o exercício de *imitação a Cristo*. Isso significa que o *tornar-se cristão* se efetiva propriamente no encontro das esferas religiosa e ética do cristianismo. Nessas esferas, o *crístico* retira o ser humano da imanência para estabelecer com ele uma relação absoluta com o *outro absoluto*: Deus.

Na esfera religiosa, a tarefa do *tornar-se cristão* comporta múltiplas dialéticas conciliatórias, a saber, admite o diálogo entre polos aparentemente dicotômicos, nos quais destacaríamos: interioridade e exterioridade, sofrimento e alegrativo, *fides qua* e *fides quae*. Na esfera ética, em contrapartida, a tarefa apresenta dialéticas que exigem rupturas e decisões, tais como entre *escândalo* ou fé, Deus ou dinheiro, matrimônio ou celibato. A esfera ética no cristianismo corresponderia àquilo que o pensador nórdico denominava de *segunda ética*, a qual possui uma fundamentação transcendente e é apoiada no conteúdo da *dogmática*. A *segunda ética* seria a única que conseguiria no cristianismo conciliar com maestria a paixão subjetiva (*fides qua*) com a doutrina objetiva (*fides quae*). O núcleo da *segunda ética* seria o exercício do amor *crístico*, o qual se corretamente apropriado pelo *indivíduo*, impediria esse de se perder no subjetivismo radical de um fundamentalismo arbitrário e violento. Em virtude do dever absoluto de amar incondicionalmente o *próximo* e de produzir genuínas obras de amor, a esfera ética se torna imprescindível para uma vivência religiosa e cristã. A tarefa que conduz ao devir *crístico* impescinde do desenvolvimento da subjetividade na interioridade e do agir ético.

Podemos concluir que enquanto as esferas religiosa e ética atuam em consonância com a tarefa existencial do *tornar-se cristão*, a esfera estética, no que se refere à cristandade, se encontra em absoluta contraposição à possibilidade do *tornar-se cristão*, dada a infinita diferença qualitativa entre o cristianismo do *Novo Testamento* e o cristianismo da cristandade. Por outro lado, também concluimos que as esferas existenciais no cristianismo não são inflexíveis e muito menos herméticas

entre si. Da mesma forma que a esfera religiosa dialoga continuamente com a esfera ética, também seria possível pensar em uma aproximação do domínio *religioso* com a esfera estética de um modo harmônico e edificante. A conciliação entre *estético* e *religioso* seria possível uma vez que a esfera estética não se resumiria tão somente ao âmbito existencial: o próprio estilo poético de autoria que se encontra em muitas obras religiosas de Kierkegaard corrobora para uma possível e construtiva união entre o *estético* e o *religioso*.

Apesar das fronteiras nas *esferas existenciais* serem perpassadas por rupturas e saltos qualitativos, a filosofia de Kierkegaard não descarta a ideia de conservação de uma esfera por outra, a qual não deve ser confundida com um mero movimento lógico, pois se trata de um processo de *apropriação* e de *ressignificação* no âmbito existencial. A possibilidade de conservação de uma esfera por outra é apresentada de modo singular na segunda parte de *Ou-Ou*. Ali, observamos o autor *B* defender a sua tese da subsistência do *estético* no matrimônio, enquanto esse último pertence inegavelmente à esfera *ética*. Assim, não é rigorosamente inconcebível que um *indivíduo* cristão venha a se casar, ter filhos e conserve ainda o prazer estético de forma ressignificada pelo paradoxo cristão, sem que esse mesmo *indivíduo* seja, em função de todas essas escolhas, subtraído da esfera *religiosa*.

Tentamos evidenciar no percurso dessa tese as implicações existenciais e pragmáticas do significado do *tornar-se cristão* enquanto elucidamos os fundamentos e dimensões da antropologia cristã kierkegaardiana e de sua relevância ética para a humanidade independente de seu contexto histórico. Resvala em nossa contemporaneidade a elucidativa crítica do pensador dinamarquês à cristandade e ao cristianismo institucional, crítica a qual permanece relevante e atual no mundo ocidental dois séculos após ter sido originalmente formulada. Essa mesma crítica ganha hoje ainda mais credibilidade com o progresso tecnológico e a crescente globalização cultural. Se por um lado, a contínua efervescência religiosa institucional, seja pela vertente evangélica, seja pela católica, impede a extinção da propagação da doutrina cristã objetiva, por outro lado, progredem na mesma escala a deturpação e a má assimilação dessa mesma doutrina pelas subjetividades que as compõem, problema esse difícil de ser superado sem que uma espécie de revolução espiritual venha à luz. Na contemporaneidade ocidental, a cristandade assume uma nova configuração: ainda que a sua influência política e estatal seja atenuada pelo ideal de laicidade, a crescente aliança do cristianismo institucional com a economia

neoliberal revela que a crítica religiosa de Kierkegaard se encontra longe de perder a sua relevância. Assimilando interesses estranhos às referências neotestamentárias, as cristandades contemporâneas se mantêm ativas no esvaziamento contínuo da perda do significado real da tarefa do *tornar-se cristão*.

Embora o cristianismo seja essencialmente uma doutrina existencial direcionada para o Homem individual, ele não menospreza a *espécie*, mas a eleva, ao garantir a igualdade de acesso universal a todos e quaisquer indivíduos pertencentes ao gênero humano. Assim, o cristianismo almeja a perfeição da espécie humana, não em sua abstração pura, mas mediante a escolha e comprometimento de cada *indivíduo* que a compõe, ao apresentar a referência máxima na existência: a *imitação a Cristo*. É interessante observarmos como o cristianismo vem reconquistando nas últimas décadas um espaço cada vez maior de discussões no seio da filosofia ocidental. O rigor do tratamento filosófico muito pode auxiliar na análise da relevância social e antropológica do cristianismo e de suas diversas manifestações no mundo ocidental, tal como em evidenciar suas qualidades, deficiências e desafios. Mais do que tudo, a contribuição da filosofia deve transpor os limites da academia e atingir o Homem comum, àquele que propriamente possui maior predisposição à religiosidade. Foi justamente para esse último que Kierkegaard direcionou seus últimos escritos e é para esse que o pensador credita sua esperança.

Compreender as diversas possibilidades de manifestações existenciais do cristianismo é um caminho que a filosofia precisa empreender com seriedade, assim como a compreensão da correta relação entre tempo e eternidade. Nossa era padece do mal de se encontrar completamente refém da temporalidade, da ânsia incessante por novidades e mudanças, refém de imediatismos cada vez mais eficientemente condicionados pela cultura neoliberal. Não é de estranhar que essa época se desespere ante o *eterno*, pois ainda que esse seja negligenciado, não poderá ser jamais abolido. No entanto, sua via de acesso, a esfera religiosa, é cada vez mais soterrada nesse objetivo e agitado século XXI por ideologias e concepções mundanas que vão sendo forjadas e descartadas a todo instante. Enquanto a progressão científica permite à humanidade um controle mais efetivo do mundo e amplia largamente o conhecimento objetivo, decresce proporcionalmente o conhecimento de cada ser humano de seu *si mesmo* e da potência vigorosa de sua subjetividade. Na imposição de uma cultura cada vez mais globalizada e de

crescente indisposição para a religiosidade, a possibilidade do *tornar-se cristão* permanece como uma rota de fuga viável para aqueles desejosos de fugirem da *multidão* e da imanência das convenções culturais, morais e sociais as quais não suprem a dimensão eterna de cada *indivíduo* infinitamente interessado em *si mesmo*.

A crítica kierkegaardiana ao cristianismo não é apenas teológica e filosófica, mas também social e cultural. Essas dimensões se entrecruzam e abrem um leque vasto de caminhos e soluções. Nossa tese defende a cristologia de Kierkegaard como uma posição ético-religiosa edificada em uma *subjetividade* não encerrada em si mesma, mas atuante e em resistência ao mundo. Trata-se de uma cristologia que precisa ser redescoberta pela humanidade e apropriada na paixão individual, onde encontra sua morada e legitimação. Seu cristianismo atua na contramão da religião de massas que se consolidou na cristandade contemporânea, a qual por sua vez, triunfa em função do dinheiro e da *multidão*. O *tornar-se cristão* prescindir dessa cristandade e da igreja institucional, embora essa última possua sua importância no processo que conduz o *indivíduo* a esse devir emancipador, caso pautar sua ética no aprofundamento da interioridade e no exercício da alteridade mediante as obras do amor. Para, além disso, o cristão reconhece que o decisivo não é compreender o cristianismo, o qual sendo o paradoxo absoluto, nem mesmo se deixa compreender, mas compreender-se a si mesmo no cristianismo ao se relacionar eticamente com ele.

Em síntese, defendemos a tese de que o decisivo no *tornar-se cristão* é o conteúdo objetivo (*fides quae*) em consonância com o conteúdo subjetivo (*fides qua*), a saber, o modo como o *indivíduo* se relaciona com a doutrina objetiva no domínio pragmático do *existir* a partir da *interioridade* enquanto fundamento legitimador de sua ética. A filosofia de Kierkegaard apenas pode sustentar uma relevância ético-religiosa para a contemporaneidade secular mediante o equilíbrio harmônico das múltiplas dualidades que perfazem o seu singular pensamento religioso: interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade, *fides qua* e *fides quae*, fé e obras, etc. Mais do que tudo, o *tornar-se cristão* apenas pode se concretizar se o seu *indivíduo*, no devir *crístico* e na existência ordinária, conseguir balancear adequadamente cada uma dessas dualidades, a saber, preservando o equilíbrio entre seus respectivos polos.

A tarefa do *tornar-se cristão* em Kierkegaard se constitui como a expressão mais elevada do dever ético para a humanidade: é o salto qualitativo-existencial absoluto. Assim como Cristo surgiu na história na plenitude dos tempos, *tornar-se cristão* corresponde ao ápice da existência humana individual. Inserido na tensão entre a eternidade e o tempo, o cristão é conduzido ao sofrimento edificante de conquistar sua alma, seu *eu*. Nessa descoberta de si, reestabelece o vínculo com seu parentesco divino, outrora perdido. O cristianismo aguarda que cada ser humano possa assumir a tarefa divinamente incumbida, para que em liberdade, responsabilidade e seriedade, venha a existir em plenitude e encontrar a redenção. Perante essa proposta salvífica, toda a objetividade científica se empalidece. O mérito atemporal de Kierkegaard foi se apropriar dessa proposta e traduzi-la em possibilidades existenciais diversas. Nesse aspecto, a pertinência filosófica de sua obra se mantém assustadoramente atual.

Nossa tese buscou enfatizar o imenso desafio que o *indivíduo* precisa percorrer para *tornar-se cristão* a partir do pensamento singular de Kierkegaard. Se considerarmos que a progressão histórica revela um mundo cada vez mais ignorante do *religioso* e, como decorrência, um mundo que prescindir cada vez mais da fé, não surpreende que a tarefa de *tornar-se cristão* se revele em igual proporção como utópica, pra não dizer, irrealizável. Mas não parece ser essa a conclusão que Kierkegaard queria encontrar. Pelo contrário, seu trabalho de escritor buscou esclarecer que o cristianismo foi e sempre será uma possibilidade existencial viável e honrosa, pra não dizer, a mais elevada de todas. Ainda que a fé *crística* se encontre na contemporaneidade secular em vias de extinção, a possibilidade de atingi-la subsiste inalterável, atravessando as gerações e se adaptando aos novos tempos e costumes sem perder de vista os fundamentos e imperativos originários do cristianismo neotestamentário. Mediante um singular e complexo entendimento do fenômeno religioso cristão, Kierkegaard convida seu tão buscado *indivíduo* à dramaticidade do existir em profunda seriedade e às tomadas de decisões nas quais a verdade é medida rigorosamente por sua correspondência estrita ao cumprimento do dever eterno, na qual a menor das ações ordinárias possui um valor absoluto.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**: construção do estético. Tradução de Alvaro L. M. Valls. São Paulo: UNESP, 2010.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard: ser ou não ser cristão?** Revista Espaço Acadêmico, nº 128, s./, Janeiro de 2012.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AMARAL, Ilana V. do. **O 'conceito' de paradoxo** (constantemente referido a Hegel): Fé, História e Linguagem em S. Kierkegaard. 2008. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- BACKHOUSE Stephen. **Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism**. New York: Oxford University Press, 2011.
- BARTH, Karl. **A carta aos Romanos**: (segunda versão) 1922. Editado por Cornelis van der Kooi e Katja Tolstaja. Traduzido por Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.
- BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. Tradução de Paulo Zacarias. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- BELLAICHE-ZACHARIE, Alain. **La Conversion**: Le regard croisé de Climacus et Anti-climacus. VILA-CHÃ, João J. (ed.) - Horizontes Existenciários da Filosofia: Søren Kierkegaard and Philosophy Today. Braga: Revista Portuguesa de Filosofia, 2008, p. 69-97.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente de La Bible de Jérusalem, edição de 1998. São Paulo: Paulus, 2002. .
- BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1997.
- BRUNNER, Emil. **Dogmática, vol. I**: A doutrina cristã de Deus. Tradução de Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e mitologia**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann; SÖDERQUIST, K. Brian. **Kierkegaard Studies**: Yearbook 2006. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and K. Brian Söderquist. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin, s.n. 2006.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **El corazón de la matéria**. Traducción: Milagros Amado Mier y Denise Garnier. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.

CLAIR, André. **L'universel et le singulier en éthique selon Søren Kierkegaard**. VILA-CHÃ, João J. (ed.) - **Horizontes Existenciários da Filosofia**: Søren Kierkegaard and Philosophy Today. Braga: Revista Portuguesa de Filosofia, 2008, p. 119-130.

CLIMACO, João. **Climax ou escada do céu**. Tradução de João Mendes de Almeida Junior. Typ. A vapor – Espindola, Siqueira e C. São Paulo: 1902.

COSTESKI, Evanildo. **Fé, secularização e política segundo Eric Weil**. In: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil (Organizador). **Filosofia e religião**: fenômeno religioso no mundo (pós) secular. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 145 – 159.

COSTESKI, Evanildo. **O “eu” preocupado eticamente em Kierkegaard**. In: ERTHAL, Cesar Augusto; FABRI, Marcelo; NODARI, Paulo César (Organizadores). **Empatia & solidariedade** [recurso eletrônico]. Caxias do Sul, RS: Educs, s.n. 2019, p. 183 – 188.

DEUSER, Hermann. **Kierkegaard e Lutero**. Tradução de Eduardo Gross. Numen: revista de estudos da religião, Juiz de Fora, 2003, v. 6, n. 11-29, s.n. jan-jun 2003.

DEUSER, Hermann. **Religious dialectics and Christology**. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Published by the press syndicate of the university of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, United Kingdom, s.n. 1998, p. 376 – 396.

DOWELL, João A. Mac. **O retorno à metafísica e à religião no mundo contemporâneo**. In: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia e religião**: fenômeno religioso no mundo (pós) secular. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 13 – 42.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard's Ethic of Love**: Divine commands and moral obligations. Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York, 2004.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FERREIRA, M. Jamie. **Faith and the Kierkegaardian leap**. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Published by the press syndicate of the university of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, United Kingdom, 1998, p. 207 – 234.

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. Nuno Ferro – São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. – 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)** / Sigmund Freud; tradução de Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

GREEN, Ronald M. **"Developing" Fear and Trembling**. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Published by the press syndicate of the university of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, United Kingdom, 1998, p. 257 – 281.

HAMPSON, Daphne. **Christian Contradictions: The Structures Of Lutheran And Catholic Thought**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Published by the press syndicate of the university of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, United Kingdom, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

JACKSON, Timothy P. **Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will**. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Published by the press syndicate of the university of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, United Kingdom, 1998, p. 235 – 256.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KIERKEGAARD, S, A. **Kjerlighedens Gjerninger**. Udgivet af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff og Johnny Kondrup. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2011.

KIERKEGAARD, S, A. **La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa**. Introducción de Francesc Torralba. Traducción de José García Martín. Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2017b.

KIERKEGAARD, S, A. **La época presente**. Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson. Madrid: Minima Trotta, Editorial Trotta, S. A., 2012a.

KIERKEGAARD, S, A. **Los lírios del campo y las aves del cielo**. Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2007b.

KIERKEGAARD, S. A. **A Neutralidade Armada** ou sobre a minha posição como um autor cristão na Cristandade. Tradução de Marcio Gimenes de Paula. In: ROOS, Jonas (Organizador). Revista Brasileira de Filosofia da Religião: Dossiê Kierkegaard e a Religião. Brasília: v. 8 Nº. 1, 2021a, p. 352 – 367.

KIERKEGAARD, S. A. **A prática do cristianismo**: por Anti-Climacus, nº I, II, III. Tradução de Paulo Abe. Londrina, PR: Livrarias Família Cristã, 2021b.

KIERKEGAARD, S. A. **A repetição**. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009a.

KIERKEGAARD, S. A. **Adquirir a sua alma na paciência**. Tradução, notas e posfácio de M. Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007a.

KIERKEGAARD, S. A. **Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. J. Schelling** (1841-1842). Introducción de Fernando Pérez-Borbujo, Francesc Torralba y Jacob Zabalo. Traducción y notas de Óscar Parceró Oubiña. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2014.

KIERKEGAARD, S. A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em formas de discursos. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls; revisão da tradução de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.

KIERKEGAARD, S. A. **Begrebet Angest**. Redaktion: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Christian Discourses / The crisis and a crisis in the life of an actress**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997a.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Diarios. Volumen VI, 1844.** Traducción del danés, introducción y notas: María J. Blinetti. México: Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2020.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Diarios. Volumen VII, Diciembre de 1844 - 1845.** Traducción del danés, introducción y notas: F. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2021c.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Diarios. Volumen III, 1837 - 1839.** Traducción del danés e introducción de F. Nassim Bravo Jordán. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2015a.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Diarios. Volumen IV, 1840 - 1842.** Traducción del danés, introducción y notas de F. Nassim Bravo Jordán. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2015b.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Diarios. Volumen V, 1842 - 1844.** Traducción del danés, introducción y notas de F. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2017a.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Los primeros diarios. Volumen I: 1834 - 1837.** Traducción del danés, introducción y notas: María J. Blinetti. México: Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2011a.

KIERKEGAARD, S. A. **Colección papeles de Kierkegaard: Los primeros diarios. Volumen II: 1837 - 1838.** Traducción del danés: María J. Blinetti. México: Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2013b.

KIERKEGAARD, S. A. **Das profundezas: preces.** Tradução e estudo introdutório de J. F. Regis de Moraes. São Paulo: Edições Paulinas, 1990a.

KIERKEGAARD, S. A. **Den bevæbnede Neutralitet.** *Udgivet af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg.* Søren Kierkegaards Skrifter: Elektronisk version, 2013.

KIERKEGAARD, S. A. **Discursos edificantes em diversos espíritos – 1847.** Tradução de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018a.

KIERKEGAARD, S. A. **Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet.** Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg, Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Early Polemical Writings.** Edited and Translated with Introduction and Notes by Julia Watkin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990b.

KIERKEGAARD, S. A. **Eighteen Upbuilding Discourses**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990c.

KIERKEGAARD, S. A. **Ejercitación del cristianismo**. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, 2009b.

KIERKEGAARD, S. A. **El Instante**. Traducción del danés y presentación de Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

KIERKEGAARD, S. A. **El libro sobre Adler**. Um ciclo de ensayos ético-religiosos. Edición y traducción del danés de Eivor Jordà Mathiasen. Madrid: Editorial Trotta, 2021d.

KIERKEGAARD, S. A. **En Opbyggelig Tale**. *Udgivet af* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup. Søren Kierkegaards Skrifter Elektronisk version, 2009c.

KIERKEGAARD, S. A. **Escritos de Søren Kierkegaard – Volumen 1**: De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía. Traducción del danés de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

KIERKEGAARD, S. A. **Escritos de Søren Kierkegaard – Volumen 5**: Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas. Edición y traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2010a.

KIERKEGAARD, S. A. **For self-examination / Judge for yourself!** Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

KIERKEGAARD, S. A. **Frygt og Bæven**. *Redaktion* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Gjentagelsen**. *Redaktion* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Indøvelse i Christendom**. *Udgivet af* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2011.

KIERKEGAARD, S. A. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo**. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. **Letters and Documents**. Translated by Henrik Rosenmeier with Introduction and Notes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009d.

KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas**. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012b.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária de São Francisco, 2013c.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010b.

KIERKEGAARD, S. A. **O desespero humano**: doença até a morte. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010c.

KIERKEGAARD, S. A. **O instante**: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus - um discurso. Traduzido por Álvaro Luiz Montenegro Valls, Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: Liber Ars, 2019.

KIERKEGAARD, S. A. **Øieblikket Nr. 10**. *Redaktion* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Øieblikket Nr. 5**. *Redaktion* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2013.

KIERKEGAARD, S. A. **Øieblikket Nr. 6**. *Redaktion* Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2013.

KIERKEGAARD, S. A. **Opbyggelige Taler i forskjellig Aand**. Udgivet af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff og Johnny Kondrup. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2011.

KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou, um fragmento de vida: primeira parte**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013d.

KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou, um fragmento de vida: segunda parte.** Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2017c.

KIERKEGAARD, S. A. **Para um examen de sí mismo recomendado a este tiempo.** Traducción del original danés, introducción y notas de Andrés Roberto Albertsen en colaboración con María José Binetti, Carlos Raúl Cordero, Óscar Alberto Cuervo y Ana María Fioravanti. Madrid: Minima Trotta, Editorial Trotta, S. A., 2011c.

KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor.** Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, 2002.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, vol. I / Søren Aabye kierkegaard; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013e.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**, vol. II / Søren Aabye kierkegaard; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KIERKEGAARD, S. A. **Prefácios.** Tradução do dinamarquês de Susana Janic. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018b.

KIERKEGAARD, S. A. **Soeren Kierkegaard:** textos seleccionados por Ernani Reichmann. Curitiba, Editora da UFP, reimpressão, 1978a.

KIERKEGAARD, S. A. **Stadier paa Livets Vei.** Redigeret af elektronisk redigeret af Kim Ravn. Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Stages on life's way:** studies by various persons / by Søren, Kierkegaard; edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.

KIERKEGAARD, S. A. **Sygdommen til Døden.** Udgivet af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup. Søren Kierkegaards Skrifter: Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed.** Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg. Søren Kierkegaards Skrifter: Elektronisk version, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e Tremor.** Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009e.

KIERKEGAARD, S. A. **The book on Adler**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009f.

KIERKEGAARD, S. A. **The Corsair Affair** and articles related to the writings. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009g.

KIERKEGAARD, S. A. **The Moment and Late Writings**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009h.

KIERKEGAARD, S. A. **The point of view**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, S. A. **The sickness unto death: a christian psychological exposition for upbuilding and awakening**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

KIERKEGAARD, S. A. **Three Discourses On Imagined Occasions**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009i.

KIERKEGAARD, S. A. **To opbyggelige Taler**, 1843. Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen. Søren Kierkegaards Skrifter, Elektronisk version, 2009.

KIERKEGAARD, S. A. **Two Ages: The age of revolution and the present age - a literary review**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978b.

KIERKEGAARD, S. A. **Upbuilding discourses in various spirits**. Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

KIERKEGAARD, S. A. **Without Authority**. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997b.

KIRMMSE. Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

LESSING, G. E. **Escritos teológicos y filosóficos**. Madrid: Editora Nacional, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. **Nomi proprii**. Traduzione di Francesco Paolo Ciglia. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

LUTERO, Martinho. **Nascido Escravo**. Editado por Clifford Pond. Traduzido por Editora Fiel. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2007.

MARQUES, José C. L. **Sobre a relação entre o religioso e o ético na teoria kierkegaardiana dos estádios**. Revista Lampejo - vol. 8 nº 1, 2019, p. 160-176.

MELCHIORRE, Virgilio. **Arrependimento e Recomeço em Kierkegaard**: Do Qohelet aos lírios do campo. VILA-CHÃ, João J. (ed.) - **Horizontes Existenciários da Filosofia**: Søren Kierkegaard and Philosophy Today. Braga: Revista Portuguesa de Filosofia, 2008, p. 53-68.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. **O retorno do religioso na contemporaneidade: uma perspectiva sócio-histórica**. In: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia e religião**: fenômeno religioso no mundo (pós) secular. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 127 – 144.

PASCAL, Blaise. **Do espírito geométrico e da arte de persuadir**: e outros escritos de ciência, política e fé. Organização, introdução, tradução e notas de Flavio Fontenelle Loque. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

PATTISON, George. **Kierkegaard and the theology of the nineteenth century: The Paradox and the 'Point of Contact'**. Cambridge University Press The Edinburgh Building, Cambridge CB2 8RU, UK, 2012.

PATTISON, George. **Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture**. Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge, United Kingdom, 2002.

PAULA, Marcio Gimenes de. **A crítica de Kierkegaard à cristandade**: o indivíduo e a comunidade. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP: 2005.

PAULA, Marcio Gimenes de. **A kênosis entre o sagrado e o profano**: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. Princípios, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 233-253.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: Intermeios, 2016.

PETER, C. ERB. **Pietists**: selected writings. Edited with an introduction by Peter C. Erb. New York: Paulist Press, 1983.

PLATÃO. **A república**, vol. 2. Introdução e notas de Robert Baccou. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

PLATÃO. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro; Ed. PUC- Rio; Loyola, 2001.

PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the self before god**. Anatomy of the Abyss. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2011.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Ellipses Édition, Paris, 2002.

QUINN, PHILIP L. **Kierkegaard's Christian ethics**. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Published by the press syndicate of the university of Cambridge. The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, United Kingdom, 1998, p. 349 – 375.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia, 5**: do romanticismo ao empiriocriticismo. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REGINA, Umberto. **Kierkegaard**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo, SP: Editora LiberArs, 2019.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard**: continuidade ou ruptura? 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

SANTOS, Maria Deiviane Agostinho dos. **Angústia e história**: um reencontro da liberdade em Kierkegaard. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854. **Obras escolhidas**. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre a religião**. Tradução de Daniel Costa. São Paulo, SP: Novo Século, 2000.

SOUZA, Humberto Araújo Quaglio de. **Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto**. São Paulo: LiberArs, 2014.

STEWART, Jon. **Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy**. London: Continuum International Publishing Group, 2010.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's relations to hegel reconsidered**. New York: Cambridge University Press, 2003.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade**. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard. Organização, tradução e apresentação de Alvaro Luiz Montenegro Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard não era um homem sério!** Sobre alguns alemães, sobre alguns discursos, e sobre a mãe do filósofo. São Paulo, SP: Editora LiberArs, 2019.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VERGOTE, H. B. **Sens et Répétition**. Essai sur la ironie kierkegaardienne. Tome II. Paris: Cerf/Orante, 1982.

WAHL, Jean. **Études kierkegaardiennes**. Fernand Aubier Éditions Montaigne - 13, Quai Conti – Paris. Digitized by the Internet Archive in 2009 with funding from Ontario Council of University Libraries, 2009.

WESTON, MICHAEL. **Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction**. London and New York: Routledge, 1994.