



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

**MICHELL PLATINIR SILVA DAMASCENO**

**O PARADOXO KIERKEGAARDIANO E A GÊNESE DA TEOLOGIA DIALÉTICA**  
**N'A *CARTA AOS ROMANOS* DE KARL BARTH**

**FORTALEZA**

**2024**

MICHELL PLATINIR SILVA DAMASCENO

O PARADOXO KIERKEGAARDIANO E A GÊNESE DA TEOLOGIA DIALÉTICA N'A  
*CARTA AOS ROMANOS* DE KARL BARTH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2024

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)

---

D162p Damasceno, Michell Platinir Silva.  
O paradoxo kierkegaardiano e a gênese da teologia dialética n'a carta aos romanos de Karl Barth /Michell Platinir Silva Damasceno. – 2024.  
134 f.  
  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Prof. Dr. Prof. Dr. Evanildo Costeski.  
  
1. Fé. 2. Dialética. 3. História. 4. Paradoxo. 5. Revelação. I. Título.

CDD 100

---

MICHELL PLATINIR SILVA DAMASCENO

O PARADOXO KIERKEGAARDIANO E A GÊNESE DA TEOLOGIA DIALÉTICA N'A  
*CARTA AOS ROMANOS* DE KARL BARTH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

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)

A Deus, a estrutura metafísica que me sustenta;  
ao meu falecido Pai, Francisco Alzeri  
Damasceno, que está eternizado em minha  
memória, fazendo-me lembrar por toda  
existência o quanto fui alcançado pelo amor  
paternal.

## AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Homem algum é uma ilha”, segundo Thomas Merton. Ninguém chegará a lugar algum sozinho. São os familiares, os amigos mais chegados que irmãos, e principalmente Cristo, o fundamento metafísico, quem proporciona a força avassaladora para que os projetos existenciais, até então, existentes na consciência, ganhem forma na realidade da vida. Por todos esses motivos, gostaria de começar a agradecer as seguintes pessoas: Ao Senhor Jesus Cristo, que me deu existência e me proporcionou o amor pelos estudos e pelo outro. À minha querida esposa Fran, e minha linda filha, Naomy Laís, que sempre estiveram comigo em todos os momentos e circunstâncias existenciais, sem elas, essa conquista não teria um gosto tão especial.

Ao meu falecido pai, Francisco Alzeri Damasceno, que para mim, foi o maior exemplo de homem Cristão, sem nunca ter entrado numa igreja cristã. Querido Pai, saiba que o senhor está eternizado em mim, e sua morte, me faz entender a dor de um órfão. À minha querida mãe, Maria Aparecida Silva Damasceno, que com muito esforço tenta superar a cada dia o falecimento do seu digníssimo esposo, nos dando força para superar a orfandade humana. Às minhas irmãs, que tanto amo e, que são importantíssimas para minha existência. Aos meus amigos de academia filosófica que contribuíram para essa conquista: a minha querida amiga Lara Rocha, que se tornou um referencial acadêmico, como um exemplo real que existe amigos mais próximos que irmãos. Ao meu querido amigo Padre José Carlos, Messias Nash e Eliabe Lima, entre outros. Aos queridos amigos que estão para além da esfera da UFC: Pastor Carlos Alberto e sua digníssima esposa, irmã Soneide, pessoas amáveis em que encontramos a confiança de verdadeiros pais. Ao meu amigo Arão Lourenço de Medeiros, um irmão tão próximo, que esqueço às vezes da distância sanguínea. Ao meu orientador, Professor Dr. Evanildo Costeski, pela bela orientação e incentivo durante o meu desenvolvimento acadêmico e de escrita.

“Justamente porque há entre Deus e o homem a diferença absoluta, o homem expressa a si mesmo da maneira mais perfeita quando ele expressa a diferença absoluta” (Kierkegaard, 2016, p. 129)

“O que devemos fazer? Essa é a pergunta do ser humano que, sob a enorme pressão de sua situação como criatura humana no mundo, consegue finalmente chegar à consciência de si próprio, da exigência que lhe é solicitada e de distância em relação a Deus, transformando-se dessa forma em ser humano religioso” (BARTH, 2016, p. 269)

## RESUMO

Para fins metodológicos, a presente dissertação adota um duplo objetivo. O primeiro é elencar alguns conceitos kierkegaardianos, tais como o de *paradoxo Absoluto*, *Fé paradoxal* e *Infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*. O segundo objetivo, mais fundamental, é ressaltar como o arcabouço teórico kierkegaardiano transpassou os limites da pequena Dinamarca do século XIX, adentrando com força avassaladora a primeira década do século XX, se utilizando, para isso, de uma nova roupagem hermenêutica, tendo como um dos seus precursores o teólogo suíço Karl Barth, que a partir do empreendimento teórico kierkegaardiano, mais especificamente, do conceito de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*, fundamenta a chamada *teologia dialética* ou *teologia da crise*. Diante disso, pode-se elencar que tanto Kierkegaard como Karl Barth se defrontaram com algozes (adversários) em comum em suas épocas. O primeiro elencou que a verdade é paradoxal, não histórico-socrática, como pretendia a cristandade dinamarquesa, só podendo ser superada pelo salto da fé em virtude do Absurdo, devido à infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Já para o autor suíço, como a revelação é infinitamente diferente e distante do temporal, todas as definições metodológicas advindas do historicismo harnackiano não passariam de aproximações epistemologicamente estabelecidas. Em outras palavras, para o autor suíço, o “totalmente outro” não pode ser plenificado cognoscivelmente, pelo método histórico-crítico, na figura do Jesus histórico.

**Palavras-chave:** fé; dialética; História; paradoxo; revelação.

## ABSTRACT

For methodological purposes, this dissertation adopts a double objective. The first is to list some Kierkegaardian concepts, such as the Absolute paradox, Paradoxical Faith and Infinite qualitative difference between time and eternity. The second, more fundamental, objective is to highlight how Kierkegaard's theoretical framework crossed the limits of small Denmark in the 19th century, entering with overwhelming force the first decade of the 20th century, using, for this, a new hermeneutical guise, having as a One of its precursors is the Swiss theologian Karl Barth, who, based on the Kierkegaardian theoretical enterprise, more specifically, the concept of infinite qualitative difference between time and eternity, founds the so-called dialectical theology or theology of crisis. Given this, it can be said that both Kierkegaard and Karl Barth faced common executioners (adversaries) in their times. The first stated that truth is paradoxical, not historical-Socratic, as Danish Christianity intended, and can only be overcome by a leap of faith due to the Absurd, due to the infinite qualitative difference between God and man. For the Swiss author, as revelation is infinitely different and distant from the temporal, all methodological definitions arising from Harnackian historicism would be nothing more than epistemologically established approximations. In other words, for the Swiss author, the “totally other” cannot be cognoscibly fulfilled, through the historical-critical method, in the figure of the historical Jesus.

**Keywords:** faith; dialectic; History; paradox; revelation.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>A FÉ PARADOXAL EM KIERKEGAARD .....</b>	<b>15</b>
<b>2.1</b>	<b>O conceito de paradoxo absoluto em Søren Kierkegaard .....</b>	<b>15</b>
<b>2.2</b>	<b>O paradoxo absoluto e a categoria de escândalo .....</b>	<b>27</b>
<b>2.2.1</b>	<i>O conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade na categoria testemunha da verdade .....</i>	<b>33</b>
<b>2.2.2</b>	<i>A diferença qualitativa entre o cristianismo da cristandade e o cristianismo do Novo Testamento .....</i>	<b>53</b>
<b>2.2.3</b>	<i>A categoria de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade na obra Migalhas filosóficas .....</i>	<b>56</b>
<b>2.2.4</b>	<i>O paradoxo da fé kierkegaardiano .....</i>	<b>59</b>
<b>2.2.5</b>	<i>Suspensão teleológica da ética .....</i>	<b>76</b>
<b>3</b>	<b>O PARADOXO KIERKEGAARDIANO N'A CARTA AOS ROMANOS DE KARL BARTH .....</b>	<b>83</b>
<b>3.1</b>	<b>O conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade desenvolvido por Karl Barth n'A Carta aos Romanos .....</b>	<b>83</b>
<b>3.2</b>	<b>O conceito de paradoxo kierkegaardiano n'A Carta aos Romanos de Karl Barth .....</b>	<b>107</b>
<b>3.3</b>	<b>A interpretação barthiana do conceito de fé paradoxal .....</b>	<b>117</b>
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>127</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>131</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa dissertativa aqui proposta, tem como objetivo basilar correlacionar o campo categorial Kierkegaardiano ao campo teológico de Karl Barth, na elaboração da sua magna obra “*A Carta aos Romanos*”. Essa relação passará por uma construção teórica oriunda de uma pesquisa bibliográfica entre ambos os autores e seus contextos. Desse modo, a formulação temática do texto dissertativo, que tem como título: “*O paradoxo Kierkegaardiano e a gênese da teologia dialética*”, já configura em seus meandros à correlação teórica entre os autores supracitados. Doravante, para fins metodológicos, afirmaremos a importância de Karl Barth na construção dessa pesquisa, tratando-o não apenas como um interlocutor coadjuvante das ideias filosóficas do autor dinamarquês, mais sim como um teólogo singular que ocupará espaço central na teologia/filosofia do século XX.

Todavia, mesmo sabendo do espaço singular de Karl Barth no século XX, não podemos esquecer-nos da importância de Kierkegaard, para a nova hermenêutica dialético-existencial produzida por inúmeros teólogos no século XX, entre eles, o próprio *Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Hans Urs von Balthasar*. O autor dinamarquês, como um autor dialético-paradoxal, criticara em sua época um tipo de especulação científica fundada na história do Cristianismo. Essa fundamentação partia, primeiramente, da racionalização das categorias cristã ocorrida devido à tentativa de reduzir a religião à ética, seguindo a influência da kantiana. Na obra *Religião nos limites da simples razão*, de 1793, o autor iluminista transforma os dogmas cristãos em símbolos éticos. Em segundo lugar, houve a redução do cristianismo a um historicismo nos moldes do idealismo das escolas hegelianas. De modo conciso, os dois postulados denotam essas possibilidades de racionalização: a ética como dimensão fundamental do cristianismo e a história como critério final de sua veracidade.

Para Kierkegaard, ambas as proposições supracitadas são socráticas e foram aferidas pela cristandade dinamarquesa no século XIX para a compreensão do enigma escandaloso da verdade cristã. Ou seja, para o autor dinamarquês, a hermenêutica hegeliana, aferida pela cristandade, eliminava as verdades paradoxais e escandalosas do cristianismo: “a verdade é o contínuo processo histórico universal, onde cada geração, cada etapa desse processo é um momento na verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 39).

Kierkegaard, por meio de um de seus pseudônimos, *Johannes Climacus*, salienta que a especulação quer produzir um saber pleno que consiga abarcar todas as contradições do cristianismo, inclusive as eternas, como é o caso do *Paradoxo Absoluto, da infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*, e da *fé paradoxal*. Doravante, esses conceitos, que foram

suprimidos pela cristandade dinamarquesa, são para o autor dinamarquês a essência do cristianismo e a potência para o salto da fé. Para Kierkegaard, Deus como *paradoxo Absoluto* não poderá ser representado pela razão humana, já que “a inteligência recebeu o deus tão próximo quanto possível e, contudo, igualmente distante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 73). É um paradoxo querer entender o *paradoxo Absoluto* devido à *infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem*, cabendo ao salto da *fé paradoxal* a apropriação do eterno.

Em outros termos, é pela *fé paradoxal* que o indivíduo salta em virtude do absurdo, não dependendo da especulação histórico-objetiva da cristandade dinamarquesa. Assim sendo, no primeiro capítulo da nossa dissertação, começaremos por fundamentar a crítica kierkegaardiana à cristandade dinamarquesa e ao seu método sistemático-especulativo, onde a verdade cristã é advinda da pesquisa histórica da tradição, dos dogmas e das doutrinas. Num segundo momento, elencamos o resgate do indivíduo e da sua subjetividade diante do *paradoxo Absoluto*, da *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade* e da *fé paradoxal*.

Destarte, o campo categorial do autor dinamarquês adentrou a primeira década do século XX com uma nova roupagem hermenêutica. Valendo-se dessa influência *dialético-hermenêutica* de Kierkegaard, Barth, a partir do encontro com o conceito de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*, ergue o arcabouço teórico da *teologia dialética* ou *teologia da crise*. Pelo menos a princípio, esse encontro com o autor dinamarquês será a chave hermenêutica da produção teológica da *Carta aos Romanos*. Todavia, antes do desenvolvimento da *teologia dialética*, Barth havia aderido ao liberalismo teológico, como salientado no prefácio à primeira edição da *Carta aos Romanos*, onde “o método histórico crítico da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento, que em nenhum lugar é supérflua” (BARTH, 2016, p. 41).

Doravante, o *método histórico crítico*, para Barth, analisaria os fatos históricos podendo chegar à consciência do Ser eterno no testemunho bíblico. Diante disso, a partir do segundo prefácio, Barth, fundamentará a *teologia dialética* oriunda do encontro com a *infinita diferença qualitativa* do autor dinamarquês: “se possuo um sistema, ele reside no fato de procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de *diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade*” (BARTH, 2016, p. 50). Mesmo Kierkegaard sendo um autor antissistemático, Barth o sistematiza por trabalhar de modo sistemático a *hermenêutica histórica* aferida pelos liberais, que pretendiam investigar a revelação de Deus (Jesus Cristo) por meios cientificamente racionais, eliminando assim, a *infinita diferença qualitativa* entre o *sim* e o *não*, *Criador e criatura*, *religião natural* e *revelação*, *filosofia* e *Escritura*. Assim sendo, esse método, segundo

Barth, eliminava o valor normativo da Escritura, dos milagres e da Revelação. Ou seja, o que importava era a verdade estabelecida pela hermenêutica histórico-objetiva, onde o “*Sim*” científico da razão humana se estabelece ultrapassando assim os limites impostos à cognoscibilidade do indivíduo diante do *Totalmente outro*.

Diante dos fatos dissertados, começaremos abordando, no segundo capítulo, a influência da ironia<sup>1</sup> Kierkegaardiana na produção da *Carta aos Romanos*. Apresentaremos a autonomia hermenêutica de Barth frente à influência conceitual kierkegaardiana na interpretação do conceito de *infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem*. Em Barth, a *infinita diferença qualitativa* dará lugar à *interminável diferença qualitativa*, isto porque, para Barth, o liberalismo, com o método histórico, reduziu a revelação paradoxal (Cristo) ao Jesus histórico, suprimindo assim a diferença interminável entre *Totalmente outro* e o indivíduo, entre a razão e a metafísica.

A diferença sutil entre os termos *infinito* e *interminável* é quem fundamenta o centro da *teologia da crise*. Isto porque a pesquisa histórica não estabelece a verdade religiosa do Cristianismo, devido justamente a *infinita diferença qualitativa* entre a epistemologia humana e o *paradoxo Absoluto*, cabendo à *fé paradoxal* o salto de superação na *infinita diferença qualitativa*. Já na *interminável diferença qualitativa*, a relação epistemológica operada pela religião moderna, segundo Barth, se fundamentará na pesquisa histórica do texto bíblico, plenificando o *desconhecido* pelo pressuposto ético-moral. Destarte, para o autor da Basileia, isso não passará de formas humanas intermináveis, que pretendem eliminar o vazio infinito do coração humano, só podendo ser superado apenas pela fé.

O indivíduo barthiano compreende que a divindade de Deus não está tão distante do ser humano. Contudo, é um Deus que toma iniciativa de ser parceiro da raça humana mesmo diante da *infinita diferença qualitativa* entre Deus e o homem. Para Barth, Deus é o único ser que ama em liberdade, pois apenas Ele, através de sua graça, se aproxima do indivíduo, o inspira para que ele viva em dinamismo existencial e relacional com o texto sagrado, que testemunha o Cristo. Segundo Crampton (2020, p. 25):

De acordo com Karl Barth, a revelação de Deus ao homem ocorre de “forma tripla”. Primeira, há o Cristo que é a única Palavra de Deus genuína. Segunda, há a Palavra de Deus escrita, a Bíblia, que é um “indicador” (*hinweis*) (e o único indicador verdadeiro, ou testemunha) da Palavra verdadeira, Cristo. Terceira, há a Palavra de Deus pregada que aponta para as duas primeiras formas. Não é possível, ele declarou,

<sup>1</sup> Ironia: “é uma determinação da subjetividade pela qual o sujeito se liberta do apego à realidade”. (FARAGO, 2011, p. 39). Esse conceito é um dos temas centrais no desenvolvimento filosófico do autor dinamarquês, podendo ser visto na escrita da sua dissertação em 1841, que tinha como título: “*O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*”.

“conhecer” a Deus à parte da revelação especial dada a nós por meio de Jesus Cristo. A única revelação verdadeira, portanto, é o Criador (Cristo) e não a criação em si.

Cristo é palavra de Deus, o fundamento do testemunho escrito e da pregação eclesiástica. A revelação (Cristo) é o paradoxo dos paradoxos e a *infinita diferença qualitativa* em potência. A Escritura, ou o testemunho da palavra, é o indicador da presença da revelação no testemunho histórico (Bíblia). Todavia, é por meio do testemunho da palavra de Deus, pregada a nós, que há o encontro pessoal-existencial do indivíduo com a revelação (Cristo). Em outras palavras, o dinamismo interminável da pregação da palavra de Deus por meio do testemunho bíblico, frente ao indivíduo, é determinado como infinito para a pesquisa teológica moderna.

Ou seja, apenas por meio da fé, a *infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem* será suprimida por Cristo: “Jesus como o Cristo traz o mundo do pai, do qual dentro da visibilidade histórica nada sabemos e jamais haveremos de saber. A ressurreição dos mortos, contudo, é a mudança, o estabelecimento daquele ponto de cima e a correspondente percepção de baixo” (BARTH, 2016, p. 75). Assim sendo, Barth mantém a paradoxalidade do *Totalmente outro* e sua *infinita diferença qualitativa*, todavia, supera a negação kierkegaardiana pela positividade do Sim de Deus proveniente da revelação (Cristo), testemunhado na (Bíblia) e pregado em dinamismo existencial, cabendo à *fé paradoxal* a relação com o *Totalmente outro* testemunhado na palavra escrita.

Vale ressaltar, que esse texto dissertativo, tem como função primordial, elencar a importância dialética-conceitual kierkegaardiana, para a fundamentação dialético-teológica no desenvolvimento da *Carta aos Romanos* de Karl Barth.

## 2 A FÉ PARADOXAL EM KIERKEGAARD

### 2.1 O conceito de paradoxo absoluto em Søren Kierkegaard

O interesse de Kierkegaard pelo mundo grego e pela produção filosófica da referida época parte de uma observação subjetiva do cenário religioso dinamarquês do século XIX. Com efeito, quando escreveu *O Conceito de Ironia*, em 1841, ele caracterizou os gregos como “o povo feliz, cuja terra natal era a terra da harmonia e da beleza” (KIERKEGAARD, 2013, p. 165). Entretanto, havia algo além do cosmo grego que fascinava o dinamarquês, a figura enigmática de Sócrates. Segundo o autor dinamarquês:

Apesar de Sócrates ter-se empenhado ao máximo para reunir o conhecimento sobre o homem e para conhecer a si mesmo, sim, apesar de ter sido louvado através dos séculos como homem que certamente melhor conheceu o homem, ele confessa entretanto que a razão de sua repugnância em refletir sobre a natureza de seres como pégasus ou as górgonas, provinha de uma questão que não havia elucidado: a de saber se ele mesmo (o conhecedor do homem) não seria um monstro mais estranho que Typhon ou um ser mais amável e simples, que por sua natureza participava de algo divino. Isso parece um paradoxo (KIERKEGAARD, 2005, p. 61).

Segundo Kirmmse (2015, p. 9), o próprio Platão, “em sua *Segunda Carta*, como é sabido, declarou que não existem escritos de Platão, nem jamais existirão, mas aqueles agora ditos como seus são de um Sócrates tornado belo e jovem”. Este Sócrates, muitas vezes enigmatizado no decorrer da história da filosofia, foi absorvido de tal forma pelas obras platônicas que não é possível distinguir inteiramente o que é próprio de Platão ou de seu mestre. Essa aproximação dos dois filósofos no corpo teórico platônico motivou Kierkegaard a empreender uma transformação, justificada ainda pela crescente impressão do filósofo acerca da individualidade exemplar da existência. Diante disso, a influência socrática foi tão notória no autor dinamarquês que o converteu em uma espécie de Sócrates da Dinamarca, de modo que a aproximação entre Sócrates e Kierkegaard pode ser identificada no desenvolvimento do corpo teórico do filósofo dinamarquês. Com efeito, a importância de obras platônicas como *Apologia de Sócrates*, *Fedro*, além de *As Nuvens* de Aristófanes, entre outras, fazem o dinamarquês encontrar, através da leitura dos livros supracitados, aquilo que Platão concebia como *a tarefa socrática*: “se aceitarmos a autodescrição que Platão dá na *Apologia*, a tarefa de Sócrates consistiria em manter diálogos a cada dia acerca da virtude e dos outros temas tal qual vós me ouvis dialogar comigo mesmo e com os outros” (PURKARTHOFER, 2015, p. 41).

Sócrates passava os seus dias refletindo acerca de si mesmo e dos outros. Esse refletir duplo se tornaria a tarefa mais sublime do filósofo da Grécia antiga. Destarte, o exame subjetivo de conhecer-se conduziu Kierkegaard a se apoderar da *tarefa socrática* do exame sobre si mesmo e os demais. Consoante a isso, nas *Migalhas Filosóficas*, Climacus cita uma passagem do *Fedro* de Platão, na qual Sócrates realizou a tarefa de se questionar, e o fez diante dos mitos e dos homens. Nesse trecho, Sócrates caminhou argumentativamente, *a priori* com uma opinião, mas, quando praticou a tarefa de inquirir-se, logo se deparou com uma perspectiva contrária, segundo a qual o filósofo ou é um monstro, ou um partícipe das questões divinas, trazendo à tona a perplexidade com relação à sua própria interioridade, gerando o paradoxo “que é o resultado da relação e da absoluta incomensurabilidade entre a verdade eterna e a existência humana” (FARAGO, 2011, p. 168). Kierkegaard, afirma, “contudo, que não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2005, p. 61).

Compreender os opostos e, por outro lado, conceber a si mesmo como ser existente: eis uma tarefa extremamente árdua. No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Climacus argumenta que “o paradoxo é a incerteza objetiva que é a expressão da paixão da interioridade, o que é justamente a verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 216). Diante das palavras do pseudônimo, Ricardo Quadro Gouvêa arrazoou:

Não poderia ser diferente, pois o pensador sugere Climacus, está sempre procurando sua derrota, o paradoxo, e muito se deleita nele quando o encontra. Isto, então, é o paradoxo último do pensamento: querer descobrir algo que o pensamento por si não pode pensar (GOUVEA, 2009, p. 168).

O pensar paradoxal é uma paixão que não necessita ser mal compreendida, já que pelo próprio pensar, o indivíduo pode se confrontar com sua derrota epistemológica: “o paradoxo é o limite das relações que um existente mantém com uma verdade eterna essencial” (FARAGO, 2011, p. 168). A razão humana sempre promove soluções para aquilo que ela não compreende, gerando, assim, um choque que propicia sua queda. “A verdade eterna, essencial, é aquela que se relaciona essencialmente ao existente por ter a ver essencialmente com o existir (visto socraticamente, qualquer saber é contingente, e seu grau e abrangência são indiferentes), é o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 216).

O paradoxo é a fronteira do contraditório para o intelecto, aquilo que causa espanto, o absurdo para a razão; todavia, “a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque,

e não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína” (KIERKEGAARD, 2005, p. 61-62). O *pathos* do pensamento é o anseio por compreender o paradoxo, sendo ele uma inequívoca contradição para a inteligibilidade.

Assim o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar. Esta paixão do pensamento está, no fundo, presente nele por todas as partes, assim também como no pensamento do indivíduo, na medida em que este, enquanto pensante, não é somente ele mesmo (KIERKEGAARD, 2005, p. 62).

O pensamento e a escrita do dinamarquês são inconcebíveis sem o paradoxo, são indissociáveis na medida em que o filósofo está constantemente ressignificando e reinterpretando as relações, o hiato inapreensível e incompreensível que se interpõe entre o tempo e a eternidade, o finito e o infinito, o uno e o múltiplo, o individual e o universal, a fé e a razão, a razão e a paixão. Antagonicamente, na época do autor dinamarquês, a filosofia hegeliana havia abolido todo o paradoxo pela dialética histórica, já que sua ambição era solucionar as contradições externas e internas, inclusive com relação ao próprio cristianismo. Em outros termos, como o processo histórico abrangia a religião, a arte e, por fim, a filosofia, os paradoxos foram suprimidos devido a história ter alcançado o nível do Absoluto ou, em moldes hegelianos, o Espírito Absoluto<sup>2</sup>. Nas palavras de Patrick Gardiner (1988, p. 33): “um grande filósofo alemão pensava que não, e assumiu a tarefa de demonstrar que as doutrinas fundamentais do cristianismo poderiam, afinal, ser compreendidas num modo que demonstrasse como repositório de uma verdade objetiva. Foi ele G. W. F. Hegel”. No mesmo mote, “Hegel e o hegelianismo, não apenas eliminaram os paradoxos, mas também a possibilidade de um paradoxo. Ele esvaziou o conceito de todo seu significado” (GOUVEA, 2009, p. 168). Já de acordo com France Farago:

Dizer que não se compreende isso ou aquilo, não deixa feliz a ciência. Deve-se dizer ao contrário: se a ciência humana não quer reconhecer que existe algo que ela não pode compreender, ou, mais exatamente ainda, algo a cujo respeito compreende claramente que não pode compreendê-lo, então tudo é confusão (FARAGO, 2011, p. 167).

---

<sup>2</sup> O Espírito Absoluto, nos moldes hegelianos, pode ser entendido como a parte do processo que ocorre quando o homem, que a tudo já absorveu, se entende plenamente na sua subjetividade e objetividade, adquirindo autoconsciência e, com ela, a devida compreensão da realidade. Nesse sentido, têm-se um espírito, ou consciência, que “se reflete em si mesmo”, acenando para a circularidade da própria dialética. Sendo assim, o Absoluto seria formado tanto pelo estudo da “ideia em si” (a lógica hegeliana) quanto pela análise da “ideia fora de si” (a filosofia da natureza). A junção de ambas, por fim, fundaria a Filosofia do Espírito.

Kierkegaard quer reabilitar o conceito de paradoxo, pois “o paradoxo se apresenta quando a verdade eterna e o existir são justapostos, mas quanto mais se marca o existir, tanto mais claro se torna o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 219). Ora, quanto mais existência, mais paradoxo, o que demonstra que ele está presente na estrutura do ser pensante, tal como foi expresso *na tarefa socrática*, na qual Sócrates, refletindo sobre si mesmo, se encontrou com o paradoxo, constituindo o *pathos* do pensamento.

Sendo, porém, o paradoxo sua paixão, o sujeito deve encontrar alguma forma de lidar com ele, e deve obter a condição para tanto de outras fontes além da razão, quando se dá conta de que deve abraçar o paradoxo para alcançar sua felicidade eterna, o sujeito deve abraçar o paradoxo sem que a razão seja o instrumento desse abraço. Isto não implica necessariamente um sacrifício da razão, mas tão somente um reconhecimento de sua inadequação para a recepção do paradoxo (QUAGLIO, 2014, p. 95-96).

O paradoxo, como é a paixão do indivíduo, se torna *pathos* para o pensamento, pois o indivíduo descobre que a razão tem limites e não pode lhe conduzir à verdade, nem à felicidade eterna, “pois esta é uma tarefa para o conhecimento, a de compreender que existe algo, e existe algo que ela não pode compreender” (FARAGO, 2011, p. 167). O sujeito deve, então, se voltar para o paradoxo absoluto, que é a fonte da felicidade eterna na finitude. Por certo, um paradoxo provoca ansiedade, e pode até mesmo ser irritante para o indivíduo, porém, ele é a paixão do pensamento.

Há cristãos que gostariam de ignorar a natureza do paradoxo do ensinamento do Novo Testamento. Na verdade, a maioria das pessoas acostuma-se tanto com estas afirmações bíblicas que não conseguem mais perceber a paradoxalidade. Outros, em vez de abraçar o paradoxo preferem procurar possíveis explicações exegéticas, mediações filosóficas, e acomodações teológicas (GOUVEA, 2009, p. 172-173).

Diante disso, é necessário reportar à história bíblica de Abraão, o Pai da fé, narrada no capítulo vinte e dois do Livro do Gênesis, na qual ele é descrito como exemplo de superação da racionalização. Esse Abraão<sup>3</sup>, através do salto da fé, aceitou o absurdo da ordenança divina suspendendo o ético-teleológico em prol do religioso: “a escolha que o indivíduo se sente obrigado a fazer independe de quaisquer critérios racionais, isto é, as regras gerais e universais não podem ajudá-lo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 12). A fé de Abraão é paradoxal pois acreditava na *virtude do absurdo*.

---

<sup>3</sup> Em *O existencialismo é um humanismo*, Jean Paul Sartre, se utilizou da figura do Abraão Kierkegaardiano para analisar a angústia diante da possibilidade da liberdade, conceito caro também ao autor dinamarquês: “é essa angústia que Kierkegaard chamava angústia de Abraão” (SARTRE, 2014, p. 22).

É apenas reconhecendo os limites da razão humana que podemos aceitar a existência e a insolubilidade essencial do paradoxo. Esta ação é o que Kierkegaard queria dizer com essa expressão, em virtude do absurdo, ou seja, em virtude dos reconhecidos e reconhecíveis limites da razão humana sozinha e do discurso racional (GOUVEA, 2009, p. 174-175).

O absurdo<sup>4</sup>, o paradoxo, se estrutura de tal modo que a razão não pode de modo algum, por si mesma, dissolvê-lo em *nonsense*, nem mostrar que representa um *nonsense* (FARAGO, 2011, p. 167). Na mesma franja argumentativa, o autor complementa: “não, ele é um signo, um enigma, um enigma de estrutura da qual a razão deve dizer: não posso resolvê-lo, não é compreensível, mas daí não se infere que seja *nonsense*” (FARAGO, 2011, p. 167). Em outras palavras, o absurdo e o paradoxo, são aquilo que mais elevado para a razão humana, como bem detectou Regina (2016, p. 74): “o intelecto pode pensar o infinito, mas não o absurdo, porque é absurdo para o pensamento, constitutivamente intranscendível, predispor-se ao encontro com aquilo que o transcende, mas que, ao mesmo tempo o salva da indiferença por si mesma”.

Abraão teve que fazer escolhas difíceis mediante o paradoxo da ordenança divina. Segundo de Paula (2009, p. 101):

Abraão é mais que do que um herói (no sentido trágico), ele é um cavaleiro da fé. O herói trágico, após sua luta, volta a encontrar-se consigo mesmo no geral. A fé de Abraão o torna um solitário cavaleiro da fé, alguém que só se encontra consigo mesmo, encontrando-se com sua interioridade e com o dever absoluto ordenado por Deus.

Ele acreditava naquilo que, tomando como base todos os meios puramente humanos de compreensão, parecia ser absurdo: que Deus lhe daria Isac de volta ainda que seu filho fosse sacrificado em holocausto. Em Abraão, a fé é o instrumento através do qual o indivíduo se entrega ao absurdo, superando a razão antes estabelecida. Como diz Gouvêa (2009, p. 177), é “a fé que o liberta da irracionalidade”. Ao abraçar-se com a fé, o indivíduo se encontra no ardor do paradoxo.

Se afastando de toda tradição filosófica, sua investigação se efetua fora do campo da racionalidade ordinária, no nível do paradoxo e da paixão que implica evidentemente

---

<sup>4</sup> Absurdo: categoria tomada de empréstimo de Tertuliano (150-20), Pai da igreja, na obra (*A Carne de Cristo*). Toma cuidado Macião, se pelo menos não rasuraste o texto! Deus escolheu o que era loucura aos olhos do mundo para encher de confusão sua sabedoria. Haverá loucura maior do que crer em um Deus que nasceu? (TERTULIANO, *A carne de Cristo*). Segundo Gouvêa: A expressão de Johannes é um reminiscência do grande do grande Tertuliano e seu alegado e distorcido *credo quia absurdum* (2002, p.169). No século XX, Albert Camus, em *O Mito de Sísifo*, interpretou esse absurdo paradoxal Kierkegaardiano o concebendo como uma dupla mutilação ocasionada pelo *pathos* frente ao próprio Absurdo: “não quero sugerir nada aqui, mas como não ler em suas obras os sinais de uma mutilação quase voluntária da alma diante da mutilação consentida pelo absurdo?” (CAMUS, 2021, p. 48).

o sentido habitual de ardor, mas vai muito além, chegando ao ponto de fazer do padecer o agir supremo no foro íntimo (FARAGO, 2011, p. 71).

O campo de atuação do paradoxo é a subjetividade humana, tendo como guia a paixão, o *pathos*. Doravante, Climacus, em *Migalhas Filosóficas*, trouxe à tona a discussão sobre o paradoxo do amor, destacando que “o homem vive tranquilamente em si mesmo e então desperta o paradoxo do amor que ele tem por si mesmo sob a forma de amor por outro, por ser que lhe falta” (KIERKEGAARD, 2005, p. 64). Em outras palavras, o paradoxo do amor revela a contradição existente no indivíduo: em um primeiro momento, o indivíduo se amava na tranquilidade de sua existência, mas, ao se encontrar com o paradoxo, defrontando-se com ele, descobre sua incompletude no amor, pois lhe faltava o outro-eu para amar. Quando o indivíduo se aproxima do paradoxo é epistemologicamente transformado.

Ora assim como o amante é transformado por este paradoxo do amor, de modo que quase já se reconhece a si mesmo como testemunha os poetas, que são os porta-vozes do amor, assim como os amantes mesmos, já que estes só permitem aos poetas tomarem a palavra, mas não o estado, da mesma maneira aquele paradoxo pressentido pela inteligência reage sobre o homem e seu conhecimento de si, de sorte que esse homem, que acreditava-se conhecer-se, já não sabe com certeza se não é talvez um animal tão estranho como Typhon ou se não possui em seu ser algo de mais doce e divino (KIERKEGAARD, 2005, p. 64).

O amante é metamorfoseado pela contrariedade do paradoxo, assim como o é a inteligência quando se encontra com o contraditório, dinâmica que gera o *pathos*, o escândalo. Antes, aquele que tinha certeza de quem era, ao se defrontar com o paradoxo, não sabe mais quem é. É possível percebê-lo em Sócrates, por exemplo, especialmente quando ele afirma não saber se é um monstro ou um partícipe das questões sagradas. Afinal, o que desperta tanta inquietação na razão? É o desconhecido!

Mas o que é esse desconhecido contra o qual a inteligência em sua paixão paradoxal se choca, e que perturba o homem em seu autoconhecimento? É o desconhecido. No entanto, ele não é, certamente, um ser humano, na medida em que o homem sabe o que é o homem, nem qualquer outra coisa que o homem conheça. Chamamos então esse de desconhecido: o deus, que é apenas um nome que lhe damos (KIERKEGAARD, 2015, p. 64).

Para Climacus, esse desconhecido é paradoxal, é o deus desconhecido:

Se, com efeito, o deus não existe, é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro que seria uma tolice querer provar isso; pois eu já o pressupus, justamente no instante em que a prova começa, não como duvidoso (o que um pressuposto aliás nunca pode ser, já que é um pressuposto), mas como algo já

resolvido, pois de outro modo eu não iria começar entendendo facilmente que o todo seria uma impossibilidade se ele não existe (KIERKEGAARD, 2005, p. 64-65).

O pseudônimo Kierkegaardiano, não tem a pretensão histórico-objetiva, de provar ou não a existência de Deus, como no caso da teologia natural<sup>5</sup>, mas trazer um espanto epistemológico sobre Deus, que é uma verdade paradoxal para a cognoscibilidade humana:

Em geral, provar que qualquer coisa existe é sempre uma questão difícil; sim, o que é ainda pior para os corajosos que tanto se atrevem, a dificuldade é tal que a celebridade raramente aguarda aqueles que a isso se dedicam. A demonstração toda se transforma sempre em algo completamente diferente, em um desenvolvimento exterior da conclusão que tiro ao ter admitido que o objeto em questão exista. Assim, minha conclusão nunca termina na existência, mas sim eu tiro conclusões a partir da existência, quer eu me movimente na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, quer no domínio do pensamento. Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim, que algo, que de fato existe, é uma pedra; o tribunal não prova que um criminoso existe, mas prova que o acusado, que evidentemente existe, é um criminoso. Quer chamemos a existência de *accessorin ou de prius* eterno, ela jamais poderá ser provada (KIERKEGAARD, 2005, p. 65).

Com efeito, não se pode deduzir a existência a partir dos feitos de Deus, assim como não se pode inferir que os feitos de Napoleão provam a sua existência “porque, se é verdade que sua existência explica bem os seus feitos, os seus feitos não podem provar a sua existência, a menos que eu antes já tenha compreendido a palavra: ‘sua’, de tal maneira que com ela já pressupus que ele existe” (KIERKEGAARD, 2005, p. 66). Em outras palavras, os feitos de Napoleão só podem ser comprovados por meio de abstração, não por suas façanhas *per si*, pois ao afirmar que os feitos foram de Napoleão, a resposta se torna fútil pelo fato de já indicar a autoria das referidas obras. Por outro lado, mesmo a assertiva que defende que os atos não podem ser imputados ao francês implica não ter como prová-lo apenas a partir da observação de suas ações, gerando um paradoxo que só pode ser resolvido diante da pura idealidade subjetiva. “Deus é um conceito e suas obras são únicas, não se deve confundir esse com feitos (que é próprio do ser humano, e não do divino). Portanto, então, a saída para essa questão está na idealidade, isto é, devemos começar pressupondo a existência do Deus” (PAULA, 2001, p.

---

<sup>5</sup> Teologia natural: “pode ser amplamente entendida como investigação sistemática de uma relação proposta entre o mundo cotidiano de nossa experiência e uma realidade transcendente afirmada, uma ideia antiga e universal que alcançou desenvolvimento significativo no pensamento dos primeiros pais cristão e continua a ser assunto ainda hoje. Com o surgimento da idade da razão deu origem a um grupo de abordagem à teologia natural que defenderam sua capacidade de demonstrar a existência de Deus sem recorrer as quaisquer crenças religiosas ou pressuposições. Esse desenvolvimento, que reflete a ênfase do iluminismo sobre a autonomia e soberania da razão humana sem ajuda externa, teve um impacto muito significativo na formação das atitudes cristãs à teologia natural. Sua influência foi tanta que, para muitos cristãos, agora há um pressuposto inconsciente de que a teologia natural designa a tarefa de defender e demonstrar a existência de Deus com base direta na observação da natureza”. (McGRATH, 2019, p. 15).

83). Segundo Álvaro Valls, para Climacus, “Deus não é um nome, e sim um conceito, o qual funciona como regra que nos impede de pensar que qualquer coisa de maior do que Deus possa ser concebida ou simplesmente pensada como conceito” (VALLS, 2000, p. 212). A existência de Deus não pode ser comprovada de modo imediato:

Não tentarei provar a existência de Deus, e mesmo se eu começasse jamais chegaria ao fim, e, além disso, teria que viver constantemente in suspenso, temendo que de repente alguma coisa tão terrível acontecesse que viesse a demolir minha pequena prova (KIERKEGAARD, 2005, p. 68).

Diante disso, nota-se que é infrutífero provar a existência de Deus a partir de uma teologia natural, pois o paradoxo está constantemente diante dos indivíduos, os conduzindo a indagar: afinal, quais obras provam a existência de Deus?

Das obras contempladas idealmente, isto é, tal como elas não se revelam imediatamente. Mas neste caso não é a partir das obras que construo a prova; eu simplesmente desenvolvo a idealidade que já havia pressuposto, e por causa de minha confiança nisso, ousa desafiar todas às objeções, até mesmo aquelas que ainda não foram feitas (KIERKEGAARD, 2005, p. 68).

Em outras palavras, a prova da existência de Deus se encontra na construção conceitual pressuposta de antemão no saber do indivíduo, gerando nele uma certeza subjetiva acerca da sua existência. O problema dos contemporâneos de Kierkegaard, na sua visão, é que eles queriam provar a existência de Deus através dos saberes históricos do cristianismo, tornando Deus objeto da fé subjetiva, como diz o Anti-Clímacus em *Práticas do Cristianismo*: “essa contemporaneidade é a condição da fé e, mais precisamente definida, é a fé” (KIERKEGAARD, 2021, p. 14). A fé, para Kierkegaard, é o vínculo de mediação entre Deus e o homem, perspectiva que o difere dos teólogos dinamarqueses, que mantinham um relacionamento com o cristianismo subordinado a meios histórico-exegéticos.

Os teólogos sistemáticos estavam através da apologética, respondendo às demandas existenciais, abolindo, assim, o paradoxo do cristianismo. Para Ricardo Quadros Gouvêa (2009, p. 205), Kierkegaard era pressuposicionalista<sup>6</sup>: “a apologética pressuposicional parte do axioma que, para que a mente humana possa conhecer realmente qualquer fato, ela deve pressupor a existência de Deus e o projeto de Deus para o universo”. No âmago dessa discussão, é mister

---

<sup>6</sup> O pressuposicionalismo como antítese do racionalismo e o evidencialismo são pensamentos para (ou na direção de) e não a partir de. O pressuposicionalismo, como pensamento a partir de, tem a revelação como fundamento da razão e não o contrário. O caminho para o conhecimento de Deus começa nele mesmo. Nenhum caminho contrário é possível (Cf. GOUVÊA, 2009).

ressaltar que, para Kierkegaard, os teólogos especulativos aboliram os paradoxos do cristianismo pela máxima de Hegel, *tudo o que é racional é real, e o que é real é racional*, de tal modo que “o pensar constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual” (HEGEL, 2017, p. 79).

À exemplo de Kierkegaard, Nietzsche<sup>7</sup>, também problematizou com os chamados ideólogos-sistematas. Todavia, em Kierkegaard, todas as interpretações acerca dos fatos universais e particulares ainda são incompletas diante do Deus paradoxal, “mas a interpretação quase totalmente abrangente que podemos dar aos fatos conectando os particulares e os universais que juntos constituem o universo ainda deixa nosso conhecimento incompleto, a menos que possamos pressupor Deus neste mundo” (KIERKEGAARD *apud* GOUVEA, 2009, p. 206). Deus é idealidade e não pode ser provado por intermédio de obras: ao contrário, Ele tem que ser crido pelo salto no instante, “o ato de largar as provas representa algo, afinal de conta, algo. Sim, é (minha contribuição); é, portanto, forçoso não esquecer este pequeno *instante*, por mais curto que ele seja: e aliás, ele não tem necessidade de ser longo, dado que é um *salto*” (KIERKEGAARD, 2005, p. 69). A ideia da existência de Deus presente no âmago do indivíduo já é um *instante*, mesmo que curto e decisivo para o homem. Ou seja, é apenas através do *salto* que decido subjetivamente se Deus existe.

O salto Kierkegaardiano é a decisão tomada diante do pressuposto ideal de Deus, não a partir dos feitos Dele. Essa é a perspectiva de Álvaro Valls, ao afirmar que “o princípio de identidade fracassa, sobra à opção do salto de fé, renunciando nesse ponto a inteligência” (VALLS, 2000, p. 161). Como Deus é conhecido a partir de um *salto* – ou decisão – singular, daí advém um choque com a razão que anteriormente detinha o poder da explicação racional acerca desse desconhecido. Esse desconhecido é o paradoxo absoluto para a Teologia e para toda forma de racionalização.

Tal teologia (hegeliana?) Se tornou impotente ao abordar a relação entre Deus e o indivíduo singular; ela se tornou prisioneira do sistema e não consegue enxergar o presente existencial, que é a verdade eterna que se encarna no tempo, que Deus se encarnou, nasceu, cresceu. Dessa forma, ela perdeu a intensidade e verdade, e o elemento religioso foi convertido em doutrina (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 45).

---

<sup>7</sup> Em *O Anticristo*, Nietzsche criticou os teólogos, ou espíritos puros, pois eles seriam os responsáveis pela criação da aura niilista que torna a realidade nebulosa: “[...] É necessário dizer quem sentimos ser nossos antagonistas – os teólogos e todos que tem sangue de teólogos no corpo – nossa inteira filosofia [...] todo envenenamento vai bem mais longe do que se pensa: eu reencontrei o instinto soberbo de teólogo por todas as partes onde hoje alguém se sinta idealista – onde alguém, devido a uma proveniência superior, reivindica um direito de mirar a realidade com prepotência e estranhamento”. (Cf. NIETZSCHE, 2020, p. 14).

O que antes era explicado pela inteligibilidade, agora se torna desconhecido para o entendimento. Assim surge o paradoxo.

A paixão paradoxal da inteligência choca-se, portanto constantemente contra esse desconhecido, que decerto existe, mas que também é desconhecido, e nesta medida inexistente. A inteligência não pode mais ir mais longe: mas o seu sentido do paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque, pretender exprimir a sua relação com ele negando a existência daquele desconhecido, não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação (KIERKEGAARD, 2005, p. 70-71).

Para Climacus, o *paradoxo absoluto* é o limite do conhecimento natural a respeito de Deus, e “a entrada de deus no tempo, na história, provocou o paradoxo, pois a razão não consegue reunir a ideia de um deus eterno com a figura deste servo humilde” (VALLS, 2000, p. 161). Na era moderna, a razão é a detentora do poder científico, se afirmou através da valorização da racionalidade humana e da crença de que há no ser humano uma condição inerente que lhe permitia alcançar por si só o conhecimento da verdade, ou ainda um conhecimento positivo de Deus. Entretanto, Deus é o absolutamente diferente: ou seja, existe uma diferença qualitativa entre ele e o homem.

Mas o que é então esse desconhecido (pois dizer que ele é o deus significa simplesmente que ele é para nós desconhecido)? Enunciando-se sobre ele que ele é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, não se poderia enunciá-lo, a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que ao mesmo tempo seu incitamento (KIERKEGAARD, 2005, p. 71).

O desconhecido como limite não pode ser nem explicado, nem conhecido, gerando, assim, um *pathos* para a própria inteligência, pois o *thumos* da razão é ser orgulhosa. Nas palavras de Jonas Roos: “não há categorias lógicas ou metafísicas que nos conduziram a compreensão da diferença absoluta, uma vez que a pessoa que elabora a articulação dessas categorias o faz nos limites de existência concreta, quer assuma essa concretude ou não” (ROOS, 2019, p. 96). De acordo com Climacus, há limites impostos para a epistemologia frente ao desconhecido.

A diferença absoluta, a inteligência não pode nem pensar; pois esta não pode negar-se de uma maneira absoluta, porém ela usa a si mesma, e portanto, só pensa aquela elevação para além de si mesma que ela pensa por si mesma. Na medida então que o desconhecido (o deus) não é apenas limite, a ideia única do diferente vem a emaranhar-se nas múltiplas ideias do diferente (KIERKEGAARD, 2005, p. 71).

Quando a razão tenta compreender o Absoluto, não assimila o que lhe é diferente, mas equivocadamente identifica algo que ela mesma significou na sua racionalidade, “e claro, eu não posso sabê-lo; porque neste caso eu precisaria conhecer a deus e a diferença, dado que a inteligência a tornou idêntica aquilo a que se diferenciou” (KIERKEGAARD, 2008, p. 72).

Segundo Álvaro Valls:

Deus [...] é incompreensível, e todo esforço da linguagem da representação religiosa e mesmo da linguagem lógica e teológica não conseguirá captar Deus assim como Ele é, em seu modo de ser. Neste ponto específico, poderíamos até dar razão a Feuerbach, eis que todas as imagens que temos de Deus são forçosamente projeções nossas. Este Deus eu até consigo representar-me é sempre, na verdade, apenas um ídolo, criado por mim, uma vez que o Deus verdadeiro é incompreensível (VALLS, 2000, p. 200).

Deus é o Absolutamente-diferente e, por isso, não pode ser representado pela razão humana, já que “a inteligência recebeu o deus tão próximo quanto possível e, contudo, igualmente distante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 73). É um paradoxo querer entendê-Lo, mas, ao mesmo tempo, não o conseguir devido a diferença qualitativa entre Deus e o homem. O último certamente também ambiciona explicá-Lo, todavia, sem êxito, devido a sua limitação racional, porquanto, “o absurdo é o critério negativo daquilo que é mais elevado do que a compreensão e o conhecimento humano” (GOUVEA, 2009, p. 176). A diferença qualitativa entre o desconhecido e o entendimento é, para Kierkegaard, uma chave hermenêutica de profícua compreensão.

Que a inteligência, ao definir o desconhecido como o diferente, acaba extraviando-se e confunde a diferença com a semelhança? Mas disso parece resultar outra coisa: que o homem, para verdadeiramente chegar a saber algo do desconhecido (deus), deve primeiro vir a saber que este é diferente dele, absolutamente diferente dele (KIERKEGAARD, 2008, p. 73).

Para Kierkegaard, existe uma diferença qualitativa entre tempo e eternidade que não pode ser compreendida pelo entendimento, assim como há também uma dessemelhança ontológica entre Deus, que é o absolutamente diferente, e o homem, estabelecendo um paradoxo: “mas se deve vir a sabê-lo, será necessário que receba este do deus, e se o recebe não pode por sua vez compreendê-lo e, portanto, não pode chegar a sabê-lo, pois como compreender o Absolutamente diferente?” (KIERKEGAARD, 2008, p. 73). O primeiro passo que o homem deve dar para saber algo sobre Deus é entender que Ele é absolutamente diferente dele e, por isso, o sujeito não o alcança contando apenas com seu entendimento e intelecto.

Segundo o autor de *Ou-Ou*, o indivíduo não é uma marionete guiada por comunicação direta, por quaisquer sistemas bem desenvolvidos que possam contribuir para a compreensão

da diferença qualitativa entre Deus e homem, pois, segundo Climacus, “o pecado é quem estabelece essa diferença, o pecado é a absolutização dessa diferença, em que consiste, pois, a diferença? Em que senão no pecado” (KIERKEGAARD, 2008, p. 74). Climacus denomina esse indivíduo no estado de pecado como *não-verdade*: “é o que exprimíamos antes ao dizer que o homem é a não verdade, e o é por sua própria culpa” (KIERKEGAARD, 2008, p. 74). Como a diferença extrema é o pecado, que equivale à não-verdade, somente o paradoxo do mestre pode revelar e solucionar essa dissonância.

Deste modo, o paradoxo torna-se ainda mais terrível, ou o mesmo paradoxo tem essa dupla natureza pela qual se mostra como o absoluto: negativa, ao colocar em descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, ao querer abolir esta diferença absoluta na igualdade absoluta (KIERKEGAARD, 2008, p. 74).

A positividade e a negatividade caminham *pari passu* com o intuito de solucionar essa diferença. Ora, se a negatividade fixa a diferença, a positividade quer aboli-la, com o objetivo de assentir o perdão aos indivíduos.

O que é o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna veio a ser no tempo, que deus foi gerado, nasceu, cresceu etc., veio a ser como qualquer humano, a ponto de não poder diferenciá-lo de outro ser humano, pois toda possibilidade de reconhecimento imediato é paganismo pré-socrático, e do ponto de vista judeu idolatria (KIERKEGAARD, 2013, p. 221).

E Climacus prossegue, no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*:

Tomemos o paradoxo do perdão dos pecados [...] o ser humano individual existente tem de se sentir um pecador (não objetivamente, o que não faria sentido, mas sim subjetivamente, e esta é a dor mais profunda de todas); com toda sua inteligência levada ao derradeiro recurso (se alguém tem um pouco mais de inteligência do que um outro, isso não representa nenhuma diferença essencial, e gabar-se de sua grande inteligência é, apenas, revelar uma interioridade deficiente, que de resto bem rápido se esvairá), ele tem de querer compreender o perdão dos pecados, e então desesperar da inteligência (KIERKEGAARD, 2013, p. 236).

O negativo, por causa do pecado, estabelece a diferença entre Deus e o homem; já o positivo, por meio do Absoluto, se iguala ao indivíduo para possibilitar o perdão das suas transgressões. Aqui se estabelece o paradoxo para o entendimento humano, oriundo das limitações da inteligência frente às questões eternas, pois querer entender o paradoxo absoluto e seus feitos (como o perdão dos pecados, por exemplo), é loucura para a razão. Diante disso, Climacus estabelece o encontro entre o paradoxo e a inteligência, a fim de que ambos compreendam mutuamente suas diferenças: “a inteligência encontra-se com sua perdição, a

inteligência decerto não o pensa; não pode sequer ocorrer-lhe tal ideia, e quando o paradoxo é anunciado, ela não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será sua perdição” (KIERKEGAARD, 2008, p. 74). Em outras palavras, o paradoxo absoluto e seus feitos (perdão dos pecados) não podem ser relativizados, nem explicados pela razão, e,

[...] portanto, a explicação do paradoxo absoluto, de que não há paradoxo, a não ser até certo ponto, em outras palavras, de que só há paradoxos relativos, é uma explicação não para existentes, mas para distraídos [...] explicar o paradoxo seria, então, compreender cada vez mais profundamente o que o paradoxo é. E que o paradoxo é paradoxo (KIERKEGAARD, 2013, p. 230-231).

Segundo o dinamarquês, o paradoxo absoluto e o perdão dos pecados são paradoxais, pois não podem ser explicados pela razão, mas aceitos por um ato de fé na interioridade. Só haverá um encontro positivo entre paradoxo e inteligência quando a razão reconhecer seus limites frente às questões eternas. Por outro lado, não havendo uma compreensibilidade entre ambas, a relação entre inteligência e paradoxo será extremamente infeliz, gerando, assim, o escândalo.

Agora se o paradoxo e a inteligência toparem um com o outro na compreensão mútua de sua diferença, este encontro será feliz, como na mútua compreensão do amor, feliz nesta paixão a que ainda não demos um nome e só mais tarde vamos dar. Se o encontro não se dá na compreensão, então a relação é infeliz e este, se me permitem chamá-lo assim, amor infeliz da inteligência (o qual, notemos bem, é como o amor infeliz que tem seu fundamento no amor de si mesmo mal compreendido; a analogia não alcança mais longe, porque o poder do acaso aqui nada consegue), poderíamos caracterizá-lo mais precisamente como: escândalo (KIERKEGAARD, 2008, p. 75-76).

## **2.2 O paradoxo absoluto e a categoria de escândalo**

Segundo Farago (2011, p. 168), “o absurdo kierkegaardiano é uma categoria que indica um critério negativo daquilo que é superior ao entendimento e ao saber humano”. Existe uma negatividade do pensamento diante do paradoxo, estabelecendo um limite para o entendimento que só poderá ser superado pela fé, pois, diante do paradoxo, ela é a competência capaz de compreendê-lo, porquanto “a fé começa onde termina a razão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 52).

Segundo o autor dinamarquês, as categorias tempo e eternidade, qualitativamente diferentes e heterogêneas, necessitam se encontrar na existência, caso contrário, permanecerão sendo apenas mera especulação metafísica. Cristo é a síntese entre eternidade e tempo, o Absolutamente apofático, como diz Farago. “Cristo, que surge em um plano qualitativamente

novo é do ponto de vista lógico e filosófico o paradoxo absoluto, escândalo para o judeu, loucura para o grego, o absurdo para a razão” (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2011, p. 168).

A contradição entre esses polos da síntese conduz o indivíduo a dois caminhos: ou aceita o paradoxo, ou se escandaliza com ele. Sendo assim, o paradoxo produz o escândalo para a inteligência humana, de tal modo que o maior exemplo dessa paradoxalidade se encontra nas páginas da Escritura Sagrada. Ora, judeus e gregos caminharam com o paradoxo no transcorrer da história primitiva, como afirma o apóstolo Paulo (1Co 1.21-24):

Visto que, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, Deus achou por bem salvar os que creem por meio da loucura da pregação. Porque os judeus pedem um sinal e os gregos buscam sabedoria. Mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gregos.

O ou isto, ou aquilo, Kierkegaardiano, entra em cena quando o indivíduo diz sim, por meio da fé, para o escândalo do cristianismo. Ora, judeus e gregos são os arquétipos daqueles que superaram o escândalo por meio das provas empíricas e da descrença cognoscível, em paralelo com os que foram alcançados pelo poder escandaloso do Deus que direciona por meio da fé, e não da mera crença. Em outras palavras, judeus e gregos representam o choque da inteligência com o paradoxo, como assevera Climacus: “se o paradoxo e a inteligência toparem um com o outro na compreensão mútua de sua diferença. Este encontro será feliz, feliz nesta paixão que ainda não demos um nome, e só mais tarde vamos dar” (KIERKEGAARD, 2008, p. 75).

Judeus e gregos não entenderam a contradição desse deus que é escândalo, e ao mesmo tempo limite para o entendimento humano, pois objetivar explicar o paradoxo, o incompreensível, o inexplicável, fez com que os homens se deparassem, e se chocassem, com o contraditório. Segundo Farago (2011, p. 173-174), “se o encontro entre paradoxo e a inteligência for de reciprocidade, essa união se tornará uma paixão feliz: a fé”. Em outras palavras, se judeus e gregos reconhecessem que suas explicações e indagações sobre Deus eram incompatíveis com o ministério da encarnação, a sua relação seria de harmonia com o paradoxo, e não o oposto.

É certo que a paixão da fé motiva os indivíduos a dar (em) um salto diante do incompreensível. Porém, se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado é o advento de uma paixão dolorosa para a inteligência, ou seja, um escândalo. Segundo France Farago (2011, p. 174):

O choque paradoxal é o sofrimento da razão crucificada nas tensões e contradições da realidade ontológica que precede na ordem do ser. E se a inteligência, ao topar com o escândalo, admite o paradoxo, deve compreender que é dele que ela deriva de fato e é só em virtude de uma ilusão acústica que ela acredita ter sido ela mesma a descobri-lo.

O crucificado na cruz, que é escândalo para judeus e loucura para os gregos, crucifica a razão diante do paradoxo, pois o paradoxo é contraditório também para o entendimento. Em outras palavras, ou o indivíduo abraça o escândalo pela paixão da fé, *ou* viverá em uma tensão epistemológica diante do paradoxo absoluto, e “diante do paradoxo, a competência e a fé, e é a fé quem crê no paradoxo” (FARAGO, 2011, p. 168). Ora, o escândalo propicia incômodo ao entendimento pelo fato da razão não suportar a incompreensibilidade desse paradoxo absoluto, o que demonstra que “todo escândalo, em seu fundamento mais profundo é padecente” (KIERKEGAARD, 2008, p. 76).

Antagonicamente, na época de Climacus, a filosofia e a teologia hegelianas conduziram os conceitos de *deus* e *fé* ao nível da especulação abstrata, abolindo a existência do paradoxo e do escândalo.

O objeto da fé não é uma doutrina, pois assim a relação seria intelectual, e nesse caso o importante seria não fazer as coisas de qualquer jeito às pressas, mas sim alcançar o máximo da relação intelectual. O objeto da fé não é um professor que tem uma doutrina, pois, quando um professor tem uma doutrina, então a doutrina é o *eo ipson* mais importante do que o professor, e a relação é intelectual, onde o importante é não fazer as coisas de qualquer jeito, mas sim alcançar o máximo da relação intelectual [...]. Pois a resposta da fé é, em termos absolutos, ou sim ou não; pois a resposta da fé não se dá em relação a uma doutrina, se ela seria verdadeira ou não; não em relação a um professor, se sua doutrina seria verdadeira ou não; mas é a resposta à questão sobre um fato [...]. Por isso, se o objeto da fé é ser humano, toda essa coisa é uma bobagem de um homem tolo que não atingiu nem mesmo o estético e o intelectual. O objeto da fé é, por isso, a realidade efetiva do deus no sentido de existência (KIERKEGAARD, 2016, p. 41).

O escândalo é justamente esse fato existencial, que é o instante que, por sua vez, é Deus existindo no tempo. Ora, o objeto da fé, Deus no tempo, é fato incontestavelmente escandaloso para a inteligibilidade do sujeito e, por outro lado, é a saída apaixonada encontrada por meio da fé. Sendo assim, “o objeto da fé, então, é a realidade efetiva do deus na existência, isto é, como indivíduo particular, isto é, que o deus tenha existido como um ser humano individual” (KIERKEGAARD, 2016, p. 42). O maior paradoxo para o entendimento humano é o paradoxo absoluto, o deus que se fez carne e existiu no tempo como um homem singular. Por conta disso, enquanto o indivíduo não abraçar a contradição ínsita ao deus-homem, incongruência existencial de primeira grandeza, ele se reduzirá a um mísero escandalizado que solapa o paradoxo absoluto.

Deus é desconhecido, mas quer tornar-se conhecido por meio da revelação. Segundo Climacus, isso também envolve um paradoxo. Deus é infinito e eterno, mas ainda assim se torna finito e temporal com a encarnação. Climacus chama isso de paradoxo absoluto. Essa contradição não é algo que a mente humana possa apreender ou pensar, mas que deve aceitar (STEWART, 2017, p. 182).

Em outras palavras, o paradoxo absoluto é aceito por meio da fé, não pelo crivo da razão, pois quando a razão ambiciona explicar essa contradição, surge o impacto tensional entre ela e o paradoxo. Nas palavras de Climacus, “todo escândalo é, na sua essência, uma compreensão errônea do instante, porque o escândalo tem por objeto o paradoxo e o paradoxo é instante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 72). Quanto maior for o escândalo da razão diante do paradoxo, maior é o seu sofrimento diante dessa incompreensibilidade. Refletindo sobre tal problemática, de Paula (2001, p. 84) assegura que: “só é possível entender esse escândalo por meio do paradoxo, não pela inteligência”.

O escândalo é fruto de uma tentativa frustrada de compreensão do instante. Ou seja, o problema epistemológico só poderá ser solucionado quando a inteligência renunciar a si mesma, respeitando a diferença existente entre ambos. Ora, diante da razão “encontra-se um mal-entendido sobre o cristianismo, pois, pode logo ser reconhecido por transformá-lo numa doutrina e introduzi-lo no âmbito da intelectualidade” (KIERKEGAARD, 2016, p. 42). Em outras palavras, a razão quer explicar toda a realidade, inclusive do ponto de vista da eternidade, e quando não o faz, entra em cena a realidade do escândalo. Dessa feita, o escândalo sempre é um padecer, mesmo depois da iludida resolução de algum problema: “ele pode expressar-se do jeito que quiser, continua padecente, mesmo quando festeja com maligna satisfação o triunfo da insensibilidade espiritual” (KIERKEGAARD, 2008, p. 77).

O escândalo padecente não pertence à inteligência, mas sim ao paradoxo, pois só existe escândalo porque existe paradoxo; dito de outro modo, sem paradoxo não haveria escândalo. Nas palavras de Climacus, “pois como a verdade é *index sui et falsi*<sup>8</sup>, o paradoxo também o é, e o escândalo não compreende a si mesmo, mas é compreendido pelo paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 78). Assim como a verdade é o critério da veracidade e da falsificação, o paradoxo é o critério do surgimento do escândalo, demonstrando que sua gênese não é a inteligência, pois “o escândalo é o cálculo errôneo, é aquela consequência da inverdade, com que o paradoxo empurra para longe de si” (KIERKEGAARD, 2008, p. 77). Em outras palavras, o escândalo demonstra uma má compreensão da verdade paradoxal, já que

---

<sup>8</sup> Index sui et falsi: critério dela mesma e do falso.

rapidamente as conclusões do escandalizado tornam-se inverdades diante da verdade do paradoxo. Nada vem do ser que se escandaliza, porquanto tudo provém do paradoxo que se estabelece: “as palavras do escandalizado não provêm dele próprio, mas vêm do paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 77).

Quanto mais incompreensível for o paradoxo, maior será o martírio da inteligência, “quanto mais profunda é a expressão do paradoxo (agindo ou padecendo), tanto mais se mostra o quanto o escândalo deve ao paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 77). O escândalo não se estabelece por suas próprias forças, mas, ao contrário, é fundamentado pelo paradoxo: “o escândalo não foi, portanto, inventado pela inteligência, longe disso; pois senão a inteligência também precisaria ter podido inventar o paradoxo; não, com o paradoxo o escândalo entra na existência, ele vem a ser; aqui temos de novo o instante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 77). A inteligência não é a idealizadora do paradoxo, mas vítima da não-compreensão do paradoxo absoluto; em outras palavras, o paradoxo é a perdição da inteligência. Sendo assim, é verossímil afirmar que ele não surgiu através do intelecto, mas sim “da relação e da absoluta incomensurabilidade entre verdade eterna e a existência humana” (FARAGO, 2011, p. 166).

Essa aparição ocorre quando a verdade eterna e a existência são sobrepostas e “ao serem justapostos a verdade essencial eterna e o existir. Por conseguinte, quando os reunimos na própria verdade, a verdade se torna então um paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 220). No instante, surge o paradoxo, sem instante, não há nem paradoxo, nem escândalo. Segundo o autor dinamarquês, “uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 79). Ora, no instante, o escândalo se constitui como má-compreensão do próprio instante que é o paradoxo absoluto, “porém é importante, isto sim, manter em vista que todo escândalo constitui essencialmente uma má compreensão do instante, porque, como sabemos, ele é o escândalo frente ao paradoxo, e o paradoxo por sua vez, é o instante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 79). O escândalo é a incapacidade racional de, por si mesma, se acercar do paradoxo do Deus que se fez homem na encarnação. Como diz Climacus:

O escândalo permanece exterior ao paradoxo: que há de prodigioso nisso se o paradoxo é o prodígio? Eis o que a inteligência não descobriu, pelo contrário, é o paradoxo que lhe indica seu lugar na cátedra da admiração, e lhe replica: ora, de que te admiras (KIERKEGAARD, 2008, p. 80).

O escândalo kierkegaardiano se constitui a partir do momento em que o entendimento humano se afasta do paradoxo, pois como o último pode ser descrito como o prodígio que

extrapola o próprio entendimento, ele representa os limites da racionalidade do indivíduo, aquilo que o leva a se conceber como mero admirador escandalizado com o paradoxo. Sendo assim, a inteligência não é prodigiosa como o paradoxo, mas o paradoxo é um prodígio para o entendimento humano, mesmo que a apreensão identifique que isso é loucura para a razão. Ora, a inteligência, tida como detentora do poder de resolução dos paradoxos, tende a querer se fixar em um nível de igualdade com o próprio paradoxo; todavia, ao passo em que tenta explicar o paradoxo absoluto, se percebe desprezível e limitada.

Quando a inteligência quer compadecer-se do paradoxo e ajudá-lo a encontrar a explicação, decerto o paradoxo não se sente bem aí, mas considera natural que a inteligência o faça: pois acaso não é para isso que existem nossos filósofos, para tornar triviais e cotidianas as coisas sobrenaturais (KIERKEGAARD, 2008, p. 80-81).

A inteligência, sempre tende a querer explicar aquilo que não compreende, como é o caso do paradoxo absoluto. Nas palavras de Climacus, “o especulante, e a pessoa simples não sabem, de modo algum, a mesma coisa, quando o simples crê no paradoxo e o especulante sabe que este foi superado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 238). O homem aceita o cristianismo paradoxal por um salto, não por meio de explicações lógicas, teológicas, filosóficas ou mesmo apologéticas. O Anti-Clímacus, em *Prática do Cristianismo*, defende a possibilidade do escândalo, pois:

A possibilidade de escândalo em relação a cristo de que falamos é a possibilidade historicamente desaparecida que sumiu com a morte dele, que existia apenas para seus contemporâneos em relação a ele, este ser humano individual. Mas a possibilidade do escândalo em relação a Cristo, o paradoxo absoluto, Cristo como deus-homem, continuará até o fim dos tempos (KIERKEGAARD, 2021, p. 87).

Não há cristianismo sem paradoxo, nem sem o escândalo por ele originado. Para os cristãos de linhagem hegeliana, o escândalo foi superado pelo sistema, enquanto para outros, como Kierkegaard, ele é necessário para a fundamentação do próprio cristianismo, pois “tirar a possibilidade desse escândalo significa que Cristo também foi retirado, que ele se tornou algo diferente do que é, o sinal do escândalo e o objeto da fé” (KIERKEGAARD, 2021, p. 87). No mesmo mote, segundo de Paula (2009 p. 122), “o Deus-Homem só pode ser entendido como objeto de fé justamente por ser também uma possibilidade de escândalo. Não é possível entender o Deus-Homem dissociando-o do seu amor e fé”.

### ***2.2.1 O conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade na categoria testemunha da verdade***

No *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, Climacus, através do conceito de mediação, suprime a relação com o eterno na esfera existencial. Isso pressupõe que a *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade* foi anulada pela mediação de um discurso poético-estético:

E quando as pessoas se cansam em relação ao eterno, quando ficam calculistas como um judeu trapaceiro, sensíveis como um pastor de velhas beatas, sonolentas como as virgens imprevidentes; quando não tem mais a capacidade de captar a verdade da existência (i.é, o que significa existir) como um tempo de enamoramento e como a corrida entusiasmada rumo ao incerto: então chega à mediação (KIERKAGAARD, 2016, p. 114).

Dessa forma, a mediação transformou a relação existencial do homem com o *télos absoluto* num momento especulativo. Segundo Almeida:

Efetivamente, se existe um problema que obsidia o solitário de Copenhague do começo até o fim, este consiste no conceito de mediação, que ele não cessa de combater, de superar e, paradoxalmente, de a ele retornar. Assiste-se, por conseguinte, a uma tentativa sempre recomeçada e sempre renovada de colmatar uma hiância que se *inter-põe* entre o finito e o infinito, o particular e o universal, as partes e o todo, o tempo e a eternidade, a história e o que está para além da história, ou que não tem história (ALMEIDA, 2019, p. 365).

A crítica kierkegaardiana à cristandade parte da constatação da sua não-representatividade como sal da terra e luz do mundo, como anuncia Cristo no Evangelho de Mateus (5:13-14): “vos sois sal da terra e luz do mundo: ora se o sal for insípido, como lhes restaurar o sabor? Para nada mais presta senão para, lançado fora ser pisado pelos homens”. Na ótica filosófica Kierkegaardiana, a especulação teológica dos teólogos dinamarqueses, representava à efemeridade do paradoxo Absoluto na existência do sujeito. Nas palavras de São Paulo em (2 Cor 5:18-20):

Tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação, ou seja, que Deus em Cristo estava reconciliando consigo o mundo, não levando em conta os pecados dos homens, e nos confiou a mensagem da reconciliação. Portanto, somos embaixadores de Cristo, como se Deus estivesse fazendo o seu apelo por nosso intermédio. Por amor a Cristo suplicamos: Reconciliem-se com Deus.

Depois de reconciliados com Deus por meio de Cristo, homens e mulheres se tornam instrumentos do próprio Cristo para reconciliar o mundo com o reino de Deus. Entretanto, o que era visto na cristandade dinamarquesa? Uma igreja sem Cristo, cômica, que perdeu seu papel de sal e luz do mundo, distanciada do amor, o marco central de Cristo. Isto é, os cristãos dinamarqueses contemporâneos a Kierkegaard mais se assemelhava a uma antessala do reino do mundo. Contrapondo-se a esse contexto, e na tentativa de responder efetivamente a ele, o conceito kierkegaardiano de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade* estabeleceu a cisão entre o pensador dinamarquês e a cristandade de sua época, que tendia para a racionalização da fé e, do ponto de vista prático, eliminava o escândalo enquanto categoria essencial do cristianismo.

O ambiente intelectual e religioso dinamarquês da época de Kierkegaard foi bastante influenciado pelo debate estabelecido entre o hegelianismo e o anti-hegelianismo. Nessa conjuntura, pensadores de viés hegeliano, como Martensen<sup>9</sup>, Heiberg<sup>10</sup>, Rasmus<sup>11</sup> Nilsen e Adler<sup>12</sup> foram o ponto fundante para uma crítica kierkegaardiana à teologia, à filosofia e, principalmente, à cristandade dinamarquesa, de modo geral. Rasmus Nielsen, por exemplo, havia publicado um artigo sobre as doces indulgências de Mynster, levando Kierkegaard a criticá-lo severamente. Segundo Jorge Miranda de Almeida, comentando a crítica

---

<sup>9</sup> Hans Lassen Martensen nasceu em uma família luterana de classe média em Flensburg, no Ducado de Schleswig (atual Alemanha), como filho único de Hans Andersen Martensen (1782-1822) e Ane Marie Truelsen (1781-1853). Naquela época, Schleswig era um ducado entre Holstein e a Dinamarca. Ele cresceu em uma sociedade de língua alemã, enquanto seu pai, que era professor, escritor e capitão do mar, preferia usar o dinamarquês. Consequentemente, o jovem Martensen foi criado em uma situação multicultural e a reconciliação de diferentes culturas tornou-se um dos interesses centrais de sua vida. Ele foi educado no *Metropolitanskolen* e estudou teologia na Universidade de Copenhague e mais tarde foi ordenado na Igreja dinamarquesa. De 1834 a 1836, ele viajou para países estrangeiros. Ele visitou várias cidades, incluindo Berlim, Munique, Viena e Paris, o que o levou a conhecer intelectuais influentes, incluindo David Strauss (1808-1874). Durante sua viagem, ele começou a ler místicos, como Meister Eckhart, Johannes Tauler e Jakob Böhme. Também estudou *A Divina Comédia*, de Dante com grande interesse. Em Copenhague, foi leitor de Teologia em 1838, professor extra-ordinarius em 1840, pregador da corte em 1845 e professor ordinário em 1850. Certa vez, ele foi oferecido a um bispado da Igreja da Suécia, mas recusou. Em 1854, entretanto, ele desistiu de sua carreira educacional e foi feito bispo da Zelândia, o primaz dinamarquês. Em seus estudos, foi influenciado por Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Franz Xaver von Baader (1765-1841); mas ele era um homem de mente independente e desenvolveu uma teologia especulativa peculiar que mostrava disposição para o misticismo e a teosofia.

<sup>10</sup> J. L. Heiberg (1790 a 1861) foi um intelectual, poeta, dramaturgo e crítico literário na Dinamarca das décadas 1830 e 1840.

<sup>11</sup> Rasmus Nielsen (1809 a 1884) foi professor de filosofia moral da Universidade de Copenhague, cujos escritos assinalam um entusiasmo inicial por Hegel. Por exemplo, entre 1841 e 1844 publicou um denso trabalho acerca da lógica hegeliana. Entretanto, renunciou ao pensamento do autor após ter acesso ao *Pós-Escrito* de Kierkegaard, obra que o levou a defender o dinamarquês, polemizando com Martensen acerca das teses kierkegaardianas e da própria dogmática do bispo dinamarquês, o que ocorreu após o falecimento de Kierkegaard.

<sup>12</sup> O livro sobre Adler, escrito por Kierkegaard entre 1846 e 1847, trata do caso do pastor dinamarquês Adolph Peter Adler (1812-1869), pároco da Ilha de Bornholm (em 1841) e célebre autor de um livro de sermões (redigido em 1843), no qual Cristo, segundo ele mesmo, lhe ditou pessoalmente uma nova doutrina em forma de revelação (Cf. KIERKEGAARD, 1998, p. 339).

kierkegaardiana aos meios de comunicação da Dinamarca do século XIX, “a denúncia aos meios de comunicação como instrumento de narcotizar os indivíduos e retirar de cada um a faculdade da escolha e da decisão” (ALMEIDA, 2019, p. 198) parte do princípio de que eles podem conduzi-los a um falso entendimento do que é ser *testemunha da verdade*.

O bispo Mynster<sup>13</sup>, fiel *testemunha da verdade* para os fiéis clericais, morreu em fevereiro de 1850. Com sua morte, adveio também a cisão de Kierkegaard com a cristandade de Copenhague. Martensen, ao proferir um sermão no funeral do bispo falecido, enfatizou sua integridade não apenas com relação aos seus pares clericais, mas também de cunho exegético e hermenêutico frente às palavras do Novo Testamento, além de seu compromisso diante do rebanho de fiéis.

Na prática, Mynster era alguém que gostava dos momentos de quietude nos lugares santos, nos quais a religião era distribuída como um mero ingrediente da existência, e não como algo que possui caráter absoluto. Segundo Karl Lowith (2014, p. 182), “Kierkegaard indicou que a ‘tarefa da sua época’ consiste em traduzir os resultados da ciência aqui considerada à ciência hegeliana – para a vida pessoal, apropriar-se dela pessoalmente”. Em outros termos, para o dinamarquês, tanto a existência humana como o cristianismo não são forçados a partir de um sistema filosófico e teológico, como queria a cristandade. Na perspectiva kierkegaardiana, o indivíduo segue uma caminhada contraditória no seio do cristianismo, já que o próprio cristianismo é um paradoxo para esse homem igualmente contraditório.

Segundo Le Blanc (2003, p 43), Mynster encarnava dolorosamente o divórcio entre a vida e a doutrina cristã. Ele representava as virtudes da igreja oficial. O brilho mundano de seu sacerdócio chocou Kierkegaard profundamente, de modo que diante da vida sacerdotal e dos seus discursos, o dinamarquês chegou à conclusão de que as verdades pregadas pelo bispo eram profundamente desassociadas da verdadeira vida cristã, demonstrando que Mynster estava aquém do que realmente significava ser religioso e, principalmente, ser cristão: “[...] a Dinamarca oscila entre autoidolatria e o autodesprezo [...] isto porque o mundo atual é um mundo de porcos, é um mundo gentil sem caráter” (KIERKEGAARD *apud* ALMEIDA, 2019, p. 195). Para o autor de *Prática do Cristianismo*, Mynster é um encantador de discípulos que faz das suas práticas pagãs o símbolo da verdadeira *testemunha da verdade* para todos na cristandade: “o cristianismo está como está, isso certamente que ver com o cristianismo, mas tem também, e essencialmente, que ver com o gosto por ilusões óticas” (KIERKEGAARD *apud* FERRO *in* KIRMMSE, 2015, p. 62).

---

<sup>13</sup> Jacob Peter Mynster (8 de novembro de 1775 – 30 de janeiro de 1854) foi um teólogo e bispo dinamarquês. Foi também bispo da Zelândia de 1834 até à data da sua morte.

Para Martensen, o bispo Mynster foi a “verdadeira autêntica testemunha da verdade” (KIERKERGAARD, 2019, p. 10). Essa declaração levou Kierkegaard a questionar violentamente o significado qualitativo do conceito de *testemunha da verdade* pregado por Martensen, comparando-o à conceitualização anunciada pelo Novo Testamento. Afinal, antes de chamar alguém de *testemunha da verdade*, é preciso explicar o que significa essa nomenclatura. O conceito efetivado por Mynster, Martensen e outros inúmeros pastores representantes do Estado acenava para a apropriação de um discurso especulativo e de um legalismo extremado.

O que era transmitido por esses bispos para os fiéis era a ilusão, nutrindo na multidão o gosto pela decepção e pelo engano. Não havia, então, honestidade, mas uma ilusão a qual a verdade deveria obedecer. Em outras palavras, eles eram hipócritas que geravam lunáticos religiosos sem vida existencial, como bem pontuou (KIRMMSE, 2015, p. 63): “o que é interessante é a ideia da nossa afinidade com a fraude, com o embuste, com o engano, com a ilusão e o fato de essa afinidade ser voluntária”. A *testemunha da verdade* pregava mentiras que se tornavam verdades para os fiéis dinamarqueses, pois a própria multidão gostava de ser enganada pela ilusão clerical de um cristianismo sem alma, sem vida, puramente objetivo.

Conquistei para ti 10.000 adeptos; alguns ganhei chorando sobre a miséria do mundo e profetizando sua destruição iminente; outros abrindo perspectivas brilhantes, sorridentes, caso aceitassem meus ensinamentos; outros, de outra maneira, descontando aqui um pouco, acrescentando ali um tanto (KIERKEGAARD, 2013, p. 292-293).

A comunicação de inverdades, segundo Valls e Almeida (2007, p. 30): “atrapalhava a verdadeira comunicação, constituindo-se num niilismo linguístico, transformando tudo e todos em bandos, em massa de manobra, em desordem, numa abstração do sistema”. A falta de individualidade e reflexão é, para Kierkegaard, a potência máxima para a massificação religiosa. Segundo o dinamarquês, em *Os Lírios dos Campos e as aves do céu* (2022, p. 12): “eis o curso cristão na cristandade: o discípulo não se reflete no cristianismo, mas fora dele até que se faça cada vez mais cristão simplesmente”.

Portanto, a cognoscibilidade dos fiéis dinamarqueses havia sido corrompida pelos discursos dos pastores acerca do significado de ser *testemunha de Cristo*, “afinal, se Mynster, o representante máximo até então da cristandade, é uma *testemunha da verdade na carreira dos apóstolos*, ele deve ser imitado” (DE PAULA, 2009, p. 112). Para Kierkegaard (2009, p. 113), “o testemunho é não somente renúncia, mas também angústia, temor, e não aceitação da sociedade”. Para o autor de *A Repetição*, o cristianismo do Novo Testamento, e mais

especificamente dos escritos de São Paulo aos fiéis da igreja de Corinto, é um exemplo hermenêutico do que é ser cristão: “até a presente hora, sofremos fome, sede e nudez; somos esbofeteados e não temos morada certa, e nos afadigamos trabalhando com nossas próprias mãos” (1Cor 4:11-13). Diante disso, nota-se que, para Kierkegaard, o cristianismo se desvela como uma verdade subjetiva e existencial regada de (a) sofrimento, na qual a *testemunha da verdade* vive a tensão dialética estabelecida a partir de seu relacionamento pessoal com Cristo.

Se a verdade é subjetividade e deve ser reapropriada por cada indivíduo, a comunicação dela só pode ocorrer, para o pensamento Kierkegaardiano, de maneira indireta. Com efeito, a comunicação do *crístico* se dá por meio do testemunho, isto é, do sofrer pela verdade que se possui subjetivamente de maneira indireta (DE PAULA, 2009, p. 28).

A hermenêutica kierkegaardiana vem do *crístico*, referência a partir da qual as palavras do Novo Testamento se afirmam como paradoxais diante da possibilidade de Mynster ser a fiel *testemunha da verdade*. Ora, a paradoxalidade do Novo Testamento pode ser demonstrada, por exemplo, quando Jesus, no Evangelho de Mateus, mais especificamente na epígrafe sermão monte (5: 1-2;11-12), decreta:

Bem-aventurado os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; bem-aventurado os que choram, porque serão consolados; bem-aventurado sois vós quando, por minha causa, os insultarem e os perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vocês. Alegrem-se e exultem, porque é grande a sua recompensa nos céus; pois assim perseguiram os profetas antes de vós.

Essas palavras que surgem como um escândalo para cristandade que se alienou devido à especulação histórica. Para confrontar essa conjuntura, Kierkegaard analisa cuidadosamente, na sua essencialidade, o sofrimento do cristão, ponderando que “primeiro diz respeito à sua continuidade, quer dizer, a relação com o ideal absoluto, não possui valor temporário, mas choca sempre com a forma natural da existência do sujeito” (FERRO, 2019, p. 50).

A relação contínua com o Absoluto aparta os homens da absolutização da vida abstrata, os conduzindo ao salto pelo sofrimento, marca da verdadeira *testemunha da verdade*, que martiriza sua vida em prol do relacionamento imitativo com Cristo, até porque “o indivíduo não é capaz de mudar a si mesmo, ele torna-se como que uma afetação (ou ‘pose’) de mudança de si mesmo e por isso sofrer é a mais elevada ação interior” (KIERKEGAARD, 2013, p. 181). Todo esse processo existencial necessita advir de um salto de humildade característico do Cristo, e “o Cristo que nos convida a segui-lo não é o Cristo Rei, mas sim o servo humilde de Javé” (KIERKEGAARD, 2021, p. 81).

Isto posto, denota-se que um cristianismo seguro e sem risco não é digno de receber o qualificativo *cristão*. Com efeito, o bispo Mynster não era *testemunha da verdade* na lógica kierkegaardiana, porquanto existe uma diferença qualitativa entre *testemunha da verdade* e martírio. *O testemunho da verdade*, na perspectiva de Mynster e Martensen, não condizia com as páginas do Novo Testamento.

Não há renúncia nem sofrimento. Como os bispos, como Martensen, tendo tantos benefícios sociais e tantos defensores nos jornais, a matéria permanece, ou seja, ao tentar explicar o que é uma testemunha da verdade, o bispo não obtém êxito, há uma contradição entre o que se prega aos domingos, e aquilo que se vive cotidianamente (DE PAULA, 2009, p. 113).

Não havia aproximação entre discurso e prática nas homilias pregadas pelos bispos de Copenhague. Antagonicamente, ser cristão, na perspectiva kierkegaardiana, “é tornar-se cristão, pois o cristianismo que recaiu em Estado, que se cristalizou na instituição, só pode ser infiel em sua essência” (FARAGO, 2011, p. 214). O cristianismo da cristandade, para o autor de *A doença para morte*, é um berço cultural, uma positividade tão difusa na cultura que quase não é mais percebida, até porque “as falsificações grotescas, não mais compreendidas pelos homens, não deixaram de suscitar a mesma dialética daquela imposta por Cristo à positividade na qual havia crescido: a do judaísmo” (FARAGO, 2011, p. 214).

O clero dinamarquês é um espelho dos fariseus e escribas da época de Jesus, “na cadeira de Moises se assentaram os escribas<sup>14</sup> e os fariseus<sup>15</sup>. Portanto, façam e observem tudo o que eles disserem a vocês, mas não os imitem em suas obras; porque dizem e não fazem” (Mt 23: 2-4). Na cadeira de Mynster se sentou Martensen, que levou adiante seu projeto de mediação histórico-doutrinário, revelando um período de extrema escassez de paixão: “a sua época é invejosa e estúpida, satisfeita em viver uma humana mediocridade e velhacaria, é uma questão criminal tanta falsificação e enganação” (ALMEIDA, 2019, p. 198). Martensen criticava qualquer tipo de autonomia filosófica ou paixão, já que “todas as filosofias representavam sistemas de autonomia que, segundo ele acreditava, enfatizavam unilateralmente o poder do indivíduo. De acordo com Martensen, isso deixa de reconhecer a profunda dependência que os

<sup>14</sup> Os escribas eram aqueles que copiavam, interpretavam e ensinavam a lei para o povo a partir do período Exílico (Data). Os escribas registravam e copiavam documentos, registros históricos, informações comerciais diversas e as Escrituras. No Novo Testamento, os escribas também eram professores da lei judaica.

<sup>15</sup> Nos tempos de Jesus, os fariseus eram admirados pelo povo. Seu nome, em hebreu *perushim*, significa “os segregados”. Dedicavam maior atenção às questões relativas à observância das leis de pureza ritual, inclusive fora do templo. As normas de pureza sacerdotal, estabelecidas para o culto, passaram a marcar para eles um ideal de vida em todas as ações da vida cotidiana, que ficava, assim, ritualizada e sacralizada. Junto à Lei escrita (Torá ou Pentateuco), recopilaram uma série de tradições e modos de cumprir as prescrições da Lei, às quais se concedia cada vez um maior apreço até que chegaram a ser recebidas como Torá oral, atribuída também a Deus.

humanos têm de Deus” (STEWART, 2017, p. 44). Em outras palavras, o que estava em questão era o papel do indivíduo diante da ordem objetiva dos ensinamentos promulgados pelos bispos. Nos *Discursos edificantes de 1843*, Kierkegaard respondeu a objetividade discursiva dos bispos dinamarqueses convidando o indivíduo singular a assumir uma responsabilidade igualmente singular diante do Novo Testamento:

Após uns poucos equívocos vindos do engano de aparência passageira, finalmente encontrou aquele indivíduo singular a quem com alegria e gratidão, chamo de leitor, aquele indivíduo singular a quem procura e estende seus braços, aquele indivíduo favorável e disposto a ser achado, favorável e disposto a recebê-lo, quer ao tempo do encontro o ache consolado e confiante ou fatigado e pensativo (KIERKEGAARD, 2022, p. 45).

Já em *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, Climacus, se utilizou de um aparato conceitual filosófico e teológico para criticar o modelo de ensino dos bispos dinamarqueses, asseverando que “o pecado não pode achar lugar no sistema, provavelmente do mesmo modo como imortalidade, fé, paradoxo e coisas tais que se relacionam de modo essencial com o existir, de que precisamente o pensamento sistemático desvia o olhar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 284). A prática cristã havia perdido seu sentido existencial em prol de uma vida institucionalizada pela lei, pelos ritos e pelos mais diversos sacrifícios. Segundo Valls (2020, p. 12):

Kierkegaard lamenta que o Protestantismo em seu país tenha deixado de ser um “corretivo” necessário a um outro modelo de igreja, de modo que a importância do laicato e o próprio estado de matrimônio dos pregadores da mensagem reafirmassem uma religião dos sete dias da semana (e com ênfase nos “dias úteis”), e não aquela religião comodista, acomodada, aburguesada, que só insiste “numa hora de recolhimento dominical”, e que no resto da semana deixa roubar e corromper, sempre que preciso ou vantajoso.

Segundo Kierkegaard, “o único e exclusivo cristianismo que se tem na cristandade é propriamente falando judaísmo, muito exatamente, pois o cristianismo pensado na tranquilidade da ordem estabelecida é judaísmo” (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2011, p. 214). Para o autor de *Ou-Ou*, o cristianismo havia se tornado um âmbito em que predominavam o entretenimento e a diversão, se esquivando da responsabilidade diante do Novo Testamento, cujo entendimento subjetivo foi substituído por regras estabelecidas externamente, como por exemplo: nascer geograficamente em solo cristão, e na esfera teológica, obedecer às doutrinas institucionais e aos ritos, como o do batismo. Em outras palavras, não havia mais uma existencialidade ética cristã, mas apenas uma contemplação da vida cristã, de tal modo que:

Ao invés do existir eticamente ser a realidade efetiva, nosso tempo se tornou tão preponderantemente contemplativo que não apenas todos estão assim, mas a própria contemplação acabou falsificada, como se fosse realidade efetiva (KIERKERGARRD, 2016, p. 33).

Ou seja, os homens do período estavam diante de um novo tipo de judaísmo, com suas leis cerimoniais. Sobre tal conjuntura, a crítica de Kierkegaard é contundente:

Não vou tentar, de resto decidir se não seria cristão, na questão acerca da nossa felicidade eterna, repousar na certeza de que fomos batizados, tal como os judeus apelavam a circuncisão e ao fato de serem filhos de Abraão como uma demonstração decisiva da sua relação com Deus (KIERKEGAARD, 2013, p. 49).

A essência do cristianismo está na cruz, no sofrimento da via dolorosa, o que embasa a ironia de Kierkegaard com relação à facilidade para se tornar cristão.

Água é uma coisa que pode ser obtida pela maneira mais difícil, buscando na bica da rua; mas também pode ser obtida de uma maneira mais cômoda, graças a pressão que chega à torneira; é claro que eu prefiro a maneira mais cômoda (KIERKEGAARD, 2019, p. 40).

Sendo assim, tornar-se *testemunha da verdade*, nos moldes kierkegaardianos, é doloroso, pois se fundamenta na eternidade.

Que somente pode obter-se de um único modo; o que só pode ser obtido de um único modo é o eterno – este só se obtém de um único modo, do modo penoso da eternidade, como Cristo assinala com essas palavras: é apertado o caminho e estreita a porta que leva a vida eterna, e são somente poucos os que a encontram (KIERKEGAARD, 2019, p. 40).

A verdadeira essência do significado de *testemunha da verdade* (Cristo) foi substituída por uma verdade adulterada e anunciada pelos bispos Mynster e Martensen, além dos mil pastores funcionários do Estado, o que fez com que “a proclamação do cristianismo oficial, como era de se esperar, não foi pura e simplesmente omitida, antes foi falsificada desde a sua raiz, para ganhar adeptos, afinal, o essencial para este cristianismo é o que menos importa” (KIERKEGAARD, 2019, p. 103). A cristandade dinamarquesa não conferia mais importância à verdade do Novo Testamento, que inequivocamente gerava sofrimento, dor e risco. Ao contrário, os discursos de então propagavam uma verdade ilusória, abstrata, determinada pela sociedade religiosa. Na interpretação de Jorge Miranda de Almeida:

Os homens transformam a existência em um ideal ou político como o comunismo, ou religioso (especialmente até meados do século XIX quando se afirmava que quanto mais sofresse na terra, maior seria a herança no céu) e, dessa forma, de uma ou outra forma, se negava a existência propriamente dita para viver como multidão ou como rebanho (ALMEIDA, 2019, p. 202).

Em outros termos, não havia mais paixão subjetiva pelo Novo Testamento, o que fez com que se tornar verdadeiramente cristão fosse impossível. Destarte, se tal paixão for eliminada, tudo se converte facilmente em exterioridade fútil e sem caráter, como assinala o Almeida (2009, p. 29):

As categorias existenciais habilitam o indivíduo singular a realizar a síntese entre paixão estética e a paixão ética de forma que ele consiga concretizar-se. Todos os problemas da existência são apaixonantes, porque a existência, quando adquire consciência, é paixão.

A apatia impede que a paixão conduza os indivíduos a se afirmarem como seres subjetivos e singulares, reduzindo-os a integrantes de rebanhos guiados por ideais abstratos, sujeitos que vivem sem se tornar o que verdadeiramente foram criados para ser. Os cristãos dinamarqueses do século XIX viviam no desespero de um estado existencial marcado pela angústia de *querer e não querer ser si-mesmos*:

Se o si-mesmo do humano tivesse estabelecido a si mesmo, poder-se-ia então falar de apenas uma forma, a de *não querer ser si mesmo*, de querer livrar-se de ser si mesmo, mas não se poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo. Esta segunda fórmula é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do si-mesmo), a expressão de que o si-mesmo não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas no relacionar-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda relação (KIERKEGAARD, 2022, p. 44).

Se o Eu *não quer ser si-mesmo*, o desespero surge para lhe lembrar que ele não poderá deixar de sê-lo (um não cristão). Na via oposta, o desespero *de querer ser si-mesmo* a qualquer custo (um ser cristão) aceita a relação sintética dos extremos sem conceber a existência de um terceiro que fundamenta a relação, ou seja, Deus. O desespero *de querer ser si-mesmo*, então, buscará meios para fundamentar a vinculação inacabada da síntese, seja por meio dos discursos dos pastores, da historicidade, da doutrina, dos dogmas, ou até mesmo por meio da especulação filosófica. O *querer ser si-mesmo* a qualquer custo, ou, dito de outro modo, ser cristão à outrance, gera um desespero no indivíduo, já que só Deus pode equilibrar a relação descrita, tornando-o si-mesmo. Nas palavras de Fonseca (2018, p. 43), “tornam-se claras a dependência do conjunto da relação que é o Eu, ou si-mesmo, e a sua incapacidade de não conseguir, somente relacionando-se consigo mesmo, o equilíbrio. É necessário, *ipso facto*, relacionar-se com aquele

que pôs o conjunto da criação”. Somente por meio do *pathos* da fé e do salto na existência o indivíduo se torna cristão, já que ele não o é espontaneamente, mas se constitui na existência.

Kierkegaard convida o indivíduo a voltar à essência do Novo Testamento, que é a paixão pelo crístico,<sup>16</sup> reprimindo o excesso de reflexão especulativa que tornava os dinamarqueses desapaixonados, indiferentes e omissos. Nessa conjuntura, a existência se transformou em uma existência de pensamento, fazendo do ensino do Novo Testamento referente à categoria de *testemunha da verdade* irrelevante, uma construção ilusória.

Então, quando o Novo Testamento é posto de lado, a proclamação do cristianismo feita pelo bispo Mynster foi, especificamente para uma testemunha da verdade, uma dúbia proclamação do cristianismo. Mas havia segundo eu penso, essa verdade, uma vez que ele era alguém submisso, com isso, estou completamente convencido a confessar diante de Deus e diante dele mesmo que ele não foi, de modo algum, de maneira nenhuma, uma testemunha da verdade, na minha visão, essa confissão é precisamente a verdade (KIERKEGAARD *apud* DE PAULA, 2009, p. 113).

O Novo Testamento é o crivo para o entendimento do conceito de *testemunha da verdade* em um viés kierkegaardiano. A proclamação da cristandade frente a essa categoria, segundo Kierkegaard, é anticristã, pois Mynster, e posteriormente Martensen e os mil pastores, deturparam a diferença qualitativa entre ser uma *testemunha da verdade* e o mero proclamar sê-lo. Ora, a Dinamarca da época de Kierkegaard era de viés luterano, o que fez com que o filósofo conhecesse pormenorizadamente as práticas eclesiais e as doutrinas estabelecidas pela cristandade. Tal entendimento o conduziu ao cerne do problema, que se encontrava na história do próprio reformador Lutero. O autor de Copenhague, ao criticá-lo, o acusa de ter secularizado o cristianismo, o tornando algo cultural e público, demonstrando que as críticas a Lutero normalmente não se distinguem das críticas que ele tecia ao luteranismo ou à cristandade da sua época, “pois Lutero dizia ser preciso pregar nas ruas, mas infelizmente o dizia num púlpito de igreja” (KIERKEGAARD, 2005, p. 10). Doravante, Kierkegaard, em uma passagem dos diários de 1854, fundamenta melhor a sua avaliação sobre o pai do luteranismo: “Oh, Lutero, você tem uma enorme responsabilidade, pois quando eu olho mais de perto eu vejo ainda mais claramente que você derrubou o papa e colocou o público no trono, você alterou o conceito de mártir do Novo Testamento e ensinou os homens a vencer pelo número” (KIERKEGAARD *apud* ROOS, 2019, p. 73).

Os teólogos dinamarqueses tornaram o Novo Testamento irrelevante para o entendimento e para a prática, “e isto pode ser esclarecido muito fácil e brevemente; pois a

---

<sup>16</sup> Crístico: É o saber sobre Cristo sendo reduplicado na realidade ético-existencial no próprio indivíduo singular.

situação de fato no país é realmente tal que o Cristianismo, o Cristianismo do Novo Testamento, não somente não existe, mas até ficou, na medida do possível, impossibilitado” (KIEKERGAARD, 2019, p. 23). Já no *Pós-escrito*, Climacus enfatizou a problemática do cristianismo da cristandade, em que os bispos haviam adotado o sistema hegeliano e, com ele, ambicionado abolir da existência humana o princípio da não contradição, pois “como se sabe, a filosofia hegeliana suspendeu o princípio da não contradição, e mais de uma vez enfaticamente o próprio Hegel armou o juízo final sobre aqueles pensadores que permaneceram na esfera do entendimento e da reflexão, e que, por isso, insistiram que há um *ou isto ou aquilo*” (KIERKEGAARD, 2016, p. 17).

Kierkegaard, através do pseudônimo Johannes Climacus, promove um tipo de *filosofia crítica*<sup>17</sup> semelhante à de Nietzsche quando, pancada após pancada, denuncia a dissolução da sua época. Assim como a filosofia nietzschiana, a reflexão de Kierkegaard<sup>18</sup> tem como objetivo evidenciar a inautenticidade e a indiferença que reduzem o *indivíduo*<sup>19</sup> singular a um fantoche do sistema e das instituições oficiais, abolindo assim o princípio da não contradição. Na ótica kierkegaardiana, é da confluência desses fatores que advém uma multidão de parasitas da fé, tal como ele próprio denuncia: “existe mais do que algo de podre no reino da Dinamarca. Existe um rebanho de parasitas da contemporaneidade” (KIERKEGAARD, 2019, p. 271). A tentativa de exclusão das contradições efetuada pelo hegelianismo e corroborada pela cristandade dinamarquesa foi um duro golpe para singularidade do indivíduo.

Eliminar a contradição é eliminar a disjunção entre o si mesmo e o outro, entre o si mesmo e a multidão, transformar cada um em um todo abstrato e impessoal. Ao abolir a contradição, elimina o que é essencial na constituição da singularidade que é a interioridade e dessa paixão, porque a paixão corresponde a uma decisão singular (KIERKEGAARD *apud* ALMEIDA, 2019, p. 205).

---

<sup>17</sup> Nietzsche desenvolveu sua crítica do homem moderno como um protesto contra essa humanidade, própria de um cristianismo mundanizado que perturbou a “medida do homem”. “Sua conclusão foi à exigência a “superação do homem” capaz de anular a totalidade da humanidade cristã, e lhe parecia que o homem estava superado pelo “super-homem”. Ele é a resposta aos gritos de desesperado do “mais feio” dos homens, que é assassino de Deus, e dos homens “superiores”, cuja superioridade consiste o fato de ainda serem capazes de desprezar, sendo, por isso mesmo, desprezível” (Cf. LOWITH, 2014, p. 360)

<sup>18</sup> Não obstante, o que na maioria dos casos se considera um homem incomum é apenas uma módica exceção da regra dominante, um homem em cuja autoconsciência se encontra o fato de ter algo a frente dos outros. [...] “que alguém atravesse o canal a nado, outro fale 24 idiomas e um terceiro possa andar de cabeça para baixo e assim sucessivamente: disso s pode, *si placet*, admirar; se, pelo contrario, aquele que é representado deve sua grandeza ao universal [...] então a admiração resulta de circunstancia enganosas. E por isso Kierkegaard se refere a cada um, mas enquanto “*indivíduo*” – como também Nietzsche se dirigia a “*todos e ninguém*”. (Cf. LOWITH, 2014, p. 358-359).

<sup>19</sup> “De acordo com o duplo significado do indivíduo, o problema da igualdade humana determina-se segundo dois lados distintos. Os homens são iguais diante do Deus extramundano e desiguais no mundo comum a todos, porquanto é o elemento da diversidade. No mundo, fulano está À frente de ciclano; diante de Deus, cada um é próximo um do outro” (Cf. LOWITH, 2014, p. 359).

Em outras palavras, essa paixão é justamente o vínculo ético com a não-contradição, princípio que potencializa o salto a partir da responsabilidade de cada indivíduo enquanto ser único.

A verdadeira revolução é uma construção de cada singularidade que em sua diferença escolhe aderir a um movimento, a uma causa e assume a responsabilidade em primeira pessoa como sendo único. Não é um movimento do geral ou do exterior para o interior como pretendiam quer os herdeiros hegelianos (ALMEIDA, 2019, p. 201).

No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Climacus, citando o hegelianismo<sup>20</sup> como herança teológica dos dinamarqueses, argumenta que:

Todo *devoir* em Hegel é ilusório. Por isso carece o sistema de uma ética; por isso nada sabe o sistema quando a geração vivente e o indivíduo vivente perguntam, com seriedade, sobre o *devoir*, ou seja, para agir [...]. Hegel não compreende a história do mundo como um *devoir*, mas, auxiliado por uma ilusão do passado, compreende-o como algo já acabado em que todo *devoir* está excluído (KIERKEGAARD, 2016, p. 19-20).

Ou seja, uma instituição religiosa que se utiliza do passado como critério para o *devoir* da existência abole o próprio *devoir* existencial, além do princípio da não-contradição. Ora, segundo Roos (1979, p. 78), “o problema de Kierkegaard, contudo, nem sempre diz respeito à constituição do sistema em si, mas muitas vezes refere-se à atitude de querer mostrar que o sistema explica a realidade toda da existência”. Kierkegaard não tinha problemas com as normas religiosas estabelecidas: sua crítica partia da compreensão que um sistema não pode responder às demandas do vir-a-ser e, mais especificamente, do tornar-se cristão.

Em vez de corrigir doutrinas, a preocupação básica de Kierkegaard era corrigir vidas cristãs por meio da investigação de cunho existencial, a saber, tentar descobrir o que se deve fazer para tornar-se cristão uma questão que parecia ter quase desaparecido de vista na Europa do século XIX (GOUVEA, 2009, p. 126).

---

<sup>20</sup> Uma figura importante do hegelianismo dinamarquês foi Johan Ludvig Heiberg. A orientação filosófica de Heiberg veio da leitura e de sua experiência com a filosofia de Hegel. “Quando trabalhava na universidade de Kiel, ficou tão interessado pelo que leu que voltou a Berlim em 1824 para frequentar suas preleções. Heiberg retornou a Copenhague e começou a campanha para introduzir a filosofia e Hegel aos seus conterrâneos. Para anuncia-las, ele publicou um pequeno texto em março de 1833, intitulado, *Sobre a significância da filosofia para a era presente*”. (Cf. STEWART, 2017, p. 108). Esse trabalho apresenta alguns dos fundamentos da filosofia de Hegel e fazia um convite para alunos interessados. “Segundo sua teoria hegeliana, há diferentes períodos ou épocas da história, e cada um tem seus próprios valores, tradições e cosmovisões. Cada período oferece às pessoas da época um quadro estável de realidade que elas podem usar para entender o mundo e suas vidas. A obra causou grande polêmica, sobretudo por suas afirmações sobre a religião. Heiberg analisa o que ele considera a crise de sua época. Ele afirma que a religião e a arte perderam sua importância central na vida contemporânea, sendo substituído pelo relativismo e pelo niilismo. Ele vê, portanto, a sua idade como um período de crise que esta em processo de formação que caminha para uma nova visão de mundo. Para Heiberg, só a filosofia de Hegel, pode fornecer a estrutura para a superação do caos do pensamento contemporâneo. Só ela oferece uma verdade viável e estável face as ondas do relativismo, da alienação e do niilismo”. (Cf. STEWART, 2003, p. 109-110).

O cristianismo é muito mais que um conjunto de definições dogmáticas e eclesiásticas. Segundo Kierkegaard, sua base reside na prática, notadamente na prática do amor ao próximo e no testemunho radical daquilo que se acredita. Como o filósofo bem expressa nas *Obras do Amor*:

Quando pelo contrário, 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, ele sabe abreviar os raciocínios e cortar fora as introduções panorâmicas, afastar todas as delongas preliminares e libertar de toda perda de tempo; o cristão está imediatamente na tarefa, porque ele a tem consigo (KIERKEGAARD, 2005, p. 70).

Já no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard anuncia que o “sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário” (KIERKERGAARD, 2013, p. 124). O cristianismo é compreendido como a comunicação existencial que estabelece uma vida ético-religiosa diante dos ensinamentos de Cristo, que busca salvar o homem da sua negação social e religiosa:

Religião e não sistema filosófico, o Cristianismo é mais comunicação do que uma doutrina teórica com dogmas a serem decorados, ou quiçá compreendidos. É para ser vivido, na obediência aos mandamentos e, em primeiro lugar, o do amor ao próximo. Não constitui uma filosofia, que se explica, mas continua a ser, depois de dois mil anos, escândalo para os judeus e loucura para os gregos (isto é, irracionalidade para os filósofos gregos). E o amor que ele ensina, como tudo o mais que é “especificamente cristão” (crístico), é e tem que ser paradoxal (KIERKEGAARD, 2005, p. 10).

Devido à forte influência hegeliana sobre o clero dinamarquês, o período em que Kierkegaard viveu pode ser concebido como a época da nivelção. Segundo Almeida (2019, p. 204):

A maioria passa a ter a mesma opinião, o mesmo valor, a mesma postura. Consequentemente, esse tipo de conduta também conduz a superficialidade, ao exibicionismo e as conversas fiadas que impedem propositadamente o silêncio como interioridade para meditar, amadurecer e construir às próprias concepções acerca do meio em que inseridos, em que é formado a das ações que deve escolher realizar quer na família, no trabalho, no grupo religioso. O nivelamento mata o humano e cria o fantoche.

A nivelção era o meio de comunicação direta utilizado pelo clero dinamarquês na época de Kierkegaard. Ora, com o advento da massificação religiosa, não havia mais espaço para a tarefa ético-religiosa, de tal modo que o que ocorreu foi à morte do humano, que deu lugar ao surgimento de um fantoche religioso, como afirma Almeida, se utilizando de uma

passagem de *Enter-eller*: “o nivelamento cria uma massa louca, inerte, que nada compreende e nada realiza. Transformando os indivíduos em públicos, em massa, os governantes transformam o público no mais perigoso dos poderes e ao mesmo tempo no mais inócuo dos poderes” (KIERKEGAARD *apud* ALMEIDA, 2019, p. 204). Essa comunicação direta, que é a arma que nivela o sujeito singular a um todo massificado, é o instrumento da nivelação. Porém, Johannes Climacus criticou o método da comunicação direta como mecanismo de nivelação:

Como o homem está constantemente no processo de devir voltado para dentro, ou seja, para a interioridade, nunca pode comunicar-se diretamente, dado que aqui o movimento é o diametralmente oposto. A comunicação direta requer certeza, mas a certeza é impossível para o que está devindo, e é justamente o engano (KIERKEGAARD, 2013, p. 76).

O pensamento da cristandade do século XIX estava envolto na ilusão de que a comunicação direta<sup>21</sup> da história do cristianismo, incluindo seus dogmas e sua doutrina, conduziria o indivíduo a uma verdade que se tornaria a marca no coração do cristão. Para Kierkegaard, toda comunicação direta é uma aproximação.

Quando se examina o cristianismo como documento histórico, o importante é obter informações inteiramente confiáveis sobre o que a doutrina cristã propriamente é. Se o sujeito investigador estivesse infinitamente interessado em sua relação para com a verdade, iria nesse ponto logo desesperar, porque nada é mais fácil de perceber do que isso, que em relação ao histórico a maior de todas as certezas ainda é apenas 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, 2013, p. 29).

A comunicação direta como aproximação vincula os indivíduos por meio da especulação, não deixando espaço para a interioridade humana, afinal, “que propósito haveria em ser capaz de expor o sentido do cristianismo, de explicar muitos fatos isolados, se isso não tiver qualquer sentido mais profundo para mim e para minha vida?” (STEWART, 2017, p. 52). Ora, ao contrário, a comunicação indireta kierkegaardiana se afirma como o meio utilizado para a libertação do indivíduo frente às verdades objetivas expostas externamente.

O cristianismo deve ser visto como algo externo e voltado para fora, como uma verdade objetiva entre outras. Os campos acadêmicos da teologia, como a dogmática ou a história da igreja, devem ser vistos nessas categorias. Por exemplo, o que algum concílio da igreja decidiu é um fato objetivo, mas isso não tem nada a ver com a relação do indivíduo com o próprio fato (STEWART, 2017, p. 52).

---

<sup>21</sup> Comunicação direta: comunicação de saber, ligada à transmissão direta de dados e de informações histórico-objetivas, que respondia a questão “O que?” (LE BLANC, 2003, p. 114).

Kierkegaard, que era de linhagem luterana, herdou o princípio da livre interpretação da Escritura, concebendo-o como uma espécie de comunicação indireta frente à autoridade da comunicação direta utilizada pelo clero dinamarquês: “a questão da relação pessoal, interior, subjetiva com o cristianismo é, para Kierkegaard, uma verdade muito mais profunda e importante do que todas as verdades objetivas e externas que possam ser estabelecidas” (STEWART, 2017, p. 54). A Escritura não poderia ser utilizada pelos bispos de Copenhague como verdade objetiva, pois isso retirava do indivíduo o acesso ao salto da interpretação.

Para Kierkegaard, resolver algo ou construir algo não é benéfico para o indivíduo; antes, pode ser um terrível desserviço. Se alguém cura a dúvida, ou ameniza a dor do nihilismo fornecendo uma resposta, rouba-se do indivíduo a sua própria responsabilidade subjetiva de buscar a verdade (STEWART, 2017, p. 115).

Para Kierkegaard, Martensen havia adotado “o princípio de Hegel, onde a verdade é o contínuo processo histórico universal, onde cada geração, cada etapa desse processo é um momento na verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 39). Por meio dos fatos históricos, os bispos idealizaram uma comunicação direta autoritária que perpassou gerações sem deixar acesso nem para o salto da subjetividade, nem para o princípio da não-contradição. Em outras palavras, Kierkegaard propõe uma tensão dialética entre a inspiração interiorizante das Escrituras e a autoridade histórico-objetiva dos Testamentos. Ora, a comunicação indireta é uma interpretação subjetiva da Escritura, realizada por meio do próprio indivíduo singular, sem as artimanhas da comunicação direta da verdade: “se o assunto é tratado objetivamente, o sujeito não pode relacionar-se apaixonadamente com a decisão; e menos ainda, estar apaixonadamente, infinitamente interessado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 36).

Para Kierkegaard, o esforço da teologia crítica no sentido de demonstrar a verdade do cristianismo e fornecer subsídio para a fé não passa de um cômico engano. Para a relação do indivíduo com a verdade absoluta, mediada pela paixão subjetiva da fé, é irrelevante a constatação da fidedignidade de um livro, a observação se este ou aquele livro pertence ao Cânon Sagrado, se os Evangelhos foram realmente escritos pelos apóstolos, ou se o Apocalipse foi redigido no primeiro ou no segundo século depois de Cristo. Segundo Marques: “ainda que a teologia crítica confirme que tudo está em ordem em relação às Escrituras sagradas, isso não leva uma pessoa a se aproximar do cristianismo movido pela infinita paixão da fé” (MARQUES, 2016, p. 32). Tal impossibilidade é atestada pelo questionamento de Climacus transcrito a seguir:

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

O Eu singular é quem interpreta a Escritura. O princípio da livre interpretação, tão caro à Reforma Protestante e a Lutero, foi abolido pela comunicação direta, “o exame objetivo, de qualquer modo, permanece de geração em geração precisamente porque os indivíduos (os examinadores) tornam-se mais e mais objetivos, e menos e menos infinitamente apaixonados e interessados” (KIERKEGAARD, 2013, p. 37). Já a comunicação indireta se utiliza da fé e da paixão para a efetivação da interpretação subjetiva da Escritura e, posteriormente, da concretude para a segunda ética<sup>22</sup>, levando em alta conta que “a corrupção fundamental dos nossos tempos consiste em haver abolido a personalidade” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 30).

Contrária à indireta, a comunicação direta da verdade objetiva demonstrou ser ópio para os indivíduos, abolindo a personalidade do eu e excluindo o salto na existência, como defende Marques:

O indivíduo só se relaciona com a verdade a partir da *decisão*, da *decisão* infinitamente interessada, a certeza demonstrativa ergue-se como uma muralha de pedras colossais impedindo tal acesso. A impossibilidade da escolha, por sua vez, impede a concretização do indivíduo (MARQUES, 2016, p. 33).

Conforme ressaltam Almeida e Redyson (2010, p. 104), “a concretização de si mesmo é construída a partir de um ato de vontade, liberdade, consciência e razão do indivíduo, não por necessidade lógica”. Sendo assim, o conceito de nivelção das massas surge como o meio político-educacional para a propagação da verdade cristã, pois “o nivelamento não é um ato de um indivíduo singular, mas o jogo de uma potência abstrata e cada um poderá constatar que o nivelamento tem o seu significado mais profundo no predomínio da categoria da multidão sobre a individualidade” (ALMEIDA, 2019, p. 205). Não há decisão na comunicação direta empreendida pelos bispos da Dinamarca, *ergo*, não há interioridade; ou seja, nesse contexto não era interessante construir a diferença de opiniões e fomentar o debate, já que o importante seria assegurar o número necessário de indivíduos narcotizados para a manutenção do poder clerical. Almeida endossa a crítica à comunicação direta que conduz à letargia religiosa demonstrando a

---

<sup>22</sup> Segunda ética: O indivíduo respondendo em primeira pessoa: devo ser a própria ética. Isto é, devo transformar-me, reduplicativamente, na própria verdade, no testemunho da verdade. “Não é um querer universalizado e abstrato em forma de um dever; é, sobretudo, um dever que inclui em si mesmo uma relação de paixão e ética que ocupa o indivíduo existente até o extremo de suas forças” (ALMEIDA *apud* KIERKEGAARD, 2009, p. 100).

existência de um duplo movimento na comunicação: “comunicar é fazer com que o outro transforme sua vida em existência, mas, ao mesmo tempo, ao fazê-lo existir, é fazer existir a si mesmo” (ALMEIDA, 2009, p. 124). Em outras palavras, tanto quem comunica, como quem escuta a comunicação tem que existir enquanto *si-mesmo*, reduplicando<sup>23</sup> na vida àquilo que a comunicação gerou na cognoscibilidade.

Para o autor dinamarquês, a comunicação indireta é um tipo de ressurreição literária, na qual a interpretação das Escrituras é conduzida apenas pelo eu subjetivo. Ser indireta equivale a peregrinar de mãos dadas com o salto da fé e com a paixão na existência, pois, para Kierkegaard, a chave hermenêutica é a decisão apaixonada do existente na transformação da própria existência, já que toda decisão essencial se dá na esfera da subjetividade. Em outras palavras, a comunicação indireta da Escritura conduz o indivíduo singular à reduplicação entre saber e agir.

A reduplicação entre o saber e o agir não ocorre, mas permanece no campo da conceptualização. Toda a produção kierkegaardiana está contida nesse enunciado. Se a filosofia fica no campo do puro conceito, das proposições e probabilidades e não se concretiza numa situação, é incapaz de uma ética, pois não há ética sem realidade histórica (ALMEIDA; VALLS, 2017, p. 30-31).

A ética dos bispos dinamarqueses partia apenas da objetividade conceitual, por isso a comunicação direta lhes era tão estimada. Ora, se a comunicação direta não permite uma ética de cunho subjetivo, tudo conflui para a nivelação. Kierkegaard assume, em seu *Pós-Escrito*, o pensamento de Lessing (2021) sobre verdades históricas contingentes e verdades históricas racionais eternas, destacando especialmente a transição entre as primeiras – as verdades históricas do cristianismo que eram comunicadas diretamente pelos bispos dinamarqueses aos fiéis – e as últimas – ou seja, as verdades comunicadas indiretamente mediante um salto. O filósofo pretendeu, com isso, salientar que não havia espaço na cristandade dinamarquesa do período para a efetivação do salto na existência frente às verdades do Novo Testamento, porquanto elas estavam restritas ao nível da objetividade e da comunicação direta. Confrontando-se com essa constatação, Kierkegaard argumentou que a comunicação indireta tem o salto como a potência hermenêutica da Escritura pela própria interioridade do eu.

Aquele que como crente, estabelece a inspiração, deve consequentemente considerar todo e qualquer exame crítico seja pró ou contra como algo duvidoso, uma espécie de tentação. E aquele que, sem estar na fé, se aventura em considerações críticas,

---

<sup>23</sup> Reduplicação: “o indivíduo se compromete consigo mesmo, com o conteúdo de pensar, capaz de reduplicar o pensar no fato de existir” (ALMEIDA & VALLS, 2011, p. 30).

certamente não poderá querer que a inspiração resulte delas. A quem, então, tudo isso realmente interessa? (KIERKEGAARD, 2013, p. 32).

Sendo assim, a comunicação indireta do Novo Testamento só tem validade por meio de uma fé apaixonada que produz uma nova ética ou, como argumenta Almeida, uma segunda ética.

A tarefa ética é a fonte original de todas as tarefas, porém, não se ganha à tarefa, não se compra a tarefa. Ela é tarefa, ou seja, é preciso que haja uma escolha em assumi-la, depois que ao assumir se torne responsável e redublique em si mesmo o amor e a ética como tarefa, depois ainda que testemunhas, pois a segunda ética tem uma exigência que é concretizar ou reduplicar o amor, não se ama com palavras ou com intenções ou com discursos; se ama na prática, se constrói, se edifica com ações. Mas de onde provém a força necessária para edificar-se enquanto homem interior e assumir a tarefa? Da interioridade (ALMEIDA, 2019, p. 206).

Em outras palavras, não havia, por parte dos bispos da Dinamarca, o salto frente à verdade do Novo Testamento. Suas verdades proviam do passado histórico, elencando dessa forma um ensinamento impessoal para com o escândalo do cristianismo. Não havia a reduplicação entre o amor cristão e a ética existencial, pois, o cristianismo é uma transmissão de vida, não apenas de conhecimento.

O cristianismo não é uma doutrina ou uma verdade objetiva que pode ser ensinada em livros ou em sala de aula. Pelo contrário, o cristianismo é uma crença que deve ser apropriada por cada indivíduo pessoalmente, na interioridade e com paixão. O cristianismo tem tudo a ver com a subjetividade de cada indivíduo. Não há respostas fáceis, pois, cada pessoa é obrigada a se apropriar da mensagem cristã em sua própria vida e contexto. Ninguém pode dizer a outra pessoa como isso deve ser feito. (STEWART, 2017, p. 257).

Ora, diante disso, as páginas do Novo Testamento se tornaram meras verdades de cunho socráticas e os ensinamentos se reduziram a doutrinas especulativas comunicadas diretamente, sem nenhum vínculo com a vida do sujeito. Em outras palavras, o cristianismo havia se tornado tão fácil que poderia ser adquirido nas bancas do mercado público de Copenhague. Todavia, um cristianismo sem salto não é cristianismo. Quando o indivíduo se depara com sua mensagem, duas coisas podem acontecer: ou ele se eleva intelectualmente ao nível de magister, ou seja, o senhor da doutrina, ou simplesmente escolhe viver os paradoxos da comunicação indireta do Novo Testamento.

Nem Martensen, nem Mynster, nem os pastores e nem os bispos do clero dinamarquês eram *testemunhas da verdade*, pois seus discursos não condiziam com suas práticas: “o clero tornou-se uma profissão luxuosa, que nada tem a ver com o testemunho autêntico do

cristianismo” (PAULA, 2009, p. 114). A religião cristã foi suprimida ao ponto de se tornar uma extensão do poder político da monarquia, conjuntura na qual os pastores se transformaram em símbolos, não somente da religião cristã, mas do Estado, que usurpou a noiva de Cristo e a transformou em meretriz de luxo do palácio, com o objetivo de seduzir os cidadãos. Foi contra essa religião do púlpito, da institucionalização do Estado, que Kierkegaard desenvolveu a sua crítica: “não, eu contraponho na opinião inalterada de que o Cristianismo do Novo Testamento é Cristianismo, o outro, uma vigarice, eles não se assemelham mais do que o quadrado ao círculo” (KIERKERGAARD, 2019, p. 117).

O Cristianismo do Novo Testamento é o parâmetro para a verdade, mas o cristianismo da cristandade é o parâmetro para a mentira. Como as homilias pregadas pelos bispos de Copenhague eram ilusórias e os seus propósitos eram equivocados, é possível identificar que o clero queria apenas potencializar o desejo de posse e que o interesse dos bispos não estava verdadeiramente vinculado à mensagem do Novo Testamento, mas voltado para a utilização da religião para fins próprios. Para tanto, eles mantinham aprisionada uma multidão de cristãos que, assim como as autoridades eclesiais do período, não se comprometiam com o cristianismo do Novo Testamento, mas com a ilusão advinda da teologia erudita dos bispos. Respondendo a essa conjuntura, Kierkegaard argumentou com veemência: “enquanto na Dinamarca existirem 1000 ganha pães reais para os mestres do Cristianismo, estar-se-á fazendo o melhor possível para impedir o Cristianismo” (KIERKEGAARD, 2019, p. 85).

A pregação dos pastores, em comparação com a verdade do Novo Testamento, se torna paganismo, porquanto é mais vantajoso ser um pagão consciente do que um cristão iludido: “em relação ao cristianismo, ao contrário, objetividade é uma categoria extremamente infeliz, e aquele que tem um cristianismo objetivo e mais nada é *eo ipso* um pagão, pois o cristianismo tem a ver, justamente, com espírito, com subjetividade e com interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 48). Ora, se no paganismo o teatro era uma forma de culto, no cristianismo as igrejas se tornaram um teatro, já que as cerimônias religiosas desempenhavam a mesma função que o teatro representava no mundo pagão, comprovando cabalmente que não havia mais nelas o *pathos* existencial, tampouco a paixão pelo paradoxo, mas apenas uma religião de encenação teatral.

Para o autor dinamarquês, a comunicação direta utilizada pelos religiosos dinamarqueses impediu os fiéis de se aproximar do real sentido da Revelação, o que, por sua vez, inviabilizou seu despertar para a responsabilidade pessoal diante da vida. Ao contrário, esses fiéis, cristãos meramente culturais, se reduziram a seres domesticados e subjugados à referida instituição, às suas doutrinas e, principalmente, aos seus interesses pessoais. Viviam

como atores diante do palco da existência, com papéis ontologicamente determinados, frente aos quais não restava espaço para a verdade subjetiva ínsita ao indivíduo. Para Kierkegaard, a verdade subjetiva equivale à verdade existencial, de modo que “a categoria da subjetividade em Kierkegaard, não se refere a um subjetivismo epistemológico, mas sim à apropriação existencial da verdade” (GOUVEA, 2009, p. 154).

Diante disso, é possível afirmar que os fiéis dinamarqueses haviam se tornado cristãos culturais, “contudo, uma coisa se admite: o cristianismo como dado, admite-se que somos todos cristãos” (KIERKEGAARD, 2013, p. 55). Eles haviam sido influenciados a sustentar a subsistência institucional, recebendo como bônus uma falsa paz na tentativa de remediar os dilemas da existência. Kierkegaard é irônico ao criticar esse suposto bônus doado pela cristandade: “Marido, de onde te veio essas ideias? Como poderias ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro da geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca?” (KIERKEGAARD, 2013, p. 55).

Isso significava que qualquer pessoa nascida em solo dinamarquês era batizada e registrada pelo clero como um cristão luterano, o que era incompatível com o que prega o Novo Testamento: “ser cristão não é posse garantida de ninguém, pois não se é cristão por ter nascido em um país ou numa família cristã, nem por ter sido batizado, nem mesmo por ter confessado sua fé alguma vez” (GOUVEA, 2009, p. 129). Para Kierkegaard, ninguém pode ser cristão se antes não se tornar cristão. A cultura cristã luterana, então, respondeu de modo equivocado àquilo que o Novo Testamento apresenta sobre a verdade acerca do ser cristão. Para o autor de *o Instante*, não havia mais:

[...] o modelo do Novo Testamento, então o modelo se foi. Também se eliminou o apóstolo como modelo. Depois também o cristianismo primitivo enquanto modelo. E dessa maneira se conseguiu pôr fim voltar a andar com as quatro patas, e isso, justamente isso, seria o cristianismo verdadeiro (KIERKEGAARD, 2019, p. 116).

Em outras palavras, o verdadeiro cristianismo havia sido substituído por um falso, especulativo e imediatista, em que a verdade passou a ser mediada pelos dogmas, gerando cristãos perfeitos, concebidos pela obediência da imediaticidade das leis institucionais e das doutrinas. No entanto, o cristão não pode ser apenas um admirador de um tipo de fé que mais se assemelha a um conhecimento mediado. Segundo Gouvêa, Kierkegaard queria substituir “o ser por tornar-se, é deixar claro que um cristão não pode postar-se frente ao cristianismo como mero observador” (GOUVEA, 2009, p. 129). Há uma decisão pessoal por trás do ser ou não ser cristão. Os indivíduos que optam por se tornar cristãos por uma atitude pessoal são convidados

a viver uma fé dinâmica e pessoal, se deslocando da esfera da admiração para o âmbito dos seguidores de Cristo.

### ***2.2.2 A diferença qualitativa entre o cristianismo da cristandade e o cristianismo do Novo Testamento***

Na concepção kierkegaardiana, o cristianismo não é, pois, relato histórico, mas uma possibilidade que se abre diante de cada indivíduo. O cerne passa a ser a paixão. Alguém pode ser apaixonado e não ser um cristão, tal como Feuerbach, e nem por isso sua paixão terá menos valor. Entretanto, no cristianismo, independentemente da paixão do indivíduo, a verdade do objeto é válida por ele mesmo, pelo Deus que lhe é exterior (DE PAULA, 2009, p. 28).

A antropologia kierkegaardiana tem como objetivo principal conduzir o homem, no decorrer da sua existência, a se realizar enquanto indivíduo singular, e o faz com base no conceito de *Indivíduo*. A existência humana é marcada pela ausência de determinismo ontológico, devendo ser interpretada como o resultado de nossas escolhas. Isso eleva a importância do *devoir* em Kierkegaard, pois o verdadeiro cristianismo representa a possibilidade de liberdade do indivíduo frente à prisão dos magister institucionais e da história do cristianismo, já que “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” (KIEKERGAARD, 2019, p. 101).

Os resultados na esfera religiosa cristã são cíclicos e não-subjetivos, o que faz com que o ser humano fruto da cristandade não tenha *devoir* existencial, porquanto tudo é levado à uma mediação na qual a exegese bíblica se torna estritamente objetiva para os seus intérpretes. Na obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard delineou uma crítica aos ensinamentos dos *magister*<sup>24</sup> que aprisionavam o sentido real do Novo Testamento, em detrimento de uma exegese da objetividade:

[...] enquanto o pensamento objetivo investe tudo no resultado e leva toda a humanidade a trapacear, copiando e repetindo de cor o resultado e a resposta, o pensamento subjetivo investe tudo no *devoir* e omite o resultado, em parte porque ele, como existente, está continuamente no *devoir*, como todo ser humano que não se deixou enganar para tornar-se objetivo, para se converter de modo não humano na especulação (KIEKERGAARD, 2013, p. 76).

---

<sup>24</sup> Magister: aquele que ensina. Especialista, sacerdote, mestre, professor, padre-mestre.

Para a cristandade, a construção da existência cristã não provém das possibilidades, mas sim das mediações especulativas da história. Para o autor de *Temor e tremor*, a cristandade serve a dois senhores, já que deseja agradar ao mundo e a Deus, perdendo a paixão, o paradoxo e o escândalo, tornando-se meramente cômica. Por outro lado, o cristianismo do Novo Testamento leva o indivíduo comum a escolher Cristo a partir da fé, a imitá-lo, a servi-lo, fazendo de Jesus seu único Senhor, o paradoxo absoluto.

O cristianismo apontado por Kierkegaard não é entendido como um fato histórico. Desde que, o indivíduo se relacionar com o cristianismo por meio da fé, sem a necessidade da religião institucional, torna-se uma adesão pessoal, assumindo-a como uma possibilidade aberta a si mesmo, tendo o seu valor em si mesmo, não carecendo das explicações dogmáticas, nem da mediação eclesial (SILVA, 2021, p. 336).

Quando se fala em imitar Cristo, fala-se também no paradoxo, pois carregando a cruz e o sofrimento a partir da fé paradoxal, como Cristo levou e sofreu, os indivíduos encontram a verdadeira felicidade e se tornam cristãos de fato. A cristandade que serve a dois senhores, a Deus e ao mundo, está longe do Novo Testamento e perto dos prazeres luxuosos, direcionados para sua autossatisfação. Nesse sentido, os bispos, assim como os cristãos dinamarqueses, buscavam apenas o bem-estar prometido por uma teologia da mediação, por um sistema de crenças doutrinárias, e não se recordavam do cristianismo vivenciado no martírio, no amor ao próximo; antes, procuraram a prosperidade e o elogio às suas oratórias, pronunciadas nos púlpitos eclesiais, removendo do ser humano a possibilidade da possibilidade da potencialidade existencial.

Nas palavras de Paul Tillich: “Havia na Dinamarca do tempo de Kierkegaard uma notificada teologia da mediação, tornando muito difícil qualquer interesse em escutar a voz profética, Kierkegaard tornou-se essa voz profética” (TILLICH, 1999, p. 188). O autor dinamarquês queria inserir o indivíduo, com suas angústias, no âmago do verdadeiro cristianismo, aquele prenunciado pelo Novo Testamento.

Porém, o luteranismo havia se tornado a religião do Estado dinamarquês, retirando do indivíduo a possibilidade de escolher entre ser ou não cristão, fazendo do cristianismo algo cômico e ilusório, de tal modo que “toda esta história de cristandade e de mundo cristão é uma vigarice humana; que nós realmente sejamos cristãos é uma ilusão provocada por esta vigarice; o Novo Testamento totalmente inalterado é, pelo contrário, o manual para os cristãos” (KIERKERGAARD, 2019, p. 54). O Novo Testamento, na perspectiva kierkegaardiana, é a bússola do *devoir*, na qual o inalterado ensino das Escrituras requer uma prática igualmente inalterada frente à vida do sujeito cognoscente.

Ser ou não ser cristão a partir do *devoir* é a questão *sine qua non* kierkegaardiana: “a pessoa pode muito bem ser cristão sozinha” (DE PAULA, 2009, p. 117). O sistema doutrinário, os dogmas da igreja, o nascimento biológico e o rito batismal determinavam a vida dos indivíduos, tirando deles aquilo que Kierkegaard concebe como *tornar-se cristão*, no qual “a conversão é uma questão de opção pessoal, afinal, não é pelo fato de um rei tornar-se cristão que todo o reino se cristianizará” (DE PAULA, 2009, p. 117). A cristandade, assim, destituiu do cristianismo a potencialidade ínsita à liberdade da tomada de decisão. Ser cristão a partir do Novo Testamento requer uma diferença qualitativa no significado de seguir a Cristo, pois fazê-lo, na epistemologia kierkegaardiana, é um paradoxo existencial. “A verdade é que: tornar-se cristão é um *vir a ser*, humanamente falando, infeliz para esta vida; a relação é: quanto mais te envolves com Deus e quanto mais Ele te ama, tanto mais *virás a ser*, humanamente falando, infeliz para esta vida” (KIERKEGAARD, 2019, p. 148). *O vir a ser* é doloroso, penoso, por isso requer à fé que, por sua vez, é uma escolha subjetiva do sujeito. O que o aguarda é o sofrimento e a prova. Segundo o dinamarquês:

No Novo Testamento, o salvador do mundo, nosso Senhor Jesus Cristo, apresenta a questão da seguinte maneira: o caminho que leva a vida é apertado; a porta, estreita, e poucos são os que a encontram. Agora, pelo contrário, para falar somente da Dinamarca, nós todos somos cristãos; o caminho é mais largo possível, o mais largo da Dinamarca, já que é aquele pelo qual nós todos transitamos, e ademais é cômodo de todas as maneiras, confortável, e a porta a mais ampla possível (KIERKEGAARD, 2019, p. 165).

A facilidade em ser cristão na cristandade dinamarquesa faz Kierkegaard impor uma diferença qualitativa entre ser cristão a partir de sua singularidade e sê-lo nos moldes da cristandade. Ser cristão nos moldes do Novo Testamento requer escolhas que determinam sua existência, e não o mero enquadramento a uma essência determinada.

Esteja sozinho com suas decisões, sem certeza objetiva, ninguém pode responder pelo indivíduo sobre seu próprio modo de existência, e sobre quem ele quer se tornar. Toda resposta que aqui fora dada por um terceiro, será necessariamente falsa, pois ninguém pode ensinar outras pessoas sobre questões cruciais de sua própria existência (ROOS, 2019, p. 191).

A existência deve enfrentar a contingência do *devoir*. Segundo Le Blanc (2003, p. 48), “o existir é contingência absoluta: o existir não conhece outra necessidade a não ser a das escolhas exigidas por um existir livre, sem determinação”. Ou seja, mediante as possibilidades angustiantes ínsitas ao processo do *vir a ser* do indivíduo, compreende-se que “não é possível a partir de um ensino qualitativo de como se tornar cristão, mas apenas a possibilidade da

angústia de tornar-se cristão” (ROOS, 2019, p. 178). A imitação de Cristo é o modelo e a base kierkegaardiana nesse processo do *vir a ser cristão*. Na carta aos Filipenses (Fil 2: 5-10), Paulo fala da *Kenosis*<sup>25</sup> do Cristo:

[...] tenha entre vocês o mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus, que, mesmo existindo em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus algo que deveria ser retido a qualquer custo. Pelo contrário, ele se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se semelhante aos seres humanos. E reconhecido em figura humana, ele se humilhou, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz.

O amor demonstrado por Cristo, que o fez escolher se tornar homem, amando e salvando os demais, é a marca da possibilidade para Kierkegaard, pois Cristo escolheu se humilhar, se esvaziar, se tornar o paradoxo absoluto para o homem. Em outras palavras, o tornar-se cristão enseja a possibilidade de ser ou não ser cristão.

A possibilidade de agir ou de sofrer não é condicionada, não depende de condições materiais-lógicas; o possível é a condição ‘metafísica’ do que é. As condições materiais-lógicas que tornariam algum ato possível devem, para levá-lo a ser, ter um lugar, o possível, o não necessário. [...] Para o homem, existir é encontrar-se sempre confrontado à multiplicidade de possibilidades (LE BLANC, 2003, p. 49).

A única coisa certa que o indivíduo tem é a possibilidade, já que nada exterior a ele, nenhuma necessidade poderá levá-lo a ser: apenas a possibilidade, o *vir a ser*, o fará. Seguir Cristo requer uma crise paradoxal, pois é sofrendo que se é feliz. Nas palavras do autor de Obras do Amor: “o cristianismo do novo testamento, ao contrário, é aquilo que desagrade e revolta o homem, no grau máximo” (KIERKEGAARD, 2019, p. 103).

---

<sup>25</sup> Acerca da kénosis, depreende-se que: “Kénosis, kenótico, de kenoo, esvaziar, extenuar, reduzir a nada; estado de humilhação [...]. A sua significação teológica está no fato de o Novo Testamento utilizá-la para expressar a realidade de Jesus Cristo, Filho/Verbo de Deus que, sendo Deus, a Segunda Pessoa da Trindade, aniquilou-se, humilhou-se e assumiu a condição humana. Sendo humano tornou-se servo. A palavra kénosis é uma herança da Patrística Oriental que trata do movimento, da dinamicidade de Deus que vem ao encontro do humano. Para os orientais, o conhecimento só se dá no relacionamento. Portanto, Deus, para ser conhecido e conhecer o humano, deve ir ao encontro desse humano, relacionar-se com ele, e se dar a relacionar. O termo foi fundido a partir do hino de Filipenses 2, 6-11. Kénosis é o sair de si sem deixar de ser o ‘si’ mesmo. É um auto esvaziamento. É se esvaziar para se encontrar no outro, sem perder a própria identidade”. Desse modo, “a kénosis deve ser entendida não apenas como algo ontológico, simplesmente existencial, mas como um agir existencial. A kénosis é a ação de Deus presente na história; uma presença atuante, que, esvaziando-se, não quis ser tratado como Deus, mas como servo. O Deus que se faz servo-escravo é aquele que escandaliza a lógica do prepotente e quebra toda arrogância como caminho de realização humana. O humano só se realizará humanamente à medida que se dispõe a caminhar pelos mesmos caminhos escolhidos e experimentados pelo Deus-kenótico. Portanto, a kénosis é viva, atuante; chama à experiência e a ser experimentada; a ser vivida, atualizável e atuante através da ação do Autor Deus, e dos coautores da vida: os homens” (SANTOS; XAVIER, 2008, p. 113-114).

### 2.2.3 A categoria de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade na obra *Migalhas filosóficas*

No mundo do espírito, esta é a minha situação; pois para isto me formei e me formo ainda, para todo o tempo dançar com leveza a serviço da ideia, tanto quanto possível para honra da divindade e para meu próprio prazer, renunciando à felicidade doméstica e à respeitabilidade burguesa, a esta *communio bonorum*<sup>26</sup> e a ditosa harmonia que é ter uma opinião (KIERKEGAARD, 2008, p. 23).

Kierkegaard, utilizando-se do pseudônimo *Johannes Climacus*, apresenta uma epistemologia diferente da utilizada pelos bispos da Dinamarca de sua época, os quais domesticaram a verdade do Novo Testamento em prol dos seus interesses pessoais. Todavia, a existência humana e o Novo Testamento não podem ficar restritos a sistemas teológicos e filosóficos, pois existem critérios na existência que apenas ela pode responder: “o pecado não pode achar lugar no sistema, provavelmente do mesmo modo como imortalidade, fé, paradoxo e coisas tais que se relacionam de modo essencial com o existir, de que precisamente o pensamento sistemático desvia o olhar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 284).

Nas *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard critica com veemência os intelectuais de sua época. Os eruditos do período queriam articular as teorias, tornando-as indispensáveis para uma explicação total da existência. Sendo assim, a vida seria ontologicamente determinada, não havendo espaço para a possibilidade da possibilidade. Ora, para o autor de Copenhague, a vida humana caminha existencialmente *pari passu* com o paradoxo e dialoga constantemente com a incerteza, pois está em *devir*. A existência, como *vir-a-ser*, leva Climacus a declarar ser antissistemático quando diz “ser o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel” (KIERKEGAARD, 2008, p. 11). Para Climacus, a vida não é composta de determinações fechadas, mas sim de migalhas<sup>27</sup>, pois “vive no tempo da culminância dos sistemas, ou ao menos das promessas de sistema, ele também se confessa o único pensador, em sua época, incapaz de escrever um sistema de filosofia” (KIERKEGAARD, 2008, p. 11).

Para Kierkegaard, comer das migalhas representa estar à margem da relação com a filosofia, a teologia e a prática religiosa de sua época. No seu tempo, o que havia eram banquetes

<sup>26</sup> *Communio bonorum*: literalmente, para a honra de Deus.

<sup>27</sup> Migalhas: palavra oriunda do Evangelho de Mateus Capítulo 15 versos 24 a 28. Disse Jesus: “Eu fui enviado apenas às ovelhas perdidas de Israel. A mulher veio, adorou-o de joelhos e disse: Senhor ajuda-me! Ele respondeu: Não é certo tirar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos. Disse ela, porém: Sim, Senhor, mas até os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos. Jesus respondeu: Mulher, grande é a sua fé! Seja conforme você deseja. E naquele mesmo instante a sua filha foi curada” (Cf. BÍBLIA SAGRADA, 2018, p. 755).

pomposos, destinados àqueles que pertenciam ao grande clero. Recorrendo à ironia kierkegaardiana, os bispos mais pareciam animais de estimação, criados no glamour da religião e da alta sociedade de Copenhague. Já para o autor de *Temor e Tremor*, comer das migalhas simboliza a figura de um cão de rua, que não sabe sua origem e nem possui destino predeterminado. As migalhas salvam o indivíduo religioso da religiosidade objetiva. Nesse contexto, as migalhas têm a representatividade da força: para aqueles que não se identificam com a grande massa religiosa, elas se tornam uma saída para voltarem a si mesmos e saltar a partir da fé para o âmago da verdade cristã. Ora, como argumentado anteriormente, a trajetória trilhada pela cultura religiosa dinamarquesa foi alterada, fazendo com que o caminho que conduz à verdade do Novo Testamento fosse esquecido: “o Novo Testamento, considerado como orientação para o cristão, tornou-se, sob tais pressupostos, uma curiosidade histórica, quase como um guia para viajantes em um determinado país quando tudo no dito está totalmente modificado” (KIEKERGAARD, 2019, p. 53). Não havia critérios existenciais da verdade, pois ela havia perdido sua importância para os cristãos. Para Kierkegaard, ao contrário, o modelo de verdade é aquele contido nas páginas do Novo Testamento.

Outra característica do conceito de diferença qualitativa entre tempo e eternidade é a construção de um projeto de pensamento que se opõe ao modelo socrático. Utilizando-se do pseudônimo Climacus, Kierkegaard demonstrou interesse em comprovar que a religião dinamarquesa esqueceu o escândalo do cristianismo quando se apoiou no idealismo hegeliano, em que a especulação idealista havia gerado uma celeuma com o paradoxo cristão. Nas palavras de Roos (2019, p. 81): “a especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaçado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade”. Todas as verdades passaram pelo crivo da razão, inclusive a verdade bíblica, que passou a ser caracterizada predominantemente através de símbolos e imagens.

A cristandade dinamarquesa, se baseando nos moldes hegelianos, concebeu um cristianismo sem paradoxo, o que, para Kierkegaard, é impensável. Ora, a preocupação kierkegaardiana reside justamente no conceito de verdade estabelecido pelos religiosos dinamarqueses de sua época, principalmente o bispo Martensen, “Kierkegaard quer mostrar a incomensurabilidade da verdade cristã com as variações da história universal, o caráter histórico da passagem ao cristianismo, noutras palavras, a irredutibilidade do cristianismo a uma simples cultura” (FARAGO, 2001, p. 191). Diante disso, percebe-se que Kierkegaard ambicionou construir um projeto de pensamento diferente do que havia sido proposto pelo modelo socrático. De sua parte, havia uma incontestável preocupação com a verdade pregada na cultura dinamarquesa, tal como pode ser identificado, entre outras obras, em *O instante*:

No novo Testamento, o salvador do mundo, nosso senhor Jesus Cristo, apresenta a questão da seguinte maneira: O caminho que leva à vida é apertado; a porta é estreita. E poucos são os que a encontram. Agora, pelo contrário, para falar somente da Dinamarca, nós todos somos cristãos; o caminho é o mais largo possível, o mais cômodo e todas as maneiras, confortável, e a porta a mais ampla possível; não há porta mais ampla que aquela pela qual todos passam em massa; ora o Novo Testamento já não é a verdade (KIERKERGAARD, 2019, p. 45).

Kierkegaard não se preocupou com qualquer verdade, mas sim com a verdade existencial, aquela que confere sentido à vida. Por isso pergunta: a verdade é passível de ser apreendida? Na obra *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, Kierkegaard delineou o conceito de diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade a partir da distinção entre religiosidade A e religiosidade B, sendo a A mais socrática, ínsita à imanência, enquanto a B seria a religiosidade do paradoxo, da transcendência, do salto qualitativo de fé.

Sobre a primeira, destaca-se que a verdade socrática estaria pressuposta no íntimo do indivíduo, de modo que o aprendiz já a conheceria desde sempre, premissa que levou Sócrates a defender que não há aprendizado que não seja recordação. Nas palavras de Roos:

Se a verdade já estava no aprendiz desde sempre, Sócrates, a rigor, não traz a verdade ao indivíduo, mas apenas auxilia no parto (maiêutica) da verdade que já estava lá, o que constrói a maiêutica socrática. Nesse sentido, Sócrates nem mesmo poderia ser chamado de mestre, já que a rigor não ensina nada ao aprendiz se nessa compreensão toda arte do ensino se reduz a um auxílio no parto da verdade que já está no sujeito, a rigor não faz diferença se se deu à luz a verdade com o auxílio de Sócrates ou com qualquer outra pessoa (ROOS, 2019, p. 83).

A reminiscência soluciona o paradoxo, segundo o qual “é impossível a um homem procurar aquilo que ele sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe; pois o que ele sabe, não pode também procurá-lo, visto que nem mesmo sabe o que deve procurar”. (KIERKERGAARD, 2008, p. 27). Para o ignorante, só é necessária a lembrança para se dar conta, por si mesmo, do que supostamente sabe de antemão. A verdade, portanto, não seria transmitida a ele, pois ela aí já reside desde toda eternidade. Dito de outro modo, não haveria caminho da ignorância à verdade, mas do esquecimento da verdade à possibilidade de que ela venha à tona no sujeito.

Já o modelo religioso B corresponde a uma antítese com relação ao modelo de verdade imanente socrática. Para Kierkegaard, a verdade ocorre via transcendentalidade, instante em que o Mestre se mostra como Deus, o divino feito homem, gênese da verdade e da condição para sua própria apreensão: “o deus que dá a condição e que dá a verdade” (KIERKERGAARD, 2008, p. 35). Essa condição é a fé, pois ela é essencial para compreender e viver na verdade, nesse domínio existencial que caracteriza o estado religioso.

### 2.2.4 O paradoxo da fé kierkegaardiano

O ético é a tentação; surgiu a relação para com Deus; a imanência do desespero ético foi rompida; o salto foi posto; o absurdo é a notificação (KIERKEGAARD, 2013, p. 277).

Para o autor de dinamarquês, a ética, essa força objetiva que se expressa na moral, conduz os homens a se afastarem de tudo que seja incompreensível a si mesma, denotando que não pode haver rompimento com a ética e a moral já estabelecida. Em outras palavras, da ruptura imanente com o ético surge a cisão entre a individualidade subjetiva e o âmbito ético-objetivo. Essa suspensão conduz à notificação de que o absurdo é a chave hermenêutico-existencial para o indivíduo, a partir da qual ele, por meio do salto da fé, rompe com o desespero ético proporcionado pela paradoxalidade do absurdo, aceitando, também através fé, se relacionar decisiva e pessoalmente com Deus, num Estádio religioso. Segundo Gouvêa (2002, p. 59), *Temor e Tremor* representa o que pode ser concebido como a dialética da racionalidade e da paradoxalidade, ou ainda da inteligibilidade e do absurdo.

As páginas da Sagrada Escritura são paradoxais para o entendimento humano, como argumentou Kierkegaard utilizando-se do pseudônimo Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*. A história de Abraão, o Pai da fé, é no mínimo paradoxal, e no máximo absurda para uma mente teológica e filosoficamente racionalizada, tal como eram os contemporâneos de Kierkegaard. A história Abraâmica é verídica para a religião dos hebreus, como também para os cristãos, sendo que os últimos, na verdade, o concebem como o Pai da fé, título dado pelo apóstolo Paulo na sua Carta aos Romanos (4:11): “e recebeu o sinal da circuncisão, selo da justiça da fé, quando estava na incircuncisão, para que fosse pai de todos os que creem”, como também por Tiago, meio-irmão do Senhor Jesus, em sua Epístola aos Judeus da Diáspora (2:21): “ora, não foi Abraão, nosso Pai da fé, justificado por obras, quando ofereceu seu filho Isac sobre o altar?”. Ser justificado por um sacrifício humano é paradoxal para mentes regidas pela moral e pelas éticas modernas. Como exemplo disso há o problema tratado por Kierkegaard, descrito nas linhas de Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*.

Com efeito, o texto de *Gênesis* relata a história de Abraão, o Pai da fé, fé constituída por lágrimas apaixonadas no caminho de Moriá, e não por meio de explicações mediadas por professores, filósofos e teólogos, como elucida a paradoxalidade iluminatória do texto bíblico:

1. E aconteceu depois destas coisas, que provou Deus a Abraão, e disse-lhe: Abraão! E ele disse: Eis-me aqui. 2. E disse: Toma agora o teu filho, o teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali em holocausto sobre uma das montanhas, que eu te direi. 3. Então se levantou Abraão pela manhã de madrugada, e

albardou o seu jumento, e tomou consigo dois de seus moços e Isaque seu filho; e cortou lenha para o holocausto, e levantou-se, e foi ao lugar que Deus lhe dissera. 4. Ao terceiro dia levantou Abraão os seus olhos, e viu o lugar de longe. 5. E disse Abraão a seus moços: Ficai-vos aqui com o jumento, e eu e o moço iremos até ali; e havendo adorado, tornaremos a vós. 6. E tomou Abraão a lenha do holocausto, e pô-la sobre Isaque seu filho; e ele tomou o fogo e o cutelo na sua mão, e foram ambos juntos. 7. Então falou Isaque a Abraão seu pai, e disse: Meu pai! E ele disse: Eis-me aqui, meu filho! E ele disse: Eis aqui o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto? 8. E disse Abraão: Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho. Assim caminharam ambos juntos. 9. E chegaram ao lugar que Deus lhe dissera, e edificou Abraão ali um altar e pôs em ordem a lenha, e amarrou a Isaque seu filho, e deitou-o sobre o altar em cima da lenha. 10. E estendeu Abraão a sua mão, e tomou o cutelo para imolar o seu filho; 11. Mas o anjo do Senhor lhe bradou desde os céus, e disse: Abraão, Abraão! E ele disse: Eis-me aqui. 12. Então disse: Não estendas a tua mão sobre o moço, e não lhe faças nada; porquanto agora sei que temes a Deus, e não me negaste o teu filho, o teu único filho. 13. Então levantou Abraão os seus olhos e olhou; e eis um carneiro detrás dele, travado pelos seus chifres, num mato; e foi Abraão, e tomou o carneiro, e ofereceu-o em holocausto, em lugar de seu filho. 14. E chamou Abraão o nome daquele lugar: o Senhor proverá; donde se diz até ao dia de hoje: No monte do Senhor se proverá. 15. Então o anjo do Senhor bradou a Abraão pela segunda vez desde os céus, 16. E disse: Por mim mesmo jurei, diz o Senhor: Porquanto fizeste esta ação, e não me negaste o teu filho, o teu único filho. 17. Que deveras te abençoarei e grandissimamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus, e como a areia que está na praia do mar; e a tua descendência possuirá a porta dos seus inimigos; 18. E em tua descendência serão benditas todas as nações da terra; porquanto obedeceste à minha voz. 19. Então Abraão tornou aos seus moços, e levantaram-se, e foram juntos para Berseba; e Abraão habitou em Berseba (Gen. 22:1-19).

O que faz um autor do século XIX se utilizar de um texto bíblico milenar para fundamentar suas críticas aos seus contemporâneos? Como resposta, deparar-se-á, de modo inequívoco, com “a ressuscitação do paradoxo da fé na vida cristã”. Segundo Gouvêa (2002, p. 149):

A típica atitude teológica cristã para com essa narrativa particularmente do período pós-reforma até XVIII, e mesmo nas linhas mais conservadoras dos últimos duzentos anos é mostrar como a exigência de Deus e a resposta de Abraão pode ser vista como razoáveis.

A racionalização bíblica difundida pelas escolas teológicas do período analisado diluiu os espaços necessários à preservação da paradoxalidade da fé. Como pontua Gouvêa:

A influência do racionalismo no estudo bíblico deste período é evidente. Conscientemente ou não, o cânon da razão foi aplicado a Deus neste período, de modo que a maioria dos comentaristas não estavam preparados para aceitar a noção de que os motivos de Deus poderiam ser insondáveis (GOUVEA, 2002, p. 149).

A mediação hegeliana tinha como objetivo justificar o comportamento de Deus diante da história de Abraão, ou seja, ambicionava explicar o absurdo eterno, assim como ensinar racionalmente as atitudes de fé abraâmicas a partir de uma exegese bíblica, para depois conduzir

sua história ao nível da lógica-hermenêutica, obscurecendo a profundidade do escândalo narrado no livro de Gênesis. Com base nessas discussões, é mister destacar a obra pseudônima *Temor e Tremor*, que faz parte do período estético, escrita em 16 de outubro de 1843, fixando-se como uma obra posterior a *Enter-Eller* (ou *Ou-Ou*), seguida de *A repetição* e os *Discursos edificantes*. Em *Temor e Tremor*, é possível perceber a fundamentação da crítica ao pensamento hegeliano adotado pelos cristãos dinamarqueses, que haviam esquecido o paradoxo da fé, se apegando apenas aos fatos históricos que revelavam o Espírito Absoluto. Johannes de Silentio, ou João do silêncio, representava o ato de calar-se diante do *paradoxo da fé*, assim como Abraão silenciou diante dos seus parentes e na subida de três dias rumo ao topo do Monte Moriá.

Abraão é posto diante de um dilema: se ele obedecer à ordem divina, ele acaba com a sua descendência (visto que Isaque era seu único filho e ele já era velho), mas, se desobedecer à ordem divina, não será mais digno de ser pai de uma nação, ou seja, ele se tornaria um traidor. Toda essa situação parece inexplicável aos olhos humanos (DE PAULA, 2001, p. 100).

Não há nada a fazer, a não ser silenciar, diante desse paradoxo do absurdo. O silêncio de Abraão indicou a submissão ao pedido paradoxal de Yavé, já que tentar compreendê-lo é no mínimo paradoxal para a mente humana. Tal entendimento é o *télos* hermenêutico, como afirma Johannes: “eu, de minha parte, apliquei considerável tempo para compreender a filosofia hegeliana e acredito que a compreendi bastante bem” (KIERKEGAARD *apud* GOUVEA, 2002, p. 106). Porém, para Johannes, compreender é diferente de compreensão: primeiro, porque o pseudônimo conseguiu compreender Hegel e seu sistema; segundo, porque ele entendeu que não poderia compreender nem o pedido paradoxal de Deus a Abraão, nem a sua fé paradoxal.

Foi justamente o paradoxo da fé que havia sido posto de lado pelos professores e mestres de teologia e filosofia, tal como disserta Gouvêa (2002, p. 106): “a compreensão hegeliana de fé era inaceitável para Kierkegaard, para quem a filosofia não está acima, nem pode nunca absorver a fé”. Se existir uma compreensão especulativa acima da fé, não haverá mais paradoxo, e não havendo mais paradoxo, não há mais divindade, pois, a divindade é justamente o paradoxo com relação à inteligibilidade humana, até porque Deus é o absolutamente absurdo.

Contrariamente a essa interpretação, Hegel considerou que a fé era intrínseca ao seu sistema e ao próprio pensamento filosófico, definindo-a “como um tipo imediato de conhecimento, isto é, uma imediatez, que pode e deve ser mediada pela reflexão filosófica” (GOUVEA, 2002, p. 107). Assim sendo, a fé poderia ser explicada por meio da reflexão filosófica em uma *primeira imediatez*, perspectiva que, para Kierkegaard, é inviável justamente

porque a fé pertence à interioridade, ao âmbito da *segunda imediatez*: “a fé, neste sentido, faz parte da relação particular entre o indivíduo e Deus, nada podendo se interpor a ela. Quando se estabelece a necessidade de uma mediação, não há mais lugar para o salto da fé” (MARQUES, 2016, p. 29). Segundo *Johannes de Silentio*:

O paradoxo da fé, é que há uma interioridade que é incompatível com a exterioridade, uma interioridade que não é idêntica, note bem, com a primeira, mas uma nova interioridade. A filosofia recente permitiu-se simplesmente substituir o imediato por fé. Este movimento coloca a fé numa companhia bem vulgar de sentimentos, humores, idiossincrasias, vapores, etc. (KIERKEGAARD, 1979, p. 135).

A interioridade que opta pela fé paradoxal difere da interioridade e da exterioridade desenvolvidas pela filosofia hegeliana, em que o interior e o exterior são a mesma coisa. Diante disso, Abraão foi o personagem bíblico escolhido por Kierkegaard justamente por dele advir uma justificação ético-religiosa singular que vai além do âmbito ético-universal acerca de seu ato. Em outras palavras, em sua ação notabiliza-se a existência de um predicativo que se situa além do ético, pois se assim não o fosse, o sacrifício de Isaque seria o assassinato covarde de um pai, interpretação válida tanto para a ética hegeliana quanto para a moral kantiana. Entretanto, para Kierkegaard, a primeira imediatez pertence naturalmente à existência estética, sendo intrínseca ao desenvolvimento do sujeito, necessitando, assim, da passagem para o universal. Por outro lado, a segunda imediatez é paradoxalmente religiosa, alcançada através do salto para outro centro que não o próprio indivíduo ou a ética vigente, mas em Deus.

Abraão não demonstrou possuir compreensão filosófica do pedido feito por Deus, nem tentou explicá-lo a partir de uma leitura ético-cultural, mas apenas saltou em virtude do absurdo, e em direção a ele. Esse salto o fez conhecer o outro lado da existência, o mistério que só pode ser contemplado por meio da fé, e não através da racionalidade. O duplo movimento da fé<sup>28</sup>, então, é o protótipo da fé cristã, é a esperança em meio à incerteza do entendimento eterno. Abraão creu em virtude do absurdo por meio da fé paradoxal, demonstrando que crer no absurdo é conduzir-se rumo à tensão entre o ético-universal e o singular-religioso. Em outras palavras, se por um lado Abraão teria que renunciar a Isaque, o filho da promessa, por outro, a não obediência à ordem divina significaria o abandono a Deus, gerando desespero, como afirma Claudinei Reis Pereira, “a narrativa do Elogio de Abraão feita por Silentio remete como

---

<sup>28</sup> [...] “Esta noção do duplo movimento da fé, a mais importante noção do livro Temor e Tremor, leva-nos a concluir que esta fé que Johannes recomenda (mas infelizmente não pode realizar) não é uma fé irracional, mais sim uma que está acima da razão, que inclui a razão, e que redime a razão. [...] Como Johannes está disposto a admitir, os caminhos de Deus são inescrutáveis. A grandeza da fé de Abraão não foi que ela envolvesse a troca do finito, do temporal, por outro, mas sim que envolvia tomar posse do outro sem abdicar deste” (GOUVEA, 2002, p. 177).

característica a ideia de uma consciência eterna, isto é, a necessidade da relação entre criatura e criador” (PEREIRA, 2021, p. 206).

Sendo assim, Silentio tenta mostrar em sua narrativa que o vazio existencial predomina quando os indivíduos estão afastados, distantes e perdidos; porém, demonstra que ainda que estejam sem direção, resta-lhes a relação profunda com o infinito. Além disso, ele questiona o sentido existencial, interrogando se a vida se esbarra ou se encerra quando a insignificância e o vazio se fazem presentes:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e leveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criaste, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero? Se as coisas assim acontecessem, se nenhum elo sagrado houvesse para ligar a humanidade, se uma geração se erguesse após a anterior como folhas das florestas; se uma geração sucedesse a anterior como o canto das aves nas florestas, se uma geração percorresse o mundo como um barco percorre o mar, como o vento percorre o deserto, um ato impensado e infrutífero (KIERKEGAARD, 2009, p. 121).

Para Silentio, a marca da consciência eterna é o antagonismo que perpassa a existência da finitude do sujeito: ou seja, ou a vida tem sentido nessa existência, ou é desespero epistemológico estéril. Diante disso, Silentio, como homem inserido em seu tempo, disposto a compreendê-lo contando com uma capacidade racional elevada, admitiu que existia algo além da força da razão e, conseqüentemente, da experiência empírica. A história de Abraão surge, nesse contexto, como esse além da racionalidade, da força bruta da razão, da pura empiria científica e dos sistemas hegelianos filosóficos e teológicos, tão caros aos liberais e aos fundamentalistas. A história de Abraão conduz ao paradoxo da fé e à paradoxalidade de Deus.

Porém, o que faz Silentio lembrar-se do poeta e do herói (explorar a ideia do herói trágico) em *Temor e Tremor*? Será uma crítica ao criacionismo ordenado, em uma Dinamarca cristã onde tudo era caótico? Ou seria uma crítica à modernidade, período em que o ideal de progresso não passou de uma mera poesia dos trovadores modernos? Segundo Ricardo Quadros Gouvêa (2002, p. 166):

Olhemos a visão do poeta e do herói, alguns críticos recentes sugeriram que Kierkegaard está afirmando que é uma missão poética ver uma criação ordenada quando de fato se olha para uma realidade caótica e sem sentido [...] talvez o poeta e o herói vejam uma realidade além ou através da aparente falta de sentido ou talvez, por sua força e talento, eles impõem ou criam algum tipo de significado para persuadir-nos de um sentido profundo e sustentador que nos protege do vazio subjacente.

No mesmo panorama de reflexão, de acordo com Pereira (2021, p. 207):

Quem seria o poeta? Aquele que teria a capacidade de ver a realidade para além da objetividade? Talvez o discurso teológico, a literatura, a arte estejam mais próximas desta apropriação poética sobre a vida do que o discurso objetivo da ciência moderna. No que lhe concerne à ciência poética, por sua natureza e talento, propõe um sentido mais profundo sobre a vida ao ponto de nos proteger da inércia diante do vazio da própria existência.

Nessa perspectiva, a figura do poeta e do herói possui elevada significância, pois o primeiro articula a história do segundo em fatos, poetizando-os. Já o herói existe justamente para que os fatos poéticos possam ser supostamente reais:

E tal como Deus criou o homem e a mulher, concebeu o herói e o poeta ou orador. Não cabe ao poeta fazer o que faz o herói, pode apenas admitir, amar e alegrar-se por intermédio do herói. Contudo o poeta também é afortunado, e não menos do que o herói; pois que o herói é por assim dizer sua melhor essência, pela qual se sente apaixonado e feliz por não ser, no entanto ele próprio o herói, feliz porque o seu amor pode ser admiração (KIERKEGAARD, 2009, p. 121).

Para Kierkegaard, a fé do poeta baseava-se no amor, na paixão e na impossibilidade de se transformar em um acontecimento pleno. O poeta evita escolher: antes, ele observa, e permanecendo na observação, suspende as possibilidades. Diante disso, ele constrói um mundo segundo sua paixão. Já o herói vive no tempo, tornando-se o que é, de tal modo que o desespero é superado, já que aí o indivíduo se descobre. O herói, assim como o poeta, tem uma visão de mundo: o aspecto ético do herói pode ser depreendido em seus feitos, o mundo é aquilo que ele é e faz; já o poeta observa o mundo para versejá-lo.

O herói vive em seus atos, enquanto o poeta admira os atos do herói. Traduzindo esses termos para a história de Abraão e sua paradoxalidade inerente, notabiliza-se um impasse, pois a maioria das pessoas o admira, assim como os poetas apreciam os gestos grandiosos do herói.

Johannes diz que um herói vive em atos uma virtude que o poeta pode apenas admirar. O que Kierkegaard quer transmitir é que, mesmo pregadores conheçam bem e tenham frequentemente pregado sobre a Abraão e a *Akedah*, eles são como poetas que podem apenas admirar. Assim como Johannes o porta, o pensador e pregador cristão muitas vezes prefere meramente comemorar, dando expressão à natureza melhor de Abraão, a ter que imitar seu movimento de fé (GOUVEA, 2002, p. 167).

O *pathos* do poeta se encontra vinculado aos atos épicos do herói, porquanto extrai deles uma reflexão apaixonante e atenciosa. Todavia, o primeiro não consegue chegar ao nível do segundo pelo fato de tais ações estarem em plena realização. Porém, a partir do objeto que se apresenta em sua reflexão, ele segue recitando aos homens tais feitos heroicos. Ele o faz com

uma notável força apaixonada, para que os eventos narrados sejam glorificados e, por outro lado, para que sua poesia seja rememorada com orgulho.

Em outras palavras, os bispos dinamarqueses, quando se depararam com a história de Abraão, tornaram-se poetas, pois elevaram a mensagem ao nível da reflexão teológica, não deixando espaço para a interioridade da fé, como defendeu Climacus no *Pós-escrito às migalhas filosóficas*: “as pessoas esqueceram o que é existir e o que há de significar a interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 245). Ora, a vida não é mera reflexão, mas sobretudo uma experiência subjetiva, uma vivência verdadeira da realidade que ultrapassa o nível da especulação e se fixa na subjetividade interiorizante do indivíduo, *locus* em que ele passa por um constante e singular processo de vir-a-ser. Sendo assim, surge algo que vai além da mera especulação filosófico-teológica na história de Abraão: a fé paradoxal.

Entretanto, conforme já argumentado, na igreja institucional dinamarquesa, o clero sistematizou a vida dos indivíduos, restringindo-a ao nível doutrinário e, com isso, diluiu os espaços necessários para a fé existencial.

Kierkegaard acredita que a compreensão e a prática do cristianismo em sua época estão muito enganadas, e se desviam radicalmente do cristianismo original ensinado por Jesus. Esta concepção de cristianismo é muito mais difícil de seguir do que a versão moderna (STEWART, 2017, p. 205).

Johannes de Silentio citou Abraão como o protótipo da fé cristã, porquanto ele abraçou a paradoxalidade da fé em virtude do absurdo diante do universal: “Kierkegaard acredita que o cristianismo nunca poderia ser compreendido pela mente humana ou ser explicado por uma pessoa à outra. Em vez disso, ele deve ser simplesmente aceito pela fé na interioridade do coração” (2017, p. 206). Silentio recordou aos seus contemporâneos que a lembrança histórica dos fatos grandiosos dos heróis e a maximização da sua observação os conduzem apenas ao movimento de reflexão sobre os atos, o que não implica em uma vivência da realidade. Ao contrário, isto faz com que o poeta se converta em um mau observador, levando seus ouvintes ao nível da mera reflexão. A missão do poeta é fazer o herói ser lembrado, enquanto a incumbência do herói é realizar tudo aquilo que faz com que o poeta reflita. Em outras palavras, Abraão é paradoxal tanto para o nível da poesia como para o âmbito fatídico da vida do herói. Para o poeta, é paradoxal justamente pelo duplo movimento da fé: já para o herói, ele eleva o silêncio diante da prova estabelecida por Deus. O ato de fé de Abraão não pode ser explicado de porta em porta, mas aceito pela fé ínsita à subjetividade do indivíduo.

O pedido que Deus fez a Abraão foi paradoxal, como é paradoxal a citação de *Johannes de Silentio*. A família, no período patriarcal, era harmônica em todos os requisitos, já que da

religião à profissão, tudo era passado de pai para filho. Para um hebreu, o mundo foi criado *ex nihilo*, contexto em que do nada tudo surgiu e se organizou, de tal modo que o homem é a coroa da criação que recebe *zoe*, ou o sopro de vida, uma espécie de marca eterna cravada na interioridade do sujeito. A constituição epistemológica dos antigos hebreus respirava essa organização e harmonia.

O pedido de Javé a Abraão foi paradoxal justamente pelo fato de Javé não aceitar sacrifícios humanos como faziam os outros povos ao redor do patriarca. Daí surgiu, então, um caos epistemológico no pedido divino feito a Abraão, pelas marcas da desarmonia familiar, já que o pai teria que sacrificar o filho, estabelecendo, assim, o fim da sua prole e a não-concretude da promessa feita por Deus (Gen. 12: 2-3). Abraão superou o desespero ao saltar diante do oceano do absurdo da fé. Segundo Franklin Leopoldo Silva (2014, s/p): “Abraão não foi apenas aquele que aceitou aquilo que ele não podia compreender, ele foi mais longe. Ele aceitou aquilo que ele podia compreender como absurdo. Ele aceitou o absurdo”. Em outras palavras, Kierkegaard objetivou promover o salto, a escolha entre ir além do estético e do ético ou permanecer paralisado em ambos, como sugere Gouvêa (2002, p. 166): “a opção passa a ser entre ir adiante para o Estádio religioso ou de voltar para o que lhe antecede, que Kierkegaard chama de Estádio estético, ou caos absoluto. A opção passa a ser a fé ou o desespero”. Diante desse imperativo, o pesquisador continua: “quando o desespero é dirigido para a fé, ele é o primeiro elemento da fé. Mas quando a direção é para longe da fé, para longe da relação com Deus, então o desespero sobre o pecado é um novo pecado” (GOUVEA, 2002, p. 166).

Abraão saltou para a fé, cujo *télos* é o centro da vontade do absurdo. Diante disso, ele se constituiu como um ser humano especial frente aos iguais da Mesopotâmia.

Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força e a fraqueza (2 Co 12: 9-10), grande pela sabedoria cujo segredo é a loucura, grande pela esperança cuja força é a insânia, grande pelo amor que é o ódio para consigo próprio. Pela fé, partiu Abraão da terra dos seus pais, e tornou-se estrangeiro em terra prometida. Deixou uma coisa para trás, levou outra consigo; deixou para trás o entendimento terreno levando consigo a fé; caso contrário, nem sequer teria partido, antes teria pensado que tal coisa era de todo irrazoável (KIERKEGAARD, 2009, p. 67).

Pela fé, Abraão abandonou a sua terra e a sua parentela e foi morar em uma terra que lhe era desconhecida, mas que, paradoxalmente, ele já conhecia através do Deus do absurdo, que já a havia lhe prometido.

Deixou uma coisa para trás, levou outra consigo; deixou para trás o entendimento terreno e levou consigo a fé; caso contrário nem sequer teria partido, antes teria pensado que tal coisa era de todo irrazoável. Pela fé foi estrangeiro na terra prometida

e nada havia que lhe fizesse lembrar o que lhe era querido, tudo, porém lhe tentava a alma pela sua novidade até cair em melancolia nostálgica (KIERKEGAARD, 2009, p. 118).

Abraão, então, equilibrou a sua razão, a batizando-a na força fé paradoxal:

Ele acreditava na benção de Deus, por ser um eleito de Deus, Abraão crê. Para quem é, de fato, um eleito de Deus, todas as demais coisas são irrelevantes. A fé de Abraão é para alcançar algo maior e isso é diferente do otimismo ingênuo, que se decepciona, e do pessimismo, que se gasta e se envelhece (PAULA, 2001, p. 106).

Ora, Abraão creu em virtude do não inteligível. Ele acreditou na absurdidade da benção outrora prometida pelo Absoluto, creu por ser eleito de Deus e herdeiro da promessa de que todas as nações seriam abençoadas na sua posteridade. Em outras palavras, ele é o herdeiro de Deus que caminha com o duplo movimento da fé, como proferiu Johannes de Silentio:

É na juventude ver negado o desejo da juventude, para na velhice vê-lo cumprir-se a grande custo. Mas Abraão acreditou e manteve-se fiel a promessa. Se Abraão tivesse vacilado, haveria nesse caso de ter dela abdicado. [...] pois é grande renunciar ao desejo, mas é maior apegar-se a esse desejo depois de haver abdicado; grande é agarrar o eterno, mas maior é segurar o temporal depois de haver dele abdicado (KIERKEGAARD, 2009, p. 69).

Na mesma linha conceitual, Pereira argumenta:

Dessa maneira, podemos dizer que existe um abismo entre a promessa de Deus por meio da sua palavra e a receptividade e escuta de Abraão. Ser pai de multidão e ter a restituição de seu único filho, Isac, para Abraão, de fato, só era possível por força do absurdo (PEREIRA, 2021, p. 213).

A paradoxalidade do duplo movimento da fé eleva o sentimento de incapacidade racional diante da paradoxalidade do pedido divino: “e Deus tentou Abraão e disse-lhe: toma o teu filho, o teu único filho a quem amas, Isac; e vai-te a terra de Moriá, e oferece ali em holocausto sobre uma das montanhas que te direi” (KIERKEGAARD, 2009, p. 70). Deus colocou sobre as costas de Abraão uma prova paradoxal que culminaria no salto, ou na tentação de renunciar ao próprio pedido divino: “Deus lhe pedirá Isac, seu único e amado filho. Deus transformou a benção em maldição, Abraão é posto à prova. Porém, fará tudo que Deus lhe pede não para ser admirado pelos outros, assim como o herói, mas para salvar e guiar o angustiado” (DE PAULA, 2011, p. 107).

O indivíduo na perspectiva kierkegaardiana está posto: Abraão escolheu obedecer a Deus em virtude do absurdo. O paradoxo do pedido divino se constitui, então, quando a dialética entre prova e eleição se fixa em Abraão, “todavia, Abraão era o eleito de Deus e o senhor quem

lhe imputava esta provação” (KIERKEGAARD, 2009, p. 71). Em *Temor e Tremor*, Johannes arrazoou sobre a fé de um ponto de vista poético, pois não conseguiu explicar a escolha do cavaleiro da fé (Abraão) diante do absurdo da prova, mesmo sendo ele o eleito de Deus. O autor de *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor* vinculou o sofrimento que decorre da fé ao conceito de *eleição*. Fé e sofrimento são constituições basilares do eleito de Deus. Neste sentido, a condição eletiva não livra o crente da realidade do sofrimento. Ser o escolhido não significa ter uma vida marcada por deleites, longe das dores e das privações. Sendo assim, mesmo diante do paradoxo do pedido divino, Abraão acreditou em virtude daquilo que não podia compreender: ele creu em virtude do absurdo.

Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida. Sim, tivesse a sua fé apenas residida no que está por vir, e ter-se-ia despojado de tudo mais facilmente para se precipitar para fora de um mundo a que não pertencia. Mas a fé de Abraão não era dessas, se é que haverá uma fé dessa espécie. Pois que não é propriamente fé, mas sim a possibilidade mais remota de fé, que pressente seu objeto no extremo limite do horizonte, embora dele esteja separada por um abismo profundo, no fundo no qual o desespero cruel dirige seu jogo (KIERKEGAARD, 2009, p. 71-72).

Para o dinamarquês, é somente por meio da fé que o indivíduo se apropria do eterno. Através da fé paradoxal, o homem escolhe uma vida de sofrimento, pois “a fé Abraâmica é a capacidade interior de acreditar no inacreditável, não pela experiência da razão, mas por meio da experiência da fé existencial” (PEREIRA, 2021, p. 213). A fé em virtude do absurdo comporta em si o sofrimento imanente, de tal modo que não há espaço para uma fuga escatológica: a fé tem que se construir no presente em virtude do paradoxo do absurdo; “a fé não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida. O movimento da fé obedece ao princípio da individualização pessoal que consiste em se fazer o hóspede na imanência da própria transcendência” (FARAGO, 2011, p. 171). A diferença de Abraão, o cavaleiro da fé, para o herói e o poeta reside justamente naquilo que Silentio destaca: “Abraão, seria admirado no mundo e o seu nome não haveria de ser esquecido; mais uma coisa é ser admirado e outra é torna-se uma estrela que guia e salva os angustiados” (KIERKEGAARD, 2009, p. 72). A história de Abraão não pode ser tratada com indiferença poético-estética, pois “diz um velho provérbio extraído do mundo exterior e visível; só ganha o seu pão quem trabalha” (KIERKEGAARD, 2009 p. 79). O absurdo do pedido divino, como a obediência patética e escandalosa de Abraão, através do salto da fé, foi transformado em um discurso poético-estético, isto é, algo que dá prazer ao escutar e enche o coração de gozo para discursar.

Inúmeras gerações aprenderam de cor a história de Abraão, palavra por palavra; mas quantas tirou ela do sono? Ora a história de Abraão possui notável qualidade de permanecer sempre magnífica, por pobre que se seja o entendimento que dela se faça, mas o que de fato aqui importa mais uma vez é estar disposto a trabalhar e a ficar oprimido (KIERKEGAARD, 2009, p. 80-81).

Assim como para obter o alimento diário é necessário o esforço do trabalhador, também deve ser o empenho de quem ousa compreender a história de Abraão, porquanto ela possui fundamento no absurdo. Ora, o pão é o melhor que o trabalhador pode obter, assim como Isac é a melhor parte de Abraão, o filho da promessa. Todavia, o melhor que Abraão possui não é um melhor vulgar, mas o sumo que gera a angústia, estado existencial que potencializa maximamente o mais excelente que pode advir do patriarca: “o que se retira na história de Abraão é a angústia; pois para com o dinheiro não tenho qualquer dever ético, mas para com o seu filho tem o pai o maior e o mais sagrado dos deveres” (KIERKEGAARD, 2009, p. 81). É razoável o trabalhador sacrificar o seu tempo para ser digno do seu salário; todavia, ocorre de modo diferente com Abraão, já que ele sacrifica o seu melhor em virtude daquilo que não pode ser compreendido pela razoabilidade humana. O primeiro dispõe de um *télos* natural, enquanto o segundo depende do *télos* sobrenatural por meio do paradoxo da fé.

Isto posto, pode-se compreender com mais acuidade que na época de Kierkegaard os sermões eram tão naturais como o entendimento corrente de que o trabalhador é digno do seu sustento, o que diluiu quaisquer espaços necessários para a afirmação do paradoxo da fé.

Talvez o sermão do pregador fosse, em si e por si, bastante ridículo, mas tornou-se infinitamente ridículo por via do efeito causado. Apesar de o efeito ser perfeitamente natural. Imaginemos que o pregador, sem na realidade fazer qualquer reparo, se com o duro sermão do pregador, ou que o desvelado clérigo regressou contente a casa, contente na plena consciência de que produzia um belo efeito não apenas por falar do púlpito, mas sobretudo pelo seu insuperável poder como zelador de almas, porquanto aos domingos entusiasmava a congregação, ao passo que as segundas qual querubim munido de uma espada de fogo, postava-se a frente de quem por meio dos seus atos queria lançar o descrédito sobre o velho ditado, em que se diz que neste mundo nada acontece como prega o pastor (KIERKEGAARD, 2009, p. 82).

A história de Abraão é pregada nas igrejas sem levar em consideração a angústia e o desespero que fazem parte da condição humana, “e que podemos viver a resignação infinita, desistir da vida, o que parece ser uma entrega, e que pode ser confundida com a fé” (CAMPELO, 2018, p. 96). As homilias se tornaram tão naturais, então, que conduziram o indivíduo a compreender os paradoxos eternos sem resguardar o espaço para a própria fé paradoxal, que foi a causa da beatitude de Abraão.

O que a história nos ensina? Uma coisa é contá-la e dizer: Abraão é o pai da fé; outra coisa bem diferente é atrelar um jumento e fazer a viagem de três dias rumo ao monte Moriá. Por que durante esse périplo o viajante é assaltado por dúvidas, repete incessantemente para si mesmo os termos da mensagem do senhor, experimenta-lhe a verdade (LE BLANC, 2003, p. 72).

Em outras palavras, o caminho da razoabilidade traçado no século XIX era tão lógico como o do trabalhador que labora em vista de obter seu sustento. Segundo Rosane Campelo (2018, p. 97), “no caso de Abraão, o que Kierkegaard nos apresenta inicialmente, são as possibilidades do desenrolar da história, deixando evidente que não é tão simples, como parece entender a cristandade de seu tempo, ser o pai da fé”. Já para o autor de *Temor e Tremor*, o caminho da racionalidade não foi o responsável por conduzir Abraão à felicidade, mas sim o salto da fé. De acordo com Claudinei Reis Pereira (2021, p. 210), “o salto da fé enquanto categoria de decisão é um ato que foge de suas possibilidades, pois para dar o salto, não é apenas necessária à vontade, mas é imprescindível existir a fé”.

Para dar o salto da fé é necessário ter coragem, de tal modo que “não possa a fé fazer com que o propósito de assassinar o seu filho seja uma ação sagrada, e sobre Abraão recairá um juízo idêntico ao que recai sobre qualquer outro homem” (KIERKEGAARD, 2009, p. 83). É mister ter coragem de crer pela força do absurdo, que o é para a mente moderna, mas não para a fé, pois a fé é a possibilidade do absurdo, que é mistério, deixar de sê-lo. Em outras palavras, a intenção de sacrificar Isac em virtude do absurdo sempre será um contrassenso para a ética e para a moral, pois ambas caminham *pari passu* com a universalidade do geral: “aqui a fé de Abraão já é descrita como um paradigma de fé paradoxal, isto é, a fé pela qual alguém acredita apesar de sua irracionalidade, isto é, em ‘virtude do absurdo’, ou pela ‘força do absurdo’” (GOUVEA, 2002, p. 169).

Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão tornou premente sua intenção de matar Isac e, do ponto de vista religioso, denota que pretendeu sacrificá-lo. Mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, perfeitamente capaz de deixar um homem insone, e, todavia, sem ela, Abraão deixaria de ser quem é (KIERKEGAARD, 2009, p. 83). Johannes, por outro lado, sempre cai na armadilha do paradoxo, porquanto ele só pode ser superado por meio da fé, “pois sem fé, é impossível agradar a Deus” (Hb 11: 6). Diante disso, conclui-se que Johannes não possuía fé nos moldes abraâmicos, por ser um sistemata:

[...] de modo algum tenho fé. Tenho até esperteza, por minha natura, e quem assim for tem sempre grande dificuldade em fazer o movimento da fé [...]. Não consigo fazer o movimento da fé, não consigo fechar os olhos e precipitar-me cheio de confiança no absurdo; é para mim uma impossibilidade, mas não me orgulho disso. (KIERKEGAARD, 2009, p. 88).

O absurdo é a fronteira racional diante do impossível, que somente pode ser superada por meio da fé paradoxal, coisa que é impossível para Johannes, pois, segundo ele mesmo: “quando pelo contrário me ponho a pensar em Abraão, é como se eu ficasse destruído” (KIERKEGAARD, 2009, p. 87). De acordo com Kierkegaard, não havia coragem sequer para Johannes expressar a história de Abraão devido ao absurdo da ordem divina, e mediante a paradoxalidade da fé do patriarca, “quando em mim está presente, sinto uma indivisível felicidade, quando em mim está ausente, desejo-o com mais ardor do que o amante deseja o objeto do seu amor; mas não acredito, falta-me essa coragem” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88). Nesse sentido, “a fé exige um tipo único de coragem: *Troens mod*, a coragem da fé. Essa coragem é que nos permite enfrentar o absurdo” (GOUVEA, 2002, p. 182).

Em outras palavras, Johannes reconheceu que a superação do absurdo na história de Abraão se dá por meio da fé paradoxal, não através de mediação histórica, “mas se fazemos da fé um valor total, se a tomamos pelo que ela é, penso que se pode falar sem perigo de problemas que somente lhe não são estranhos; pois pela fé alguém se pode assemelhar a Abraão em vez de um vulgar assassino” (KIERKEGAARD, 1979, p. 127).

*Ou* Abraão é assassino, *ou* é obediente à ordem divina, o que exemplifica o *Ou-Ou* kierkegaardiano. Johannes de Silentio não compreendeu o paradoxo de Abraão, mas entendeu o paradoxo dos heróis descritos pelos poetas, pois os últimos expressaram histórias magnânimas de grandes homens para várias gerações, dando vida a uma forma de imperativo categórico kantiano e, por outro lado, fazendo com que Silentio afirmasse: “no caso do herói penso-me para dentro, no caso de Abraão não sou capaz de me pensar para dentro, quando alcanço esse ponto culminante, caio para trás, pois o que me é oferecido é um paradoxo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88).

Abraão se situa na singularidade e Johannes não compreende o salto para a paradoxalidade do absurdo realizado por meio da fé. Ele expressa a existência de algo além da razão filosófica, pois “de modo nenhum penso que a fé seja por isso algo menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além que é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88). A filosofia hegeliana não consegue entender a contradição do absurdo na história de Abraão, apenas a fé.

Acreditava por força do absurdo, pois não cabe aqui falar de raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isac, haver de revogar a imposição no momento seguinte. Subiu ao monte e ainda no instante em que a faca luzia acreditava que Deus não lhe exigiria Isaac. Ficou certamente surpreendido com o desfecho, mas por meio de um movimento duplo aproximara-se da sua posição

inicial e por isso recebeu Isac com maior alegria do que da primeira vez. Sigamos adiante. Deixemos que Isaac seja realmente sacrificado. Abraão acreditava. Não acreditava que um dia haveria de ser bem-aventurado no além, mas sim que haveria de ser feliz neste mundo (KIERKEGAARD, 2009, p. 90-91).

Acreditar naquilo que não se vê e aceitar o incompreensível diante dos limites da razoabilidade humana é o maior dos dons dados pelo Absoluto para aceitar o absurdo de subir no Moriá para o sacrifício do finito em prol do infinito e, ao mesmo tempo, reconquistar esse finito que foi renunciado em virtude do infinito.

A grandeza da fé de Abraão não foi que ela envolve a troca deste mundo por outro, mas sim que envolvia tomar posse do outro sem abdicar deste. A fé de Abraão implicava um duplo movimento, pois é grandioso abdicar de nosso desejo, mas é maior agarrar-se a ele depois de ter abdicado; é grandioso tomar posse do eterno, mas é maior agarrar-se ao temporal depois de ter dele abdicado (GOUVEA, 2002, p. 177).

Abraão foi grande não por ter renunciado ao seu maior bem, mas sim por ter obedecido ao Absoluto diante da paradoxalidade do absurdo. Ele devolveu Isac para recebê-lo novamente, porém da forma apropriada. Ou seja, o duplo movimento da fé seria o movimento *sine qua non* de Abraão e, com isso, conduz à conclusão de que a fé recomendada por Johannes, mas que ele mesmo não pode realizar, não é irracional, “mas sim uma que está acima da razão, que inclui a razão, e que redime a razão” (GOUVEA, 2002, p. 177). Em outras palavras, perde-se a razão na finitude, para que essa mesma razão seja transformada, entendendo as suas próprias delimitações diante do paradoxo do absurdo. O duplo movimento da fé eleva Abraão a se deparar com uma dupla alegria: primeiro, por ter segurado em seus braços o filho da promessa e, segundo, por tê-lo reconquistado em virtude do absurdo. No que tange ao duplo movimento da fé, Gouvêa (2002, p. 182) argumenta:

Kierkegaard está ao mesmo tempo condenado àqueles que, como Johannes, não podem crer porque superestimam a razão, e pensam que a fé é um salto no escuro. Mas ele está, por outro lado, também abrindo os olhos de cada crente para o fato de que há um mistério envolvido no movimento.

Johannes silenciou diante do absurdo da fé, e o fez por não entender o mistério eterno, pois se a fé pudesse ser entendida em sua magnitude, passaria a ser mera previsibilidade. Johannes, como um indivíduo moderno, não compreendeu a alegria da absurdidade do absurdo: já o cavaleiro da fé, mesmo diante do absurdo, o abraça como o guardião da esperança, resignando-se completamente à beatitude eterna. O cavaleiro renunciou a si infinitamente em prol do absurdo, para recuperar tudo em vista dele, pois “o cavaleiro da fé relaciona-se sempre

de modo absoluto com o absoluto, não usando de mediação, e é precisamente nisso que se constitui o paradoxo da fé” (DE PAULA, 2001, p. 108). O cavaleiro da fé, então, salta para um relacionamento profundo com Deus, de tal forma que mesmo não compreendendo o absurdo, acredita que tal contraditório pode ser superado por meio da fé, que “constantemente efetua o movimento do infinito, com tal segurança e precisão que sem cessar obtém o finito sem que se suspeite a existência de outra coisa” (KIERKEGAARD, 1979, p. 132).

Segundo Gouvêa (2002, p. 186), “Abraão é o cavaleiro da fé, pois ele é capaz de perceber o duplo movimento da infinitude, entregando tudo o que é temporal e finito e então recebendo tudo de volta, é grandioso abdicar de nosso desejo, diz Johannes”. Em outras palavras, a resignação é o início da jornada do cavaleiro e o último estágio anterior ao movimento da fé. Todavia, para Kierkegaard, antes de ser um cavaleiro da fé, o indivíduo precisa ser um cavaleiro da resignação, sabendo que nem todos os cavaleiros da resignação tornar-se-ão cavaleiros da fé. Contudo, ninguém caminha pela vereda da fé sem que antes tenha trilhado os passos da resignação.

À luz do pensamento kierkegaardiano, a resignação não deve ser concebida como algo estranho e que se contrapõe à fé. É verdade que, para o dinamarquês, é somente por meio da fé que o indivíduo se apropria do eterno. No entanto, não é menos verdadeiro que já no movimento da resignação infinita o homem toma consciência do seu valor eterno. Este reconhecimento já a torna imprescindível à fé. Todavia, “para resignar não é necessário ter fé, pois o que ganho na resignação é minha consciência eterna” (KIERKEGAARD, 2009, p. 104). Diante disso, pode-se compreender que renunciar implica uma consciência que caminha além das veredas pavimentadas pelas primícias racionais. Para se resignar não é obrigatório ter fé, mas através dela os homens obtêm algo cuja gênese não se restringe à consciência eterna conquistada na própria resignação, já que “para resignar não é necessário ter fé, mas para receber o mínimo que seja além da minha consciência eterna é necessário ter fé, pois que é esse paradoxo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105).

Ora, o movimento da fé é de conquista, não de renúncia: “de nada abdicar por intermédio da fé, pelo contrário, tudo alcanço através da fé, no sentido preciso em que se afirmar que aquele que tem fé do tamanho de um grão de mostarda pode mover montanhas” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105). Tanto o cavaleiro da resignação como o da fé renunciam completamente ao objeto do seu desejo e experimentam a dor dessa perda em toda a sua plenitude. Para Kierkegaard, o primeiro movimento, o da resignação, age pela força da razão humana, já o segundo, o da fé, é um milagre que leva o indivíduo a crer em virtude do absurdo, superando o primeiro movimento.

Disso tem o cavaleiro da fé igual e clara consciência; a única coisa que pode, portanto, salvá-lo é o absurdo que ele capta por intermédio da fé. Reconhece, portanto, a impossibilidade e nesse mesmo instante acredita no absurdo; pois se imaginar que tem fé, sem reconhecer a impossibilidade com toda a paixão da sua alma e de todo o seu coração, enganar-se á a si próprio, e o seu testemunho não encontrará lugar em parte alguma porque não alcançou a resignação (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

Se não houvesse o impossível, não haveria o absurdo, e tudo sendo possível, não há espaço para a fé. A impossibilidade é reconhecida quando se acredita no absurdo por meio da paixão da fé, pois sem ela o absurdo da impossibilidade se torna mera expressão poética, levando o indivíduo a se distanciar do primeiro movimento, o da resignação, que requer uma ação. O impossível só é possível pelo segundo movimento, o da fé, não pelo primeiro, o da resignação, que alcança apenas a vertigem da eternidade pela consciência, não compreendendo o impossível, enquanto o segundo propicia o salto por meio da fé paradoxal em direção às profundezas do absurdo, o que é descrito por Kierkegaard (1979, p. 132) nos seguintes termos: “resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo”. O absurdo é assim concebido tomando como base a razão, porém, é por meio da fé que o indivíduo salta em virtude do absurdo e, assim, supera a impossibilidade.

Pois afirma: creio, todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível. O absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento. Não é idêntico ao inverossímil, ao inesperado, ao imprevisto. No momento em que resignou, o cavaleiro, falando em termos humanos, convenceu-se da impossibilidade de ser esse resultado do entendimento e teve energia bastante para pensar (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

A renúncia do cavaleiro o motiva a restringir sua razão por causa do impossível. O absurdo se situa além da compreensão humana, e somente por meio do paradoxo da fé a impossibilidade deixa de ser absurdo e passa a ser possibilidade: “o cavaleiro da fé, portanto, reconhece a impossibilidade e acredita no absurdo” (GOUVEA, 2002, p. 195). Ora, o segundo movimento realizado pelo cavaleiro da fé o faz acreditar que aquilo que ele renunciou voltará para si em virtude do absurdo.

A fé está convicta de que Deus está preocupado com as menores coisas. A alegria da fé é, portanto, também o absurdo da fé. O crente sabe que isto é realmente absurdo, no sentido ordinário da palavra, e ainda que seja, é claro, absurdo para uma pessoa tão esclarecida e racional como Johannes (GOUVEA, 2002, p. 183-184).

A fé fornece a convicção de que Deus está no controle da absolutização de todas as coisas, inclusive na resignação de Isac operada por Abraão. Sendo assim, se alegrar com o

absurdo é um ato de fé, pois, de outro modo, ninguém se jubilaria com aquilo que não é compreendido pela razão, e aqui reside o paradoxo que se desvela quando o absurdo está acima da compreensão racional, demonstrando que o absurdo é dialeticamente paradoxal para Johannes, não para Deus. Com efeito, o divino, que é absurdo, faz do mistério do absurdo algo crível por meio da fé paradoxal. Esse movimento da fé é paradoxal justamente por saltar em virtude daquilo que está além da compreensão racional. Johannes, como cavaleiro da moral kantiana e da ética hegeliana, compreende o primeiro movimento, o da renúncia, mas não o segundo, que se desvela em virtude do absurdo, cuja gênese se situa além da sua inteligibilidade.

### 2.2.5 Suspensão teleológica da ética

A fé paradoxal aponta para uma suspensão teleológica da vida ética e moral em virtude do absurdo.

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 télos, antes é ele próprio o télos de tudo o que tem por fora de si e quando o ético assimilou tudo em si, não avança (KIERKEGAARD, 2009, p. 111-112).

Para o filósofo de Königsberg, a razão detinha poderes plenamente soberanos, como a autonomia em assuntos até então respondidos apenas pela tradição e pela igreja, tornando-se guia para a obtenção da verdade. Segundo Kant (2017, p. 46), “o que o homem é ou deve tornar-se moralmente, bom ou mau, é preciso que o faça ou o tenha feito por ele próprio, um como outro deve ser efeito de seu livre-arbítrio. Doravante, é pela razão que o indivíduo é levado a assumir sua individualidade, sendo conclamado a “pensar por si mesmo” (KANT *apud* GURNAUD, 2021 p. 62). Segundo Kant (2019, p. 67), “a moral, contudo, não deve se basear na teologia, mas deve ter em si mesma o princípio que é o fundamento de nossa boa conduta”. Nesse contexto, para afirmar sua singularidade, os homens devem adotar “uma atividade racional, sem a qual seríamos apenas o joguete de nossas emoções e a presa de todos esses tutores benevolentes que sorrateiramente esperam que confiemos neles” (GURNAUD, 2021, p. 62). Segundo Kant, a autonomia da razão levaria a uma ruptura com os meios até então soberanos, como era o caso da Escritura Sagrada, além da tradição da igreja.

O Iluminismo é o homem chegando à idade adulta. É a saída do homem da imaturidade que o fazia confiar em autoridades externas como a Bíblia, a Igreja e o estado para lhe dizerem o que pensar e o que fazer. Nenhuma geração deveria estar

presa a credos e costumes de eras passadas. Estar preso é uma ofensa contra a natureza humana, cujo destino repousa no progresso (KANT *apud* CAMPOS, 2006, p. 28).

Em *Metafísica dos costumes*, Kant subordina a vontade do indivíduo à lei moral e defende a sujeição do singular ao universal. A supremacia da razão e da moral é brilhantemente sintetizada na elucidação do conteúdo do seu imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2008, p. 62). Com isso, Kant defende a tese de que o indivíduo, mediante sua ação, se converte no universal, enquanto seu ato apenas será ético se for também universal e se valer enquanto lei racional. A razão, então, parte do princípio da universalidade e, como tal, é superior às paixões individuais que, por sua vez, devem ser submetidas à lei moral, de conteúdo autônomo e autossuficiente. Lopes (2016, p. 29-30):

É inegável a supremacia que a objetividade possui frente à subjetividade, pois embora a vontade pareça ter uma decisiva influência no cumprimento do dever moral, é nítido que este é regido e legitimado em primeira e última instância apenas pela razão que possui primazia sobre a esfera subjetiva que corresponde às paixões e os desejos. O homem só encontra respaldo e legitimação ética se permanecer no interior desse sistema imanente no qual a razão é a soberana e a legisladora do comportamento humano, enquanto reguladora do bom e do mal, ao mesmo tempo em que a vontade apenas pode ser boa, justa e válida quando é sujeitada aos princípios da razão.

A objetividade do sistema possui amplos poderes sobre a subjetividade do indivíduo, no qual até mesmo a vontade é apenas um meio da própria razão estabelecer sua vontade, qual seja, a de obedecer à ética e à moral vigente. Em outras palavras, o sistema, com sua objetividade, eleva a vontade a humana a um *não ser*, de tal modo que: “meu estado de ânimo se assemelha ao que deve sentir um peão no jogo de xadrez, quando o adversário declara: este peão não pode ser movido!” (KIERKEGAARD *apud* VALLS, 2000, p. 20). Diante disso, chega-se ao seguinte pressuposto: não há mais paixão e contradições no indivíduo, apenas representação. Segundo Silentio, “determinado espiritual e sensivelmente de maneira imediata está no singular, o singular que possui o seu télos no universal, e é esta sua tarefa ética” (KIERKEGAARD, 2009, p. 112).

De acordo com Ricardo Quadros Gouvêa, citando Kant, Abraão haveria de responder a ordem divina olhando para o viés ético universal: “que eu não sacrificaria<sup>29</sup> meu filho é certo

<sup>29</sup> Deve ser levado em consideração que, embora habituados com o sacrifício de animais em função dos rituais e deveres religiosos, o sacrifício humano era considerado abominável na cultura monoteísta hebraica. Apenas em povos pagãos, a exemplo dos filisteus, eram comuns rituais de sacrifícios humanos para fins religiosos. A respeito desse e de outros hábitos pagãos, teria Deus manifestado desaprovação: “Não imite as práticas abomináveis das nações que aí vivem” (Dt 18:9). Assim, o pedido de sacrifício de Isac não poderia ter qualquer base moral de apoio por parte dos conterrâneos de Abraão.

sem qualquer sombra de dúvida; que tu és Deus, não estou convencido, e nunca estarei mesmo que tua voz ressoasse dos altos céus” (KANT *apud* GOUVEA, 2002, p. 156). Kant estava inserido naquilo que Climacus chamou de religiosidade A, uma religião ínsita à imanência. Ou seja, o filósofo não compreendia a fé em virtude do absurdo devido ao fato de que ela está para além dos critérios autônomos da razão, e não de vínculos imanentes com o imperativo categórico, fonte moral do agir humano. Kant estava comprometido com a apresentação de uma fé racional, uma religião subordinada à ética, o que o induziu a se paralisar na esfera ético-moral, assim como Sócrates se submeteu às leis de Atenas, denotando que ambos “encarnaram o geral, a submissão da individualidade à universalidade da lei” (VALLS; ALMEIDA, 2007, p. 44). O que faltou a Sócrates e Kant e sobrou a Abraão em *Temor e Tremor*? A coragem para superar o geral em virtude do absurdo por meio da fé:

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 está então perdido, nunca no mundo a fé terá existido precisamente porque sempre existiu (KIERKEGAARD, 2009, p. 113).

Abraão superou a moral kantiana e o universal hegeliano, quando optou pelo salto da fé, tornando-se indivíduo singular diante da moral e da ética familiar. Kierkegaard, ao contrário de Kant, não concebeu a religião como dependente ou subordinada à ética, pois identificou que a fé religiosa era uma categoria autônoma. A solitária jornada até Moriá, com os paradoxos que sobrevinham sobre ele, o impulsionou “a uma condição não de bem-estar e felicidade, e sim uma condição de incerteza, de temor e de tremor, condição terrível incrementada ainda mais pelo isolamento e pela contradição que existe doravante entre ele e o mundo” (LE BLANC, 2003, p. 72). Se a fé paradoxal em virtude do absurdo não ultrapassasse os ditames da ética universal, Abraão não seria o pai da fé, mas sim um herói trágico<sup>30</sup>, como Agamenon.

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz; o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal, transforma-se agora novamente através do

---

<sup>30</sup> “O poeta que compara as tragédias antigas e modernas toma o trágico como o próprio movimento da vida, a dialética da existência do homem no tempo, esteja ele consciente ou não da impossibilidade de alcançar o absoluto. Em *Temor e Tremor*, Johannes de Silentio, chamará o “geral”, que o cavaleiro da fé deverá superar, não pela negação do finito, mas por um duplo salto, que processa do finito para infinito, e dá, de volta para o finito. É preciso que o homem se reconheça como herói trágico que representa o mistério da existência para conservar a possibilidade de alcançar o infinito, já que é a partir do finito que o salto deve se processar”. (GRAMMONT, 2003, p. 64-65).

universal no singular que enquanto singular é superior; e o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto (KIERKEGAARD, 2009, p. 114).

A aceitabilidade da fé operada por Abraão não pode ser explicada, mas aceita em virtude do absurdo justamente pela paradoxalidade da fé, que o eleva acima do geral, o tornando um indivíduo singular. Segundo Johannes, “Abraão representa a fé, a qual por norma está nele expressa, e que a sua vida não é apenas o maior paradoxo apreensível, mas um paradoxo tão grande que nem sequer pode ser pensado” (KIERKEGAARD, 2009, p. 115). A história de Abraão comporta essa suspensão teleológica da moralidade justamente por ele ter *Ou-Ou*, ou seja, por ele saltar em virtude do absurdo, tornando-se um indivíduo que se relaciona com esse absurdo, que é paradoxal e que, por conseguinte, não pode ser mediado.

Abraão age por força do absurdo, pois o absurdo reside exatamente no fato de ser superior ao universal na sua qualidade de singular. Não é possível mediar esse paradoxo; pois assim que Abraão principia, tem de confessar que fica em tentação e, se assim for, nunca chegará a sacrificar Isaac, terá então de regressar ao universal na condição de arrependido. É por força do absurdo que pode reaver a Isaac (KIERKEGAARD, 2009, p. 115).

Para Johannes, *ou* Abraão está em uma crise religiosa, na qual o sacrifício de Isac seria uma tentação, um empecilho, *ou* o patriarca realizaria o atamento de Isac, utilizando-se do arrependimento para se redimir ante o geral. Em outras palavras, o *Ou-ou* acima relatado é superado quando Abraão creu em virtude do absurdo em silêncio, diferentemente do herói trágico que tem a mediação racional que sustenta os seus atos. Segundo Gouvêa (2002, p. 228),

(i) Abraão age como se houvesse uma medida superior de desempenho moral, o que torna as intenções sociais irrelevantes, (ii) ele assume que tem um dever absoluto para com Deus que ultrapassa os deveres éticos definidos socialmente e universalmente, (iii) ele não revela sua intenção às partes envolvidas.

Do ponto de vista moral e ético, Abraão teria que amar o filho da promessa mais que a si mesmo. A obediência ao paradoxo do pedido divino poderia ser o meio de explicação e superação da suspensão da moralidade no caso do atamento de Isac. O poeta *Johannes de Silentio quis* entender a história de Abraão a partir da perspectiva ético-moral-universal, comparando-a as histórias de Brutus, Agamenon e Jefté. De *Silentio*, diante disso, exprimiu que o ético é universal e, portanto, é aplicável a todos os indivíduos, não havendo espaço para a singularidade.

Se assim sucede, quando Hegel determina o homem unicamente como Indivíduo no seu capítulo: “O bem e a consciência,” tem razão em considerar essa determinação

como uma forma ética do mal (cf. sobretudo A Filosofia do Direito) que deve ser suprimida na teleologia da moralidade, de modo que o Indivíduo que permanece nesse estágio, ou peca ou entra em crise (KIERKEGAARD *apud* LOPES, 2020, p. 66).

Destarte, frente à história dos heróis trágicos, a teleologia da moralidade é suspensa, fazendo do assassinato de Ifigênia um ato ético e heroico para toda a nação, assim como ocorre no caso de Agamenon.

E por solitária que seja a dor que lhe trespassa o peito, pois apenas três homens entre o povo disso estão cientes, todo o povo depressa ciente da sua dor e ficará também ciente do seu feito, o de sacrificar a filha, a adorável rapariga por todos eles. Que colo, que rosto encantador! Que fúlvidos cabelos. E a filha há de comovê-lo com as suas lágrimas e o pai há de apartar o seu rosto dela, mas o herói ergue a faca (KIERKEGAARD, 2009, p. 116).

A expressão do espírito ético define a ação do herói como algo eticamente defensável, demonstrando que o dever para com o geral suprimiu as responsabilidades singulares. Quando surge um princípio ético superior (universal), automaticamente é suspenso o dever absoluto de pai (privado), em prol do geral coletivo. Agamenon, como Herói trágico, se apoiou na suspensão teleológica da ética privada em prol do interesse ético universal de toda nação, bem como os seus esforços.

Quando se dificulta um empreendimento que é preocupação de todo um povo, quando semelhante feito é entravado pelo desfavor dos céus, quando o deus enfurecido envia uma calma que escarnece de todos os esforços; quando o augure termina o seu penoso ato e anuncia que o deus exige uma donzela em sacrifício - o pai deve então oferecer sacrifício heroicamente (KIERKEGAARD, 2009, p. 116).

A história de Abraão é um paradoxo para *Johannes de Silentio*, pois ele não compreendeu o patriarca mesmo diante das comparações que tentou estabelecer entre ele e os heróis trágicos.

A diferença que separa o herói trágico de Abraão salta aos olhos. O primeiro continua ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade tem o seu telos numa expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à ideia de moralidade. Por conseguinte, não se trata aqui de uma suspensão teleológica da moralidade em si própria. Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio do seu ato ultrapassou todo o estágio moral; tem para além disso um telos perante o qual suspende esse estágio (KIERKEGAARD, 2009, p. 66-67).

Na compreensão de Kierkegaard, o movimento extremo da fé distingue Abraão e o torna superior ao herói trágico. Como acontece no exemplo de Agamenon e Ifigênia, o herói trágico sacrifica o particular em nome do geral. Isso significa que há consolo para ele em seu sacrifício,

atenuando o seu sofrimento. Esse consolo, não obstante, é inexistente para o cavaleiro da fé. Ele tem como garantia apenas a dor que resulta desse movimento radical. Para usar uma expressão do próprio Kierkegaard, o cavaleiro da fé “encontra a paz e a consolação no seio da dor” (KIERKEGAARD, 1979, p. 277). Assim, enquanto o herói é grande pela sua virtude moral, Abraão o é por um atributo estritamente pessoal. Com efeito, o patriarca agiu em virtude do amor pelo absurdo, como bem expressou *Johannes de Silentio*: “por causa de Deus, e por causa de si próprio” (KIERKEGAARD, 2009, p. 118). Em outras palavras, amar a Deus é obedecer à Sua vontade: logo, o amor abraâmico se manifesta por meio da prova sacrificial do filho da promessa, uma prova paradoxal para uma mente racionalista.

De outro modo, o oposto também é válido, contexto no qual a tentação ética quer impedir o dever absoluto de amar e obedecer a Deus, “mas o que quer dizer uma tentação? Geralmente pretende desviar o homem do dever; mas aqui a tentação é a moral, ciosa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus” (KIERKEGAARD, 1979, p. 144). Sendo assim, enquanto o herói trágico está no intra-ético, Abraão supera essa mediação pelo supra-ético, e o faz ao demonstrar que não há mediação ética-moral-universal, porquanto é o indivíduo singular que se relaciona com o Absoluto por meio da fé, suspendendo teleologicamente a ética que é seu próprio *télos*. Segundo Gouvêa (2002, p. 233-234):

A suspensão teleológica é um ato humano de escolha, uma opção difícil, pois é a opção pelo paradoxal. A pessoa que reconhece uma suspensão teleológica qualitativa, supra-esfera, está fazendo uma decisão consciente pelo que é paradoxal do ponto de vista no qual ele ou ela se encontra naquele momento de sua vida.

O âmbito ético do cavaleiro da fé não é mais fundamentado pelo imperativo categórico kantiano, mas sim por uma relação com o Absoluto por meio da fé paradoxal. Ora, o cavaleiro da fé é a antítese do absoluto hegeliano, no qual os indivíduos se realizam no universal: “vida ética, de uma perspectiva hegeliana, é aquela que vê a vida mais elevada como uma que é devotada a promoção de instituições sociais e valores socialmente sancionados” (GOUVEA, 2002, p. 235). Em Kierkegaard surge um *télos* externo-superior, acima de convenções intra-éticas imperativas já estabelecidas pela comunidade, possibilitando a suspensão teleológica da ética. Para o autor de *Migalhas filosóficas*, o relacionamento do indivíduo com Deus potencializa o sujeito para uma relação com o universal.

Em outras palavras, Abraão suspendeu o ético em prol do Absoluto e fez do relacionamento com o *Totalmente Outro*, pelo duplo movimento da fé, o princípio máximo de sua existência. Para Kierkegaard, a suspensão teleológica da ética operada em *Temor e Tremor*

não é simplesmente a paralisação de princípios ético-sociais, mas sim o salto para o estágio (estádio) religioso. Destarte, saltar para a estação religiosa equivale a suspender a vida ética geral, para que a esfera religiosa prevaleça na vida humana por meio da fé e do Novo Testamento e, posteriormente, a fim de que qualifique a esfera ética por meio da sabatina operada pelo próprio Estádio religioso.

### **3 O PARADOXO KIERKEGAARDIANO N'A CARTA AOS ROMANOS DE KARL BARTH**

“Apesar da morte prematura do filósofo dinamarquês, seus escritos ganharam o mundo, sendo traduzidos para outras línguas e, gradualmente, exercendo tremenda influência na Teologia, na Filosofia, na Psicologia e na Literatura” (GOUVEA, 2000, p. 19). A fama e a reverberação de seus conceitos motivaram muitos intelectuais a alegar uma certa “paternidade kierkegaardiana sobre si”, fazendo com que Kierkegaard fosse chamado de pai por muitos movimentos filosóficos contemporâneos. Ricardo Quadros Gouvêa, especialista no pensamento kierkegaardiano, afirma que Karl Barth, por exemplo, “tomou de empréstimo algumas das noções de Kierkegaard como a infinita distinção qualitativa entre Deus e o homem particularmente em seu primeiro período de maior impacto, os dias da Teologia da crise” (GOUVEA, 2000, p. 62). É sobre esse “empréstimo” que o presente capítulo dissertará.

#### **3.1 O conceito de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade* n'A Carta aos Romanos de Karl Barth**

Barth, no desenvolvimento da obra *A Carta aos Romanos*, especificamente no seu segundo prefácio, afirma que possui um sistema e que “ele reside no fato de procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade” (BARTH, 2016, p. 50). Diante dessa citação, pode-se constatar que as categorias kierkegaardianas são as bases da reflexão do autor da Basileia.

De início, é importante frisar que, para Barth, o tema central da Bíblia é a relação de Deus com o ser humano. Contudo, existe na Escritura uma infinita diferença qualitativa entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito, entre Deus e homem. Nas palavras de Mondin (2003, p. 35):

Com efeito, o jovem pastor de Safenwill elaborou o *Der Römerbrief* (1919). Nele combate o racionalismo, o humanismo e o liberalismo, que tinham invadido a teologia protestante no século XIX, e traz novamente à luz a unicidade e o paradoxo da fé bíblica. Contra a teologia liberal, que eliminara a infinita distância que separa o homem de Deus e a razão da Revelação, Barth, inspirando-se em Kierkegaard, reivindica a infinita diferença qualitativa entre religião natural e revelação, entre filosofia e Bíblia. Para dar relevo a tal diferença, utiliza o método dialético do “não” de Deus a tudo aquilo a que o homem diz que “sim”.

Por outro lado, a utilização dos postulados kierkegaardianos deu solidez às críticas compulsórias dirigidas ao liberalismo teológico, corrente que tem raízes históricas no Iluminismo, principalmente na figura do filósofo prussiano Immanuel Kant, assim como nas escolas de interpretação da filosofia de Hegel, incluindo os hegelianismos de esquerda e de direita. Com efeito, tanto o Iluminismo como os filósofos acima citados deixaram marcas profundas no saber teológico dos séculos XIX e XX. Por exemplo, um dos alvos crístico-teológicos de Karl Barth na história da Teologia e do pensamento filosófico foi Friedrich D. E. Schleiermacher, devido à sua visão aberta da modernidade e do desenvolvimento das ciências da natureza. Em sua interpretação, no contexto de uma cosmologia global, “[...] a religião quer ver no homem, não menos que em todo outro ser particular e finito, o infinito, seu relevo, sua manifestação [...] a religião também desenvolve toda sua vida na natureza, porém trata da natureza infinita do conjunto” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 34). Esse semi-panteísmo representou um desafio para a Teologia, pois forneceu argumentos mais científicos à crítica da religião. Nas palavras de Santana Filho,

Schleiermacher via a teologia como experiência de fé no Deus da revelação. Não é algo a ser aprendido academicamente. É um sentimento que conduz o indivíduo a Deus. A religião pertence ao reino da intuição, não como emoção, mas como faculdade do conhecimento, gosto e percepção do infinito (SANTANA FILHO, 2015, p. 63).

Em vez de se retrair frente às ciências, a Teologia deveria se esforçar para alcançar o nível da modernidade científica pela elaboração de uma doutrina de fé que não entrasse em conflito com as ciências naturais e históricas. De Schleiermacher a Hegel, houve o projeto de reconciliação, de mediação entre a religião e a cultura, entre a Teologia e a evolução científica moderna. O historicismo, o cientificismo, o antropocentrismo e o subjetivismo foram influências significativas para a ciência teológica.

O liberalismo teológico, por exemplo, como movimento histórico específico da Teologia Protestante, teve seu auge na virada do século XIX para o XX. Segundo Paul Tillich, o protestantismo é a religião da modernidade, a religião do secular e da autonomia da cultura moderna. Destarte, o protestantismo mantém um vínculo estreito com o mundo secular e com um grande número de realizações seculares, nutrindo uma verdadeira paixão por esta esfera (HIGUET *apud* TILLICH, 2005, p. 19). Diante disso, pode-se entrever que o protestantismo nasceu do protesto profético que denuncia a tradição sacramental da igreja. Em outras palavras, esse movimento acenou para a autonomia da razão e da interioridade frente às instituições

estabelecidas. O protesto racional referido destacou o surgimento de uma secularização cristã de cunho profano.

Tal crítica moderna se desenvolveu de modo análogo à crítica protestante, principalmente na exegese bíblica, na consciência histórica, na educação e no progresso científico. Partindo deste contexto, teólogos como Albert Schweitzer<sup>31</sup>, Albrecht Ritschl<sup>32</sup>, Adolf Harnack<sup>33</sup> e Walter Rauschebusch<sup>34</sup> tinham uma característica em comum: o projeto de reconstruir a fé cristã à luz do conhecimento moderno. Nesse diapasão, segundo Barth, foi estabelecida uma cisão na religião da redenção, demonstrando que a religião da modernidade havia se tornado um instrumento destrutivo à fé cristã. A teologia de cunho liberal deveria interpretar a verdade da mensagem cristã para cada nova geração, acenando para a perspectiva que defende que uma teologia não moderna seria uma tradição morta para os liberais. Albert Schweitzer, na obra *A Busca do Jesus histórico*, citando Hermann Samuel Reimarus, teólogo liberal que fomentou destacadamente a concepção sobre a vida do Jesus histórico, delimita Jesus ao intra-ético:

Se havia algo novo em sua pregação, era a retidão que era requisito para o reino de Deus. A retidão da lei não seria suficiente no tempo do reino vindouro; uma moral nova e mais profunda teria que surgir. Esta necessidade é o único ponto em que a pregação de Jesus ia além das ideias de seus contemporâneos (SCHWEITZER, 2005, p. 30).

Barth não se limitou apenas à humanidade de Jesus Cristo, porquanto trouxe à tona a transcendentalidade do *totalmente outro*, âmbito que havia sido esquecido pelos teólogos

---

<sup>31</sup> Albert Schweitzer foi um filósofo, médico e filantropo alemão famoso pela obra humanitária que desenvolveu na África. Nascido em Kayserberg, na região da Alsácia, era filho de um pastor protestante. Estudou filosofia e teologia em Estrasburgo. Doutorou-se em filosofia em 1899 e em teologia em 1900. Exerceu livre-docência na Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Estrasburgo em 1902. Em 1913 graduou-se em medicina e cirurgia, o que o motivou a ir com sua esposa e futura auxiliar para a colônia francesa do Gabão, na África. O trabalho humanitário que lá desenvolveu tornou-se público e, em 1952, ele foi agraciado com o Prêmio Nobel da Paz. Entre os seus escritos mais célebres estão sua tese de doutorado, *A busca do Jesus histórico (Von Reimarus Zu Wrede, 1906)*, *O misticismo do apóstolo Paulo (Die Mystik des Aposteis Paulus)* (Cf. SCHWEITZER, 2005, p. 1).

<sup>32</sup> Albrecht Ritschl nasceu em 1822 na família de um bispo da igreja protestante prussiana. Começou seus estudos teológicos em Bonn e os continuou em Tübingen e Halle. Retornou para Bonn a fim de concluir sua trajetória acadêmica. Durante o curso foi influenciado por Schleiermacher, Kant e Baur, um hegeliano de esquerda do Novo Testamento (Cf. GRENZ, 2013, p. 61).

<sup>33</sup> “Adolf Harnack foi talvez o mais brilhante e popular defensor da teologia liberal protestante da virada do século. Foi professor de História da Igreja na Universidade de Berlim de 1888 até se aposentar em 1921. Suas palestras atraíam centenas de alunos e seus escritos (aproximadamente 1600 títulos) eram grandemente aclamados no mundo acadêmico, principalmente a obra *O que é o cristianismo?*” (GRENZ, 2013, p. 68).

<sup>34</sup> “Walter Rauschebusch era filho de um pastor luterano alemão, que se tornou batista logo depois de migrar para os EUA. O primeiro cargo do jovem pastor foi em Hell’ser Kitchen, uma parte extremamente pobre da cidade de Nova York. Em 1891, passou vários meses estudando o Novo Testamento na Alemanha, onde recebeu a influência da ênfase ritschiliana no reino ético de Deus como coração e alma do Evangelho. Na sua volta aos EUA, criou o movimento do ‘evangelho social’, tornando-se seu expoente maior” (GRENZ, 2013, p. 70).

liberais. Esse Deus que se tornou loucura e escândalo é o Verbo Encarnado, a palavra de Deus, não um indivíduo reduzido ao ético como queria Adolf Harnack, um dos professores de Barth: “as bem-aventuranças do sermão do monte, contém sua ética e religião, unidas na mesma raiz, e livres de todos os elementos exteriores e particulares” (HARNACK, 2014, p. 66).

Doravante, religião e ética permanecem unidas e livres da objetividade ritualística, e “foi nesse sentido que Jesus combinou religião e moralidade e, assim, podemos dizer que a religião é a alma da moralidade e esta, o corpo da religião” (HARNACK, 2014, p. 66). Assim como Cristo é a cabeça da igreja, a religião é a alma da moralidade ética, e a ética, por sua vez, se configura como a exterioridade da existência religiosa. Em outras palavras, o *télos* da religião é o ético, e o *télos* da ética é ser religiosa. Segundo Francisco José Silva, em *Cristianismo e positividade no pensamento do jovem Hegel*:

A verdadeira forma de adoração a Deus está, para o filósofo, na conduta moral e esta conduta deve ser guiada pelo uso da razão, única fonte dos imperativos morais. Jesus é, neste sentido, a personificação do ideal moral e da virtude a ser seguida por todo homem (SILVA, 2021, p. 48).

Para Barth, Cristo é a cabeça da igreja e, paradoxalmente, é também Deus, o *totalmente outro*, que está além das margens interpretativas éticas dos liberais. Por outro lado, Ele também fundamenta a interpretação ética da história, e o faz por meio do testemunho histórico da Palavra. Todavia, limitadamente,

[...] a história do Cristo, profundamente arraigada na história de Israel e ao mesmo tempo transcendendo-a, fala da unidade, tornada evento, do Deus verdadeiro, que se humilha, estabelecendo a comunhão com o ser humano, e assim se revela como Deus gracioso em liberdade, e do ser humano verdadeiro, elevado para a comunhão com Deus, que o tem como parceiro que lhe é grato em liberdade (BARTH, 1996, p. 21).

A análise sobre a religião moderna ou liberal conduz à conclusão de que a teologia liberal não é o cristianismo, mas outra religião. Entretanto, é importante ressaltar que o primeiro momento da vida de Barth equivale a sua atuação como teólogo liberal, como ele mesmo expressou em um trecho da sua obra *Palavra de Deus, palavra do homem*:

A bíblia é um monumento literário de uma antiga religião racial e de uma religião de culto helenístico do oriente próximo. Um documento humano como qualquer outro, que não pode estabelecer um a priori dogmático e reivindicar atenção e consideração especial (BARTH, 2011, p. 112).

Barth, na citação acima, criticou o método histórico-gramatical<sup>35</sup> até então insofismável no meio teológico. A passagem temporal do primeiro Barth, o da academia, para o segundo Barth, o do pós-Primeira Guerra Mundial, fez com que o suíço rompesse com o método histórico-crítico utilizado por ele e pelos liberais, passando a questioná-lo acidamente. Segundo Melo (2014, p. 13):

A formação teológica de Karl Barth começou na Universidade de Berna na Suíça, passou por Berlim, Marburgo e terminou em Tubingen, ambos na Alemanha. Barth concluiu sua graduação em teologia em 1909. Nos dois últimos anos de sua formação, Barth já era secretário de redação da Revista *Christliche Welt*. Em 1909 Barth foi para Genebra na Suíça para ser pastor auxiliar da paróquia suíça-alemã, lá permaneceu por quase dois anos, cumprindo as exigências práticas para receber sua ordenação como Ministro da Palavra Divina e se tornar oficialmente pastor da Igreja Reformada Suíça. Depois desses dois anos experimentais, Barth recebeu o convite para assumir a paróquia de Safenwil na pequena cidade de Aargau na Suíça, experiência esta que transformou sua vida e sua teologia. A experiência de dez anos à frente da comunidade de Safenwil (1911-1921) foi uma experiência que mudaria sua história e que o ajudaria imensamente na maturação de seu pensamento e práxis pastoral. Como o pastor daquela pequena comunidade operária, Barth se deparou com um povo simples e trabalhador que frequentemente era explorado pela elite dominante daquela sociedade. Também se deparou com algo pelo qual não esperava: a insuficiência do método e da pregação liberal diante de uma comunidade simples, que o próprio Barth percebeu que apenas queria ouvir a Palavra de Deus. Barth observou o quão distante estavam os postulados científicos que recebera em sua formação da vida real das pessoas com as quais ele precisava trabalhar no dia-dia.

No desenvolvimento de sua célebre obra, *A Carta aos Romanos*, no prefácio à primeira edição, Karl Barth (2016, p. 41) salienta que “o método histórico crítico da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento, que em nenhum lugar é supérflua”. Todavia, esse método tem a função apenas de preparar o sujeito para a compreensão do objeto que se trata na Escritura Sagrada. Segundo Rosino Gibellini, “O importante nesse método é penetrar, por meio do elemento histórico, no espírito da bíblia” (1998, p. 23, tradução nossa). Segundo o autor supracitado,

Barth já lecionava em Gottingen quando, em 1922, publicou-se em Munchen na Baviera, a segunda edição da Epístola aos Romanos, que é uma reelaboração completa da primeira obra, da qual afirma Barth no segundo prefácio: “não restou pedra sobre pedra”. A *Epístola aos Romanos* de 1922 (mas o prefácio traz a data de 1921, pois já

---

<sup>35</sup> Método histórico-gramatical é o nome dado ao método de interpretação da Reforma Protestante, porém, muitos teólogos defendem que ele é ainda mais antigo, pelo fato de ser germinalmente encontrado na Escola de Antioquia (no século III). O texto usado na ocasião foi 2 Pedro 3.16-16, através do qual identificou-se que no próprio texto bíblico o apóstolo relata a importância de expor verdadeiramente a Palavra de Deus. O método histórico-gramatical defende que a Bíblia é inerrante, de modo que quando houver dois textos bíblicos que porventura se contradigam, a única saída seria harmonizá-los, pois como Deus fala a homens diferentes, em tempos diferentes, é necessário entender o que cada um deles queria transmitir. Essa é a preocupação do método histórico-gramatical e por isso ele possui esse nome, porquanto estuda a época em que determinada passagem foi escrita.

fora preparado antes da partida para Gottingen) é considerado o texto mais representativo da teologia dialética (1998, p. 23, tradução nossa).

Gibellini (1998, p. 24) salienta que o método historicista do primeiro prefácio foi suprimido pelo encontro com “o signo da *infinita diferença qualitativa* de (Kierkegaard)”. Diante disso, é possível afirmar que no prefácio à segunda edição d’*A Carta aos Romanos*, o autor suíço suprime o fundamento hermenêutico dos teólogos modernos, o que o leva a exprimir que “não sobrará pedra sobre pedra” (2016, p. 43).

Nas palavras acima nota-se um acirrado embate, fomentado pela observação de que o método liberal dos teólogos se baseava apenas na razão científica. A teologia protestante liberal, então, chegou ao seu clímax quando negou o valor normativo da Escritura, os milagres e a Revelação. O que importava era a verdade estabelecida pela razão objetiva. Barth, ao contrário, demonstrou a diferença qualitativa infinita entre os métodos de interpretação desenvolvidos por ele e por seus algozes.

[...] o intérprete se encontra diante do ou-ou, se ele – sabedor próprio do que está em jogo pretende se inserir numa relação de fidelidade com seu autor, se quer lê-lo com a hipótese de que, também ele, com maior ou menor clareza fora conhecedor até a última palavra (pois onde deveria ser marcado ali um limite? Ora, certamente não por meio da descoberta de condições de dependência!) do assunto em questão (BARTH, 2016, p. 57).

Barth foi o instrumento que metamorfoseou essa situação qualitativa. Com ele o protestantismo moderno foi reconduzido ao caminho da Reforma do século XVI, enfatizando a importância da Bíblia e a necessidade da paixão pelo Texto Sagrado ser fomentada por uma comunicação subjetiva e existencialmente pessoal. Segundo Filho (2015, p. 97):

A guinada de Barth aconteceu quando reconheceu que, contrariamente ao que dizia a exegese crítica, o tema da bíblia não é a religião e a moral religiosa. Ao contrário, o tema da bíblia, seu rochedo irremovível com o qual nos deparamos em primeiro lugar, é a divindade de Deus.

Ora, por meio da divindade de Deus, apenas por sua graça, não por métodos humanos, o indivíduo se inspira e se eleva ao *Totalmente Outro*, à *Palavra de Deus*, a *Cristo*, ao que foi *testemunhado na Bíblia* pelos observadores de primeira ordem, ou seja, que Ele também é um pai próximo. Doravante, a proximidade paternal com relação ao indivíduo se dá através do Cristo, a tangente que toca o círculo, o testemunhado nas páginas da Escritura Sagrada. Segundo Filho (2015, p. 97), “a percepção levou o indivíduo a compreensão de que a divindade de Deus não o distancia do ser humano. No entanto, é um Deus que toma iniciativa de ser parceiro da

raça humana”. Essa relação, que Barth chama de revisão, demonstra que Deus é o único ser que ama em liberdade, pois apenas Ele, através de sua graça, se aproxima do indivíduo, o inspira para que ele viva em dinamismo existencial e relacional com o Texto Sagrado. Cristo, ou a palavra de Deus, é o fundamento do testemunho, da palavra e da pregação eclesial, como diz Crampton (2020, p. 25):

De acordo com Karl Barth, a revelação de Deus ao homem ocorre de “forma tripla”. Primeira, há o Cristo que é a única Palavra de Deus genuína. Segunda, há a Palavra de Deus escrita, a Bíblia, que é um “indicador” (*hinweis*) (e o único indicador verdadeiro, ou testemunha) da Palavra verdadeira, Cristo. Terceira, há a Palavra de Deus pregada que aponta para as duas primeiras formas. Não é possível, ele declarou, “conhecer” a Deus à parte da revelação especial dada a nós por meio de Jesus Cristo. A única revelação verdadeira, portanto, é o Criador (Cristo) e não a criação em si.

Sem Cristo não há testemunho, sem Ele não há pregação, não há inspiração no Texto, nem no indivíduo. A revelação especial (Cristo) é o paradoxo dos paradoxos e a diferença qualitativa em potência, ou seja, a Escritura, ou o testemunho da palavra, é o indicador da presença da revelação especial (Cristo) na revelação histórica (Bíblia). Todavia, é por meio do testemunho da Palavra de Deus que há o encontro pessoal-existencial do indivíduo com a revelação especial (Cristo), que ocorre por meio do testemunho histórico da Palavra de Deus (Escritura). Ora, o texto como um todo, por meio da inspiração divina, se torna diferente em qualidade do texto escrito na história, pois, segundo Barth, não há o que interpretar quanto a sua relação com a palavra como tal. Pode-se interpretar o testemunho da palavra, ou a revelação histórica, mas não a revelação especial em si, o Cristo em sua plenitude. “Nesse particular, a resposta teológica só poderá consistir em confirmar e anunciar à palavra, que antecede qualquer interpretação, como palavra que foi falado e ouvida” (BARTH, 1996, p. 18).

A relação com a palavra de Deus, que para Barth é Cristo, não necessita de métodos de interpretação, pois Ele, como o *Totalmente Outro*, vem antes de qualquer método interpretativo humano, pois todo método de interpretação é analogia, “suas elucidaciones não passam de um Refletir e espelhar humanos, seu produzir não passa de um reproduzir humano” (BARTH, 1996, p. 18). Isso implica que, para Barth, a razão teológica deve ser guiada por essa palavra (Cristo), orientar-se e medir-se por ela. Destarte, “o relacionamento do raciocínio teológico com as testemunhas da palavra, das quais ainda haveremos de tratar” (BARTH, 1996, p. 18). Esse tratar ao qual Barth se refere é o ocupar-se com as testemunhas, *os profetas e os apóstolos* que foram os receptores da inspiração da palavra de Deus (Cristo). Tal relação, para Barth, pode ser objeto de uma metodologia hermenêutica. O método histórico-crítico julga a partir da revelação histórica (Escritura), mas não pode arrazoar sobre a palavra de primeira ordem (Cristo), pois

Ele é paradoxal e está acima de qualquer revelação expressa no espaço-tempo. Entretanto, paradoxalmente, Ele é o fundamento das testemunhas da Palavra de Deus. Segundo o autor de *Palavra de Deus, palavra do homem*:

A relação deste Deus com este ser humano, a relação deste ser humano com este Deus é para mim o tema da bíblia e a soma da filosofia, de uma só vez. A bíblia vê Jesus Cristo nessa encruzilhada. Se agora me aproximo de um texto como o da *Carta aos Romanos*, então faço sob pressuposição provisória de que Paulo visualizava na formação de seus conceitos a importância tanto simples como inestimável da referida relação com a mesma nitidez que eu, quando agora me esmero em repensar atentamente seus conceitos – isto, da mesma forma como um outro exegeta com determinados pressupostos provisórios de tipos mais pragmáticos, p. ex., com a suposição de que a Carta aos Romanos realmente tenha sido escrita por Paulo no século I (BARTH, 2016, p. 50-51).

Em outras palavras, o sujeito exegeta pressupõe, por meio do salto da fé, que o testemunho da palavra é inspirado por Deus. Ou seja, se houver método, ele é paradoxal, pois não há como demonstrá-lo racionalmente, restando apenas crer em virtude do absurdo que inspira o indivíduo. Sobre isto, Barth clarifica a diferença qualitativa entre o método de interpretação da modernidade e aquele que foi herdado pela Reforma Protestante. O autor suíço reconduziu a Escritura Sagrada ao centro das relações, em um momento em que as academias não mais se relacionavam com o testemunho da Palavra de Deus.

Vale ressaltar, então, que a herança do Iluminismo era significativa na época da escrita d'A *Carta aos Romanos*, principalmente a influência de Immanuel Kant. A distinção kantiana entre a *coisa em si* (uma determinada realidade tal como ela é), que o homem não pode atingir pela experiência, e a *coisa* (essa mesma realidade), tal como se apresenta perceptivelmente ao sujeito, era amplamente reproduzida nas academias de Teologia. Para o autor de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, o homem não consegue apreender o *númeno*, ou seja, Deus, a alma e a liberdade, pois as categorias intelectuais do indivíduo não dispõem de instrumentos para lográ-lo. Já a partir do *fenômeno* é possível conhecer o objeto como ele é na realidade. Segundo Kant,

Mesmo se pudéssemos elevar a nossa intuição ao grau supremo de clareza, não nos teríamos com isso aproximado mais da natureza dos objetos em si mesmo. Com efeito, em qualquer caso conheceríamos inteiramente apenas o nosso modo de intuição, isto é, a nossa sensibilidade, e conheceríamos estar sempre sob as condições, inerentes originariamente ao sujeito, de espaço e tempo. O que possam ser os objetos em si mesmo não podemos jamais conhecer, mesmo por meio do conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno, que unicamente nos é dado. Esta receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade, a qual mesmo que pudesse penetrar com o olhar até o fundo do fenômeno permanece infinitamente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo (KANT, 2001, p. 50).

A tradição cristã e a Teologia foram abaladas pelas premissas kantianas. Diante dessa constatação, assevera-se que a segunda passou por uma transmutação copernicana na sua metodologia interpretativa graças a crítica kantiana à tradição. Se Deus, alma e liberdade, na concepção de Kant, pertencem ao mundo do *númeno*, e este não pode ser acessado pela razão, mesmo que ela seja dotada de ideias *a priori* acerca dos conceitos citados, ainda assim o aparato racional é impotente para lhes conferir fundamentação segura. Na obra *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, Kant argumenta que:

Consequentemente, uma vez que toda coisa deve possuir realidade, poderemos representar, entre todas as coisas possíveis, ou um *ens realissimum* ou um *ens partim reale, partim negative*<sup>36</sup>. Mas em toda coisa, que tem alguma realidade, sempre ainda está faltando algo e, portanto, não se trata de uma coisa completa (KANT, 2019, p. 81).

Esses conceitos se situam na esfera do *totalmente outro*, na qual *a coisa em si* não pode ser compreendida, o que inviabiliza comprovar ou refutar sua existência. Com base nessa prerrogativa, a desmitologização<sup>37</sup> do texto bíblico foi uma das inúmeras interpretações empreendidas pelos teólogos liberais influenciados pelas categorias kantianas. Segundo Higuete:

O programa de desmitologização da cosmologia bíblica e a interpretação existencial do Novo Testamento, desenvolvido por Rudolf Bultmann, fizeram da hermenêutica, o conceito metodológico fundamental de uma nova teologia liberal. Assim, a teologia protestante reatava decididamente com a consciência moderna (HIGUETE, 2005, p. 20).

Barth identifica que muitos espíritos apresentavam uma significativa desconfiança com relação ao Texto Sagrado, já que queriam retirar sua perspectiva transcendental, sobrenatural:

Quando Barth rompeu com seus antigos professores decepcionado com suas atitudes diante de questões práticas que exigiam uma resposta contundente e de acordo com o Evangelho, estava preparando o terreno para esse retorno sistemático às Escrituras. A ênfase na centralidade da Bíblia, seu valor normativo, sua inspiração e seu valor único como fonte escrita da Revelação faz com que, hoje, comecemos e terminemos nossos trabalhos e reuniões com a leitura devocional e o estudo vivo e transformador das Escrituras (SANTANA FILHO, 2008, p. 73).

No primeiro capítulo d'A *Carta aos Romanos*, Barth apresenta a hermenêutica como forma de reconduzir a Teologia para o caminho da exegese bíblica partindo do conceito

<sup>36</sup> Um Ser realíssimo, um Ser parcialmente real, um parcialmente negativo.

<sup>37</sup> Desmitologização foi à tentativa hermenêutica de reinterpretar ou encontrar o sentido existencial do mito na linguagem mitológica usada na Bíblia, em especial no Novo Testamento. A desmitologização foi um ponto central da obra do teólogo alemão Rudolf Karl Bultmann.

kierkegaardiano de *infinita diferença qualitativa*, no qual as palavras escritas na Bíblia testemunhavam o Verbo Encarnado, a palavra de primeira ordem, Cristo, divergindo do método histórico-crítico prevalecente em sua época, em que a interpretação das testemunhas da palavra de Deus se transformaram apenas no mote para uma leitura de cunho intra-ético. Segundo Barth, os liberais buscavam construir uma ponte entre o texto antigo e a mente moderna, e o faziam por meio de critérios minuciosos e analíticos oriundos do método científico. Com efeito, essas verdades perenes eram encontradas no testemunho da palavra, cujas partes basilares fundamentavam a vida através de um viés ético-moral, tendo como pano de fundo o Jesus histórico extraído das páginas do Novo Testamento, sendo o restante do testemunho bíblico desmitologizado. Segundo Barth:

Paulo deve anunciar as pessoas o evangelho, a verdade de Deus totalmente nova e inauditamente boa e alegre, Mas: de Deus! Portanto, não mensagem religiosa, não notícias e recomendações sobre a divindade ou endeusamento do ser humano, mas mensagem de um Deus que é totalmente diferente, do qual a criatura humana jamais haverá de ter ou saber algo, por isso mesmo, lhe advém a salvação (BARTH, 2016, p. 72).

As palavras de Paulo eram as verdades revelacionais de Deus, mesmo Deus sendo *totalmente outro* e Paulo homem. A partir dessa relação se descortinou uma diferença qualitativa, um paradoxo qualitativo para a mente humana que só pode ser superado pela crença na inspiração, não pelo método histórico-crítico, já que ele não explica a revelação de primeira ordem, apenas a verdade enunciada pelas testemunhas, os recipientes da palavra. Barth, n' *A Carta aos Romanos*, logo em seu primeiro capítulo, enfatiza a diferença qualitativa entre o mundo imanente e o transcendente:

O conhecido é o mundo da carne, o mundo das pessoas, do tempo, e das coisas, nosso mundo, criado por Deus, mas que se desprende de sua unidade original com Deus, tornando-se desta forma, carentes de redenção. Esse nível conhecido é cortado por outro mundo desconhecido, do pai, pelo mundo da criação original e da redenção final. Essa relação entre nós e Deus, entre este mundo e o mundo de Deus, porém, quer ser reconhecida. A identificação da linha divisória entre ambos não é evidente. O ponto da linha divisória em que ela pode ser e é vista é Jesus de Nazaré, o Jesus histórico, nascido da descendência de Davi segundo a carne. Jesus como determinação histórica significa o ponto de ruptura entre o mundo por nós conhecido em um desconhecido (BARTH, 2016, p. 73).

O mundo temporal, para Barth, é carente de redenção pelo seu afastamento do Criador. Já o mundo imanente será tocado por um âmbito transcendente e redentivo. A relação infinitamente diferente entre Deus e o homem, entre os mundos do aquém e do além, quer ser reconhecida pelos habitantes do aquém; porém, esse conhecimento será limitado pela história

do Jesus histórico. A palavra de Deus foi revelada para as testemunhas oculares de primeira ordem, ou seja, “*os profetas e apóstolos*, eles, foram os designados, escolhidos e apartados não por decisão própria, mas pela ação e palavra de Deus, para serem videntes dos feitos de Deus, realizado no tempo deles, e ouvintes da palavra de Deus, proclamada na sua época” (BARTH, 1996, p. 23). Em outras palavras, as testemunhas de primeira ordem foram “alcançadas, atingidas pela palavra de tal forma que já não conseguiram se eximir à sua mensagem e ao seu chamado, mais se tornaram capacitadas e prontas a recebê-las, a pôr à disposição aos da segunda ordem” (BARTH, 1996, p. 29). Portanto, as de segunda ordem não são testemunhas oculares, o seu espaço-tempo difere das de primeira ordem, pois as últimas foram testemunhas vivas da palavra de Deus e ouvintes diretas dos Seus oráculos. Diante desses fatos, surge um dilema para a teologia moderna: até que ponto as testemunhas de segunda ordem são confiáveis? Para fundamentar uma resposta, Barth remonta ao texto de Lessing *Sobre a Demonstração do Espírito e Força* (2021, p. 369):

Se eu tivesse vivido nos tempos de Cristo, então as profecias cumpridas em sua pessoa com certeza me teriam feito muito atento a ele. Se eu então porventura o tivesse visto a fazer milagres; não tivesse tido nenhum motivo para duvidar de terem sido verdadeiros milagres, aí então eu teria com certeza adquirido tanta confiança num tal homem milagroso, há tanto tempo notável, que eu teria submetido de boa vontade a minha inteligência a dele; eu teria acreditado nele em todas as coisas que não lhe tivessem sido contraditadas por experiências igualmente inquestionadas.

Em Lessing, verdades históricas contingentes jamais podem vir a ser a demonstração das verdades eternas. Na sua época, a crítica histórica havia suprimido a força da inerrância do texto bíblico, assim como havia abolido a fé do espírito humano:

Eu, porém, que também não estou nem mesmo no caso de Orígenes, eu que vivo no século XVIII, no qual não se dão mais milagres, se eu fico hesitando em crer, ainda agora, em algo baseado na demonstração do espírito e da força, algo que eu posso crer à base de provas mais adequadas ao meu tempo, qual será o motivo? O motivo está em que essa prova do espírito e da força não tem mais agora nem espírito nem força, porém rebaixou-se ao nível de testemunhos humanos a respeito do espírito e da força (LESSING, 2021, p. 370).

Segundo Lessing (2021, p. 373), “esse é o horrível e largo fosso que eu não consigo transpor, por mais frequentemente e seriamente que eu tenha tentado o salto. Caso alguém seja capaz de me ajudar a transpô-lo, que o faça, eu lhe suplico, eu o conjuro. Ele merecerá, por minha causa, uma recompensa divina”. Dito isso, pode-se elencar que o autor alemão não empreende o salto devido à incongruência dos fatos históricos e contingentes do testemunho humano frente às verdades eternas da razão. Já para o autor suíço, o testemunho histórico da

palavra de Deus não pode esquadrihar a revelação pelo *método histórico crítico*. Sendo assim, desvela-se a superação barthiana frente ao problema levantado por Lessing. A proclamação existencial do testemunho histórico-bíblico é o salto que supera a dúvida de Lessing, isto é, essa proclamação existencial infinita não alcança um desfecho positivo nos métodos hermenêuticos da modernidade, que ambicionam exprimir a verdade como algo objetivado. Frente a tais panoramas, é possível afirmar que na superação a Lessing, Barth estabelece um limite a toda teologia científica de sua época, com o fito de resguardar, assim, a revelação, devido à infinita diferença qualitativa entre ambas. Vale ressaltar que, para Barth, as testemunhas de segunda ordem, mesmo diferindo das de primeira, têm sua importância própria: “o povo chamado e despertado para a fé e, portanto, concomitantemente, qual testemunha de segunda ordem, chamado para testemunhar a palavra no mundo é idêntico à comunidade” (BARTH, 1996, p. 29).

Todavia, tanto as da primeira como as da segunda ordem, quando comunicam o testemunho da palavra de Deus, o testemunho do Verbo Encarnado, não o fazem plenamente devido à infinita diferença qualitativa que existe entre os testemunhos da palavra de Deus e a própria palavra de Deus (Cristo), que é o *totalmente outro*, o desconhecido, o paradoxalmente incompreendido pela razão, porquanto “não dispomos de nenhuma manifestação imediata do mesmo; baseia-se em notícias mediatas, mas transmitidas com grande fidelidade” (BARTH, 1996, p. 23). Para Barth, Jesus é a linha divisória que potencializa a diferença qualitativa.

Aquele ponto da própria linha divisória, porém, não apresenta, assim como todo o nível desconhecido, cuja existência ele anuncia, nenhuma expansão para o nível desconhecido. As irradiações ou, antes, os espantosos pontos de incidências e lacunas, pelas quais ele se torna perceptível dentro da visibilidade histórica, não são mesmo que sejam denominadas de vida de Jesus, o outro mundo que em Jesus tange nosso mundo (BARTH, 2016, p. 74).

O verbo encarnado foi delimitado e interpretado na modernidade pelos liberais como o *Jesus histórico*. Essa nomenclatura conduz à constatação de que o liberalismo religioso é um produto da filosofia moderna, o que fica demonstrado especialmente pelo fato de que seus representantes se esforçaram por interpretar, reformular e explicar a fé cristã inserida em uma perspectiva científica ou moderna. Em outras palavras, a palavra de Deus, Cristo, que é o *totalmente outro*, foi reduzido ao Jesus histórico, para que, assim, pudesse ser pesquisado cientificamente pelo método histórico-crítico. Um dos mais influentes pesquisadores da ciência histórica crítica foi David Friedrich Strauss (1808-1874), um hegeliano de esquerda que, segundo Stanley Grenz e Roger Olson (2013, p. 42),

[...] aplicou as ideias de Hegel a cristologia do Novo Testamento, como forma de superar o impasse entre a abordagem supernaturalista e a racionalista de compreender a vida de Jesus, ele desenvolveu o conceito de “mito evangélico”, histórias que nos são apresentadas não como expressão de fatos reais, mas como verdades teológicas.

A ciência moderna e seu método histórico de interpretação sobre a vida do *Jesus histórico*, que delimita Cristo apenas aos seus feitos éticos, equivalia a um sofisma para Barth, já que tal método ambicionou reduzir o eterno ao temporal, esquecendo a sua transcendentalidade ínsita. Todavia, para Heber Campos (2006, p. 27):

Barth não foi racionalista como Kant, nem negou a revelação divina como Kant havia feito. Barth reagiu ao liberalismo teológico de seus professores, restaurando o conceito de revelação, mas ficou preso à dicotomia estabelecida por Kant. Barth não conseguiu escapar de uma espécie de subjetivismo kantiano, em que a fé não tem raízes históricas porque Deus não se revela neste mundo fenomênico.

O *totalmente outro*, para o autor da Basiléia, lembra a dimensão do *númeno* kantiano, com uma diferença: em Kant, as questões eternas, ou do mundo do *númeno*, da *coisa em si*, não podem ser acessadas pela razão mesmo que ela seja dotada de ideias *a priori* sobre Deus, Cristo, liberdade, justiça, entre outros. Já para o Cristianismo, o eterno, o Cristo, que se encontra no mundo do *númeno*, se manifestou no mundo fenomênico em Jesus de Nazaré, *a coisa*, em termos kantianos. Porém, essa manifestação é impotente para fundamentar a totalidade do *totalmente outro* via razão. Segundo Campos (2006, p. 31):

Barth faz uma distinção entre dois termos que podem ser traduzidos em nossa língua como história, mas que possuem significados diferentes para ele, porque os usa para expressar a sua distinção kantiana. Em alguns de seus escritos, especialmente em sua *Dogmática Eclesiástica*, Barth usa a expressão “história geral”, que é a designação da palavra alemã *Historie* (H), a história comum, onde as coisas podem ser verificáveis, mensuráveis, atingidas pela razão. Ele usa também uma outra palavra alemã, *Geschichte* (G) para designar a “história especial”, que é a história da revelação. Empregando o termo *Geschichte* muitas vezes em sua *Dogmática Eclesiástica*, Barth o usa para dizer que a revelação é histórica, espacial, temporal, mas isto não significa que Barth crê na revelação feita por Deus na história dos homens, como a entendemos e como o faz a ortodoxia cristã.

Em outras palavras, quando Deus se revela ao mundo, essa revelação é testemunhada na Escritura, que pertence ao âmbito fenomênico, mas, ainda assim, não conseguimos entendê-Lo como a “*coisa em si*”, apenas como “*a coisa*”. Nas palavras do teólogo brasileiro Campos (2006, p. 31):

[...] Barth diz que a revelação é um *evento histórico* (G). Histórico (G) não significa algo fixável como histórico ou fixo como histórico. O *evento Histórico* (H), portanto, não tem o significado usual de “histórico” (G). Deus se revela ao homem nas suas

contingências históricas (G) e o homem então registra as impressões que essa revelação causou nele. [...] Esta descrição humana das impressões é considerada histórica (H), mas esta mesma história não pode ser considerada revelação, porque a revelação não é narrativa nem é alguma coisa a respeito de Deus.

Esse abscondido sempre deixa lacunas na cognoscibilidade humana, pois ele é o paradoxo absoluto que nunca poderá ser compreendido racionalmente. Na continuação do primeiro capítulo de sua *Carta*, Barth expressa a diferença qualitativa interminável entre Cristo e as divindades criadas pelo homem:

Ele é a ação, o milagre de todos os milagres, no qual Deus se dá a conhecer como aquele que ele é, a saber, como Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos (cf. 1Tm 6.16), o santo, o criador, o redentor. Pois, esse que adorai sem conhecer, é precisamente aquele que eu vos anuncio. Todas as divindades que ficam aquém da linha divisória estabelecida pela ressurreição, que moram em templos feitos e servidos por mãos humanas, todas as divindades que necessitam de algo, i.e, do ser humano que julga conhecê-la (At 17. 24-25), não são Deus. Deus é o Deus desconhecido (BARTH, 2016, p. 80).

A revelação de Deus na história é o milagre dos milagres que não é conhecido de modo pleno, pois o desconhecido é eterno, mas é também redentor. Doravante, esse desconhecido foi revelado na história através das testemunhas de primeira ordem. Com efeito, o Ser do desconhecido é infinita e qualitativamente diferente do seu testemunho revelacional. Já os deuses fabricados pelos homens não têm o mistério que possui o desconhecido que, mesmo tendo sido revelado nas páginas da Escritura, continua a ser um mistério. Por outro lado, os deuses são fabricados para ocupar o lugar do mistério do *totalmente outro*, que é contradição para os criadores do vazio da idolatria.

Para o autor de *Dogmática Eclesiástica*, os homens constroem sua própria credulidade a partir da incredulidade, porquanto “repentinamente experimentam um mal-estar profundo ante a imagem de Deus e as normas morais, muito rígidas ou muito vagas, que sua religião lhe impõe” (BARTH, 2011, p. 75). Os criadores dos deuses não se aprofundam no testemunho de Cristo, que é a fonte da fé e que possui gênese no *totalmente outro*, escândalo para os judeus e loucura para os gregos. Por conta disso, para Barth, não há espaço para uma fé racional, criada a partir da concepção dos deuses pelos seus inventores humanos, pois a fé é possibilidade advinda da impossibilidade, ou seja, um paradoxo para o homem moderno. Nesse sentido, a compreensão humana sobre Deus é possível somente através de sua própria revelação.

A humanidade precisa receber essa compreensão de Deus, pois não pode obtê-la por si mesma, contando apenas com seus próprios recursos. De acordo com a perspectiva de Barth, essa disposição para receber a compreensibilidade por parte do divino surgiu por um duplo

movimento: o primeiro foi empreendido quando Deus se fez conhecido ao ser humano por um ato da sua graça; o segundo, quando, pela própria graça, Ele dota esse indivíduo de fé. Sendo assim, o homem moderno, até então autossuficiente, se reconhece limitado e dependente do *totalmente outro* para compreender o paradoxo da revelação, isto é, o Deus-Homem. Ao passo que a fé está ciente da distinção qualitativa entre Deus e a humanidade, observando também a magnitude de Deus e a limitação humana, “a religião intenta arrogantemente compreender o Deus desconhecido e ignorar completamente a infinita distinção qualitativa” (RODRIGUES *apud* BARTH, p. 42).

De acordo com Barth (2011, p. 73), os criadores de divindades pagãs continuaram incrédulos, pois sem fé é impossível tomar consciência da incredulidade da própria prática religiosa. Para crer é necessário ser atingido primeiro pela revelação. Entretanto, através da religião e da criação dos deuses, ato empreendido pelo homem, ainda que involuntária e inconscientemente, ele transporta a sua própria essência para fora de si, e a encara como se fosse uma essência diferente da sua. Diante disso, Barth, em determinados momentos, faz seus leitores se recordarem de Feuerbach, para quem a pretensa essência divina nada mais é que “a essência do homem abstraída das limitações do homem individual” (FEUERBACH, 1997, p. 57). Aprofundando essa reflexão, continua o autor alemão: “Deus é o conceito do gênero como se fosse de um indivíduo” (FEUERBACH, 1997, p. 194).

Esse ato de criação dos deuses operado pelos homens é caracterizado por Barth como a divinização do homem religioso, processo em que ele se converte em criador, ao invés de criatura. O deus-homem cria deuses para satisfazer seus desejos, diferentemente do homem criatura que foi alcançado pelo sim de Deus na revelação, e que depende totalmente do desconhecido. As críticas de Feuerbach e de Barth ao conceito de religião foram marcos dos séculos XIX e XX.

Para o autor de *Essência do Cristianismo*, “Deus nasce do sentimento de uma privação” (FEUERBACH, 1997, p. 111), de tal modo que ele é “o meu consolo, a minha proteção contra as agressões do mundo exterior” (FEUERBACH, 1997, p. 215), além de ser também “uma lágrima de amor derramada pela miséria humana na mais profunda intimidade” (FEUERBACH, 1997, p. 163). Em síntese, “a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 1997, p. 56). Para Feuerbach, tanto a religião monoteísta quanto a politeísta expressam um sentimento de falta.

Em outras palavras, Feuerbach salientou a alienação religiosa que buscou encobrir a áspera realidade do mundo, motivando os homens a esperar passivamente pela ação divina para

a concretização de seus desejos, ao invés de incitá-los a adotar uma postura de engajamento e de buscar alcançar seus desejos através do próprio trabalho, levando em conta a relação natural de causa e efeito. Para Barth, a religião se torna alienação quando o homem tenta resolver seus vazios existenciais criando deuses à sua imagem e semelhança, retribuindo a gentileza operada por Deus no Éden, como afere Pascal. Todavia, a gravidade maior ocorre quando o homem nivela a revelação de Deus à religião:

[...] é um equívoco a tentativa, que traz graves consequências de nivelar revelação e religião [...] que demonstra mais do que uma coisa: que já se tem o pensamento e a intenção de refletir a partir da religião, ou seja, do homem, e não a partir da revelação, ou seja, Deus (BARTH, 2001, p. 30).

Em outras palavras, a religião deixa de ser alienação quando “dada à superioridade, considerar a religião a partir da revelação. É desde a revelação que a religião pode ser colocada diante de nós como objeto” (BARTH, 2011, p. 31). Na época de Barth, a revelação foi diluída na ética, e a ética se tornou a fundamentação da religião, não havendo mais diferença qualitativa entre ambas. Essa mesma ausência da diferença qualitativa pode ser identificada em Feuerbach, cuja reflexão expressa que a revelação era apenas a confissão da subjetividade humana, pois o homem é Deus, e a teologia é antropologia. Barth, no segundo, sétimo e oitavo capítulos d’*A Carta aos Romanos*, assim como na obra *Revelação de Deus como sublimação da religião*, mostrou a infinita diferença qualitativa entre Deus e homem, entre a revelação de Deus e a religião, entre a teologia e a antropologia, distinções que haviam sido esquecidas tanto por teólogos liberais, como Harnarck e, como por filósofos como Feuerbach e Nietzsche. O filósofo do niilismo, por exemplo, dá voz aos homens que se tornariam super-homens pela morte do Deus pós-revolução industrial.

Barth, no segundo capítulo de *A Carta aos Romanos*, estabelece a diferença qualitativa entre o super-homem nietzschiano e o fraco homem alcançado pelo sim de Deus:

Não existem círculos visíveis de santos, excepcionais, heróis, super-homens, e justos, formado pela posse da lei, impressão de revelação, mentalidade, moral e sacramento. Mas poderia existir um novo ser humano, além de todos os antagonismos, criado por Deus e segundo Deus (BARTH, 2016, p. 113).

Para Barth, Deus é a imagem de Cristo, e Cristo é a palavra de Deus que criou o homem conforme sua semelhança. O super-homem nietzschiano se supera através da vontade de potência, tornando-se criador ao invés de criatura. Para o autor suíço, a fragilidade humana é o que o torna super-homem, pois nele mesmo não haveria a vontade de potência necessária para

achegar-se a Deus; logo, é Deus quem infunde no homem a força que origina a liberdade através da graça.

Continuando sua argumentação, no terceiro capítulo de *A Carta aos Romanos*, Barth interpretou o conceito kierkegaardiano de infinita diferença qualitativa a fim de expor a diferença entre Deus e homem. Porém, vale ressaltar que nesse capítulo a diferenciação foi desenvolvida ao nível de proximidade entre o além e o aquém, entre Deus, o *totalmente outro*, e o homem finito.

Lembra-se do impossível, são a prova de que exatamente o impossível, Deus, se encontra no âmbito da possibilidade, contudo não como uma possibilidade entre outras, mas, como transparece justamente nela, como possibilidade impossível. Os oráculos de Deus, que elas possuem e guardam, são testemunhas palpáveis do impalpável: que existe uma redenção para este mundo se redimir. Se aquilo que possuem e guardam é Moises ou João Batista, Platão ou o socialismo, ou simplesmente a razão moral inerente às simples ações diárias, independentemente disso: trata-se de vocação, promessa, capacidade para comparações nessa posse e guarda, oferta e porta aberta do mais profundo conhecimento (BARTH, 2016, p. 116).

Os oráculos de Deus, as testemunhas da palavra, são provas oculares e auditivas a nível histórico que testificaram que a palavra de Deus esteve inserida na temporalidade, que o impossível se tornou possível sem deixar de ser impossível. Ora, a revelação de Deus, o Cristo, entrou na história como ser humano, logo, os fatos históricos são provas que a eternidade tocou no tempo sem ser dissolvida na finitude, pois Ele é o *totalmente outro*, o inacessível. Ou seja, a revelação acontece numa esfera não-verificável, a qual os historiadores comuns não têm acesso, já que ela é a presença do próprio Deus na pessoa de Cristo (não algo a respeito dele) que, por sua vez, não pode ser detectado plenamente na historicidade.

Nos capítulos sétimo e oitavo de sua *A Carta aos Romanos*, Barth se aprofundou no conceito de religião. A crítica barthiana sobre ela é radical. Para ele, a religião é a tentativa humana de autodeterminação, salvação e santificação. Em outras palavras, a religião é uma forma de negligência do reconhecimento do senhorio de Deus em Jesus Cristo. Tal concepção se fundamenta no confronto entre religião e revelação e, vale ressaltar, não acena para uma rejeição à religião, mas busca entendê-la à luz da Revelação. No sétimo capítulo, intitulado “O limite da religião”, Barth se utiliza da categoria kierkegaardiana de infinita diferença qualitativa para expor a diferença entre a graça de Deus e a religião humana.

Graça é a relação de Deus com o ser humano, de Deus, que já venceu surgindo como combatente, de Deus, que não nos deixa aberto nenhum caminho intermediário e não permite que se zombe dele (cf. Gl 6.7), de Deus, que é fogo devorador e que não nos deve resposta, de Deus, que diz sim e amém onde nós só conseguimos ainda balbuciar nosso “como se”, nosso sim e não (BARTH, 2016, p. 248).

A graça é o caminho do sim de Deus ao homem, ela é a via do novo relacionamento do homem com Deus, proposto apenas por Ele, não pelo homem. Ela é o sim de Deus ao homem enganado pelo não-deus da religião. A religião é interpretada como um sim, porém, é o não-deus criado pelo homem, é o caminho que não é caminho, mas um atalho criado pelo ser humano em busca do suposto Deus que, na verdade, é o não-deus, e ainda que fosse o Deus verdadeiro, certamente Ele responderia negativamente a esse atalho criado pelo homem. Segundo Barth, “aí ela já se encontra de novo a arrogância, a presunção, que ignora a distância existente entre Deus e o ser humano, e que entronizou infalivelmente o Não-deus” (BARTH, 2016, p. 98). O não-deus é o deus da religião criada pela ação idolátrica do homem. Sendo assim, na ausência de uma diferença qualitativa, a religião é o meio histórico-temporal de acesso ao inacessível.

Em outras palavras, a religião humana pretende objetivar a humanidade ao nível de Deus, e não depender da ação divina na sua existência, contexto em que o indivíduo se torna o criador e o detentor de todo poder estabelecido na imanência. Todavia, Barth quer estabelecer a infinita diferença qualitativa entre Deus e o não-deus, entre revelação e religião. O não-deus como criação humana é o pressuposto da religião que movimenta o indivíduo a se tornar, ele mesmo, um devoto do não-deus.

Aliás, indivíduos religiosos costumam se conceber conhecedores de Deus, e logo se consideram aptos a criar um deus à sua imagem e semelhança. Esse pensamento, todavia, constitui idolatria, uma vez que o deus no qual eles acreditam conhecer é, na verdade, feito pelas mãos humanas, um produto de seus desejos e conhecimentos, ou seja, o não-deus. Na sua idolatria, porém, a religião é a altivez humana que se rebela contra Deus e pretende ocupar o lugar do Criador, tornando a humanidade divina e criadora. O homem é Deus, e Deus é o homem, como diria Feuerbach. Na obra *Esboço de uma Dogmática*, Barth narra a impotência da religião como o sim para homem: “se é verdade que nós vivemos longe de Deus, se é verdade que nós somos inimigos e rebeldes, ainda é verdade que Deus nos preparou o caminho da reconciliação muito antes que entrássemos em luta contra ele” (BARTH, 2011, p. 98).

Para Barth, apenas Deus detém o sim. Tal assentimento é a graça que conduz o homem ao caminho da verdadeira religião, que deve estar subjugada à Revelação. Segundo Adriani Rodrigues, “a queda do ser humano destruiu o seu relacionamento com Deus. Não há uma maneira de se manter comunhão com Deus partindo da humanidade para o Céu” (RODRIGUES, 2012, p. 41). Portanto, para o autor suíço, há uma clara oposição entre a fé na graça de Deus e a religião como criação humana, expondo, assim, uma infinita diferença

qualitativa conceitual: enquanto a fé demonstra a fraqueza e o vazio que precisa ser preenchido com a graça de Deus (BARTH, 2016, p. 88), a religião traz à tona um ser humano repleto de sua piedade moral e conhecimento de Deus (BARTH, 2016, p. 50). No contexto da doutrina da justificação pela fé, considerando que através dela o ser humano assume a salvação pela graça de Deus, na religião ele busca obter a salvação através de suas próprias obras. Nas palavras de Rodrigues:

Esse esforço demonstra que a religião objetiva elevar a humanidade ao nível de Deus, porque ela não depende da ação de Deus. Aliás, indivíduos religiosos costumam se considerar conhecedores de Deus por causa de suas próprias habilidades. Esse pensamento, todavia, constitui idolatria, uma vez que esse deus no qual eles acreditam conhecer é, na verdade, feito pelas mãos humanas, produto de seus desejos e conhecimentos. Na sua idolatria, porém, a religião é o humano altivo que se revolta contra Deus e pretende tomar o lugar do divino, tornando a humanidade divina. (RODRIGUES, 2012, p. 43).

No sétimo capítulo da *Carta aos Romanos*, mais precisamente nos versículos 2 a 4, Paulo trata da dialética que vincula lei, graça e liberdade. Ele utiliza a metáfora do casamento para empreender a discussão.

Não sabeis vós, irmãos (pois que falo aos que sabem a lei), que a lei tem domínio sobre o homem por todo o tempo que vive? Porque a mulher que está sujeita ao marido, enquanto ele viver, está-lhe ligada pela lei; mas, morto o marido, está livre da lei do marido. De sorte que, vivendo o marido, será chamada adúltera se for de outro marido; mas, morto o marido, livre está da lei, e assim não será adúltera, se for de outro marido. Assim, meus irmãos, também vós estais mortos para a lei pelo corpo de Cristo, para que sejais de outro, daquele que ressuscitou dentre os mortos, a fim de que demos fruto para Deus (Rom. 7: 2-4).

O autor de *Dogmática Eclesiástica*, acompanhando a dialética paulina, concebe a lei em analogia com a religião. Para Barth (2016, p. 249), a lei tem domínio sobre o ser humano enquanto houver existencialidade, porquanto “ele está totalmente entregue a toda problemática existente dentro da possibilidade religiosa”. Ou seja, o casal está submetido à lei do casamento enquanto ambos estiverem vivos, porém, na morte de um dos cônjuges, segundo o autor da Basiléia, o que ficou vivo estará livre perante a lei antes imposta, estabelecendo, assim, a liberdade pela via da morte: “vós, porém, estais como a mulher, que é liberta de seus compromissos em relação ao homem pela sua morte” (BARTH, 2016, p. 251). A loucura e o escândalo da cruz do calvário trouxeram a liberdade da lei do pecado, lançando as bases para uma nova vida em liberdade com o paradoxal, Cristo, que é a cabeça da igreja. Segundo Barth, vós sois:

Desenlaçados, libertos, abertos para a eterna e existencial unidade, essencialidade, clareza e plenitude da possibilidade de Deus além da problemática religiosa, enquanto não sois quem sois dentro da mesma necessária ordem da relação entre Deus e o ser humano, enquanto, estando sob a graça, não necessitais mais estar sobre a lei (BARTH, 2016, p. 251).

Para o autor da Basileia, a crucificação do Verbo sublinha a possibilidade religiosa por meio da graça. Assim sendo, não é a possibilidade religiosa que condiciona o homem diante de Deus, pois ela é limitada; ao contrário, é o incondicional, o *totalmente outro* que condiciona o indivíduo a depender do seu amor e graça para que, assim, possa ser livre para amar aquele que o amou primeiro:

Sois vós, agraciados, que sois limitados e libertados por meio do conceito da morte. Vós sois ser humano que, “enquanto viver”, mas também somente “enquanto viver” é determinado pela lei. Vós estais limitados, ligados, aprisionados pela problemática da religião, inelutavelmente comprometidos a vos encontrardes nela (como a mulher está comprometida com o marido desde que não seja morto) (BARTH, 2016, p. 251).

Para Barth, apenas a morte liberta para a vida. A lei aprisiona o ser humano, assim como a mulher está presa ao marido enquanto ele estiver vivo, e vice-versa; todavia, depois da morte, estarão livres para viver com outra pessoa. A religião, para Barth, pode ser comparada à lei, já que ela representa a mais importante competência humana. É na religião que a capacidade humana aparece da maneira mais pura, mais forte, mais penetrante e mais adaptável (BARTH *apud* RODRIGUES, 2012, p. 43). Em outras palavras, a religião, enquanto constituição puramente humana, aprisiona o indivíduo enquanto ele estiver vivo, e o conduz a inúmeras tentativas humanas – e conseqüentemente limitadas – de se elevar ao transcendente, a Deus, pelo viés meramente natural. Sendo assim, a religião, na perspectiva barthiana, é uma criação humana e limitada, pois “o limite da religião é a linha divisória da morte, que diferencia aquilo que é possível nos seres humanos e o que é possível para Deus” (BARTH, 2016, p. 256). Antes do Gólgota operava-se no reino da lei, depois dele surge o reino da graça, demonstrando que “sobre o gólgota são sacrificadas a Deus e abandonadas todas as possibilidades humanas, incluída a religiosa” (BARTH, 2016, p. 251). O *totalmente outro*, como o alfa e o ômega, estabeleceu no Gólgota o fim da lei, os limites da religião e, por conseguinte, a limitação imposta ao indivíduo religioso.

O ser humano não está diante de Deus como criatura religiosa, tampouco como em qualquer outra qualidade humana, mas na qualidade divina, na qual Cristo se encontrava perante Deus no momento em que sua consciência religiosa, era a consciência de seu abandono por Deus. É a partir dali, a partir do não ser do ser humano (justamente do ser humano religioso), tornado visível no corpo morto de

Cristo, que há a reconciliação, o perdão, a justificação, a redenção (BARTH, 2016, p. 252).

Na perspectiva barthiana, o sim e o não se encontram no Gólgota. Ora, o ser humano religioso traz em si o não de Deus, que só pode ser superado pelo sim Dele no calvário, demonstrando que, enquanto o ser religioso não ultrapassar essa linha divisória, ele se deparará com o não diante de si. Ao contrário, quando rompê-la, se estabelecerá para além do aquém, e sairá da morte para a vida, da religião para a graça. Segundo Barth (2011, p. 57), “não é que Cristo tenha completado ou melhorado as tentativas humanas de conhecer a Deus, mas sim, que, por ser ele, a revelação de Deus, a tem substituído e superado de maneira definitiva e total”. Sempre é Deus que vem ao encontro do homem, pois Ele é o único que ama com liberdade, “fora do recebimento da graça fundamentado na liberdade de Deus, aquele fruto para Deus (6.22; 7.4), aquele pensar, querer e fazer do ser humano qualificado como santificado, não é possível” (BARTH, 2016, p. 253).

Para o Doutor da Basileia, não é possível elevar-se a Deus por meios puramente naturais, como defendido pela religião do não-deus, uma criação puramente cognoscível, como expressa n’A *Carta aos Romanos*, “a religião é ato de absolutização do ser humano, de suas inclinações, necessidades, desejos e esperanças” (BARTH, 2016, p. 253). Sendo assim, Barth (2011, p. 89) argumentará que “o conceito de religião verdadeira tem o seguinte conteúdo: a religião possui sua própria verdade em si mesma. Isso é tão inconcebível quanto supor que alguém, em virtude de suas próprias capacidades, seja justo e bom”. Ora, como Deus é o único que ama em liberdade, a sua revelação salva o homem e a religião, pois a graça é revelação, e vice-versa. Em outras palavras, assim como a graça justifica o homem, a revelação justificará a religião, e “a verdadeira religião é, assim como o homem justificado, uma criação da graça. Mas a graça não é outra coisa senão a revelação divina. Diante da graça, nenhuma religião pode sustentar-se como sendo verdadeira, assim como nenhum homem é justo” (BARTH, 2011, p. 90).

Assim como existe o pecador que precisa ser justificado pela graça, também existe a verdadeira religião que, por sua vez, precisa ser justificada pela revelação e santificada por ela. Ou seja, existe uma infinita diferença qualitativa entre as religiões criadas pela mente humana e a religião cristã, sendo que essa última se torna a verdadeira religião por meio da revelação, “a afirmação de que a religião cristã é a verdadeira religião, se é que pretende ter um conteúdo pleno, somente se pode fazer a partir da revelação divina. Somente escutando a revelação divina essa afirmação, que nós expressamos, pode ser uma proposição de fé” (BARTH, 2011, p. 91). Ora, por mais que, para Barth, a religião cristã seja infinitamente diferente das outras, ela participará do mesmo julgamento que as demais, pois toda religião é incredulidade.

É preciso estabelecer, no reconhecimento da verdade da religião cristã, este outro reconhecimento: a religião cristã também cai dentro do juízo que cabe a toda religião como incredulidade. Desse juízo não se vê livre por sua condição interior e dignidade, senão que é libertada por Deus em virtude da graça que ele tem dispensado em sua revelação (BARTH, 2016, p. 92).

Ou seja, na perspectiva barthiana, tanto a religião cristã como outras religiões serão julgadas como meios naturais de transcender da temporalidade até o Absoluto.

O juízo sobre toda religião, incluindo a cristã, significa para nosso caso concreto, o seguinte: todas as atividades de nossa fé, como nossas representações cristãs de Deus e das coisas sagradas, nossa teologia cristã, nosso culto, formas sociais, normas, moralidades, poesia, arte, intenções de conformação da vida privada ou social, estratégias e táticas a favor de assuntos cristãos, em uma palavra, nosso cristianismo, não corresponde, não é fiel ao que deveria ser (BARTH, 2011, p. 93).

Os métodos religiosos utilizados tanto pela religião cristã quanto pelas outras religiões são, para Barth (2011, p. 93), “a denúncia da estrita incredulidade, ou seja, a oposição a Deus e a sua revelação. É a idolatria e a pretensão de ser justificado por si mesmo”. Diante disso, pode-se afirmar que todas as religiões ensejam em si um pressuposto ideológico e prático intra-ético, que se configura na construção da torre de babel que, por sua vez, sacia momentaneamente os desejos religiosos, como também é a expressão da rebelião contra Deus e sua revelação. Segundo Barth (2011, p. 113), a santidade ou a justiça imanente como fundamento e conteúdo da verdade da religião cristã deve ser tão pouco considerada como qualquer outra religião que se pretenda verdadeira por suas qualidades imanentes. As qualidades imanentes da religião cristã, assim como suas práticas, não são verdades insofismáveis para Barth, mas sim simulacros de verdades passageiras, concebidas *por* e *para* homens que desvanecem rapidamente, tais como os lírios do campo. Ao expressar a desobediência por meio do sofisma religioso, o sujeito descobre que a maior qualidade adquirida por ele foi não ter qualidade alguma, como diz o doutor da Basileia:

O ser humano como tal, também a pessoa religiosa, existe na carne, i.e., seu pensar, querer e agir é mundanamente não qualificado, ou muito mais, altamente qualificado como ímpio e pecador, afastado de Deus e direcionado para a morte, e isso tanto mais quanto maior vivacidade ele talvez vier a sonhar, nesse processo, o sonho de sua semelhança com Deus (BARTH, 2016, p. 252).

A potência da religião e do homem religioso é a fraqueza: “a renúncia a essa pretensão que obriga o cristão a reconhecer que continua sendo pecador inclusive em suas melhores ações, é o que constitui não o fundamento, mas o sintoma da verdade da religião cristã” (BARTH,

2011, p. 113). Em outras palavras, ao abdicar da falsa santidade operada pela religião, e ao renunciar às obras religiosas que querem supostamente justificar os pecados do homem, é possível alcançar uma dupla conclusão qualitativa: a primeira acena para a saída da falsa cognoscibilidade religiosa operada em favor da religião do não-deus em direção à uma segunda, na qual a religião cristã sublimará a religião do não-deus por meio da revelação da Palavra de Deus operada através da graça e da fé no absolutamente transcendente. Ou seja, a verdadeira religião e o verdadeiro ser religioso, para Karl Barth, se fundamentam na impotência, momento em que o homem se considera pecador e a religião se constitui como falível, demonstrando que ambos são dependentes da revelação.

Essa renúncia e essa confissão podem mostrar que a igreja cristã é lugar onde o homem é confrontado com a revelação e a graça, vivendo de graça e por graça. Caso contrário como poderia crer? E se não cresse, como poderia ser capaz dessa renúncia e dessa confissão? (BARTH, 2011, p. 104).

A fé na graça de Deus é o caminho da verdadeira religião e o instrumento de mudança para o ser humano religioso, pois “o poder, a força do cristianismo, está somente na fraqueza. Essa força não pode operar sem a graça, ou seja, com a condição de que o cristianismo se humilhe a si mesmo em vez de exaltar-se” (BARTH, 2011, p. 103). A força da fraqueza da religião e, conseqüentemente, do homem religioso, se fundamenta na graça por meio da fé, já que enquanto a religião se exaltar da sua religiosidade, e o homem se exaltar das suas obras, a religião e o homem não passarão de sofismas históricos. Para Barth, a religião é importante porquanto expõe um duplo movimento. No primeiro advém a crise da impotência humana e, no segundo, se desvela a sua antítese, ou seja, sua potencialidade. Assim argumenta o autor da Basileia no trecho transcrito abaixo d’*A Carta aos Romanos*, no seu sétimo capítulo:

Pois a verdadeira crise em que se encontra a religião reside no fato de que o ser humano não só não se pode desfazer dela “enquanto viver”, mas que nem deve querer fazê-lo, justamente por ser de tanta importância para ele como ser humano (para este ser humano), justamente pelo fato de nela as possibilidades humanas estarem delimitadas pelas divinas e porque nós, cientes de que deus não está aqui, de que também não podemos ir nenhum passo adiante, necessitamos deter-nos e permanecer nessa possibilidade humana, a fim de que, além do limite por ela demarcado (BARTH, 2016, p. 261).

A religião é potência e impotência: potência, devido às supostas possibilidades humanas de religar-se ao Absoluto, porém, essas mesmas possibilidades demonstram justamente a fraqueza do homem para se encontrar com o Desconhecido. É o *Totalmente outro* que vem ao

encontro do homem por meio da Revelação, bastando ao homem permanecer limitado e demarcado por sua finitude.

O conceito Kierkegaardiano de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*, apropriado pelo autor suíço na *Carta aos Romanos*, difere significativamente do tólos do dinamarquês. Em Kierkegaard, à *infinita diferença qualitativa* estabeleceu a ruptura entre o dinamarquês e a teologia de sua época, que aspirava através da filosofia hegeliana:

Demonstrar que a religião era suscetível de uma interpretação que demonstrava, afinal, que ela seria um repositório da verdade objetiva. A asserção de que as ideias religiosas deveriam ser explicadas como expressão, num estágio de pensamento primitivo e mítico, de um conteúdo cuja importância oculta aguardava formulação dentro da estrutura de um sistema metafísico que a tudo engloba pode ser encontrado aceitação entre diversos teólogos contemporâneos (GARDINER, 2001, p. 42).

Doravante, através das mediações histórico-especulativas, não haveria mais espaço para as categorias paradoxais do cristianismo, devido à estrutura metafísico-sistemática. Para Kierkegaard, a especulação filosófica não poderia suprimir as categorias essenciais do cristianismo, devido à necessidade do eterno tocar no tempo, no instante paradoxal, elencando a importância da fé, para indivíduo saltar em virtude do absurdo. Em outras palavras, o paradoxo Absoluto e seus postulados, são impossibilitados de explicação racional em virtude das limitações epistêmicas da finitude humana. O salto da fé é o elo que reaproxima o homem de Deus na *diferença qualitativa*.

Para Barth, a *infinita diferença qualitativa*, em princípio seria a base hermenêutica para a fundamentação da sua teologia. A ironia do autor dinamarquês, posteriormente, seria superada pelo *Sim de Deus no evento encarnação*. Ou seja, em Barth, a *infinita diferença qualitativa*, dá lugar a *interminável diferença qualitativa*. Isto porque, para Barth, o liberalismo, com o método histórico, tentou reduzir a revelação paradoxal (Cristo), ao Jesus histórico, suprimindo assim, a interminável diferença entre o *Totalmente outro* e o indivíduo, entre a razão e o que está para além da epistemologia.

Assim sendo, o *Sim de Deus*, vem pela sua graça, e somente por ela o homem adquire um novo relacionamento com Deus, proposto apenas por Deus, não pela religião. A graça, (Cristo), representa a *infinita diferença qualitativa*, entre o *Sim de Deus*, e o homem criador de ídolos, a partir dos métodos científicos. Doravante, a religião moderna, tentara construir arcabouços científicos que tornassem o *Sim de Deus*<sup>38</sup>, uma metáfora do homem, ou seja, essas

---

<sup>38</sup> Barth na obra *Fé em busca de compreensão* estabelece o *Sim de Deus* proveniente do encontro com a obra *Proslogion* de Anselmo de Cantuária. “Como meio de relacionamento que se torna real em virtude da revelação de Deus. Ao pensar em Deus ele sabe que ele está sob a seguinte proibição: ele não pode conceber nada maior,

construções histórico-especulativas, não passavam de atalhos criados pelo próprio homem com o intuito de abolir a *interminável diferença qualitativa* entre o *Totalmente outro* e o Jesus ético-Histórico, segundo o exemplo do teólogo/historiador Adolf Harnack.

Segundo Rudolf Otto, o sagrado não pode ser entendido, apreendido essencialmente pelo campo ético, moral e histórico: “a categoria de sagrado apresenta um elemento ou “momento” bem específico que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo *árreton* [impronunciável], um *ineffabile* [“indizível”] na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual”. (OTTO, 2007, p. 37)

### 3.2 O conceito de paradoxo kierkegaardiano n’A *Carta aos Romanos* de Karl Barth

O conceito de paradoxo kierkegaardiano é apresentado e desenvolvido por Barth no primeiro capítulo d’A *Carta aos Romanos* partindo da tese de que a vocação apostólica é um paradoxo. “A vocação apostólica é um fato paradoxal, que no primeiro e último momento de sua vida se encontra fora de sua identidade pessoal consigo próprio” (BARTH, 2016, p. 71). Todavia, a diferença reside justamente na palavra dada a um servo, a um apóstolo, “não a um senhor, mais um servo, o ministro do seu rei. Independentemente de quem ou de que seja Paulo, o conteúdo do seu envio em última análise não se encontra nele, mas de modo insuperável estranho e inatingivelmente longínquo, acima dele” (BARTH, 2016, p. 71). Para Barth, todos os homens são próximos, contudo diferentes, pois são chamados e enviados por Deus a partir de uma palavra que não é sua, mas do *Logos*. Sendo assim, o apóstolo será um paradoxo.

Um fariseu? Sim, um fariseu, mesmo que de ordem mais elevada, um separado, individualizado, diferente. Enfileirado com todas as outras pessoas, pedra sobre pedra em toda circunstância, ele constitui um caso à parte só em relação com Deus (BARTH, 2016, p. 72).

Barth associa, em outro momento de sua obra, o desconhecido kierkegaardiano ao Deus do cristianismo, concebido pelo autor como a incógnita por excelência, a pedra de escândalo para os judeus e a loucura para os gentios: “Jesus como Cristo, o Messias, é o fim do tempo, ele só pode ser entendido como paradoxo” (BARTH, 2016, p. 74). Esse Ser Divino que se

---

para ser preciso, ‘melhor’, do que Deus sem cair dentro do absurdo, excluído pela fé, de colocar a si mesmo acima de Deus na tentativa de conceber este algo maior. *Quo maius cogitari nequit*, por mais que somente pareça ser um conceito que ele formou para si mesmo, é, de fato, no seu entender, um nome de Deus revelado”. (Cf. BARTH, 2012, p. 85). “Ele prossegue sem dizer que para ele a existência de Deus é dada como um artigo de fé. Esta existência de Deus que é aceita em fé deve ser agora reconhecida e provada sobre pressupostos do nome de Deus igualmente aceito em fé e deve ser entendida como necessária para o pensamento” (2012, p. 86).

apresenta na figura paradoxal do servo humilde e se torna um incógnito para a razão e para a especulação, o Deus-homem paradoxal, é uma síntese entre tempo e eternidade. Segundo Azevedo:

O paradoxo denota a própria incapacidade de teorizar sobre esta relação (Deus-homem). Ele aponta a subjetividade como único caminho para entendê-la, porque o Cristianismo nasce quando nasce este paradoxal encontro da eternidade com o tempo, do absoluto com o relativo, quando Deus se tornou homem na encarnação de Jesus Cristo. Nada aproveita tentar explicar o paradoxo (AZEVEDO, 2018, p. 46).

Com efeito, Barth resgata o postulado do paradoxo kierkegaardiano e o vincula à figura da encarnação divina. Os termos “Incógnito e desconhecido” são trabalhados em *A Carta aos Romanos* como o “Cristo” ou o “Abscondido” transcendente que está presente na carne, o próprio Ser em pessoa que não pode ser desvendado pela razão humana. Ele é o paradoxo que mantém em união elementos que se excluem reciprocamente.

Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história, infinitude e finitude. “Ele é a ação, o milagre de todos os milagres, a partir de quem Deus se dá a conhecer como Aquele que ele é, a saber, como o Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos, o Santo, o criador, o redentor” (BARTH, 2016, p. 80).

Nesse sentido, o paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo, ofendendo a razão, já que exprime uma diferença qualitativa entre esse Deus desconhecido e o próprio homem. Em outro trecho do primeiro capítulo d’*A Carta aos Romanos*, Barth exprime a ressurreição de Cristo como o paradoxo absoluto.

A ressurreição dos mortos, contudo, é a mudança, o estabelecimento daquele ponto de cima e a correspondente percepção de baixo. A ressurreição é a revelação, a descoberta de Jesus Cristo, o aparecimento de Deus e o reconhecimento de Deus nele, o início da necessidade de prestar a honra a Deus e de contar com o desconhecido e não visível em Jesus, de deixar valer como fim do tempo, como paradoxo, a proto-história, como vitorioso (BARTH, 2016, p. 75).

A ressurreição como revelação é um paradoxo do paradoxo, pois no ato de ressuscitar, o Cristo, o paradoxo absoluto, mesmo revelando-se historicamente às testemunhas de primeira ordem (*profetas e apóstolos*) continua sendo o paradoxo, o mistério dos mistérios que não poderá ser compreendido via inteligibilidade humana. Para Barth, o *Logos*, a *Palavra de Deus*, toca o mundo terreno sem dissolver sua eternidade na temporalidade, porquanto “na ressurreição o novo mundo do Espírito Santo tange o velho mundo da carne. Mas ele o toca como a tangente toca o círculo sem entrar em contato com ele, e, justamente por não o tocar, atinge-o como seu limite, como novo mundo” (BARTH, 2016, p. 75). Para o autor de *Dádiva e Louvor*, a

revelação, a palavra de Deus (Cristo), é testemunhada historicamente pela Escritura Sagrada, não podendo ser compreendida plenamente pela razão humana, já que o ser finito não contempla a infinitude do infinito na finitude do tempo. Logo, o que se estabelece é a limitação imposta ao homem, pois apenas Cristo, o paradoxo absoluto, é quem consegue abranger finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, ambos na sua completude.

A ressurreição de Cristo se dá num momento histórico e “dessa maneira é o acontecimento diante das torres de Jerusalém no ano 30, na medida em que ali ocorreu, foi descoberta e reconhecida” (BARTH, 2016, p. 75). Todavia, o tocar da tangente no círculo ou, em outras palavras, Jesus Cristo se revelando historicamente nas regiões da Judéia, Samaria e Decápolis, seguido por sua crucificação no calvário e sua ressuscitação nos anos 30 do século I, demonstra que “Ele se revela e é descoberto como o Messias, ele já se encontra ‘estabelecido como filho de Deus’ antes do dia da Páscoa, mesmo que seja certamente também depois dele” (BARTH, 2016, p. 75). O paradoxo messiânico se dá justamente por Ele ser sempre o Ser da revelação especial antes mesmo da revelação histórica ser anunciada. Destarte, Jesus Cristo, o paradoxo absoluto, quando toca o mundo da carne, ou mundo temporal, oferece consigo o novo mundo, que não traz a completude da revelação ao indivíduo, mas que enseja um limite cognoscível diante da revelação especial do filho de Deus, o *Logos*. Ora, Deus é o único Ser que ama em uma liberdade expressa na revelação da palavra plena, o Cristo, que foi anunciado historicamente a Israel.

A história de Cristo, profundamente arraigada na história de Israel, ao mesmo tempo transcende-o, fala da unidade, tornada evento, do Deus verdadeiro, que se humilha, estabelecendo a comunhão com o ser humano, e assim se revela como Deus gracioso em liberdade, e do ser humano verdadeiro, elevado para a comunhão com Deus, que o tem como parceiro que lhe é grato em liberdade (BARTH, 1996, p. 21).

Em Barth, o Deus Desconhecido é quem vem ao encontro do homem por meio da palavra de Deus (Cristo), que foi apreciada pelas testemunhas de primeira ordem (apóstolos e profetas) e anunciada às testemunhas de segunda ordem por meio do relato vivo, que é a Escritura Sagrada. Assim, por meio de um encontro dinâmico e subjetivamente pessoal, se constituiu a comunhão destes homens com Cristo. Nas palavras de Gray Crampton (2020, p. 40):

As Escrituras podem se tornar “subjetivamente” a Palavra de Deus (partes diferentes para ouvintes diferentes em tempos diferentes). A única revelação verdadeira de Deus ao homem é Jesus Cristo (a Palavra de Deus encarnada), e quando a Escritura “revela” Cristo ao leitor (no “evento Cristo”), então a Bíblia se torna a Palavra de Deus “de

modo subjetivo” para o leitor nesse momento. Essa é a única “unidade” que se deve buscar na Bíblia.

Crampton, citando um trecho da (obra) *Dogmática Eclesiástica* de Barth, destaca que “a Bíblia é a Palavra de Deus até onde Deus deixa que ela seja sua Palavra, até onde Deus fala por meio dela” (BARTH *apud* CRAMPTON, 2020, p. 40). Essa constatação barthiana se evidencia como um paradoxo para a razão dogmática reformada e para as academias teológicas liberais que estudam o Jesus histórico.

O conceito kierkegaardiano de paradoxo interpretado e desenvolvido por Karl Barth ganha contornos mais definidos quando os hermenutas reformados defendem que a Bíblia é a Palavra de Deus e, portanto, pode ser considerada inerrante e objetiva. Já o paradoxo barthiano contradiz a revelação objetiva, já que ela se situa abaixo de Deus para comunicar o Cristo transcendental por meio de proposições lógicas. Assim, Deus revela eventos na Bíblia, mas não o seu significado, até porque o entendimento do significado é um empreendimento subjetivo.

Barth, então, ao alegar que a revelação é apenas um evento (algo que acontece), nega que a Bíblia apresente verdades proposicionais. Como explicou Crampton:

No bartianismo, “A Bíblia se torna o testemunho humano falível da Palavra de Deus [Cristo], e o Espírito Santo inspira, não a Bíblia, mas a ‘fê’, recriando o ‘evento Cristo’ em nós em sentido existencial”. A Bíblia não é inspirada; antes, “é o crente o [...] inspirado” (CRAMPTON, 2020, p. 41).

O paradoxo barthiano, bem ao estilo kierkegaardiano, confronta, através do paradoxo, a objetividade da Escritura Sagrada, já que do “ponto de vista puramente objetivo e abstrato, a contradição é impossível, porque não é possível pensar, numa unidade real, uma determinação e a determinação que a exclui” (FERRO, 2012, p. 48). Não há contradição na hermenêutica histórica adotada pelos algozes de Barth. Primeiro, porque os reformados defendem a Escritura como palavra de Deus infalível, enquanto os liberais arrazoam que a Bíblia é apenas um livro de cunho ético, que denota a busca do Jesus histórico. Diante desse contexto, Barth utiliza o paradoxo Kierkegaardiano como uma tensão contraditória ínsita às duas hermenêuticas defendidas por seus oponentes. O primeiro paradoxo se estabelece quando é dito que a Escritura não é um livro infalível.

A bíblia é escrita por homens caídos e contém erros, havendo equívocos na sua produção. “Os profetas e apóstolos como tais, mesmo em seu ofício [...] eram homens históricos reais como nós, e [...] na verdade culpados em sua palavra falada e escrita”. Atribuir infalibilidade a um documento escrito pelo homem, como a Bíblia, seria uma forma de “docetismo” bíblico, isto é, fazer a Escritura “parecer” divinamente inspirada enquanto é apenas humana na origem. Assim, também, a Bíblia está cheia

de paradoxos lógicos (distintos de paradoxos retóricos) e contradições (CRAMPTON, 2020, p. 42).

A teologia liberal, com o método histórico científico, foi suprimindo do transcorrer do século XIX e XX a teologia da inspiração da Escritura, cooptada pelos teólogos reformados. Ou seja, para os liberais, a Escritura não é inspirada, porém, ela contém uma fonte de material ético-moral para o sujeito moderno. O paradoxo barthiano contradiz a posição liberal afirmando que o testemunho da Palavra de Deus, a Escritura Sagrada, mesmo não sendo inspirada por Deus como revelação objetiva, poderá conduzir o indivíduo a um encontro pessoal com Cristo através da inspiração subjetiva do sujeito, que ocorre por meio da fé em consonância com a revelação histórica: “fé é confiança na ‘fidelidade’ de Deus, por meio de Jesus Cristo, que é a única Palavra de Deus genuína, conforme o ‘testemunho’ da Bíblia” (CRAMPTON, 2020, p. 38). No segundo capítulo d’*A Carta aos Romanos*, o paradoxo barthiano se faz presente no conceito de história:

Todas as histórias das religiões e das igrejas se desenrolam totalmente no mundo. A assim denominada história da salvação, entretanto, é somente a crise contínua de toda a história, não uma história *na* ou ao *lado* da história. Não existem santos entre ímpios. Justamente quando alguém pretende sê-lo, não o é. Justamente sua crítica, seu protesto, sua acusação, à medida que são dirigidos contra o mundo, em vez de estarem inseridos nele, colocam-nos inevitavelmente na mesma fila (BARTH, 2016, p. 98).

As histórias das religiões se desenvolvem na temporalidade, diferentemente da história da salvação, que é um paradoxo existente nos momentos em que a eternidade toca no tempo, o que equivale ao Cristo, o paradoxo absoluto. Doravante, esse toque dá início a uma crise, já que o homem cria meios objetivos para aproximar-se do *Totalmente outro* e, com isso, ambiciona tornar-se santo como Deus é Santo, sendo que em Deus ele descobrirá a crise oriunda desse contato, estabelecida entre o sim e o não. “Não há um justo, nem um sequer” (Rm 3: 10b), como diz Paulo. Todavia, as críticas feitas por profetas, apóstolos e por outros homens durante a história das religiões nada mais é do que uma acusação a si própria.

Isso vale em relação a Paulo, o profeta e apóstolo do reino de Deus! Vale em relação a Jeremias como a Lutero, como a Kierkegaard, como Blumhardt! Vale em relação a São Francisco, que no amor, simplicidade e austeridade sobrepuja em muito Jesus e, justamente dessa forma, atua essencialmente como acusador, sem falar na santidade arrasadora de Tolstói. *Tudo* o que é humano nada – arrastando e sendo arrastado – com a correnteza, sobre a qual aparenta flutuar ou à qual parece se opor, Cristo, em nenhum sentido mora entre justos. Só Deus quer ter razão. E a tragédia de todas as pessoas de Deus é que, lutando pelo direito de Deus, necessitam colocar-se em erro. Mas precisa ser assim, pois as pessoas de Deus não devem ocupar o lugar de Deus (BARTH, 2016, p. 99).

A justiça humana é como a flor da erva que logo desvanece. Se a justiça humana, que é operada em nome de Deus, fosse o próprio Deus, originaria uma tragédia sem fim, porquanto a pseudo-justiça humana tornar-se-ia a justiça de Deus e a justiça de Deus tornar-se-ia a falsa justiça humana: ou seja, o homem seria Deus e Deus seria nada. O erro operado pela justiça humana, nesse caso, seria não reconhecer seus próprios limites e erros, assim como não constatar a dependência do sim do desconhecido em virtude do não-absoluto em que ele se encontra. Nesse mote, no terceiro capítulo d'*A Carta aos Romanos* o paradoxo se afirma quando a soberania de Deus se sobrepõe a todo método religioso concebido e idealizado pelo indivíduo, de tal modo que “quanto mais cristalino ficar tudo o que é humano, tudo o que nos pertence, o que temos de bom ou de ruim, nossa fé e nossa incredulidade, tanto mais certamente somos vistos e reconhecidos por Deus como somos, no âmbito de sua soberania, sob o efeito de seu poder” (BARTH, 2016, p. 126).

Já no quinto capítulo d'*A Carta aos Romanos*, o empreendimento teórico fundamentado pelo paradoxo kierkegaardiano foi analisado pelo autor da Basileia por meio de uma tensão dialética existente entre graça e condenação. “Graça não é graça se o agraciado não for condenado. Justiça não é justiça se não for atribuída ao pecador. Vida não é vida se não for vida proveniente da morte. Deus não é Deus se o seu começo não for o fim do ser humano” (BARTH, 2016, p. 210). Para Karl Barth, os pressupostos religiosos criados pelos homens não poderiam subliminar suas faltas, fraquezas e limites. O que o torna viável é a revelação, o Cristo, que traz em si uma dialética em que o condenado é encontrado pela Graça e o pecador recebe o juízo e o perdão de seus pecados, sendo presenteado com a vida da Graça a partir da qual pode sair do estado de pseudoadoração ao não-deus. Nesse sentido, “o advento da graça, que está divulgada e revelada em Jesus, é reconciliação do mundo com Deus, esta reconciliação é, então, a plenitude da salvação” (BARTH, 2006, p. 17). O paradoxo kierkegaardiano com o qual Barth lida n'*A Carta aos Romanos* comunica a verdade divina, que nega a verdade humana, e está contido na dialética revelação-ocultação do sumo paradoxo da salvação. Acerca do tema, comentando a Epístola aos Romanos, Lutero escreve:

Nosso bem está escondido e tão bem escondido que se acha oculto sob seu contrário. Assim, a nossa vida está escondida sob a morte, o amor de Deus por nós sob a ira contra nós, a soberania sob a ignomínia, a salvação sob a corrupção, a majestade sob a miséria, o céu sob o inferno, a sabedoria sob a loucura, a justiça sob o pecado, a força sob a fraqueza. E, de modo geral, todo o nosso ‘sim’, e todo o bem, sob o ‘não’, a fim de que a fé tenha lugar em Deus, que é a essência negativa, justiça e sabedoria, da qual não se pode tomar posse, ou que não se pode alcançar, salvo através da negação de todas as nossas posições (LUTERO *apud* FARAGO, 2011, p. 104-105).

No sétimo capítulo *d'A Carta aos Romanos*, Barth retoma a argumentação sobre a paradoxalidade do paradoxo da nova criatura em detrimento da velha:

Eu estou na carne. Carne jamais se torna Espírito, a não ser na ressurreição da carne. Eu estou vendido ao pecado. Esse negócio não poder ser revertido, a não ser com o perdão dos pecados. Eu sou um ser humano: nenhuma emoção ou entusiasmo religioso pode me enganar sobre o que isso representa; só uma nova criatura, a superação do ser humano, a vida eterna poderia libertar do constrangimento que representa minha condição humana (BARTH, 2016, p. 275).

O ser humano morto em seus pecados jamais encontra uma saída para a morte, a não ser pela morte do *Logos* e sua ressurreição para, somente então, sobrevir o perdão para os mortos que se encontram vivos na iniquidade da carne. Com efeito, as pseudoemoções religiosas criaram no indivíduo a falsa sensação de uma atmosfera de vida que é suprimida por sua condição de velha criatura presa ao não-deus. Sendo assim, apenas o *totalmente outro*, o paradoxo dos paradoxos, Jesus Cristo, o libertador, pode fazer submergir a condição da velha criatura, para dela emergir a nova, que é *transcendente* (a velha criatura que foi alcançada pela ressurreição de Cristo), mas também é *imane*nte na temporalidade (a nova criatura vive a ressurreição na temporalidade).

Segundo de Paula (2008, p. 37), o paradoxo absoluto, “libertará aquele que aprisionou a si mesmo, e ninguém, em verdade, acha-se tão terrivelmente cativo, e de nenhum cativo é tão impossível evadir-se como daquele no qual os indivíduos mesmo se mantem”. Em outras palavras, o ser humano estava preso na carne, cativo em si mesmo em virtude do pecado, necessitando da ressurreição que liberta o velho homem religioso para lograr uma nova vida por meio da ressurreição da carne na temporalidade. Diante disso, pode-se constatar que a liberdade alcançou a velha criatura por meio da verdade que ressuscitou e sublinhou os métodos religiosos criados pelo homem religioso. O absoluto é o alfa e o ômega, o princípio e o fim. É por meio da ressurreição que o velho homem se torna novo, e o novo viverá o verdadeiramente novo na existência.

No oitavo capítulo *d'A Carta aos Romanos*, Karl Barth se utiliza do paradoxo absoluto Kierkegaardiano para criticar o não-deus da religião e o homem que ocupou o lugar do Deus-criador *ex nihilo* para tornar-se o homem-criador, porquanto “o próprio filho de Deus é Jesus Cristo. Trata-se da unicidade e existencialidade divinas. Sua proclamação constituiu a palavra libertadora, que a religião não encontra” (BARTH, 2016, p. 290). Cristo é a eternidade que toca o tempo, é a tangente que toca o círculo em um instante existencial divinamente único. O autor da Basileia se recorda de Vigilius Haufniensis no *Conceito de Angústia*: “o instante é a 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, 2013, p. 94).

Para Barth, a presença imanente do paradoxo absoluto na temporalidade encontra-se imersa na unicidade da Trindade na Palavra de Deus, o Cristo, que foi testemunhado historicamente pelas testemunhas de primeiro grau, mas que se tornou um escândalo para a mente moderna. “Jesus é a existencialidade de Deus, iluminada pela unicidade. Por isso todo racionalismo é contrastado pelo escândalo da revelação histórica de Cristo” (BARTH, 2016, p. 290). Ou seja, Cristo é o paradoxo absoluto que surge como um “divisor de águas” a partir do qual se concebe um antes e um depois do instante (ROOS, 2019, p. 85). Frente ao exposto, depreende-se que o paradoxo é a falência do homem religioso, oriunda do fato de que antes do instante ele se prendia ao não-deus criado pela religião, enquanto, depois do instante, ele continuou preso aos falsos deuses, não se atentando para o testemunho da palavra de Deus, que foi comunicada com o objetivo de ser proclamada aos outros indivíduos por meio da comunidade.

No nono capítulo, Barth trata da paradoxalidade do milagre, definindo-o como um paradoxo que constrange a inteligibilidade do homem religioso: “a palavra de deus, escutada por ouvidos humanos, pregada por lábios humanos, só é palavra de Deus se acontece o milagre; caso contrário, é palavra humana como qualquer outra” (BARTH, 2016, p. 369). Em outras palavras, sempre é o sim de Deus que vem ao encontro do homem que está submerso no não: logo, o milagre acontece no advento da proclamação da palavra de Deus feita pela comunidade de fé. Ou seja, o milagre ocorre quando o indivíduo, depois de alcançado pelo querigma divino em um encontro pessoal, se abala diante do paradoxo da palavra de Deus que se encontra na Escritura.

Nem seria o milagre de Deus do qual temos falado caso ele permitisse ao sujeito guardar reserva em relação a ele. O milagre de Deus, ao gerar admiração no sentido indicado, ao transformar a pessoa que com ele se ocupa num sujeito admirado, leva esse sujeito a ser uma pessoa abalada (BARTH, 1996, p. 50).

Para o autor de *Esboço de uma Dogmática*, milagres não são explicados, mas aceitos, e a aceitabilidade do paradoxo por parte do indivíduo gera uma transformação que também não pode ser explicada, porém, igualmente apenas aceita. Doravante, a única coisa que o indivíduo alcançado e transformado pela revelação pode fazer é abalar-se e constranger-se diante do paradoxo do milagre. Todavia, o milagre dos milagres veio para ser milagre do sujeito na revelação especial (Cristo), testemunhada na revelação histórica (Bíblia) e proclamada pela

comunidade a todos os indivíduos, em todos os locais: “a essa palavra, a palavra desta história, a teologia evangélica terá de ouvir como evento que se renova dia após dia, e assim terá de entendê-la e de tematizá-la” (BARTH, 1996, p. 20). Ou seja, não haverá transformação pessoal diária se não houver aceitação do paradoxo do milagre procedente da proclamação da palavra de Deus via Escritura Sagrada. O milagre da graça é um paradoxo que não pode ser compreendido pela inteligibilidade, apenas aceito pelo coração, como diria Pascal (2005).

No décimo primeiro capítulo d’*A Carta aos Romanos*, o autor da Basileia apresenta o *mistério* como o paradoxo que traz esperança à realidade temporal por meio da sua própria transcendentalidade.

Ter esperança significa: dirigir o olhar firmemente para a realidade sem esperança, tendo ciência de sua relatividade e do seu objetivo, que é o seu sentido transcendente, e em cuja direção ela caminha de forma invisível. Essa realidade sem esperança em seu duplo sentido oculto, em seu fechamento e incompreensibilidade, é o mistério. Mistério, provavelmente é, na linguagem paulina, aquilo que nós denominamos de paradoxo (BARTH, 2016, p. 408).

A esperança é o aguardo confiante por aquilo que o indivíduo ainda não possui, porquanto pertencente ao suprassensível, mas que pode ser obtido paradoxalmente por meio do mistério do paradoxo absoluto. Nesses termos, “o mistério é, sobretudo o próprio evangelho como palavra humana, da qual a palavra de Deus primeiramente ainda pertence” (BARTH, 2016, p. 408). Sendo assim, o Evangelho é a esperança atemporal testemunhada pelos profetas e apóstolos, e que agora também é a esperança dos homens e mulheres da atualidade. Para Barth, o paradoxo, que é o mistério paradoxal, o milagre da eternidade no tempo, o *Cristo*, a própria esperança da graça que vai ao encontro do indivíduo, possibilita-o ter um encontro pessoal com a revelação histórica. A esperança é a graça, e a graça não se explica, mas se aceita, tal qual o paradoxo, que é um mistério que se revela sem deixar de ser mistério.

Por fim, no décimo quarto capítulo da célebre *A Carta aos Romanos*, Karl Barth apresenta o conceito de liberdade como o paradoxo divino para o sujeito religioso. Doravante, “de acordo com Paulo, viver significa viver em liberdade: oprimido por Deus por todos os lados e por ele guardado em todos os sentidos” (BARTH, 2016, p. 487). Para o autor suíço, o paradoxo Kierkegaardiano se efetiva quando Deus, que é liberdade plena, vai ao encontro do homem totalmente iludido pela pseudoliberdade do não-deus. Assim sendo, é no limiar da graça, que a liberdade se instaura como promessa e mandamento escatológico para o indivíduo: “o ser, a intervenção e a ação de Deus em favor do ser humano; a comunhão que Deus mantém

com o ser humano; a livre graça de Deus, na qual ele não quer ser e não é Deus, exceto como Deus do ser humano” (2006, p. 389).

Em outras palavras, somente na revelação especial, testemunhada pela revelação histórica, o sujeito tem condições de dar um salto rumo à verdadeira liberdade. Para Karl Barth, somente Deus é plenamente livre, não necessitando de nada antecipadamente; ademais, “Deus é aquele que está presente, vive, age e se dá a conhecer para nós pela obra que ele determinou e realizou em Jesus Cristo na liberdade de seu amor, ele o Único” (BARTH *apud* CRAMPTON, 2020, p. 15). Ou ainda, como argumenta Murilo Silva Azevedo (2018, p. 71):

A liberdade de Deus não envolve alternativas, como se no momento de decretar e executar sua vontade pudesse escolher entre uma e outra decisão; a autodeterminação divina também não admite nenhum tipo de deliberação, desde que Deus sabe de todas as coisas ao mesmo tempo e vê o fim desde o começo, porquanto tem decidido desde o princípio todas as coisas, no céu e na terra. Seus decretos são eternos e todas as suas decisões são tomadas de uma vez por todas. A perfeição divina torna incabível tal concepção de liberdade associada a Deus.

Ou seja, o homem é plenamente dependente de Cristo e da palavra de Deus para ser livre. Segundo Azevedo (2018, p. 71), “não faz sentido falar de uma liberdade neutra no ser humano, posto que sua liberdade é uma concessão divina e é uma liberdade de criatura e, portanto, não autodeterminada”. Sendo assim, pode-se concluir que a liberdade humana é caracterizada como limitada pelo autor da Basileia:

A vida humana é feita desse vai-e-vem entre o orgulho e o desespero, que apenas a fé pode eliminar. Se contar consigo mesmo, o homem não pode chegar a ela, uma vez que não podemos, nós mesmos, nos libertar do orgulho e da angústia. Se formos libertos é graças a uma ação que não depende de nós (BARTH, 2006, p. 23).

Em Barth, a liberdade se dá por meio da ação divina que se antecipa ao salto do sujeito. Destarte, o sim e o não estão presentes naquele que é liberdade plena, e o homem, mediante tal conjuntura, se configura como angústia e desespero devido a estar preso ao não de Deus e, ao mesmo tempo, por ser dependente da graça libertadora. Todavia, para o autor de *Credo*, a liberdade começa quando Deus vai ao encontro do indivíduo por meio da revelação especial (Cristo), que é o sim de Deus para o homem que está submerso no não. Segundo Barth, “Deus é a primeira realidade” (BARTH, 1978, p. 66 *apud* AZEVEDO, 2018, p. 79), sendo o homem de grau qualitativamente inferior. O corolário de Deus é Sua liberdade, e dela decorre tudo o mais: a revelação, a redenção humana por meio de Jesus Cristo, a própria liberdade humana como dom de Sua onipotência, de sorte que “só se pode falar do homem quando se fala de Deus” (BARTH, 1978, p. 66 *apud* AZEVEDO, 2018, p. 79), e não o contrário. A liberdade de

Deus consiste na essência mesma da mensagem cristã: “Esta liberdade de Deus em Seu Ser, em Sua palavra e em Sua obra, representa o conteúdo do Evangelho” (BARTH, 1978, p. 66 *apud* AZEVEDO, 2018, p. 79) e é, portanto, o ponto fulcral da reação barthiana à antropologização de Deus promovida por teologias como a de Schleiermacher e aquelas desenvolvidas pelos liberais.

Em outras palavras, por Deus amar em liberdade, ele vem com amor ao encontro do homem, só restando ao último saltar em direção a uma relação pessoal com a palavra de Deus testemunhada na Escritura por meio da fé, e “a fé é a liberdade de confiar totalmente nele, *sola gratia et sola fide*” (BARTH, 2006, p. 24). Se Deus é o alfa e o ômega, o princípio e o fim, estar nele é estar liberto:

Permanentemente lembrado da morte e sempre remetido à vida; em toda parte despertado das cavernas de nossos vínculos, prisões e pequenezas humanas e, por isso mesmo, contemplação da consciência, do que é vivo e eterno; tendo no perdão dos pecados nossa única clareza e, justamente nele, a incomparável diretriz para nosso agir (BARTH, 2016, p. 487).

### 3.3 A interpretação barthiana do conceito de fé paradoxal

Barth, durante o seu desenvolvimento teológico, empreendeu duras críticas à Teologia Liberal. No primeiro capítulo d’*A Carta aos Romanos*, por exemplo, acusou os liberais de transformarem o Evangelho em uma mensagem religiosa que anuncia aos homens sua própria divindade, ao invés de reconhecê-lo como palavra de Deus, mensagem que os seres humanos são incapazes de prever ou mesmo de antecipar, já que se origina em um Deus completamente distinto, *totalmente outro*. Barth, com isso, visava fundamentar um método teológico que partia do alto, com o objetivo de substituir o método liberal que partia de baixo, centrado no ser humano. O Deus do Evangelho, da eternidade e da salvação é *totalmente outro*, porquanto “ele é a ação, o milagre de todos os milagres, no qual Deus se dá a conhecer como aquele que ele é, a saber, como o Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos” (BARTH, 2016, p. 80).

As experiências humanas racionais não podem explicar as verdades eternas que só são recebidas por meio da revelação de Deus, mediante uma atitude de obediência. “A comunidade cristã não conhece palavras, ações ou coisas santas em si, ela só conhece palavras, ações e coisas que, como negações; apontam para o santo” (BARTH, 2016, p. 80). No mesmo panorama de reflexão, nas palavras de Stanley e Olson (2013, p. 76), “o confronto entre Deus e a humanidade na *Carta aos Romanos* recebeu o rótulo de teologia dialética ou teologia da crise”.

O termo *dialético*, então, posicionava Barth no âmago do método filosófico Kierkegaardiano, em que o pecado humano foi concebido de modo distinto do caráter santo de Deus: a verdade de Deus e o pensamento humano não podem de forma alguma ser sintetizados, pois Deus é *totalmente outro*.

O caráter da nova abordagem barthiana consiste em apresentar Deus como o Totaliter Aliter que limita e determina todo o auto-entendimento da pessoa humana. Esse Deus Absconditus não pode ser conhecido por nenhum caminho que vá do ser humano a Deus, seja pela via da experiência religiosa (Schleiermacher), da história (Troeltsch), nem pela via metafísica. O único caminho praticável vai de Deus ao ser humano e se chama Jesus Cristo. Esse caminho é do alto para baixo. Deus se apresenta ao ser humano e propicia o encontro. Este, dá-se numa situação de crise. Deus pronuncia sobre a pessoa seu julgamento (SANTANA FILHO, 2008, p. 58-59).

Em outras palavras, as verdades paradoxais da revelação de Deus devem ser aceitas pela mente humana por meio da fé. Para a fundamentação da teologia da crise, ou seja, da dialética entre o homem e Deus, Barth passou por um amadurecimento epistemológico na sua reflexão teológica e filosófica. Inicialmente ele aderiu ao liberalismo teológico para, em um segundo momento, se apoderar da negatividade do encontro entre Deus e o ser humano advinda das obras kierkegaardianas, período do surgimento da obra *A Carta aos Romanos*. Por último, ocorreu à reviravolta epistemológica copernicana de sua vida e reflexão, derivada do seu encontro com as obras de Santo Anselmo de Cantuária, por volta de 1931, período em que ele expressou que o “sim” de Deus é enfatizado ao homem por meio de Cristo Jesus.

O argumento ontológico de Anselmo em favor da existência de Deus não era uma tentativa de provar Deus independente da fé, mas sim de entender com a mente o que já se cria pela fé. Barth argumentou que, para Anselmo, toda teologia deve ser feita num contexto de obediência e oração. Isso significa que a teologia cristã não pode ser uma ciência objetiva e desapaixonada, mas deve ser a compreensão da revelação objetiva de Deus em Jesus Cristo, possível somente por meio da graça e da fé (GRENZ; OLSON, 2013, p. 78).

Barth saiu do polo metodológico da positividade da religião positiva, em que:

O homem encontra Deus nas coisas existentes. Ele é meramente outro nome para a essência da existência. Uma religião baseada numa tal concepção de Deus é monista e otimista. Ela afirma uma unidade e continuidade ininterrupta de Deus e a existência natural do homem. Deus e a experiência não são contraditórios; nem são a experiência do mundo e do Eu diferentes de Deus. o mundo em seu ser é divino e a essência do Eu é semelhante a Deus (BRUNNER, 2000, p. 45).

Diante do fato supracitado, Barth, adentra em direção ao âmago da contradição do Deus paradoxal, que é qualitativamente diferente do homem cientificista. Assim sendo, apenas por

meio da graça, que é a revelação especial, o Cristo, que se encontra na revelação histórica, e por meio da fé paradoxal nesse Cristo, presente na Escritura, que o homem consegue suprimir a religião positiva, aderindo à revelação paradoxal.

No terceiro capítulo *d'A Carta aos Romanos*, Barth, por meio da hermenêutica kierkegaardiana, criticou a categoria *fé*, tal como era interpretada por seus contemporâneos. Na perspectiva moderna, a fé não se voltava mais àquilo que transcende o Eu ou, em linguagem barthiana, ao *totalmente outro*, ao Abscondido Kierkegaardiano, mas passou a se fixar meramente nas questões intra-éticas:

[...] Fé, unicamente fé, é a reivindicação dirigida a todos, é o caminho que todos podem trilhar e, mesmo assim não podem. Toda carne precisa ser silenciada diante da invisibilidade de Deus, para que toda carne veja o salvador [...]. Nossa solidariedade recíproca não pode estar fundamentada em algo humanamente positivo, pois em tudo o que é humanamente positivo (inclinação religiosa, consciência ética, humanismo) já se encontram as sementes da desintegração social (BARTH, 2016, p. 134).

A fé paradoxal rompe com a fé mediada pelo positivo, ou seja, a fé produzida por artifícios puramente imanentes, sem vínculo com o transcendente. Nas palavras de Brunner:

A aparição histórica da personalidade humana de Jesus não é, como tal, revelação; é revelação apenas na medida em que esta personalidade humana, histórica, o eterno filho de Deus, é reconhecida. O incógnito de sua aparição histórica pode ser penetrado apenas pelos olhos da fé. O Cristo segundo o espírito que deve ser distinguido no Cristo segundo a carne, o eterno filho de Deus que deve ser visto pela fé como o mistério do homem Jesus, é a palavra de Deus encarnada. (2000, p. 48-49)

Barth (1996, p. 64) assevera:

Uma pessoa, que chegada ao limite daquilo que julga ser conhecimento humano comprovado, resolve dar espaço a uma suposição, a uma opinião, estabelecer um postulado, um cálculo de probabilidades, para então identificar o objeto da teologia com aquilo que supôs, postulou e considerou verossímil, e, nesse sentido, o assumir. Claro, que tal caminho poderia ser trilhado, mas ninguém deve pensar que isso seria fé.

Para o autor Suíço, o indivíduo religioso estabelece uma fé puramente objetivada, e o faz seja por meio das regras doutrinárias objetivas e dos dogmas, seja por meio da razão que, para os modernos, consiste em uma lei eterna presente na subjetividade do sujeito que, quando opera em liberdade,

Aponta como fundamento da realidade, é o que está na base daquilo que será o meio pelo qual o homem terá condições de direcionar sua vida, ou seja, o princípio da racionalidade que permite compreender este plano racional que é o substrato de todo

o cosmo e que é compartilhado por todo homem, enquanto ser capaz do uso desta mesma racionalidade (SILVA, 2021, p. 41-42).

Em ambos os pontos de vista, tanto o religioso quanto o ético, o indivíduo se torna criador ao invés de criatura. No primeiro, o sujeito religioso projeta um deus à sua imagem e semelhança, bem a maneira de Feuerbach para, posteriormente, estabelecer esse não-deus, que é a sua imagem e semelhança, como o deus da religião, de tal modo que se relaciona com o pseudo-deus por um viés puramente positivo. Para o doutor da *Neo-ortodoxia*<sup>39</sup>, todo meio religioso criado para entender ou se relacionar com o *totalmente outro* é incredulidade, pois é

---

<sup>39</sup> “A Teologia Liberal surgiu em meados do século XIX e tentou conciliar os conceitos da Igreja Protestante com as aspirações humanas positivas, buscando uma adaptação entre religião, pensamento e cultura moderna, que são influências do Iluminismo e Racionalismo. Neste período tudo era submetido a uma análise racional, incluindo a Bíblia. Com isso, a fé foi rebaixada pela razão humana, que triunfou sobre ela. Para este movimento teológico, o amor a Deus é realizado basicamente no amor ao próximo, e o Reino de Deus é visto como uma realidade presente encontrada na sociedade transformada sob o aspecto ético. Neste mesmo período é enfatizado o método histórico-crítico de interpretação da Bíblia, que negava a inspiração divina das Escrituras e abalou a confiabilidade desta. O antropocentrismo crescia e a importância das Escrituras era diminuída a meros relatos humanos. O liberalismo teológico clássico foi uma reação contra o poder da religião institucionalizada, e principalmente contra a aceitação da infalibilidade das Escrituras e inerrância da Palavra de Deus por parte da Igreja. Fundamentado no Iluminismo do século XVIII, ele afirmava que o conhecimento tradicional sobre Deus, pensado de forma metafísica, não compactua com o conhecimento científico. Não havendo espaço para categorias como sobrenatural na história, esta seria apenas uma mera relação de causas e efeitos. Essa compreensão deu início a uma busca da Palavra de Deus dentro das Escrituras, tornando-se mais intensa com a utilização do método histórico-crítico, que ousou fazer a separação entre as duas coisas. Os críticos então tinham o direito de emitir juízos sobre afirmações bíblicas como sendo ou não verdadeiras. Os primeiros estudiosos que aplicaram este método ao estudo das Escrituras negavam que a Bíblia fosse, de fato, a Palavra de Deus inspirada. Os liberais acreditavam que a Igreja Cristã se perdera na interpretação da Bíblia através dos séculos e era necessário expurgar dos relatos bíblicos os mitos, fábulas, lendas e acréscimos, tais como os mitos da criação e do dilúvio, e de personagens imaginados como Adão e Moisés. Para eles, a Bíblia era considerada documento humano, cuja validade principal estava em registrar a experiência de pessoas que testemunham a fé em Deus e os valores; também os conceitos que ela trazia podiam ser vistos como culturalmente condicionados e irrelevantes aos tempos modernos. Esse era o motivo pelo qual achavam que a Bíblia deveria ser reinterpretada à luz dessas convicções. A palavra neo-ortodoxia é de origem grega. Etimologicamente, seu significado é neos: novo; orthos: verídico e doxa: crença, ou seja, uma nova e verdadeira crença. Apesar de haver outros nomes ligados à neo-ortodoxia, como Emil Brunner e Richard Niebuhr, esta teologia ficou também conhecida como bartianismo, devido à grande influência do teólogo Karl Barth. O contexto histórico em que surgiu explica o motivo da teologia de Barth vir a ser chamada de Neo-ortodoxia. A Neo-ortodoxia, surgiu como uma reação ao liberalismo teológico. “Em 1919, Karl Barth publicou o comentário sobre a carta aos Romanos, que chamou a atenção dos círculos acadêmicos” (Cf. (MORAES & GOMES, 2010, p. 70-73). Cf. Bengt Hägglund, em seu livro História da teologia, “eles também rejeitaram a teologia natural, apegando-se à Palavra de Deus como fonte e norma para a teologia cristã; também enfatizaram a diferença qualitativa infinita entre o tempo e a eternidade (herança kierkegaardiana)” (2003, p. 603). “Foi uma volta à ortodoxia protestante, no que diz respeito à transcendência de Deus, que ele dizia ser o totalmente Outro, e uma oposição à imanência de Deus da teologia liberal.” Contudo, não era totalmente ortodoxa no sentido histórico do termo, pois Barth rejeita o auxílio da filosofia no fazer teológico. Em última instância, parafraseando Bengt Hägglund, a neo-ortodoxia foi um dos resultados da crise cultural que surgiram no fim da Primeira Guerra Mundial, criticando a teologia da escola da história das religiões; e também um protesto contra aquelas escolas que tinham transformado a teologia em ciência da religião e que tinham apresentado a análise do método histórico-crítico da Bíblia como a única interpretação possível. Barth não rejeitou este método de interpretação da Bíblia em si, mas acreditou que deixava de atingir seu alvo porque se ocupava com questões periféricas e deixava de enfrentar os problemas reais nos textos estudados” (Cf. MORAES & GOMES, 2010, p. 72-73).

Ele que vem ao encontro do sujeito, já que “na luz da revelação não há religião que não seja desmascarada como contrário da revelação mesma, ou seja, como incredulidade” (BARTH, 2011, p. 56). Por outro lado, sob o ponto de vista ético, o homem é deus por meio da semente divina ínsita à sua natureza: a razão. Sendo assim, enquanto no âmbito religioso, o culto de adoração era dirigido ao não-deus, no ético se destinava à razão.

Nesta faculdade, os princípios de conduta e o caminho da virtude que ordena o cumprimento do dever de forma livre, ou seja, de acordo com as máximas assumidas subjetivamente, mais do que de alcance universal, são válidas para todo ser racional. Outrossim, a razão, quando estabelecida na imanência, “encontra o princípio regulador de sua vida e a finalidade de sua existência” (SILVA, 2021, p. 57). Para o ético, estabelecer a razão como um imperativo categórico é a forma fundante da divindade na temporalidade.

A razão pura, incapaz de qualquer limitação, é a divindade mesma. O plano cósmico está, pois, ordenado em conformidade com a razão; e essa que ensina o homem a conhecer o seu destino, a finalidade incondicionada de sua vida; ainda que tenha estado obscurecida, nunca se extinguiu por completo e até nas trevas se conservou um tênue resplendor seu (HEGEL *apud* SILVA, 2021, p. 41).

Em outras palavras, a razão é o divino que organiza e move tanto o cosmos como a interioridade subjetiva. Segundo Silva, citando o jovem Hegel na obra *A vida de Jesus*, o nazareno pode ser identificado como o arquétipo que se apropria da centelha divina, expressando de modo paradigmático o uso prático da razão em plena liberdade autônoma.

Jesus é o homem livre que encontra na razão aquela centelha divina que comunica universalmente os princípios morais que devem ser seguidos, o mestre da virtude que suscita nos homens a busca pelo seu destino último e revela a verdadeira forma de adoração *iluminada de Deus* (SILVA, 2021, p. 54).

A razão como centelha divina presente na subjetividade do indivíduo, mas que é intrínseca à objetividade da realidade, é o meio que fundamenta o homem racional autônomo por meio da razão prática adstrita ao ponto de vista ético, sendo Jesus o maior exemplo de vida ética expressado na existência, sem margem para a transcendência, como ensinavam os professores acadêmicos da época de Barth. Doravante, Adolf Harnack, um dos professores de teologia de Karl Barth, foi duramente criticado por situar a fé na periferia da religião, eliminando quase por completo o crer no transcendente, com o objetivo de introduzir uma fé religiosa puramente imanente, “de modo que o caráter genuíno da experiência religiosa passou a ser medido não por sentimentos despertados pela transcendência, mas pela alegria e pela paz manifestada na alma de cada um dizer: *meu Pai*” (HARNARCK, 2014, p. 62). Segundo Silva

(2021, p. 46), “a verdadeira forma de adoração a Deus está, para o indivíduo, na conduta moral e esta conduta deve ser guiada pelo uso da razão, única fonte dos imperativos morais”, ou como diria Hegel em sua obra *Princípio da Filosofia do Direito*, “o que é real é racional, e o que é racional é real” (HEGEL, 2010, p. 31).

Em outras palavras, o *a posteriori* da razão autônoma na realidade ético-moral, sem vínculo com o transcendente, é representada pelo método utilizado pelos teólogos liberais para suprimir a fé no *totalmente outro*. Ou seja, o sujeito racional não cria meios para se relacionar com a divindade, tal como ocorre no caso do ente religioso; na verdade, ele se tornará um ser divino quando a sua razão for operada em liberdade autônoma na prática ética, bem ao modo kantiano.

Para o autor da Basileia, a religião moral não poderá conduzir o homem no caminho da verdadeira liberdade apenas pelo uso autônomo da razão na vontade, e nem pode lhe orientar em marcha para a verdadeira salvação somente pela libertação dos enunciados religiosos positivos ínsitos à fé positiva. A liberdade e a salvação vêm por meio da revelação paradoxal, não pelo viés racional. Ou seja, a fé, para Barth, é paradoxal, pois é a fé na revelação do paradoxo da Palavra de Deus que tirará da razão autônoma a sua força hercúlea e a limitará como fonte divina.

Diante disso, a razão autônoma deve ser sacrificada, passar pelo batismo da compreensão, a fim de aceitar a possibilidade de não entender todas as coisas, se conformando com a própria finitude e limite frente ao paradoxo. Dito de outro modo, é a fé paradoxal na palavra de Deus presente na Escritura que salva, liberta e conduz os homens a desfrutar de um encontro pessoal com Cristo, o *totalmente outro*.

A fé é a decisão que dá aos homens a liberdade de declarar publicamente sua confiança na palavra de Deus e seu conhecimento de Jesus Cristo, tanto na linguagem da igreja, como na linguagem do mundo, e, sobretudo pelas ações e atitudes subsequentes (BARTH, 2006, p. 33).

A categoria de fé paradoxal presente no quinto capítulo d’*A Carta aos Romanos* teve reverberações significativas no espaço até então dominado pelo liberalismo e pela ortodoxia reformada do século XX. Segundo Barth (2016, p. 177):

Da fé não pode ser retirado nem mesmo a menor parte do seu caráter paradoxal. O ser humano também não deixa em nada de continuar a ser alguém que espera, só alguém que espera, um que tem esperança, que não vê (8.24). Pela fé, contudo, ele se transforma em alguém que *só* espera em Deus, e é nisso que reside sua paz com Deus.

Para Barth, não é através da fé positiva na doutrina que é viável aos homens conhecer e se relacionar com Deus nos moldes que defendiam os ortodoxos, já que “se o cristianismo fosse uma doutrina, não seria preciso a fé para se relacionar com ele, uma vez que a relação com uma doutrina só se dá por meio intelectual” (KIERKEGAARD, 2013, p. 242). Tampouco seria possível fazê-lo pelo viés da razão presente na subjetividade do indivíduo, ou ainda com base na objetividade da realidade, como queriam os liberais. Para esses teólogos, quando a razão prática é operada em liberdade autônoma no âmbito intra-ético, a fé é desligada de todo vínculo com o transcendente, abraçando uma fé imanentemente ético-moral. Em *Lições sobre a Doutrina da Religião*, Kant, fundamenta limites epistemológicos a razão em detrimento ao *Totalmente outro*, “por certo, ele afirma absolutamente que é impossível à razão especulativa demonstrar, com certeza apodítica, a existência de um Ser supremo, embora, não obstante, esteja firmemente convencido da existência de tal Ser e tenha uma crença indubitável nele a partir de fundamentos práticos” (2019, p. 78).

Ora, para Barth, a fé se dirige ao transcendente, ao paradoxo absoluto, não se volta para uma doutrina, ou se constitui em vista do estabelecimento da autonomia da razão humana na vida ética.

Enquanto a fé também for isso, ela não é justiça perante Deus, ela não conseguirá estabelecer a ordem adequada entre nós e Deus. Graças ao seu conteúdo não visível, ahistórico, graças à mudança da vida para a morte e para a vida em Cristo, a fé é o poder que nos anula e reconcilia com Deus (BARTH, 2016, p. 178).

No viés barthiano, somente a revelação da palavra de Deus poderá fornecer ao homem o fundamento da fé e, por conseguinte, o seu próprio objeto. Segundo Batista Mondim (1979, p. 33):

À pergunta de como chegamos a conhecer a Deus por meio do nosso pensamento e da nossa linguagem, devemos responder que, sozinhos, nós nunca podemos chegar a conhecê-lo. Ao contrário, isso só acontece quando a graça da revelação de Deus nos alcança, a nós e os instrumentos do nosso pensar e do nosso falar, adotando-nos a nós e a eles, perdendo, salvando e protegendo a nós e eles. Só nos é concedido e permitido utilizar, e numa utilização bem-sucedida, os instrumentos colocados à nossa disposição. Não somos nós que criamos esse êxito por meios racionais e tampouco os nossos meios, mas sim a graça da revelação de Deus.

No décimo capítulo d’A *Carta aos Romanos*, Karl Barth evidencia a tensão existente entre fé positiva e fé paradoxal. Segundo o autor, “a fé só chega a partir da fé, e pela fé. Fé significa temer e amar a Deus sobre todas as coisas, assim como ele é, e não assim como conseguimos apreendê-lo” (BARTH, 2016, p. 370). Fé significa acreditar no que é absurdo para

a razão filosófica, gerando, assim, uma contradição entre a fé no desconhecido e a crença subjugada pela razão. Segundo Mondim, ainda vivenciando seu período acadêmico, Barth aderiu a um tipo de fé positiva, em que a razão suprimiu a própria fé. O rompimento se dará com a segunda edição de *A Carta aos Romanos*, por volta de 1922.

Quando professava os princípios liberais, Karl Barth fez uso do método positivo. Este pretendia investigar a revelação partindo daquilo que é reconhecível cientificamente pela razão. Tal método coadunava-se perfeitamente com a concepção protestante liberal da revelação, que a considerava como um momento preliminar da filosofia [...]. Ao romper com a teologia liberal, Barth abandona o método positivo, substituindo pelo da dialética. Inicialmente, entendeu a dialética no sentido Kierkegaardiano de oposição e negação de tudo aquilo que é humano, criado, por parte de Deus e como reviravolta total dos pontos de vista da razão e aceitação cega da palavra da revelação (MONDIN, 1979, p. 30).

A fé paradoxal como antítese da fé positiva é o princípio que fundamenta a fé no escândalo da revelação: “eles sabem que fê só é fé na medida em que não reivindica nenhuma realidade histórica e psíquica, mas constituem realidade indizível de Deus” (BARTH, 2016, p. 138). Para Barth, a *anima* da fé parte do transcendente ao imanente, e não o inverso. Sendo assim, ela é uma dádiva do desconhecido concedida ao homem pecador, uma disposição doada para que seja possível acreditar no escândalo do cristianismo pois, caso contrário, a fé seria apenas um método positivo religioso criado pelo próprio homem.

O ser humano que sempre ou já de novo procura escapar do paradoxo da fé, o ser humano que ainda não ou já não mais está disposto a deixar de lado todas as certezas, seguranças, visibilidades, comodidades para ser salvo unicamente por graça, o ser humano que ainda teria qualquer outra razão para vangloriar-se em algo que não a esperança (BARTH, 2016, p. 140).

Para Barth, a fé paradoxal representa o alinhar-se com o desconhecido por meio da fé, já que, caso contrário, o desconhecido seria conhecido racionalmente, não havendo espaço nem para o *paradoxo absoluto*, nem para a *fé paradoxal*. Entretanto, Barth crítica não só o método positivo dos liberais, mas também o método da *analogia do ser* ou *analogia entis*<sup>40</sup> dos

---

<sup>40</sup> Para entender a crítica à *analogia do ser* empreendida por Barth é indispensável compreender que, de acordo com Santo Tomás de Aquino, Deus é o fundamento de todas as coisas, de modo que nada haveria sem sua presença. Tal premissa demonstra que Deus, a fonte da existência do real, pode ser encontrado igualmente em tudo o que existe, inclusive no íntimo de cada ser humano, o que torna possível conhecê-Lo contando com as capacidades naturais dos indivíduos. Segundo Lucio Souza Lobo, existe uma diferença entre a *causa equivoca* e a *causa unívoca*: o primeiro ponto a ser considerado na relação que estabelece a similaridade entre efeito e causa é aquele que distingue dois modos de relação que podem estar envolvidos. Santo Tomás está preocupado em resguardar a transcendência divina. Por isso, ele não se isenta de distinguir entre causas que mantêm proporções ontológicas com seus efeitos e causas que não o fazem. Deus é uma causa que ultrapassa infinitamente todos os seus efeitos. Ele não pode, portanto, ser pensado ou descrito da mesma maneira que quando se diz, por exemplo, que um homem é tão “homem” quanto o homem que ele gera. Pai e filho possuem o mesmo grau de humanidade, ainda que um

católicos, por considerar que ambos tinham um problema em comum: a existência de um fundamento racional que ambicionava explicar o ser de Deus. Nas palavras de Rosino Gibellini (2012, p. 27), Barth “quer excluir também a analogia entis, que conduz diretamente à elaboração de uma teologia natural, praticada pela teologia católica”<sup>41</sup>. Todavia, para Barth (2016, p. 134), apenas pela fé o homem pode se relacionar com a revelação e somente a fé é a reivindicação dirigida a todos, o caminho que todos podem trilhar e, ao mesmo tempo, não podem. Toda carne precisa ser silenciada diante da invisibilidade de Deus para que toda carne veja o rosto salvador de Deus.

Desse modo, pode-se identificar que os métodos positivos não conduzem os indivíduos à compreensão de que o paradoxo do Deus-homem é também o Senhor, Salvador e Libertador. Sendo assim, apenas por meio da fé, que é uma dádiva doada pelo desconhecido, o homem pode conhecer o divino como revelação especial que se faz presente no testemunho histórico. Consequentemente, é por meio da fé paradoxal que o sujeito se relaciona efetiva e existencialmente com o paradoxo, que é o Cristo presente na Escritura. Coadunando com o pensamento barthiano de que o homem é dependente do começo ao fim do *totalmente outro*, Andrei Venturini, citando o filósofo e matemático Blaise Pascal, pondera:

O homem deve olhar para si mesmo, levantar a sua máscara, e no entanto, uma outra máscara virá e será usada para se representar aos outros e para si mesmo. A única

---

seja causa de outro. O homem gerador de outro homem é tão homem em ato quanto o outro. A forma presente na causa e no efeito é a mesma: a forma humana. É por essa razão que se predica univocamente o pai e o filho quando se os chama de “homem”. Na relação de causalidade Deus/criaturas, as coisas se dão de maneira diferente. Deus é o que Santo Tomás chama de “causa equívoca”, ou seja, uma causa desproporcionada a seu efeito. Ela é desproporcionada a seu efeito porque a maneira de ser da causa é infinitamente superior à maneira de ser do efeito e a perfeição concedida ao efeito encontra-se na causa de modo diferente. Ora, no caso da relação Deus/criaturas, há um bom motivo para isso: como o ser divino é infinitamente perfeito e o ser das criaturas é limitado, estas (efeitos) não podem receber a forma presente em sua causa a não ser na medida em que suas naturezas assim o comportem. Como o ser da causa é ontologicamente superior ao ser do efeito, a forma que ele comunica será recebida de maneira diminuída no efeito (LOBO, 2011, p. 94-95). Segundo Santo Tomás de Aquino: “os efeitos que são mais fracos que suas causas não podem equivaler a elas, nem pelo nome nem pela significação do nome; deve-se, no entanto, encontrar entre os efeitos e as causas certa semelhança, pois é da natureza da ação que o agente produza seu semelhante, cada qual agindo na medida em que está em ato” (SCG I, cap. 29, 2). Ora, Deus não está em ato da mesma maneira que as criaturas. Ele é ato puro, algo que toda criatura, por definição, não pode ser. A distinção entre “causa unívoca” e “causa equívoca” é, assim, usada por Santo Tomás para garantir que se evite o perigo de, em se estabelecendo uma relação, se equipar a criatura ao criador e se obscurecer a noção da transcendência divina (LOBO, 2011, p. 96). Barth, ao contrário, concebia que o que se sabe sobre Deus advém de Sua Palavra e revelação em Jesus Cristo, e não de quaisquer aparatos ínsitos aos homens. Se o conhecimento do divino pudesse ser dado ao longo da história, ou mesmo a partir do próprio sujeito, o Evangelho reduzir-se-ia a um lembrete de uma verdade já conhecida de antemão. Para Hans Von Balthasar, segundo Gibellini, “o plano da criação está subordinado à *analogia fidei* que, de alguma maneira, engloba a *analogia entis*. Na tradição patrística e escolástica pensava-se “no interior do *unicus ordus supernaturalis* e, por conseguinte, no interior da *analogia fidei*”. Já para Pannenberg, a crítica da *analogia entis*, se levada às últimas consequências, não pode desembocar na *analogia fidei*, pois tanto uma como a outra consistem estruturalmente numa correspondência ou semelhança, quer sejam estas fundadas na ordem da criação ou na ordem da graça” (GIBELLINI, 2012, p. 28).

<sup>41</sup> Barth queria excluir a *analogia ente*, que conduz diretamente à elaboração de uma teologia natural, praticada pela teologia católica.

saída é a religião cristã que deve ter a seguinte marca: arrancar todas as máscaras do humanismo e colocar a nu a corrupção do coração (PASCAL *apud* MARTINS, 2017, p. 132).

Devido à corrupção do coração humano, o sujeito não pode, contando apenas com seus próprios meios, se elevar a Deus. Segundo Mondim (1979, p. 34), “a disposição do homem a conhecer a deus, para Barth, não pode ser algo independente, autônomo, fundado em si mesmo ou no homem, mas sim em Deus, é uma disposição recebida, emprestada pela fonte de toda disposição, vale dizer, por Deus”. Em outras palavras, não é viável conhecer Deus por métodos puramente objetivos, como se Ele fosse passível de manipulação racional. Para Barth, os seres humanos só podem conhecê-Lo por meio da analogia *fidei*, ou seja, o indivíduo, quando se aproxima da palavra de Deus testemunhada na Escritura, só a compreende por meio da fé paradoxal. Entretanto, cabe, nesse ponto da argumentação, fazer uma observação: a sua aproximação e, posteriormente, a sua interpretação da palavra de Deus por meio da fé, não é irrestrita, pois só Deus conhece plenamente a si mesmo e a sua palavra. Segundo Mondim (1979, p. 35):

A analogia da fé garante aos nossos conceitos às nossas palavras apenas um poder limitado, imperfeito e misterioso. E a razão é óbvia: o simples fato de que Deus criou as ideias e as palavras antes de tudo para si mesmo e só secundariamente para o homem prova suficientemente que só Deus pode entendê-la plena e claramente. Já que o homem permanece sempre homem, mesmo depois da revelação, não lhe é nunca possível compreender plenamente a palavra de Deus, nem penetrar profundamente em seus conceitos, nem captar todo o significado quando eles são aplicados a Deus.

O *totalmente outro* é inefável para a razão humana, cabendo à fé paradoxal o movimento de compreensão da palavra de Deus, o Cristo, testemunhado na Escritura. Todavia, mesmo depois da revelação divina no instante histórico, o sujeito cognoscente permanece dependente e limitado de compreensibilidade diante daquele que é o alfa e o ômega. Frente ao exposto, é mister finalizar a discussão acerca do décimo capítulo d’*A Carta aos Romanos* com a argumentação desenvolvida por Mondim:

A analogia da fé é um dom pelo qual Deus comunica ao homem conceitos e palavras que o habilitam a conhecê-lo e nomeá-lo, mas sempre dentro dos limites impostos pela infinita diferença qualitativa, pela qual Deus permanece essencialmente incognoscível e inefável (MONDIM, 1979, p. 36).

Dito de outra forma, o homem é criador poético de métodos de conhecimento sobre a revelação (Cristo). Entretanto, para Barth, é Deus quem confere às condições para que essa atividade linguística e metodológica repercuta na temporalidade. A dialética da fé, segundo

Webster (2023, p. 83), “é parte do milagre da revelação, um milagre que deve constante e continuamente ser produzido, a fim de que Deus seja conhecido e dele se fale na esfera humana”. Para Barth, a revelação de Deus (Cristo) é o próprio Deus falando em sua liberdade soberana. Ou seja, tal revelação não reside na jurisprudência do método histórico crítico, delimitado ao âmbito ético-moral, mas sim na Bíblia enquanto testemunho histórico.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para fins metodológicos e parcialmente conclusivos, defendemos nesse texto dissertativo, a princípio, o arcabouço teórico Kierkegaardiano e sua crítica à hermenêutica histórico-especulativa desenvolvida pela cristandade dinamarquesa. Para tanto, num primeiro momento, a crítica alcançou os teólogos dinamarqueses, detentores do *método histórico crítico e exegetico*, onde examinavam os eventos canônicos e promulgavam um veredito positivo ou negativo com relação ao texto bíblico. Dito de outra forma, a verdade do cristianismo se baseava em certezas históricas e em análises exegeticas, geográficas e linguísticas da Bíblia. Num segundo momento, mais especificamente no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, o autor dinamarquês expôs outra forma objetiva da cristandade captar a verdade do cristianismo: a *especulativa*. Nesse diapasão, *Climacus* salientou que a especulação ambiciona produzir um saber pleno que consiga abarcar todas as contradições do cristianismo, inclusive as eternas, como é o caso do *paradoxo absoluto*, Kierkegaard (2013, p. 55) exprimiu enfaticamente que a especulação concebe o cristianismo como “um fenômeno histórico; a pergunta sobre a sua verdade significa, portanto, penetrá-lo de pensamento em pensamento de tal modo que por fim o próprio cristianismo seja o pensamento eterno”.

Para contrapor-se a esse cenário, Kierkegaard fundamentou a conceptualização do *paradoxo absoluto*, em detrimento à verdade imanente do cristianismo. Ou seja, o conceito ganha vida existencial com o surgimento do *instante paradoxal*. Em outras palavras, o fundamento da subjetividade se dá pelo salto da *fé paradoxal* em virtude do *paradoxo absoluto* na concretude da existência, e não pelas reminiscências histórico-rationais. Isto significa que no *instante paradoxal* (Jesus Cristo) é possível detectar a presença do conceito de *infinita diferença qualitativa entre a eternidade e o tempo, Deus e homem*. Dito de outra forma, por causa da diferença qualitativa entre o eterno e o temporal, advém à necessidade do eterno tocar no tempo, de modo que o encontro com o Absoluto se dá pela fé, que é tanto um escândalo como também escandaliza. A figura do Cristo da *kénosis*, para Kierkegaard, é o exemplo da verdade-pessoa, abraçada pelo salto da fé para a existência humana, em oposição à verdade

impessoal do cristianismo da cristandade. Segundo Kierkegaard (2016, p. 278), “o cristianismo é uma comunicação existencial que torna o existir paradoxal, e tão difícil como jamais poderá ser fora dele; porém não é atalho para tornar-se incomparavelmente espiritualoso”.

Essa conceptualização dialética adentra no século XX com uma força avassaladora a para a teologia liberal. O encontro com a dialética kierkegaardiana faz de Karl Barth um dos principais precursores, da nova teologia existencial, proveniente do encontro dialético, com o conceito de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*. É mediante esse empreendimento teórico, que Barth irá desenvolver a *teologia dialética* ou *teologia da crise*. Todavia, anteriormente ao surgimento da teologia dialética, o autor da Basileia já havia analisado o liberalismo teológico, como salientou no prefácio à primeira edição d’A *Carta aos Romanos*: “o método histórico crítico da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento, que em nenhum lugar é supérflua” (BARTH, 2016, p. 41).

Esse método tem, portanto, a função positiva de preparar o sujeito para a compreensão do objeto examinado nas Escrituras Sagradas. Mas, ao fazê-lo, elimina toda a paradoxalidade do cristianismo, passando a considerá-lo simplesmente por meio dos fatos histórico, reduzindo-o, assim, a um mero evento imanente, um objeto da ciência histórica. Diante disso, a partir do segundo prefácio, Barth formalizou uma *hermenêutica dialético-existencial* oriunda do encontro com a dialética paradoxal do autor dinamarquês: “se possuo um sistema, ele reside no fato de procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de *diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade*” (BARTH, 2016, p. 50).

A *hermenêutica histórica* defendida pelos liberais pretendia investigar a revelação de Deus (Jesus Cristo) por meios cientificamente racionais, eliminando a *infinita diferença qualitativa* entre o *sim* e o *não*, o *Criador* e a *criatura*, a *religião natural* e a *revelação*, a *filosofia* e a *Escritura*. Para Barth, o método histórico excluía o valor normativo da Escritura, dos milagres e da Revelação, porquanto o que importava era a verdade estabelecida pela hermenêutica histórico-objetiva, na qual o *sim* científico da razão humana se estabelece ultrapassando os limites impostos à cognoscibilidade do indivíduo diante do *totalmente outro*. No *método racional* não há encontro pessoal pela fé paradoxal com a revelação, apenas analogia, e já que “suas elucidaciones não passam de um Refletir e espelhar humanos, seu produzir não passa de um reproduzir humano” (BARTH, 1996, p. 18). Em outros termos, o *método histórico-crítico* julga a partir da revelação histórica (Escritura), mas não pode arrazoar sobre a revelação (Cristo), por Ele ser paradoxal e estar acima de qualquer revelação expressa no espaço-tempo.

Um dos precursores do movimento *dialético quantitativo* foi Adolf Harnarck, que entre 1899-1900 proferiu uma série de 16 palestras na Universidade de Berlim com a temática “A essência do cristianismo”. Com essas conferências surgiu sua célebre obra *O que é o cristianismo?* Nela, Harnarck dimensionou o *método histórico crítico* como hermenêutica da superação, cuja “intenção é abstrair a essência da história total do cristianismo metodologicamente” (2014 p. 18). Ou seja, a história do cristianismo se encarregaria de responder às demandas paradoxais dele próprio, revelando, assim, a origem do cristianismo em sua plenitude. Isso significa que o sujeito pode captar a essência do cristianismo por meio do fenômeno histórico.

Ademais, tal prerrogativa demonstra que o elemento essencial captado pela hermenêutica histórica é a moralidade ética, não a revelação em si. Para o autor da Basileia, Harnack reduziu o cristianismo ao ético, não havendo mais espaço para a loucura e o escândalo diante do *totalmente outro*: “foi nesse sentido que Jesus combinou religião e moralidade e, assim, podemos dizer que a religião é a alma da moralidade e esta o corpo da religião” (HARNACK, 2014, p. 66). Diante desse pressuposto, o *télos* do cristianismo é o ético e o *télos* da ética é ser cristão. Mediante tal constatação, Barth declarou que a fé havia se tornado contingente em relação ao conhecimento acadêmico. A revelação de Deus (Cristo) foi reduzida à busca dos fenômenos históricos e terrenos da vida de Jesus, ou seja, à procura pelo Jesus histórico. Para o autor da Basileia, a revelação em si, Cristo, é qualitativamente diferente do quantitativo histórico-ético do método historicista, pois a revelação é um milagre dialeticamente paradoxal elimina o lógico-hermenêutico. Essa revelação é testemunhada objetivamente na Escritura, mas não explicada essencialmente em toda a sua plenitude pela própria Escritura.

Assim sendo, a *teologia dialético-existencial* barthiana tem como objetivo salvaguardar a transcendência da revelação em detrimento dos limites impostos pelo historicismo. Em outros termos, os teólogos modernos, por meio do *método histórico quantitativo*, tentaram esgotar o *totalmente outro* do âmbito fenomênico para captar a essência da revelação em si, através do Jesus histórico. Todavia, a paradoxalidade da revelação (Cristo) sempre deixará lacunas na cognoscibilidade humana, por ser o incognoscível para a ciência. O pressuposto teológico-hermenêutico dos liberais é o testemunho, não o Cristo em si. Já para Barth, a revelação é o milagre que o sujeito necessita. Ou seja, o conhecimento sobre Deus pela revelação permanecerá um milagre por toda a eternidade, pois o homem carece dessa revelação enquanto houver a *infinita diferença qualitativa* entre Deus e a existência humana. Portanto, segundo Barth, a teologia dialética é um evento *dialético-existencial*, dinâmico, não delimitado à

hermenêutica histórica quantitativa. Ela é uma crise superada pela fé existencial, não pelo passado histórico-doutrinário. Para o autor suíço, o *totalmente outro* é eterno, mas também redentor. Isso significa que esse incomensurável se revela na história pelo testemunho escriturístico dos profetas e apóstolos, sem ser plenamente conhecido como *coisa-em-si*. A plenitude essencial do Ser, portanto, é dialeticamente qualitativa com relação ao testemunho revelacional e histórico.

Para fins conclusivos, esse trabalho dissertativo, não visa esgotar a pesquisa dialética entre os autores supracitados, mais sim, encorajar teólogos e filósofos a mergulharem nesse campo profundo que a relação entre fé e razão.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Soren Kierkegaard: a mediação e o paradoxo do “salto da fé”**. Dissertatio, Pelotas, v. 50, p. 363-382, 2019.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009.

ALMEIDA, Jorge Miranda; REDYSON, Deyve. **Mediação ou paradoxo: Kierkegaard leitor de Hegel**. Revista Pandora Brasil. n. 23. p. 103-113. out./2010.

AZEVEDO, Sílvio Murilo Melo de. **A mão e a pena. A liberdade no pensamento de Karl Barth. 2018**. Disponível em: [https://www.academia.edu/37091992/A\\_M%C3%83O\\_E\\_A\\_PENA\\_A\\_LIBERDADE\\_NO\\_PENSAMENTO\\_DE\\_KARL\\_BARTH\\_S%C3%ADlvio\\_Murilo\\_Melo\\_de\\_Azevedo](https://www.academia.edu/37091992/A_M%C3%83O_E_A_PENA_A_LIBERDADE_NO_PENSAMENTO_DE_KARL_BARTH_S%C3%ADlvio_Murilo_Melo_de_Azevedo). Acesso em: 12.12.2022.

BARTH, Karl. **+ e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth**. Tradução de Walter O. Schlupp *et. al.* São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BARTH, Karl. **A Carta aos Romanos** (segunda versão – 1922). Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BARTH, Karl. **A revelação como sublimação da religião**. Tradução de Dorival Alves de Oliveira. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BARTH, Karl. **Chamado ao discipulado**. Tradução de Moisés Carneiro Coelho. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica**. Tradução de Airton William. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Tradução de Lindolfo Weingärtner. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BARTH, Karl. **Palavra de Deus, Palavra do homem**. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BÍBLIA SAGRADA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2018.

BRUNNER, H. Emmil. **A Teologia da crise**. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000.

CAMPOS, Heber Carlos de. **O impacto da filosofia de Kant sobre a doutrina da revelação de Karl Barth**. Fides Reformata, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 25-50, 2006.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 16ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2021.

CARLISLE, Clare. **Kierkegaard's philosophy of becoming: movements and positions**. New York: Suny, 2005. (Series in theology and continental thought).

CLERGET-GURNAUD, Damien. **Viver apaixonadamente com Kierkegaard**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2021.

CRAMPTON, Gray W. **Introdução a Karl Barth**. Editora Monergismo: SCRN 712/713, Bloco B, Loja 28 — Ed. Francisco Morato, Brasília-DF, Brasil. 1ª edição, 2020.

FARAGO, Franz. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FERNANDES, Victor Manoel. **Kierkegaard e Hegel: reconquistando a relação entre o Pós-escrito e a Ciência da Lógica**. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1997.

GARDNER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. Tradução de João Paulo Neto. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOUVEA, Ricardo Quadros. **Paixão Pelo Paradoxo: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Guiomar de Grammont – Petropolis, Rj; Catedral das Letras, 2003.

GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. **A teologia do século 20 e os anos críticos do século 21: Deus e o mundo numa era líquida**. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

HÄGGLUND, B. **História da Teologia**. Tradução de L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HARNACK, Adolf Von. **O que é o Cristianismo?** São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses *et. al.* São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HIGUET, Etienne A. *et. al.* (Orgs.). **Teologia e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **A doença para a morte**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **A prática do cristianismo: por anti-climacus nº I, II, III**. Tradução de Paulo Abe. Londrina: Livraria Família Cristã, 2021.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Adquirir a sua alma na paciência**. Dos quatro discursos edificantes (1843). Tradução de Nuno Ferro e M. Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Discursos edificantes em diversos espíritos – 1847**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Dois discursos edificantes (1843)**. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. S.L.: Edição do tradutor, 2022.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro Luiz Valls. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Vozes de Bolso).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Os lírios do campo e as aves do céu**. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. S.L.: Edição do tradutor, 2022.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KIERKEGAARD, Soren. **O instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus** – Um discurso. Tradução de Luiz Montenegro Valls e Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: LiberArs, 2019.

KIRMMSE, Bruce H.; POLITIS, Hélène; HOWLAND, Jacob; FERRO, Nuno; LÜBCK, Poul; PURKARTHOFER, Richard B. **Kierkegaard Compêndio (vol. 1)**. Pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813-2013. São Paulo: LiberArs, 2015.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Coleção Figuras do saber).

LESSING, Gotthold Ephraim. **Sobre a demonstração do Espírito e da Força**. Tradução de Álvaro Valls e revisão de Jonas Roos. Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília, v. 8, n. 1, p. 368-375, jul./2021.

LIMA, Fransmar C; ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard Compêndio (vol. 2)**. Por ocasião das XV Jornadas Internacionais de Estudos de Kierkegaard (Mackenzie – 2017). São Paulo: LiberArs, 2019.

LOBO, Lúcio Sousa. **Tomas de Aquino e os atributos divinos**. Philósophos, Goiania, v. 16, n.1, p.89-108, Jan / Jun.2011.

LOPES, Antonio Juliano Ferreira. **A superação da moral pelo dever religioso em Kierkegaard**. 2016. 106f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

LOPES, José da Cruz. **Vestígios de Deus: o problema da fundamentação racional para a existência de Deus**. Eusébio: Peregrino, 2020.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARQUES, José da Cruz Lopes. **O escândalo da razão diante do paradoxo da fé em Soren Kierkegaard**. 2016. 130f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, 2016.

MARTINS, Andrei Venturini. **Do reino nefasto do amor-próprio: a origem do mal em Blaise Pascal**. São Paulo: Filocalia, 2017.

McGRATH, Alister. **Teologia Natural: Uma nova abordagem** / Alister Mcgrath; tradução de Marisa K.A de Siqueira Lopes. – São Paulo: Vida Nova, 2019. 368 p.

MELO, Jansen Racco Botelho de. **Uma questão de santidade. O engajamento político-social na vida e na teologia de Karl Barth**. 2014. 108f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Lisboa: Edições 70, 2003. (Coleção Biblioteca Básica de Filosofia; 33).

MILLER, E. L.; GRENZ, S. J. **Teologias contemporâneas**. Tradução de Antivan G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Tradução de José Fernandes. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2020. (Coleção Textos Filosóficos).

OLIVEIRA, Ranis Fonseca. **O desespero e a angústia na filosofia de Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Atsoc Editions, 2018.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Filosofia).

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Anablume; Fapesp, 2001.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Anablume; Aracaju: Fapitec, 2009.

RENATA, F.G; MORAES, J.E. T; FERREIRA, L.C. **Palavra de Deus, na neo-ortodoxia, segundo Karl Barth**. Revista de Cultura Teológica - v. 18 - n. 70 - ABR/JUN 2010.

RODRIGUES, Adriani Milli. **A crítica da religião na teologia de Karl Barth**. Revista Kerygma, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 37-67, 2012.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Karl Barth e sua influência na teologia latino-americana: palavra, evento e práxis da libertação**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2015.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Palavra-evento e práxis libertadora: a eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana**. 2012. 355f. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

SANTOS, Eduardo dos; XAVIER, Donizete José. **A Descida do Deus Trindade – A Kénosis da Trindade**. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 16, n. 62, p. 111-123, jan./mar. 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Vozes de Bolso).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a religião**. Tradução de Daniel Costa. Londrina: Fonte Editorial, 2000.

SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus histórico**. Tradução de Wolfgang Fischer *et. al.* São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

SILVA, Francisco José da. **Cristianismo e positividade no pensamento do jovem Hegel**. Curitiba: CRV, 2021.

SILVA, Franklin Leopoldo. **As vertigens da razão e o mistério da fé: Kierkegaard e Pascal**. Café filosófico do Instituto CPFL. São Paulo, 4.jun.2014. Vídeo. Disponível em: <https://institutocpfl.org.br/kierkegaard-e-pascal-as-vertigens-da-razao-e-o-misterio-da-fe/>.

SOUZA, Humberto Araújo Quaglio de. **Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto**. São Paulo: LiberArs, 2014.

STEWART, Jon. **Soren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

TEIXEIRA, Natalia Mendes (Org.). **Kierkegaard através do tempo**. São Paulo: LiberArs, 2021.

THOMAS d'AQUIN. **Somme contre les gentils**. 4 vols. Par-is: Flammarion, 1999.

TILLICH, Paul. **Perspectiva da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Tradução de Jaci C. Maraschin. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2004.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia n. 113).

WEBSTER, John. **Manual de Cambridge para Karl Barth**. Tradução de Fabrício Tavares Moraes. Campinas: Aldersgate, 20.