

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
NICOLY CASTRO RODRIGUES DE ANDRADE**

**O CONCEITO DE CRISTIANISMO NA FILOSOFIA DE
SØREN KIERKEGAARD**

João Pessoa
Agosto de 2012

NICOLY CASTRO RODRIGUES DE ANDRADE

**O CONCEITO DE CRISTIANISMO NA FILOSOFIA DE
SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas, sob a orientação do professor Dr. Deyve Redyson.

João Pessoa
Agosto de 2012

A553c *Andrade, Nicolay Castro Rodrigues de.*

O conceito de cristianismo na filosofia de Søren Kierkegaard / Nicolay Castro Rodrigues de Andrade.-- João Pessoa, 2012.

135f.

Orientador: Deyve Redyson

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE

1. Kierkegaard, Søren Aabye, 1813-1855 – Crítica e interpretação. 2. Ciências das Religiões. 3. Filosofia da religião. 4. Cristianismo. 5. Existência. 6. Fé.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

**O CONCEITO DE CRISTIANISMO NA FILOSOFIA DE
SØRENKIERKEGAARD**

Nicolý Castro Rodrigues de Andrade

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Deyve Redyson –PPGCR/ UFPB
Orientador

Prof. Dr. Gilbraz Aragão – PPGCR / UNICAP
Membro externo

Prof. Dr. Thaigo Aquino – PPGCR / UFPB
Membro interno

João Pessoa
Agosto de 2012

Àquele que me ama, incondicionalmente.

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial, ao meu pai, pela cumplicidade.

Ao meu orientador, Deyve Redyson, pelas conversas instigantes e pelo acolhimento.

Às coordenadoras do PPGCR e à Professora Eunice Lins, pelo apoio e pelas palavras.

Ao PROCAD, pela realização do intercâmbio acadêmico.

À UMESP/SP e ao Professor Leonildo Campos, pela recepção e atenção.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Ao professor Jonas Roos, por todos os diálogos.

Aos amigos Samuel Lins, Alana Quintans, Bruno Paes, Emília Barros, Ana Soré e Inalígia Figueirêdo, por todas as emoções.

A Daniel, por todo o afeto.

E aos que em algum dia, neste Brasil afora, dividiram uma mesa de biblioteca comigo, em especial: Bruno Paes, Daniel Nascimento, Lucy Pina, Rogério Pamponet, Daniel Souza, Maryuri Mora e Joshua Vis.

Meus sinceros agradecimentos.

“Todos os erros humanos são impaciência, uma
interrupção prematura de um trabalho metódico.”
Kafka

RESUMO

A filosofia da religião desenvolvida por Søren Kierkegaard apresenta uma indissociável relação com as questões que cerceiam o cristianismo, a saber, a consciência das condições do existir humano, as divergências com o sistema filosófico hegeliano e com a Igreja Estatal Luterana, representante da cristandade dinamarquesa. A presente pesquisa tem como propósito investigar a possibilidade do desenvolvimento de um conceito do cristianismo na evolução das obras do filósofo dinamarquês, sobretudo em suas obras pseudonímicas. A proposta tem como ponto de partida uma breve abordagem à vida de Kierkegaard para, subsequentemente, ser feita uma análise dialética de conceitos basilares do cristianismo em obras pseudonímicas do autor. A tentativa de estabelecer um diálogo entre as concepções religiosas dos pseudônimos no decorrer desta dissertação preludiam a análise da crítica final que Kierkegaard tece à cristandade de seu país. O que se procura demonstrar é que as concepções do autor acerca do cristianismo fundamentam-se, primordialmente, nos questionamentos acerca do paradoxo que perpassa pela verdade cristã neo-testamentária e pelo rareamento da autenticidade do cristianismo na cristandade dinamarquesa.

PALAVRAS-CHAVE: Existência. Cristianismo. Fé. Paradoxo. Pecado.

ABSTRACT

The philosophy of religion developed by Søren Kierkegaard shows an inseparable relationship between the issues which restrict christianity; namely the consciousness of the conditions of human existence, the discrepancies within the system of Hegelian philosophy and within the Lutheran Church of the state, representative of Danish christianity. The present work investigates the possibility of the development of a concept of christianity in the evolution of the works of the Danish philosopher, especially his pseudonymous works. This project begins with a brief look at the life of Kierkegaard in order to carry out a dialectic analysis of the basic concepts of christianity in the pseudonymous work of the author. The attempt to establish a dialogue between the religious conceptions of the pseudonyms throughout this dissertation precedes the analysis of the final criticism which Kierkegaard levies against the christianity of his country. What the project seeks to demonstrate is that Kierkegaard's conceptions of christianity are based, primarily, on the questions concerning the paradox permeates between the truth of the New Testament and the diminishment of authentic christian witness within Danish christianity.

KEYWORDS: Existence. Christianity. Faith. Paradox. Sin.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 O CONCEITO DE FILOSOFIA NA OBRA DE KIERKEGAARD.....	14
1.1 CONTEXTO FILOSÓFICO DA ÉPOCA.....	17
1.2 A OBRA DE UMA VIDA.....	20
2 EM BUSCA DE UM CONCEITO DE CRISTIANISMO NAS OBRAS PSEUDONÍMICAS DE KIERKEGAARD.....	30
2.1 A ESTRUTURA PSEUDONÍMICA DA OBRA DE KIERKEGAARD.....	39
2.2 JOHANNES DE SILENTIO: A FÉ PERANTE O ABSURDO EM <i>TEMOR E TREMOR</i> (1843).....	44
2.3 JOHANNES CLÍMACUS: O PARADOXO DA FÉ E A SUBJETIVIDADE NAS <i>MIGALHAS FILOSÓFICAS</i> (1844) E EM SEU <i>POST-SCRIPTUM FINAL NÃO-CIENTÍFICO</i> (1846).....	55
2.4 ANTI-CLÍMACUS: O DESESPERO E O PECADO NA <i>DOENÇA PARA A MORTE</i> (1849).....	79
3 KIERKEGAARD E O CONCEITO DE CRISTIANISMO, CRISTANDADE E CRÍSTICO NA FASE FINAL DE SUA OBRA.....	93
3.1 PRÁTICA DO CRISTIANISMO: O CRISTIANISMO, A CRISTANDADE E O CRÍSTICO.....	94
3.2 KIERKEGAARD E A DEFESA FINAL DO CRISTIANISMO.....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

INTRODUÇÃO

Segundo relatos históricos, desde seu nascimento Jesus Cristo provocou perturbação na ordem social estabelecida em seu tempo:

Tendo Jesus nascido, em Belém da Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que magos vindos do Oriente chegaram a Jerusalém e perguntaram: ‘onde está o rei dos judeus que acaba de nascer? Vimos a sua estrela no Oriente e viemos prestar-lhe homenagem’. A esta notícia, *o rei Herodes ficou perturbado, e toda Jerusalém com ele*. Tendo reunido todos os chefes e sacerdotes do povo e os mestres da lei, inquiriu deles o lugar onde deveria nascer o Cristo (Mateus, 2. 1-3).

O advento do Cristo originou um enleio entre seus contemporâneos. A peculiaridade de sua vida e o caráter confrontador de sua mensagem, desde então, suscita inquietações e questionamentos no homem. Na vida de Søren Kierkegaard tais inquietações despontaram de maneira deveras significativa. A ponto de condicionarem sua produção literária e sua compreensão acerca da existência.

A mensagem cristã relatada no Novo Testamento influenciou profundamente a vida deste filósofo dinamarquês. Em todo o conjunto de sua obra, é possível perceber que ele caminha para um desenvolvimento do que compreende ser o cristianismo.

Em trechos dos seus *Diários*, o filósofo dinamarquês afirma que seu interesse debruçava-se em revisar a noção da condição cristã e em levar o homem comum a compreender a sublimidade infinita que a mensagem dos Evangelhos oferece (KIERKEGAARD, 1978, p. 344-346). Por conseguinte, sensibilizando-se com o estado de alienação que a cristandade de sua época se encontrava a respeito da verdade do cristianismo e, acreditando que esta se refere, senão, a uma mensagem sobre o modo de viver cognoscente do homem, Kierkegaard não se restringe a uma contemporização e mergulha em um solipso processo de estimular na cristandade questionamentos que a conduza à incessantes reflexões sobre as condições do existir humano. Para isso, ele determina-se a desenvolver uma filosofia da religião direcionada à existência. Visto que repudiava a emergente (e influente) filosofia sistemática hegeliana, cujo fundamento, segundo ele, sustentava-se na redução especulativa da existência e na racionalização da fé.

Kierkegaard demonstrava acreditar que as possibilidades da existência englobam três estádios básicos: o estético, o ético e o religioso. Seu desejo era fazer-se ensejo para que o indivíduo singular identificasse estas esferas da existência em seus textos, apercebesse em qual delas estava inserido e, com isso, se deparasse com o instante decisivo da possibilidade de mudança.

Então, sob o propósito final de direcionar o homem para o estágio religioso, o qual aponta para a vida do Cristo como modelo reduplicado para a existência, o autor dinamarquês escreve obras pseudônimas. Nelas ele tenta resgatar conceitos do cristianismo que vinham sendo obscurecidos pela cristandade através da Igreja dinamarquesa. Com isso, ele desejava aluir os preceitos que a Igreja estipulara acerca dos fundamentos do cristianismo, vilipendiando sua essência ao transmutá-la em uma fantasia institucional com fins lucrativos.

Não isentos dos autoquestionamentos a respeito da verdade última do cristianismo, propomos, nesta presente dissertação, uma análise da concepção de Kierkegaard acerca dos conceitos basilares que o norteiam para a fundamentação do que ele infere sobre o cristianismo e um delineamento da construção do seu conceito de cristianismo a partir de sua sublevação frente ao ardil implantado pela Igreja Estatal Luterana da Dinamarca na sociedade que lhe era coeva.

A pretensão desta pesquisa não é abarcar toda a filosofia desenvolvida por Kierkegaard, mas sim, esboçar um percurso na evolução do seu pensamento acerca da sua compreensão do conceito do cristianismo. Não planejamos com isso, inferir que existe um *conceito* do cristianismo, nem mesmo que ele pode ser reduzido a uma definição objetiva. Mas tencionamos inicialmente compor um escólio acerca de alguns conceitos primários do cristianismo, os quais Kierkegaard abordou em algumas de suas obras.

Todavia, consciente que a dimensão pessoal da vida de Kierkegaard influenciou determinantemente em sua obra literária e vice-versa, julgamos necessário oferecer também ao leitor um conhecimento prévio da biografia deste referido filósofo, com seus percalços e frustrações, para que se compreenda de forma mais adequada a produção de sua obra e, conseqüentemente, seu pensamento. Assim, no primeiro capítulo desta dissertação, *O Conceito de Filosofia na Obra de Kierkegaard*, além de traçar um panorama sobre a percepção de Kierkegaard acerca da filosofia, discorrer sobre o contexto histórico-filosófico em que ele estava inserido e relatar as divergências de suas ideias em referência às teorias de Hegel, apresentamos brevemente a vida do autor e a correlação desta com suas obras.

No segundo capítulo, *Em Busca de um Conceito de Cristianismo nas Obras Pseudonímicas de Kierkegaard*, em prelúdio à análise das obras pseudonímicas e, com o desígnio de deixar o leitor a par das metodologias utilizadas por Kierkegaard na confecção de suas obras, atentamos para o uso da comunicação indireta, a qual remete à estratégia socrática de comunicar-se com seu interlocutor; e para a complexidade do emprego de pseudônimos, o qual tinha por meta guiar o indivíduo por um viés que prioriza a auto-identificação com os

estádios da existência e gerar reflexões sobre os conceitos que as obras pseudonímicas abordavam.

Ainda no segundo capítulo, com o propósito de evidenciar, na evolução cronológica da obra do filósofo, seu entendimento sobre conceitos que fundamentam sua filosofia da religião cristã, utilizamos como alicerce o diálogo entre as obras *Temor e Tremor*, *Migalhas Filosóficas*, *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas* e *Doença Para a Morte* com escopo de concatenar as ideias elaboradas por Kierkegaard no interior da progressão dialética do seu pensamento acerca dos conceitos de *fé*, *paradoxo*, *subjetividade* e *pecado*. Haja vista que o autor demonstra que tais conceitos formam o pilar de sustentação da sua concepção acerca do cristianismo.

Desta forma, em *Temor e Tremor* é investigado o que o autor compreende do conceito de fé genuína. Nesta obra de 1843, a relação entre fé e razão é apresentada através da análise da história de Abraão que, diante do disparate da solicitação feita por Deus para que sacrificasse seu filho Isaac, demonstrou uma fé impensável e, por isso, é apresentado como um cavaleiro da fé, um modelo máximo de homem religioso que vivencia a fé. Aqui, o pseudônimo Johannes de Silentio escreve sobre a impossibilidade racional da fé, a relativização da ética e o dever absoluto do homem de fé para com Deus.

Na obra de 1844, *Migalhas Filosóficas*, através de Johannes Clímacus, Kierkegaard elabora um projeto teórico cristão que versa, sobretudo, acerca do instante em que o paradoxo do Deus-homem se apresenta ao indivíduo e lhe possibilita a condição para escolher, ou não, dar o salto de fé em direção a ele. E, em 1846, no *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas*, Clímacus, além de aprofundar a problemática apresentada na obra anterior, enfatiza a necessidade da subjetividade para a interiorização da verdade pelo indivíduo. Assim sendo, na seção do segundo capítulo que se refere a ambas as obras são averiguadas, principalmente, as assertivas do pseudônimo acerca da importância dada ao paradoxo e ao que ele representa, bem como é explorada a significância da subjetividade para o devir existencial.

Por fim, são examinados os conceitos de pecado e de desespero na obra de 1849, *Doença Para a Morte*. Neste momento, Kierkegaard apresenta Anti-Clímacus – o pseudônimo que faz a contraposição ao pensamento de Johannes Clímacus – que, na referida produção, atenta para a pré-condição do homem, enquanto homem, de ser um desesperado em potencial. Ele relata a história de Lázaro (João 11. 1-44) que, mesmo estando morto, não foi declarado como mortalmente doente, pois, em vida, não sofreu da doença que leva à morte espiritual, que seria o desespero em decorrência do pecado.

Diante do entrelaçamento destes temas, é possível ensaiar um delineamento da solidificação das ideias de Kierkegaard acerca do cristianismo. Seu intuito era fazê-lo assomar no seio da cristandade para que esta pudesse refletir sobre a (in)consentaneidade entre os conceitos que se referem à mensagem existencial do Novo Testamento e a condição de existência de cada integrante desta cristandade enquanto cristãos confessos na Dinamarca.

Em vista disso, sua filosofia não se restringe apenas a ponderações acerca do existir e à construção de interligações das temáticas cristãs, mas abrange sua indignação para com a adulteração da mensagem neo-testamentária produzida pela Igreja Estatal Luterana do seu país, a qual levava o homem ao alheamento da essência da mensagem cristã e, conseqüentemente, ao afastamento progressivo da possibilidade de um relacionamento genuíno com Deus.

Então, frente a esta conjuntura, conduzimos o leitor ao terceiro e último capítulo da presente pesquisa, *Kierkegaard e o Conceito de Cristianismo, Cristandade e Crístico na Fase Final de sua Obra*. Na primeira seção, através da *Prática do Cristianismo* apresentamos as últimas determinações conceituais de Kierkegaard, enquanto pseudônimo, no que diz respeito à aplicabilidade da verdade última do cristianismo e abordamos as críticas feitas à Igreja pelo fato desta tolher os homens do conhecimento autêntico da mensagem cristã e por reduzi-los a peças de um jogo tributário, padronizando a existência em prejuízo da individualidade subjetiva de cada um enquanto *ser*. Diante disso, abrimos ocasião para a exposição feita na última parte deste capítulo, cuja exposição versa sobre a batalha final que o autor dinamarquês travou contra a Igreja Estatal do seu país e seus representantes através da publicação da revista *O Instante*.

Longe de querer encerrar as possibilidades dialéticas desta ampla temática, a presente pesquisa emerge como resultado de interrogações suspensas no abismo em que Clímacus propõe o salto acerca de qual é, de fato, o conceito do cristianismo. Acreditando que Søren Kierkegaard é um filósofo que, entre poucos, teve a audácia de levantar este questionamento em situação de oposição à ordem estabelecida na sociedade em que vivia, nos fazemos solidários a sua inventiva e levantamos a questão: o que é o cristianismo? E, com isto, intentamos também estabelecer uma resposta à pergunta implícita no título desta dissertação: qual é o conceito de cristianismo para Kierkegaard?

CAPÍTULO I

O CONCEITO DE FILOSOFIA NA OBRA DE KIERKEGAARD

“Oh! Dureza da minha vida! Quantas vezes não disse de mim mesmo como aquela princesa das ‘Mil e Uma Noites’ – salvei minha vida contando-a, isto é, tornando-me escritor. Escrever foi minha vida”

Nascido na Dinamarca, em cinco de maio de 1813, Søren Aabye Kierkegaard viveu em uma época conhecida como a Idade de Ouro dinamarquesa, a qual foi assinalada por um grande progresso no país depois da crise política e econômica ocasionada pelas guerras Napoleônicas. Este período foi marcado por importantes conquistas, a exemplo do desenvolvimento industrial, político-econômico e pelo progresso da cultura. E esta, por sua vez, estava caminhando de forma ascendente e a passos largos, haja vista que na sociedade, frutiferamente, estavam se destacando muitos artistas, cientistas, pensadores, teólogos, literatos etc., a exemplo de Poul Martin Møller, Hans Christian Andersen e Peter Wilhelm Lund.

Neste contexto, Kierkegaard cresceu recebendo influências diretas e indiretas de todas as personalidades em destaque na sociedade dinamarquesa. Por conseguinte, logo se descobriu como um filósofo. E, em suas obras, revelou-se um escritor polêmico, irônico e multifacetado; um poeta, humorista e um gênio extraordinário que, com toda sua originalidade, tanto foi desprezado quanto louvado. Mas, sempre demonstrou extrema coerência entre seus pensamentos e ações. O valor atribuído a tal atitude de coerência encontra-se entremeado nas raízes dos pensamentos expostos em suas obras.

O romantismo associado à formação pietista que recebera de seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, contribuíram para o florescimento de sua melancolia e do profundo sentimento religioso que acompanharam o filósofo por toda a vida. Seu enleio interno pode ser observado através da leitura de suas obras. Nelas, ele busca desenvolver, entre outras potencialidades, uma filosofia voltada para a consciência das condições do existir humano de modo cognoscente. Apoiado também no influxo que o pensamento dialético de Sócrates exerceu em sua vida, desenvolveu uma inclinação para ironia. E, através de sua consentaneidade, deixou sua contribuição para o pensamento cristão ao apresentar um sentido de fé como uma razão pela qual se possa viver ou morrer.

Mesmo sendo um teólogo por formação, Kierkegaard nunca se identificou como tal, não obstante, em um fugaz momento da vida tivesse pensado em ser pastor, mas nunca o foi. Por isso, apesar de ter escrito vários discursos, nunca permitiu que estes fossem denominados *sermões*, bem como jamais quis vincular-se à teologia acadêmica, porquanto, se tornara um crítico da doutrina ortodoxa luterana dinamarquesa. Esta doutrina, segundo ele, vendia uma imagem equivocada do cristianismo e ‘pregava’ uma verdade sem refletir como esta deveria ser aplicada na vida do homem cristão. Ele também acusava a Igreja Luterana de hipócrita,

pois, na medida em que defendia certos ideais, tolerava costumes divergentes a estes. E a crítica feita por ele à ortodoxia luterana, igualmente se aplicava à rigidez desta, cuja verdade não gerava sentido na existência do indivíduo.

Deste modo, como pensador religioso, preocupou-se em evidenciar as ilusões confortáveis nas quais assistia aos ‘cristãos’ de sua sociedade se afundarem. Ele tentava resgatá-los da *via crucis* de um cristianismo adquirido por herança, visto que este requer escolha, contemporaneidade e sofrimento; e, ao mesmo, tempo exige a necessidade de assim sê-lo. Sendo assim, o autor dinamarquês buscou reconstruir a moldura da verdadeira imagem de Cristo (OLESEN, 2003, p. 86). Por conseguinte, lutou contra a sombra que pairava sobre o espírito (genuíno) do cristianismo, uma vez que o sopro da Reforma já havia se dissipado e o mundo estava caído em um abismo a pretexto de uma filosofia de elucidação especulativa fortemente disseminada por Hegel e os idealistas.

À vista disso, ele tornou-se um opositor do Sistema hegeliano, pois não acreditava em um Sistema da Existência como Hegel propunha. Logo, foi avesso ao Idealismo Alemão¹ e, em sua filosofia, afirmou que a existência não poderia ser reduzida ao pensamento ideal sobre a existência. Assim, foi adversário do panteísmo, haja vista que, para ele, Deus não se confunde com o Espírito absoluto proposto por Hegel e nem pode ser ponto conclusivo do desenvolvimento dialético de ideias filosóficas (LE BLANC, 2003, p. 14). Neste mote, foi um inimigo voraz de todos que tentavam introduzir e fixar a filosofia hegeliana de forma contumaz na Dinamarca. E, sob este panorama, sustentou oposição ao crítico de arte e simpatizante da filosofia de Hegel, J. L. Heiberg, bem como ao bispo Martensen que, co-suscitou o propósito de torná-la vigente naquele país.

É possível perceber que o pensamento de Kierkegaard era direcionado ao desenvolvimento de uma crítica à dogmática da fé cristã. Contudo, seu objetivo não era desacreditá-la, senão, esclarecê-la e reedificá-la em um sentido eminentemente existencial. Para isto, ele não se cansou na batalha para desmascarar e abalar as certezas duvidosas da objetivação moderna, repudiando toda tentativa de sistematização teológica ou filosófica e achando inadequada a ideia de um sistema fechado, completo e autocontido. Portanto, renegava a defesa da fé cristã por meio de argumentos racionais e evidências históricas, pois acreditava que a verdade é a subjetividade.

¹ A filosofia denominada *Idealismo Alemão* se originou no período pós-kantiano em Fichte, Schelling e atingiu seu auge em Hegel. Ela tinha um caráter transcendental, ideal e absoluto, o que levou a metafísica para além de Kant. Todavia, a filosofia tardia de Schelling concentrou-se em um movimento de confronto com o pensamento de Kant, Fichte e Hegel.

Diante do exposto, é inquestionável que Kierkegaard era crítico de todo racionalismo especulativo que tentava se inserir entre o cristianismo e a fé. Segundo France Farago, um de seus intuitos era desmascarar a racionalização da fé, visto que o sentido dela estava sendo cauterizado nas relações com o mundo. E para Kierkegaard, uma atitude espiritual não poderia estar dissociada da reflexão intelectual, no entanto, o racionalismo não pode transpor o limite que lhe cabe. Desta maneira, segundo a autora, o conjunto da obra deste filósofo traduz um esforço em relacionar, em termos de modernidade, a dialética da fé como certeza que nos liga ao infinito (FARAGO, 2006, p. 13).

Na totalidade da obra filosófica de Kierkegaard, é enfatizado o absurdo da natureza paradoxal da fé, o caráter ofensivo da mensagem cristã e o contrassenso dos dogmas à natureza humana. Em seus escritos, o autor demonstrava repulsa por toda explicação racional da fé e alvitava que o cristianismo não é aceitável ao intelecto humano. E, por esta afirmação, foi mal compreendido e acusado de aliar-se aos ateístas para suplantar a fé cristã ao tentar dissociá-la da razão.

O pensador escandinavo foi chamado de anticristo por suscitar que a vida cristã não era possível ser vivida. Entretanto, à sombra do seu ponto de vista, apenas alertava que a exigência ética do Novo Testamento não deveria ser rebaixada para tornar-se realizável em favor de uma sociedade mundana. Pelo contrário, a exigência deveria ser mantida rígida, mesmo que ninguém conseguisse alcançá-la.

Portanto, voltar a Kierkegaard pode simbolizar uma determinação última em resgatar o sentido da existência cristã diante de uma sociedade embotada para manifestar uma fé genuína frente ao atual mercantilismo moralista que reside no seio do cristianismo. Tal qual àquele que Kierkegaard criticava na Dinamarca do século XIX.

Naquela época, ele insurgiu contra a infidelidade da igreja para com a essência do cristianismo, bem como foi contra a medíocre institucionalização da fé disseminada pela Igreja Estatal Luterana ante a verdade última do paradoxo cristão que é a encarnação de Deus na terra. Assim, desenvolveu uma filosofia voltada para reflexões acerca da existência e do existir humano em relação com Deus. E, em vista disso, combateu a Igreja Oficial dinamarquesa. Pois seus sacerdotes, em seus discursos retóricos, porém vazios, deixavam a sociedade à margem do significado de *temor* e de *tremor* perante Deus, deturpando a essência da mensagem cristã, fazendo tal sociedade acreditar que Deus, de bom grado, não será rigoroso no julgamento do homem, visto a ‘impossibilidade’ de sua doutrina ser cumprida. Contudo, Kierkegaard indica que isto é uma fantasia, porquanto a verdadeira essência da

doutrina cristã estaria voltada para o próprio existir individual do homem enquanto existente diante de Deus em sua tentativa de imitar a Cristo.

1.1 CONTEXTO FILOSÓFICO DA ÉPOCA

“A filosofia exige sempre alguma coisa a mais, exige o eterno, o verdadeiro, frente ao qual mesmo a existência mais sólida é, enquanto tal, o instante afortunado”.

Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard viveu na primeira metade do século XIX, época de bastante efervescência na filosofia produzida na Europa, visto que, durante o período de sua vida, viveram também filósofos como Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Feuerbach (1804-1872), Schopenhauer (1788-1860), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Hegel (1770-1831) além dos poetas Goethe (1749-1832) e Hölderlin (1770-1823).

O autor dinamarquês hoje encontra-se entre os grandes nomes da filosofia e da teologia. Todavia, não obteve tal reconhecimento em vida, uma vez que preferiu direcionar seus escritos à sociedade dinamarquesa em detrimento da divulgação do seu pensamento na grande comunidade filosófica europeia (REDYSON, 2010, p. 45). Naquele tempo, o idioma alemão era predominante no meio filosófico, pois a maioria dos influentes filósofos da época era de origem germânica. Em vista disso, a Alemanha tornou-se o centro mundial do estudo, da publicação e do reconhecimento filosófico. Contudo, Kierkegaard escreveu toda a sua obra em dinamarquês, seu difícil idioma materno que não tinha fluidez alguma no restante da Europa. Este fato impossibilitou a divulgação extensiva de seu pensamento e, conseqüentemente, impediu que ele fosse conhecido pela grande maioria de seus contemporâneos.

Apesar de Kierkegaard praticamente não ter sido conhecido em sua época, isso nunca o incomodou, pois reconhecimento mundial não era o que ele objetivava, nem muito menos almejava formar discípulos que dessem continuidade ao seu pensamento. Assim, seu pensamento só passou a ser difundido no século XX, quando, depois da segunda guerra mundial, começaram a surgir as primeiras traduções de suas obras para idiomas de maior profusão como o alemão, o francês, o italiano e o inglês. E, por conseguinte, sua filosofia começou a ser disseminada e lida por pensadores como Karl Jaspers, Martin Heidegger,

Theodor Adorno, Jean-Paul Sartre, Viktor Frankl, Rollo May, pelo escritor Franz Kafka, entre outros. No entanto, Kierkegaard teve conhecimento das ideias da maioria dos pensadores que lhes foram contemporâneos. Porquanto, apesar de não escrever em alemão – por opção pessoal – lia o que era produzido nesta língua, visto que tinha fluência no idioma germânico.

Deste modo, Kierkegaard conheceu o pensamento de Feuerbach, o qual influenciou sua obra no que tange a crítica à cristandade dinamarquesa em função da dissolução da verdade da teologia cristã; foi profundamente tocado pelo pensamento pessimista de Schopenhauer nos últimos anos de sua vida; teve ciência do pensamento de Fichte em sua *Doutrina da Ciência*; assistiu às preleções de Schelling sobre *Filosofia da Revelação* no período em que esteve em Berlim; e estudou profundamente o sistema filosófico de Hegel .

A estes três últimos filósofos, Kierkegaard despendeu mais atenção, porque os mesmos foram fundadores do Idealismo Alemão, a corrente filosófica que Kierkegaard teceu críticas em algumas de suas obras. Contudo, ante todas as críticas, ele concordou com o conceito formulado por Fichte do *Eu* como princípio absoluto, o qual plenifica a filosofia moderna da *subjetividade*, posteriormente trabalhada pelo autor dinamarquês. Todavia, quanto a Schelling, ao contrário de Fichte, Kierkegaard o transformou em alvo para inúmeras críticas em todas as épocas do pensamento schellingiano, desde seu idealismo até sua oposição final a este, principalmente no que versa sobre seu conceito de subjetividade, ressaltando apenas a atitude de Schelling ter iniciado o movimento da esfera da liberdade em contrariedade ao logicismo de Hegel (REDYSON, 2010, p. 45-53).

Em relação a Hegel, pensador erudito que exerceu mais influência na filosofia mundial durante os séculos XIX e XX, Kierkegaard sentiu-se atraído para aprofundar os estudos em suas teorias. Porém, logo percebeu que a filosofia especulativa desenvolvida por Hegel buscava racionalizar, através de infundáveis explicações, tudo o que estava relacionado à religião e, com isso, pretendia objetivar a condição, essencialmente, indispensável a ela: sua subjetividade. E na mesma proporção, observou que a teoria sistemática hegeliana tentava equiparar a religião à própria filosofia, com o objetivo de fundir a subjetividade à idealidade, alegando que ambas buscavam alcançar a verdade eterna (PAULA, 2009, p. 18-19).

Segundo Redyson, a filosofia de Hegel é um movimento circular que põe em evidência o sistema filosófico balizado no idealismo que, de acordo com o autor, se manifesta como *lógica-natureza-espírito* para se chegar ao absoluto. Redyson nos relembra que, desde a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel define a religião como consciência da essência absoluta em geral e reconhece que no absoluto reside o objeto da religião, assim, analisa a natureza da religião e suas relações com a filosofia para desenvolver uma filosofia da religião que, para

ele, é uma exposição sistemática de pensamento onde não existe dualismo entre uma razão humana e uma razão divina, ou dois espíritos que operam cada um por seu lado, mas sim uma razão única que se encontra no homem como reflexo do divino nele (REDYSON, 2011, p. 16, 62-67).

O Sistema desenvolvido por Hegel também ignorava o homem enquanto ser existente em sua subjetividade. Diante disso, Kierkegaard entrou em combate com a noção da natureza de um sistema de ciência com uma lógica em formação como Hegel indicava. Ele também repudiou o sistema filosófico hegeliano por negligenciar a subjetividade do *ser* e por hipotetizar a abstração, haja vista que não acreditava ser possível um saber absoluto tal como Hegel apresentava em seu sistema, cujo intento demonstrava ser abarcar sujeito e objeto, indivíduo e história, arte e religião, sociedade e estado.

Em sua filosofia, o pensador de Copenhague assumiu a importância da interioridade e do seu caráter subjetivo, e fixou-se à experiência subjetiva como algo que não poderia ser dissolúvel. Para ele, faltava ao sistema hegeliano a consideração da realidade singular do indivíduo como dado primário e irreduzível. Deste modo, o autor dinamarquês afirmava que, o que Hegel conquistou em determinação lógica, falhou em termos de realidade concreta. E declarou que, um sistema que reflete acerca da existência, apesar de possível, não pode ser formulado por um homem, mas é perfeitamente possível para Deus, visto que a realidade já é um sistema para este (KIERKEGAARD, 1989, p. 224). Ele ainda censurou no Sistema de Hegel a ausência de uma efetividade para a ocorrência de um fato contingencial no real, e de um espaço para refletir acerca da efetividade da liberdade. Assim, Kierkegaard lutou contra a influência deste sistema racionalista no núcleo da sociedade dinamarquesa, pois o considerava falacioso na medida em que não reconhecia os limites da razão.

1.2 A OBRA DE UMA VIDA

“Morte e inferno: posso fazer abstração de tudo, salvo de mim mesmo. Não posso me esquecer de mim nem quando durmo”.

Søren Kierkegaard

É impossível dissociar a genialidade das obras de Kierkegaard de sua história de vida, porquanto toda a sua obra foi influenciada diretamente pelos eventos, percalços, contradições e sofrimentos dela. Provas deste argumento estão nas diversas passagens em seus *Diários* que revelam o quanto Kierkegaard entrelaçou sua vida em sua obra (KIERKEGAARD, 1978, p. 64-65). Todavia, vale ressaltar que, o destaque intelectual deste pensador contrasta,

proporcionalmente, com a origem humilde de sua família. Por isso, se faz necessário aludir sua biografia para que seus escritos sejam adequadamente compreendidos.

Sua família proveio de uma vila na Jutlândia ocidental, parte continental da Dinamarca. Lá, seu avô era um camponês arrendatário que, diante da difícil condição financeira em que vivia, logo submeteu seu filho Michael Pedersen Kierkegaard, pai de Søren Kierkegaard, ao trabalho árduo. Esta situação levou Michael a blasfemar contra Deus e, diante disso, um sentimento melancólico de culpa lhe foi gerado, o qual carregou por toda sua vida.

A melancolia também acompanhou o jovem Søren até a sua morte, não só pela carga genética paterna, pela influência de ideais, ou pelos desastres posteriores ocorridos em sua família. Mas, desde antes do seu nascimento, ele já a carregava no peso de seu sobrenome que havia sido inventado pelo seu bisavô em um brinquedo com a palavra dinamarquesa *kirkegaard*, cujo termo *kirk* refere-se à *igreja*, e *gaard* significa *jardim*, ou seja, jardim da igreja, que, naquela época, era o lugar onde os mortos eram enterrados. Logo, *kirkegaard* significa o que hoje concebemos como *cemitério*. A única diferenciação que seu bisavô fez ao nome cemitério foi ao inserir a letra ‘e’ no meio da palavra *kirkegaard*, ficando então o sobrenome da família, Kierkegaard, cuja carga negativa já traz em sua etimologia (REDYSON, 2004, p. 23).

Depois de ter amaldiçoado Deus pela vida dura no campo, o pai de Kierkegaard foi convidado por um tio materno para trabalhar no comércio de Copenhague. Deste tio, posteriormente, Michael veio a ser o herdeiro. Assim, morando na capital do país e tornando-se um homem abastado devido ao seu sucesso nos negócios herdados, ele casa-se pela primeira vez com Kirstine Røyen, que veio a falecer em 1796 sem deixar-lhe filhos. Naquela época, e no contexto dinamarquês rigoroso em que Michael vivia, era exigido um luto de pelo menos um ano após a morte do cônjuge para que um novo matrimônio fosse contraído, configurando-se em pecado o seu não cumprimento. Todavia, antes deste período de um ano ser concluído, Michael não respeitou o luto e se envolveu amorosamente com Anne Sørensdatter Lund. Este fato lhe trouxe mais um peso de pecado a ser carregado pelo decorrer de sua vida.

Anne era a empregada de sua falecida esposa, Kirstine, e com ela, Michael se casou pela segunda vez e, deste casamento, foram gerados sete filhos: Maren Kirstine (1797-1822), Nicoline Kristine (1799-1832), Petrea Severine (1801-1834), Peter Christian (1805-1888), Søren Michael (1807-1819), Niels Andreas (1809-1833) e Søren Kierkegaard, que nasceu em 5 de maio de 1813 e faleceu em 11 de novembro de 1855, com 42 anos de idade.

Michael acreditava que Deus havia reservado um grande castigo para sua vida em decorrência ao seu pecado da juventude, quando o amaldiçoou. Entretanto, na medida em que seus negócios prosperavam, tornando-o cada vez mais rico, percebeu que Deus não o castigaria em suas finanças. Deste modo, começou a pressentir que sua ruína ocorreria no seio de sua família. E, tendo cinco dos seus sete filhos uma morte ‘prematura’, a culpa ressurgiu em sua vida e ele passou a acreditar que estava sendo punido por ter quebrado o luto pela morte da primeira esposa e, em virtude disso, Deus o estava privando de seus filhos um por um. Destarte, a melancolia se fez ainda mais presente na vida de Michael. Contudo, ela se fez presente não só em sua vida, mas também na de seu filho Søren Kierkegaard, que desde novo, deparou-se com as perturbações que a morte e a perda causam na vida de alguém. (KIERKEGAARD, 1978, p. 18-20).

Então, frente a esta conjuntura, Michael idealizou que, para a maldição cessar, seria necessário que ele fizesse um sacrifício espiritual de um de seus filhos. Ele acreditava que desta forma seria possível obter uma reconciliação com Deus, assim como aconteceu na história bíblica de Abraão e seu filho Isaac no Antigo Testamento. E, diante disso, o escolhido foi Søren Kierkegaard. Todavia, Gouvêa sugere que, provavelmente, quando Kierkegaard descobriu que sua mãe, ex-empregada da primeira esposa do seu pai, já se encontrava grávida antes do casamento e que isso sucedeu em período inapropriado, ele questionou se, de fato, ele era Isaac, o filho ‘lícito’ a ser sacrificado em favor de uma reconciliação com Deus, ou se ele era Ismael, o filho bastardo gerado da serva (GOUVÊA, 2006, p. 33-34). E isso mudou completamente sua perspectiva acerca dos fatos apresentados pelo seu pai, bem como influenciou suas escolhas e seus escritos ao longo da vida, os quais sempre estiveram fortemente entrelaçados.

O pensador dinamarquês teve uma educação religiosa bastante rigorosa, pois seu pai era um pietista que frequentava a Irmandade Morávia em Copenhague e também era leal à Igreja Estatal Luterana, bem como ao seu pastor, bispo Mynster, o qual Kierkegaard conheceu quando tinha 7 anos.

Durante toda a sua infância e adolescência, Kierkegaard estudou em uma escola protestante burguesa e, desde lá, já demonstrava sua natureza provocativa. Quando ingressou na Universidade de Copenhague, em 1830, como estudante de teologia, também se descobriu interessado por literatura e filosofia. A maior parte de seus professores de teologia eram seguidores da doutrina de Hegel, a exemplo de H. L. Martensen. E, como já fora mencionado, a princípio ele também se interessou pelo sistema de hegeliano (GOUVÊA, 2006, p. 38).

Neste período de formação acadêmica, os artigos que ele escreveu refletiam um pensamento precoce e, de certa forma, indefinido em alguns aspectos importantes que, posteriormente, veio a desenvolver em seu aporte filosófico de maneira bastante sagaz. Todavia, já nesta fase, ele demonstrou admirável talento em sua produção e colocações.

Dentre estes artigos incluem-se *Uma Outra Defesa das Grandes Habilidades da Mulher* (*Ogsaa et Forsvar for Qvindens høje Anlæg*), de 1834, que consiste em uma peça elaborada para ser lida na Associação dos Estudantes de Copenhague, com a qual, segundo Govêa, ele inaugurou a forma pseudonímica de autoria e já demonstrava ironia e um posicionamento anti-hegeliano; *Nossa Literatura Jornalística* (*En Literair Dagløn*), de 1835, que também apresentou na mesma associação; *As Observações Matinais* (*Morgenbetragtninger*), no *Kjøbenhavnsposten* número 43; *Sobre a Polêmica do A Pátria* (*Om Fædrelandets Polemik*); e *Ao Sr. Orla Lehmann* (*Til Hr. Orla Lehman*), sendo estes três publicados em 1836 (GOUVÊA, 2006, p. 276). Desde estes artigos é possível notar as preocupações de Kierkegaard com o indivíduo e com a existência.

A forma pela qual podemos compreender os desastres e acidentes da vida de Kierkegaard pode ser encontrada nas mais de cinco mil páginas de seus *Diários*, iniciados em 1833 e escritos até o final de sua vida. Ele começou a escrevê-los *Diários* de forma despretensiosa, todavia, em 1834, sofreu a morte da sua mãe, viu sua fé esmorecer e passou a escrever com mais intensidade e avidez.

Apesar do aumento do sentimento melancólico em virtude das perdas e de toda instabilidade psíquica de sua família, Kierkegaard fez questão de nunca expô-lo. Ao contrário, em sua juventude, durante o período universitário, levou um estilo de vida bastante sociável: participava sempre de festas e conversações, era figura popular nas ruas e cafés, frequentava teatros e óperas. Tudo muito divergente da severa educação pietista que recebera, fato que gerou preocupação em seu pai. Neste tempo, Kierkegaard viveu o que mais tarde chamaria de ‘o estágio estético’.

Diante do caro custo de vida que se submetia, Kierkegaard acumulou dívidas imensas, o que ocasionou um distanciamento entre ele e seu pai, visto que este não concordava com o estilo de vida que o filho levava. Tal distanciamento culminou na sua saída da casa do pai. Neste período ele começou a falar do ‘cristianismo’ e dos ‘cristãos’ em seus *Diários* de maneira indiferente.

As descobertas sobre os pecados do seu pai; a crença deste na impossibilidade do perdão e na maldição que lhe era reservada por Deus; e o fervor religioso do pai em consequência da culpa e não do amor devocional a Deus, atordoou Kierkegaard e o fez

formular profundos questionamentos sobre o cristianismo, sobre Deus e sobre a relação deste com o homem. Tais questionamentos influenciaram demasiadamente suas obras. E, neste período, que parece ter sido tenebroso, ele escreve em seus *Diários*: “morte e inferno: posso fazer abstração de tudo, salvo de mim mesmo. Não posso me esquecer de mim nem quando durmo” (KIERKEGAARD, 1978, p. 17).

Em 1837, com 24 anos, Kierkegaard passou a lecionar latim por algum tempo no liceu de Copenhague e, neste mesmo ano, conheceu Regine Olsen, de 14 anos, com quem veio a namorar posteriormente. Ela foi a única mulher por quem se apaixonou e decidiu relacionar-se romanticamente. A ela, Kierkegaard dedicou seu amor até o último dia de vida.

No ano de 1838, morreu seu professor, mentor, inspirador e amigo pessoal, P. M. Møller, a quem Kierkegaard dedicou a obra *O Conceito de Angústia* (1844). Na dedicatória publicada no livro, ele suprimiu parte das expressões afetuosas que, integralmente, estão escritas em seus *Diários*. Ainda neste ano, ele demonstrou uma reaproximação direta e pessoal com o cristianismo. Fato que muitos estudiosos acreditam ter ocorrido em consequência de uma experiência mística com Deus, o que resultou em uma mudança no seu comportamento e, categoricamente, esta mudança influenciou em sua vida e em sua obra. Diante disso, neste período, ele se reconciliou com seu pai, que lhe solicitou a retomada aos estudos teológicos que havia interrompido e, logo em seguida, faleceu deixando parte de sua herança para Kierkegaard.

Com os recursos herdados, o filósofo iniciou seu trabalho formal como autor publicando *Dos Papéis de Alguém que Ainda Vive (Af en endnu Levendes Papire)* (1838), onde é aprofundado seu conceito de indivíduo (*Den Enkelte*). E, atendendo a solicitação do pai, o autor retornou aos estudos teológicos – concluídos em 1840 – e simultaneamente começou a trabalhar em sua dissertação doutoral, *O Conceito de Ironia (Om Begrebet Ironi)*, cuja defesa para obter o grau de *Magister Artium*, ocorreu no ano de 1841. Segundo Gouvêa, sua dissertação foi entendida por alguns como um ataque irônico ao hegelianismo e ao romantismo, bem como foi considerada como a chave hermenêutica que abre toda sua obra (GOUVÊA, 2006, p. 277).

Ainda neste época, Kierkegaard, que já namorava Regine Olsen, passou a considerar seriamente o casamento e uma carreira acadêmica e, assim, decidiu noivar. Mas, em seguida, de maneira abrupta, mudou de ideia em relação a ambas as coisas: desistiu da Academia para tornar-se um escritor e rompeu o noivado com Regine.

Provavelmente, por conceber o casamento como uma relação balizada na verdade e na equidade dos cônjuges, se achou inadequado para comprometer-se maritalmente com Regine.

Ele acreditava que jamais poderia ser integralmente verdadeiro com ela e revelar-lhe suas inquietações relacionadas à sua vida e à sua família, bem como suas aflições referentes à sua crença na maldição iniciada na vida de seu pai, a qual, supostamente, havia sido prolongada para ver a esposa e os filhos morrendo uma após o outro em consequência de seu pecado (KIERKEGAARD, 1978, p. 21-25). Kierkegaard achava que esta mesma maldição, por extensão, recairia de forma contínua na família que gerasse com Regine. E, por muito amá-la, preferiu abdicar do matrimônio para não vê-la infeliz ao seu lado.

O rompimento do noivado marcou profundamente sua vida e sua obra. E, em decorrência do término do relacionamento, Kierkegaard decide sair de Copenhague por um tempo com o intuito de forjar, diante da sociedade, a ideia de que Regine houvesse rompido o noivado com ele. Porquanto, não queria que ela fosse rejeitada por um futuro pretendente, pois, naquela época, a mulher quando abandonada por um pretendente era rechaçada para um próximo casamento (REDYSON, 2004, p. 32). Há diferentes justificativas entre os biógrafos² sobre o real motivo do rompimento deste noivado, todavia, nenhum deles discorda que Kierkegaard amou Regine até seu último dia de vida, e que este amor exerceu forte influência em seus escritos. Apesar de não ser muito claro, isso pode ser percebido, quando analisado de maneira mais atenta, nas dedicatórias oferecidas implicitamente à ela em algumas obras.

Diante da decisão de sair de Copenhague, optou por ir a Berlim com o objetivo de assistir às preleções do consagrado pensador F. W. J. Schelling, que prometia desmascarar o Sistema hegeliano. A inventiva de Schelling atraiu a atenção do pensador dinamarquês, contudo, este se decepcionou ao ver suas expectativas frustradas e, em seus *Diários* mencionou que a distinção da filosofia positiva e negativa proposta por Schelling era ridícula e, por isso, abandonou o curso antes do seu fim.

Kierkegaard ficou em Berlim de novembro de 1841 até fevereiro de 1842. E, durante sua estadia em terras alemãs, passou a crer que sua vocação era mesmo guiar a cristandade dinamarquesa a uma compreensão do que é, de fato, o cristianismo. Não devendo este ser concebido como um moralismo, mas sim, como uma verdade espiritual que diz respeito à existência. Ele também tencionava mostrar-lhes o que significava ser um cristão genuíno e como sê-lo. Para o filósofo, a religiosidade também deveria ser expressa na igualdade entre as pessoas através da noção do outro como um outro eu, em decorrência do amor. Entretanto, percebia que tal acepção encontrava-se, por ora, impossível de ser realizada na mundanidade vigente na Dinamarca.

² GOUVÊA, 2006; REDYSON, 2004; LOWRIE, 1974; FARAGO, 2006.

Diante disso, ele deu início a um fluxo intenso e crescente de produções literárias, tendo como ponto de partida a obra *Ou Ou (Enten Eller)* (1843), que foi publicada em dois volumes, onde Kierkegaard aplicou, de forma mais elaborada, o método da comunicação indireta e o uso de pseudônimos, o que se repetiu em grande parte do seu *corpus* literário. Nesta obra é sugerido ao leitor um estilo de vida alicerçado na escolha que este deve fazer entre ter uma vida estética ou uma vida ética.

Ainda em 1843, ele publicou, na mesma data, dois livros: *Repetição (Gjentagelse)* e *Temor e Tremor (Frygt og Bæven)*. No primeiro, é abordado o conceito de repetição como uma possibilidade na existência e as consequências que proporciona ao espírito humano. Nele a temática é abordada por dois pseudônimos: ‘O jovem’ e Constantin Constantinus. Já em *Temor e Tremor*, o pseudônimo Johannes de Silentio trabalha a relação entre a fé e a razão ilustrando um confronto entre a escolha de uma atitude ética e uma atitude religiosa diante de uma solicitação do divino. Neste mesmo ano, sob sua própria assinatura e com dedicatórias oferecidas ao seu pai, Kierkegaard publicou: *Dois Discursos Edificantes (To Opbyggelige Taler)*, *Três Discursos Edificantes (Tre Opbyggelige Taler)*, e *Quatro Discursos Edificantes (Fire Opbyggelige Taler)*.

No ano de 1844 além de ter publicado *Prefácios (Forord)*, assinado por Nicolaus Notabene, que além de atacar hegelianos e satirizar Heiberg, aborda vários assuntos; publicou também mais *nove discursos (Opbyggelige Taler 1844)*. No mesmo ano, produziu duas obras de extenso rigor: *Migalhas Filosóficas (Philosophiske Smuler)*, assinada por Johannes Clímacus; e *O Conceito de Angústia (Begrebet Angest)*, assinada por Vigilius Haufinieses. Nelas, através das temáticas da fé e as relações dialéticas que ela abarca, e do pecado com a possibilidade de angústia que este gera no homem, é apresentada uma possibilidade para que o homem possa efetivamente *tornar-se*.

No clímax de sua autoria pseudonímica, em 1845, escreveu *Estádios no Caminho da Vida (Stadier paa Livets Vej)*, que, dividido em três partes, surgiu sob a autoria de três pseudônimos diferentes que refletem sobre a natureza do sofrimento que a vida proporciona. No mesmo ano também escreveu *Três Discursos em Oportunidades Imaginárias (Tre Taler ved tænkte Leilighede)*. E, em 1846, Kierkegaard publicou o que na época julgava que seria a sua última obra pseudonímica, o *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas (Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler)*, onde, através da assinatura de Clímacus, faz seu principal ataque ao hegelianismo. Esta densa obra não deve ser vista apenas como um simples pós-escrito, senão, como um prefácio a tudo o que veio posteriormente a ela. Nela é tratado o que ele acreditava ser a verdade do cristianismo e a

dificuldade de ser cristão, bem como é abordada, com mais profundidade, a temática da subjetividade como verdade. Nesta obra, Kierkegaard aparece como editor e reconhece ser o autor de todas as obras pseudonímicas anteriores.

Gradualmente, o filósofo percebeu que a apologia ao *ser cristão*, colocava-o em oposição à sociedade dinamarquesa. Desta forma, seu primeiro conflito público foi contra o jornal *O Corsário*, cujas sátiras atacavam a burguesia dinamarquesa, exceto a Kierkegaard, que se sentiu insultado por tal exclusão, uma vez que repudiava a forma vulgar e subserviente a interesses políticos como o jornal funcionava. A partir de então uma luta foi travada, e o editor do jornal, Meir Goldschmidt, iniciou um ataque duro e prolongado à figura de Kierkegaard, que, por sua vez, também atacou o jornal. Todavia, o fez de forma solitária, pois, aqueles que no princípio apoiaram sua retaliação, não quiseram se envolver diretamente na desavença. De certa forma, Kierkegaard ganhou esta batalha, visto que o jornal fechou, mas não a conquistou sem um profundo e dolorido desgaste emocional (GOUVÊA, 2006, p. 50).

Um período de mudanças iniciou-se a partir de então, e Kierkegaard decidiu parar de escrever livros (exceto críticas) e levou em consideração um paroquiado no campo, mas, em seguida, retomou as atividades de escritor. Porém, depois do *Post-Scriptum* de 1846 até o ano de 1848, todas as obras publicadas apresentavam autoria direta de Kierkegaard, a exemplo de *Uma Resenha Literária de Duas Eras (En Literair Anmeldelse)* (1846), onde é apresentada sua visão sobre questões sociais e seu desenvolvimento; os *Discursos Edificantes em Vários Estados-de-Espírito (Opbyggelige Taler i Forskjellig Aand)* (1847); *As Obras do Amor (Kjerlighedens Gjerninger)* de 1847, que representa seu intento mais sistemático de desenvolver uma ética cristã; e os *Discursos Cristãos (Christelige Taler)* de 1848.

Ainda em 1848 ocorreu um novo momento de densa proximidade do pensador dinamarquês com o cristianismo. Trechos dos seus *Diários* levam a crer que ele teve outra experiência religiosa – assim como a do ano de 1838 – a qual o levou a uma transição para sua última fase como escritor. Neste ano ele escreveu mais trabalhos pseudonímicos e, em paralelo, continuou a escrever obras vinculadas ao seu próprio nome. Assim, sob autoria pseudonímica, publicou *A Crise na Vida de uma Atriz (Det Kises livet et vej)*. No ano seguinte, foi publicado *Dois Ensaios Ético-Religiosos (Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandling)* e *Doença para a Morte (Sygdommen til Døden)*, onde o autor, Anti-Clímacus, investiga o conceito de desespero e a necessidade da fé para superá-lo e atingir a plenitude do espírito. Neste mesmo ano, sob autoria própria, escreveu *O Lírio do Campo e a Ave do Céu (Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen)* e *Três Discursos para a Comunhão às Sextas-Feiras (Ter Taler ved Altergangen om Fredagen)*.

No ano de 1850, o pseudônimo Anti-Clímacus insurgiu com mais uma obra, *A Prática do Cristianismo (Indøvelse i Christendom)*, cuja exposição reflete claramente um confronto com a Igreja Estatal Dinamarquesa e traz como tema principal o discipulado cristão. No mesmo ano, contudo, sob sua própria assinatura, Kierkegaard ainda publicou *Um Discurso Edificante: a pecadora (En Opbyggelige Taler: den syndige)*.

Apesar de diminuir suas publicações, Kierkegaard continuou a escrever discursos e, em 1851, sob autoria direta, lançou *Dois Discursos para a Comunhão às Sextas-Feiras (To Taler ved Altergangen om Fredagen)*, bem como *Sobre Minha Obra como Autor (Om min Forfatter-Virksomhed)* e, após um mês, publicou também *Para um Auto-Exame (Til Selvprøvelse)*.

Em 1855 publicou *A Imutabilidade de Deus (Guds Uforanderlighed)*, que é o último de seus discursos, cujo conteúdo versa acerca do caráter de Deus. Os discursos apresentam a última posição de Kierkegaard, sob seu nome, antes dos conflitos com a cristandade oficial dinamarquesa.

O Instante (Øjeblikket) é uma obra que configura o ataque de Kierkegaard à cristandade, ela é composta de uma coletânea de artigos de jornal e folhetos. O conteúdo deste livro é uma retaliação vinculada à eventualidade do funeral do bispo Mynster, ocasião em que o bispo Martensen o declarou como testemunha da verdade da igreja cristã. Este fato gerou indignação em Kierkegaard, pois o mesmo já havia utilizado esta expressão para designar o cristão verdadeiro, aquele que tomava sua cruz de mártir e sofredor por necessidade própria. Este livro pode ainda ser conhecido na forma de dois outros: *Isto é Preciso Ser Dito, e que Seja Dito (Dette Skal Siges)*, e *Como Julga Cristo o Cristianismo Oficial (Hvad Christus Dømmer)*. No decorrer deste ataque, Kierkegaard, que já tinha uma saúde debilitada, não resiste ao calor do conflito e veio a falecer sem ter publicado a última edição de *O Instante*.

Entre as obras pseudônimas publicadas postumamente figuram-se: *Johannes Clímacus: É Preciso Duvidar de Tudo (Johannes Climacus: De Omnibus Dubitandum Est)*, no qual Clímacus tece críticas à filosofia cartesiana e, ironicamente, são apresentados traços autobiográficos de uma personalidade própria para o pseudônimo em analogia às características concernentes à vida e personalidade de Kierkegaard; *O Livro Sobre Adler (Bogen om Adler)*, onde é manifestada sua ideia teológica sobre autoridade e revelação. E, entre as publicações póstumas com apanágio veronímico estão: *Julquem Vocês Mesmos! (Dømmer Selv)*; *Ponto-de-Vista de Minha Obra Como Autor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*; e *O Indivíduo Particular: duas notas sobre minha obra como autor (Den*

Enkelte"; Tvende "Noter" betræffende min Forfatter). Além de *Os Diários e Papéis, Cartas e Documentos*, e os *Artigos (Journalerne og Papirer)*.

Além desta vasta coleção de obras, existem ainda as que não foram publicadas a exemplo da peça escrita em sua juventude, *A Batalha Entre os Velhos e os Novos Depósitos de Sabão (Er dette christelig Gudsdyrkelse eller er det at holde Gud for Nar)* e das *Notas sobre as Preleções de Schelling (Taler og Note Prediger af Schelling)* etc. O certo é que, em todas as suas obras, inclusive em seus textos pseudonímicos, Kierkegaard manifestou, mesmo que de forma mais sutil, seu forte vínculo com os conteúdos de caráter religioso e, posteriormente, assumiu que sua intenção era de ter sido um autor religioso desde o princípio, e que toda a sua obra relaciona-se com o cristianismo, com o tornar-se cristão e com a ilusão instaurada na cristandade acerca disto (KIERKEGAARD, 1986, p. 21-22).

Sobre sua obra, Farago nos diz que Kierkegaard não era um autor de sistemas, mas sim de uma obra que toma emprestada da filosofia a linguagem, a exigência de rigor e a coerência e, contudo, inclui nela categorias que subvertem a redução do real à racionalidade herdada da Grécia, fundamentada nos princípios de não identidade, não-contradição e terceiro excluído (FARAGO, 2006, p. 60). Logo, visitar a vida de Kierkegaard permite uma compreensão do seu pensamento cristão-antropológico desenvolvido nas obras, que, apesar de toda a influência que absorveu da filosofia grega e das ressalvas desenvolvida à filosofia que lhe era contemporânea, propôs que toda existência deve reelaborar a dicotomia alma e corpo, inserindo o espírito como mediador e unificador deste *novo todo* através de seu encontro com o paradoxo.

CAPÍTULO II

EM BUSCA DE UM CONCEITO DE CRISTIANISMO NAS OBRAS PSEUDENÍMICAS DE KIERKEGAARD

“Não há que buscar em quaisquer deles ideias ou sentimentos meus, pois muitos deles exprimem ideias que não aceito, sentimentos que nunca tive. Há simplesmente que os ler como estão, que é aliás como se deve ler”.

Fernando Pessoa

Kierkegaard declarava que o seu objetivo de como escritor era reintroduzir o cristianismo na cristandade e fazer com que a maior parte dos seus integrantes, senão toda a cristandade, participasse, de forma genuína, do cristianismo. Em trecho dos seus *Diários*, Kierkegaard afirmou: “minha tarefa consiste em revisar a noção de cristão” (KIERKEGAARD, 1978, p. 344). Assim, ele tomou como missão transmitir à cristandade a probabilidade dela não ser propriamente cristã, trazendo à luz o aviltamento da verdade do

cristianismo, cujo efeito manifestou-se na reprodução de ‘cristãos geográficos’, os quais se consideravam cristãos apenas pelo fato de terem nascido em um país que se declarava cristão. Contudo, estes cristãos encontravam-se destituídos de capacidade reflexiva para perceber que algo havia de errado em sua religiosidade.

Ainda nos *Diários*, o filósofo consolida que a sua missão parecia consistir em expor a verdade aos homens a fim de pô-los em uma situação reflexiva e contraditória de onde ninguém poderia tirá-los, salvo eles mesmos na medida em que se apropriassem da verdade. Ele assegurou que a infelicidade de sua geração era que, apesar de ter conhecimento de muitas coisas, tinham se esquecido de existir, haviam perdido o sentido da interioridade (KIERKEGAARD, 1978, p. 39-52).

O conjunto de sua obra indica que seu desejo era fomentar, no constituinte da sociedade dinamarquesa, uma reflexão subjetiva sobre a vida, sobre verdades absolutas que imprimisse sentido a esta e sobre como se figurava o comportamento desta sociedade diante do que professavam. Sua finalidade era que tal reflexão gerasse mudanças na vida dos indivíduos que se diziam cristãos, no intento de levá-los a tornarem-se, de fato, cristãos autênticos, elevando o sentido da existência a uma coerência correlata com a experiência prática da vida.

Para que se tenha uma compreensão do percurso que o autor dinamarquês fez para chegar ao conceito do que ele entende por ‘autêntico cristianismo’ – que posteriormente ele vai denominar de crístico – é necessário atentar para os procedimentos que ele utilizou para compor seus escritos, cujos fundamentos estão sobre um esquema de esferas existenciais que ele nomeou de *estádios*.

Tais estádios representavam estados psicológicos com os quais o leitor deveria se identificar ao fazer uma reflexão análoga acerca da situação em que se encontrava em sua vida. Em contrapartida, ele deveria efetuar uma livre escolha de permanecer como estava, ou de guiar-se pela sugestão, indireta e irônica, que a obra apresentava e, assim, migrar para outro estágio da vida através de um salto qualitativo³ e, com isto, simbolizando um processo de desenvolvimento positivo.

Os estádios de existências cuja toda a confecção de sua obra é respaldada são três: o estético (*det æstetiske stadium*), o ético (*det etiske stadium*) e o religioso (*det religiøse stadium*). Segundo Redyson, no estágio estético desenvolvido por Kierkegaard, a forma de existir consiste em uma embriaguez intelectual onde a busca pelo prazer sensível imediato é

³ Mas, sem que as características do estágio em que se encontrava fossem anuladas, senão, subordinadas ao estágio escolhido.

constante, mas nunca suficiente (REDYSON, 2004, p. 43-44). O esteta é imediatamente o que é, e continuamente esquece-se de si mesmo. Ele encara as experiências da vida como fruto da imaginação e reflexão poética, rejeitando qualquer tipo de compromisso, pois o vê como uma limitação. Kierkegaard atenta que todo o que vive esteticamente é um desesperado, tenha ou não consciência disso, e que o desespero é o último termo da concepção estética da vida, pois, do desespero surge a necessidade de se fazer uma escolha e, com esta, assoma-se a possibilidade da vida ética como alternativa.

O estágio ético, por sua vez, caracteriza-se pela escolha de si próprio, que é uma escolha absoluta com determinação para a liberdade do indivíduo. Este estágio permite ao indivíduo 'transformar-se no que deveria ser' baseando-se em um reconhecimento existencial, o que subentende uma elevação positiva do homem enquanto homem, pois o capacita a afirmar-se por si. Neste estágio, o que traz significado é a realidade da obrigação ética, que faz o indivíduo renunciar à exceção para submeter-se ao geral; e a possibilidade de uma estabilidade que o estágio estético não oferece ao homem, haja vista a busca incansável deste pela variedade.

No entanto, de acordo com Redyson, aparentemente não há continuidade entre a vida ética e a religiosa, do contrário, há um abismo entre elas (REDYSON, 2004, p. 44-45). Esta assertiva, de certa forma, é corroborada pela afirmação posterior de Gouvêa ao ressaltar que o indivíduo no estágio ético não enxerga Deus como uma pessoa com a qual ele deve relacionar-se diretamente, mas apenas como um doador da lei moral que ele deve, rigorosamente, cumprir (GOUVÊA, 2006 p. 261). E, neste ponto, residiria a existência do abismo. Todavia, quando o indivíduo se reconhece dentro destes aspectos, arrepende-se, e o arrependimento é a última palavra da escolha ética, pois em sequência ele atrelar-se-á a uma busca de uma ponte que o conduza para esfera religiosa da vida, cujo sentido será dado na medida da possibilidade de desenvolver um relacionamento pessoal e genuíno com Deus, o que, para Kierkegaard, invariavelmente, proporcionará ao indivíduo um equilíbrio na totalidade de seu modo de existir.

Apesar do movimento da mudança de uma esfera da existência para a outra não requerer uma ordem específica, o salto para o estágio religioso assinalava uma transcendência dos estágios estético e ético, que, ao mesmo tempo em que os abrangia, subjugava-os. É a esse estágio que Kierkegaard tentava encaminhar seu leitor na medida em que servia-se de instrumento para levar um pouco da verdade que cria às existências imperfeitas que julgava que seus leitores tinham (KIERKEGAARD, 2001, p. 10). Ele acreditava que em todo ser humano há, de forma latente, uma necessidade de efetivar um equilíbrio entre o eterno e o

temporal através da consciência do pecado como manifestação da sua interioridade, entretanto, não conseguia detectar em seu público uma consciência espontânea para esta verdade.

Então, para que seu leitor alcançasse a identificação com os estádios existenciais que são retratados em suas obras e para tornar claro o significado e a consequência da escolha livre que o mesmo deveria fazer ante a consciência do estágio em que se encontrava, Kierkegaard lançou mão do uso de dois métodos: o da comunicação indireta, pois não concebia que o existir humano pudesse ser dissolvido em conceituações intelectuais diretas; e o da pseudonímia, a qual o motivava pela variedade psicológica das individualidades e pela possibilidade de gerar no comportamento do seu leitor uma reduplicação da consciência. Em relação ao uso da pseudonímia, o autor dinamarquês ainda tinha como escopo aproximar o leitor do autor pseudônimo e/ou da esfera de existência apresentada a fim de provocar neste uma identificação e um autoquestionamento em virtude da reflexão estimulada por esta aproximação.

Ele encontrou na comunicação indireta pseudonímica um instrumento não somente para expressar as características dos estádios, bem como para disseminar variados conceitos do cristianismo, que há tempo não eram mais pensados ou reproduzidos (reflexivamente) pela cristandade. Logo, através dos vários pseudônimos que criou, apresentou tais conceitos sob pontos de vista e perspectivas filosóficas diferentes, os quais, muitas vezes se contrapunham nas opiniões expressadas.

A contraposição das ideias dos pseudônimos cooperou para que Kierkegaard fosse incompreendido pela sociedade dinamarquesa que, não entendendo o esquema mental deste pensador, o julgavam um louco contraditório. Entretanto, seu intuito não era fomentar uma identificação do leitor com ele próprio (o que, logicamente, o faria parecer contraditório), mas sim, com os diferentes pseudônimos e os estádios em que estes se encontravam. Em vista disso, buscou afastar-se das ideias dos autores pseudonímicos no intento de isentar-se da ‘responsabilidade’ sobre as ideias e atitudes práticas sugeridas por estes nas obras.

Em 1843 o autor dinamarquês deu início ao que mais tarde convencionou-se chamar formalmente de sua produção pseudonímica, cuja duração estendeu-se até 1850. Neste período, ele escreveu quatorze obras assinadas por pseudônimos com o interesse de alertar a cristandade para o vazio existencial no qual ela se encontrava. Nelas ele dissertou sobre vários conceitos do cristianismo, tais como: pecado, fé, graça, liberdade, ética, queda, salvação etc. Porém, foi entre os anos de 1843 e 1846 que ele utilizou com maior frequência a roupagem pseudonímica em obras com apanágio estético e ético.

Entretanto, de acordo com Gouvêa, já em 1834, como foi aludido anteriormente, de forma incipiente e tímida Kierkegaard começou a utilizar o mecanismo da pseudonímia⁴. Todavia, o comentador ressalva que, provavelmente, o primeiro pseudônimo a figurar, efetivamente, em uma obra de Kierkegaard teria surgido em 1838, em *Dos Papéis de Alguém que Ainda Vive*. Esta obra consiste em uma resenha literária do livro *Apenas um Tocador de Violino* do escritor Hans Christian Andersen⁵, onde nela Kierkegaard critica Andersen como romancista. Gouvêa sugere que, na resenha, o ‘alguém que ainda vive’ foi um pseudônimo criado por Kierkegaard que funcionava como representação da crença que seu pai tinha de que, como castigo, viveria mais tempo que todos os seus filhos (GOUVÊA, 2006, p. 277; GOUVÊA, 2007, p. 291).

Porém, a ideia do seu pai não se concretizou, pois ele veio a falecer um mês antes da publicação desta referida obra, em setembro de 1838. Fato que estimulou Kierkegaard a se empenhar com mais avidez na sua missão de ‘revelar’ o cristianismo à cristandade para que esta pudesse evoluir ao estágio religioso da vida, com isso, Kierkegaard declarou: “[...] e por amor ao meu pai, empenhei-me em expor o cristianismo da maneira a mais verdadeira, contrastando assim com todo esse palavreiro que (na cristandade) se faz passar por cristianismo” (KIERKEGAARD, 1978, p. 19).

No conjunto do *corpus* pseudonímico criado pelo filósofo dinamarquês, pode-se destacar a inauguração oficial do uso dos pseudônimos na complexa rede que ele fez figurar em 1843, na obra *Ou Ou*. Nela a assinatura da responsabilidade da edição no frontispício do livro e a designação da autoria dos dois volumes são atribuídas a pseudônimos. Esta obra, que fundamenta os estádios estético e ético, foi produzida em dois densos volumes que, provavelmente, Kierkegaard escreveu em um período de dezesseis meses, espaço de tempo que consta entre outubro de 1841 a janeiro de 1843. Ambos foram publicados, simultaneamente, em vinte de fevereiro de 1843⁶. No primeiro volume, de 496 páginas, é apresentado o estético, onde a sedução e a conquista amorosa são elementos essenciais para a efetivação da existência do homem. No segundo volume, de 376 páginas, é proposta uma migração do estágio estético para o ético, onde é enfatizado o matrimônio e todas as suas categorias. Para Kierkegaard, “em *Ou Ou* o momento estético era um presente em luta com a ética. O momento ético era a eleição por meio da qual a gente se afasta do estético” (KIERKEGAARD, 1978, p. 39).

⁴ Cf. página 22.

⁵ Andersen era (e ainda é) o mais famoso autor da Dinamarca pelo fato de ter escrito contos infantis que fizeram grande sucesso, a saber: *O Patinho Feio*; *O Soldadinho de Chumbo*; *A Pequena Sereia*; etc.

⁶ A segunda edição saiu em 1849 e a terceira edição em 1865, dez anos após a morte de Kierkegaard.

Esta obra chocou a sociedade de Copenhague por sua densidade e paradoxidade, pois apresenta pseudônimos com esferas de pensamento diferentes em um só livro. Nos dois volumes consta o nome de um tal *Victor Eremita* como responsável pela edição do livro, em cujo prólogo ele explica que a primeira parte da obra consiste de escritos de autoria de ‘A’, com exceção do diário, que é de autoria de *Johannes o Sedutor*; e que a segunda parte é composta por cartas de ‘B’, o eticista *juiz Vilhelm*, direcionadas à ‘A’, e de um sermão de *um sacerdote de Jylland* (Jutlândia).

Há diferentes interpretações acerca de quem é, de fato, o autor, ou os autores dos volumes. Há quem anuncie que *Victor Eremita* é o autor de toda a obra e que os pseudônimos que assinam os capítulos são sua criação. O certo é que, nesta obra, Kierkegaard tenta levar o leitor a refletir sobre a escolha que ele deve fazer entre uma vida estética e uma vida ética, mas sugere, implicitamente, que é através de uma vida religiosa que o indivíduo conhece-se a si mesmo ante a Deus. Larrañeta, na apresentação que faz à publicação espanhola de *Ou Ou*, afirma que qualquer leitor atento poderá observar que Kierkegaard vai se identificando, paulatinamente, com os personagens criados, o que corrobora a tese de que sua obra está intrinsecamente correlacionada com sua história de vida e com a evolução do seu pensamento (LARRAÑETA, 2006, p. 14).

Da teia de pseudônimos que surgiu em *Ou Ou*, pode-se enunciar então a presença de *Victor Eremita*, que, além de figurar como o editor do livro, também assina o prefácio do mesmo e, posteriormente, em 1845, reaparece como o terceiro dos cinco oradores do *In Vino Veritas* (primeiro texto da obra *Estádios no Caminho da Vida*⁷); a presença de ‘A’ – que provavelmente significa *Aesthetica* –, um poeta que, através de suas cartas na primeira parte do livro, simboliza a existência do homem no estádio estético; a presença de *Johannes, o Sedutor*, o qual também representa o estádio estético ao figurar como o autor do diário que está na última parte desta obra. Este pseudônimo também aparece no *In Vino Veritas* como o quinto orador do banquete; verifica-se ainda a presença de ‘B’, ou seja, do *juiz Vilhelm*, um eticista que além de responsável pelas cartas da segunda parte do mesmo livro, também é responsável pela autoria das *Referências Acerca do Matrimônio em Resposta a Algumas Objeções*, segunda parte da obra *Estádios no Caminho da Vida*. *Vilhelm* caracteriza-se por exortar o homem quanto ao matrimônio, referindo-se a este como uma necessária expressão da eticidade na vida do indivíduo.

⁷ Esta obra está dividida em três partes. Na primeira, intitulada de *In Vino Veritas*, a esfera estética é trabalhada através de discursos proclamados em um banquete descrito sob edição de *Vilhelm Afham*. Na segunda parte, a esfera ética é ressaltada pelo *juiz Vilhelm* em suas *Referências*. E, na terceira parte, a esfera religiosa é apresentada nas histórias narradas pelo *Frater Taciturnus*.

Ainda no ano de 1843 surgiu outros pseudônimos, como por exemplo: *Johannes de Silentio* (João do Silêncio), que assina a autoria de *Temor e Tremor*, onde nela ele se autodefine como um poeta da fé que, apesar de declamá-la, assume não poder vivê-la, visto que não consegue executar o movimento necessário para efetivá-la em sua vida como consegue o cavaleiro da fé, personagem principal da obra.

Constantin Contatinus também apareceu pela primeira vez em 1843. Neste ano ele figurou como o autor de *Repetição* e, posteriormente, encena no banquete do *In Vino Veritas* como segundo orador. Na obra *Repetição*, também emergiu como pseudônimo *O Jovem*, personagem com quem *Constantin* interage no livro acerca dos três estádios da vida: o estético, o ético e o religioso; e da repetição que deve ser realizada neles, sobretudo no estágio religioso, o qual se assemelha a repetição efetuada por Jó no Antigo Testamento bíblico. *O Jovem*, que além de ser o personagem principal deste livro, é o autor do primeiro discurso no *In Vino Veritas*.

No ano de 1844 é apresentado ao público leitor, o pseudônimo mais atuante do *corpus kierkegaardiano*: *Johannes Clímacus*. Segundo Gimenes de Paula, a escolha deste nome para o pseudônimo foi inspirada no livro de um monge que viveu no século VII a.C., cujo título era *Scala Paradisi* (*Subida ao Paraíso*) (PAULA, 2009, p. 38). Este pseudônimo é o autor dos textos *É Preciso Duvidar de Tudo*, de 1842 – publicado depois da morte de Kierkegaard pelo seu irmão Peter Kierkegaard; *Migalhas Filosóficas*; e do *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas*. Este pseudônimo é um filósofo que protesta contra o sistema hegeliano; contra a necessidade de especular por especular, sugerindo nisto uma vacuidade da função intelectual em apenas duvidar⁸; e contra a facilidade de tornar-se cristão em terras dinamarquesas. Preocupado com o eterno e a com a verdade, *Johannes Clímacus*, cria em suas duas últimas obras uma apologética cristã onde ressalta a subjetividade como verdade e traça a questão de como chegar a ser cristão. Este pseudônimo afirma que entende o que é o cristianismo, no entanto alega que, ele próprio, não consegue vivê-lo. Assim, declara-se como um não-cristão, exatamente por ter consciência da dificuldade de sê-lo. Todavia defende que não deve haver um rebaixamento na doutrina cristã para facilitar seu cumprimento pelo homem.

Ainda no mesmo ano surgiu *Vigilius Haufniensis*, um professor de dogmática que teoriza, psicologicamente, sobre o pecado de Adão e discute sobre a angústia e a liberdade do homem na obra *Conceito de Angústia*, a qual representa a esfera religiosa da existência; e

⁸ Em grande parte de suas obras percebe-se a crítica de Kierkegaard à especulação em detrimento da fé. Cf. também *Temor e Tremor*, *Migalhas Filosóficas* e *Conceito de Angústia*, por exemplo.

Nicolaus Notabene, um notável ironista que, mesmo desejando escrever um livro, promete a esposa que nunca tornar-se-á um escritor, então, como alternativa, escreve uma série de prefácios e os publica sob o título de *Prefácios*, cujo conteúdo encontra-se entre os estádios ético e estético.

Em 1845, sob a edição de *Hilarius Bogbinder* foi publicado *Estádios*⁹ no *Caminho da Vida*, livro que, segundo Redyson, visivelmente é uma continuação de *Ou Ou* (REDYSON, 2004, p. 38). E, assim como *Ou Ou*, o livro editado por *Bogbinder*, também está envolto em um complexo encadeamento de pseudônimos. Esta obra é seccionada em três partes, onde cada uma delas reflete os estádios de existência propostos por Kierkegaard. A primeira parte da obra, que é o relato de um banquete, tem como título *In Vino Veritas*, e *Vilhelm Afham* figura como o responsável pela edição dos discursos nele proferidos¹⁰. Na segunda parte, *Referências Acerca do Matrimônio em Resposta a Algumas Objeções*, como dito anteriormente, o juiz *Vilhelm* é o seu autor e através dela traz reflexões sobre o estágio ético. E, na terceira seção, sob o título de *Culpado-Inocente*, *Frater Taciturnos* emerge como autor e personagem de seis histórias que levam à reflexão sobre a esfera religiosa da vida.

Após publicar o *Post-Scriptum*, em 1846, onde assumiu a autoria dos pseudônimos, Kierkegaard levou em consideração não escrever mais obras desta natureza. Contudo, no ano de 1848, fez surgir o pseudônimo *Inter et Inter*, como autor do livro *A Crise e uma Crise na Vida de uma Atriz* e, assim, reiniciou seu trajeto de obras pseudonímicas publicando no ano seguinte *Dois Ensaios Ético-Religiosos* sob assinatura de *H.H.*

Ainda em 1849, através da obra *Doença Para a Morte*, ele faz nascer o dedicado cristão confesso *Anti-Clímacus*, antípoda voraz de *Johannes Clímacus*, pronunciador do estágio religioso. Neste livro, de forma diferente dos outros pseudônimos que, ordinariamente, se aproximam do público para gerar uma identificação, *Anti-Clímacus* se afasta dos seus leitores para lhes mostrar onde eles devem chegar, assim, lhes revela o suposto caminho no qual o homem obtém o equilíbrio espiritual diante de Deus, o que lhe possibilitaria a caminhada cristã genuína. E, segundo Maria Binetti, ele único pseudônimo que

⁹ O título da obra em dinamarquês é *Stadier på Livets Vej*. No entanto, é possível encontrar diversas traduções para o termo ‘stadier’, cuja referência Kierkegaard faz em grande parte do seu *corpus literário*. Exemplo disso se encontra nas diferenças entre a tradução alemã, que utiliza ‘stadier’; a inglesa, que faz uso de ‘stages’ como palavra análoga; e a tradução francesa, que emprega ‘étaps’. Entre as traduções brasileiras para o termo, encontra-se a de Álvaro Valls que o traduz como ‘estádios’. Nesta dissertação, será adotada a tradução de Valls, uma vez que esta conota uma referência às diferentes esferas da vida que sem exigir, necessariamente, a passagem gradativa de uma esfera para outra. Diferente da conotação que implica os termos ‘estágios’, ‘estações’ ou ‘etapas’, que, ordinariamente condiz a passagem nivelar de uma ‘posição’ para outra superior.

¹⁰ Neste banquete, que é uma referência ao *Banquete* de Platão, há cinco oradores que discursam: ‘o jovem’, personagem de *Repetição* mas também pode ser ‘A’ (de *Ou Ou*), *Constantin Constantinus*, *Victor Eremita*, ‘um modista’, e *Johannes o Sedutor*.

faz uso de comunicação direta em uma obra, a saber: na *Prática do Cristianismo* de 1850 (BINETTI, 2006, p. 61). Com a publicação desta obra, *Anti-Clímacus* torna-se o pseudônimo que finaliza o ciclo de produção de obras pseudonímicas de Kierkegaard. Nela, ele exorta sobre o que é o real cristianismo e entra em confronto com a Igreja Estatal de forma mais direta. Nesta época Kierkegaard escreve em seus *Diários*: “minha missão é limpar o terreno, para que Deus possa avançar” (KIERKEGAARD, 1978, p. 45).

Segundo Gouvêa, é necessário atribuir devida importância às metodologias utilizadas por Kierkegaard para a confecção de suas obras, pois, sendo este pensador um mestre da perspicácia e da ironia, utilizou-se destes atributos como subterfúgio para escrever sobre conceitos cristãos (GOUVÊA, 2006, p. 233).

O próprio Kierkegaard afirmava que, a cristandade necessitava, dentre outras coisas, de um sátiro com temor de Deus, e que isso ele julgava que representava bem e, assim, declarava que seu mérito literário seria ter conseguido expor, de forma reflexiva, as categorias decisivas do âmbito existencial aos seus leitores (KIERKEGAARD, 2001, p. 10; KIERKEGAARD, 1978, p. 42). E, para alcançar tal mérito, de forma genial, utilizou os pseudônimos como ferramenta de transmissão dos apanágios das categorias de existência, de outra forma, não conseguiria conduzir seu leitor a uma autêntica identificação com os diferentes estádios através de um único autor-personagem, ou seja, ele mesmo.

Como estratégia, chegou inclusive a colocar pseudônimos para se digladiarem intelectualmente a fim de possibilitar à cristandade o alcance da compreensão dos principais conceitos do autêntico cristianismo sob diferentes possibilidades. Para isso, pode-se tomar como exemplo o embate travado entre *Johannes Clímacus*, que, apesar de escrever um projeto claramente cristão nas *Migalhas Filosóficas*, confessa não conseguir sê-lo diante das dificuldades que a escolha por este abarca; e de *Anti-Clímacus*, um cristão zeloso, que sem negar a dificuldade do homem para tornar-se cristão, afirma que, certamente, é possível sê-lo.

Diante do exposto e da plena consciência da total profundidade com que Kierkegaard trabalhou diversos temas cristãos no conjunto de sua obra, nesta seção, optou-se por trabalhar, prioritariamente, os conceitos cristãos que permeiam as obras *Temor e Tremor* (1843), *Migalhas Filosóficas* (1844), *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas* (1846) e *Doença Para a Morte* (1849). As concepções que nestas obras são desenvolvidas configuram a evolução do pensamento de Kierkegaard acerca de conceitos do cristianismo, os quais consistiriam na estrutura basilar da ‘doutrina’ cristã. O filósofo dinamarquês fez uso de tais conceitos com escopo de indicar o caminho que ele acreditava que o indivíduo deveria

seguir para tornar-se um cristão autêntico. Ou seja, através do desenvolvimento da fé, da aceitação do paradoxo, do direcionamento à subjetividade e do reconhecimento do pecado.

Kierkegaard acreditava que o indivíduo, preliminarmente, deveria conhecer o cristianismo para então decidir se quer ou não ser cristão. Em vista disso, no decorrer de sua produção literária, o autor demonstrou julgar necessário que alguns dos conceitos cristãos fossem compreendidos pela sociedade de Copenhague, para que então, o homem realizasse o movimento da escolha decisiva de tornar-se um indivíduo particular frente a Deus, ou não. Pois, para ele, o cristianismo é uma mensagem existencial que não se resume em uma simples doutrina a ser seguida e, por isso, ele só poderia ser exposto através da existência, da reduplicação da mensagem, para que, desta forma, o indivíduo considerasse fazer uma escolha determinante em (e para) sua existência. (KIERKEGAARD, 1978, p. 33-34).

Assim, sobre as obras referidas, será feita alusão a temas como: razão, fé, paradoxo, subjetividade, graça, liberdade, pecado, angústia e desespero. O intuito é que, posteriormente, seja apresentado a noção de *crístico* desenvolvida por Kierkegaard como caminho para o *tornar-se cristão*. Contudo, é vital que antes seja preludiado o esquema tático que Kierkegaard empregou para o desenvolvimento geral do seu *corpus literário*. Porquanto, a seguir, será feito um breve escólio acerca da estrutura pseudonímica da obra do referido autor, bem como sobre a estratégia que utilizou para comunicar-se com seu leitor.

2.1 A ESTRUTURA PSEUDONÍMICA DA OBRA DE KIERKEGAARD

“As verdadeiras descobertas literárias têm a ver tanto com o inconsciente quanto com o consciente. A página é o misterioso lugar de encontro”.

Georg Ch. Lichtenberg

Para que se possa melhor entender o pensamento de Kierkegaard é fundamental compreender inicialmente os métodos de *comunicação direta e indireta* que ele utilizou para transmitir suas ideias ao leitor. O da comunicação indireta tomou forma nas publicações de obras pseudonímicas, cujo desenvolvimento está intrinsecamente relacionados às suas concepções de estilos de vida absorvido nas esferas da existência. Já o da comunicação direta, foi utilizado com maior frequência nas obras em que a autoria estava ligada ao seu próprio nome. Nestas, ele se permitia fazer uso de uma linguagem mais objetiva para comunicar-se com o leitor.

Em passagens de seus *Diários*, Kierkegaard distingue duas formas efetivas para comunicar a verdade: a *comunicação de conhecimento*, a qual se refere a uma verdade independente dela ser aceita ou não pelo homem; e a *comunicação construtiva*, que condiz a verdades valorativas (KIERKEGAARD, 1967, p. 257-260). A primeira forma de comunicação se refere a uma *comunicação direta*. Ela consiste em uma comunicação objetiva de um saber, onde não é exigido um esforço pessoal de apreensão da informação, e se intenciona apenas promover um saber impessoal, deixando em segundo plano a interioridade do emissor e do receptor de tal comunicação. Kierkegaard, a maior parte do tempo, enxergou de maneira negativa este tipo de comunicação, pois ela não estimulava a conversão da informação em ação e não gerava no indivíduo uma capacidade reflexiva que lhe proporcionasse uma possibilidade de dar significado à vida, mas sim, eliminava a subjetividade do fator existencial tão valorizado pelo autor (BINETTI, 2006, p. 49). Porém, ele aceitava que, acerca de um tema ético-religioso, seria relevante que primeiro insurgisse a comunicação direta, para posteriormente a indireta fomentar reflexão acerca da comunicação efetuada.

Em trecho dos seus *Diários* declara que a comunicação direta:

não se dirige senão a um destinatário no sentido do saber e não essencialmente ao homem existente. Pela comunicação direta, despertar-se-ia possivelmente uma certa sensação, mas uma sensação tem mais relações com a tagarelice que com a existência. Existir naquilo que se compreende não pode ser comunicado diretamente a um espírito existente, nem por Deus e nem menos ainda por um homem (KIERKEGAARD, 1978, p. 58-60).

Ele acreditava que um conhecimento que devesse fomentar reflexão e possibilidade de escolha, para um modo de existir cognoscente, não poderia ser transmitido diretamente, pois, se assim o fosse, fracassaria no seu intento.

Kierkegaard também falava das diferenças dos tipos de comunicação através de seus pseudônimos, a exemplo de Johannes Clímacus no *Post-Scriptum* e de Anti-Clímacus, que na *Prática do Cristianismo* preceitua que *comunicação indireta* consiste em uma arte comunicativa onde o comunicante faz de si mesmo algo objetivo que põe em unidade oposições qualitativas, proporcionando uma dupla reflexão dialética do que foi comunicado, de tal forma que o ouvinte não possa de forma imediata dizer qual é a posição que o comunicante tem ante os pontos opostos que expõe. Ele também diz que a comunicação indireta também pode ser apresentada em relação direta com o comunicante, que, neste caso, reduplica o que comunica através de sua vida. E ressalva que toda comunicação referente à

existência exige um comunicante que redublique a comunicação, pois o existir requer a dupla-reflexão. (KIERKEGAARD, 2009, p. 143-144).

Segundo Binetti, a *comunicação indireta* é compreendida por Kierkegaard como a comunicação de poder, cuja finalidade é transmitir verdades absolutas que remetam sentido à realidade do *ser* através de sua interioridade. Por se tratar de uma comunicação que se produz no plano da existência, ela gera uma ação reflexiva no receptor, possibilitando a este a reduplicação da informação em seu comportamento existencial através de dois movimentos, cujo primeiro ocorre quando se entra em contato com a ideia comunicada; e o segundo, quando a ideia é apreendida reflexivamente. E, este movimento reflexivo era o que Kierkegaard almejava que seus leitores efetivassem, logo, utilizou a comunicação indireta para promover a subjetividade, convocando o indivíduo a presenciar sua própria verdade, convertendo o discurso em atos de possibilidade existencial (BINETTI, 2006, p. 51-56).

Logo, no intuito de alcançar seu objetivo, Kierkegaard optou por criar os pseudônimos para assinarem suas obras. Ele achava que deveria distanciar-se delas para que os leitores se identificassem apenas com os autores-pseudônimos, e não com ele. Pois, acreditava que na medida em que o leitor não conhece o autor, ele fica incapacitado de fazer um pré-julgamento do texto baseando-se em quem o autor é, em sua história de vida etc. Apesar disso, ele nunca fez questão de ter muita cautela para omitir que era, ele mesmo, o autor dos pseudônimos, haja vista que sua intenção não era mistificar a obra, mas sim, desvincular-se pessoalmente delas a fim de que estas falassem por si próprias e fossem julgadas pelo que diziam e não pelo autor que a sociedade conhecia: diga-se, o próprio Kierkegaard, cuja personalidade, história de vida, dilemas pessoais e deficiências não deveriam ser relevantes para a análise do leitor sobre o conteúdo do livro.

A prova de que seu objetivo não era um jogo de mistério está na utilização de nomes impossíveis que criou para seus pseudônimos¹¹, o que deixava claro que os escritores da obra não eram pessoas de fato, mas tipos ideais construídos. O que Kierkegaard desejava não era audiência pela excentricidade da escolha de pseudônimos para transmitir suas ideias, ao contrário, almejou esconder-se atrás deles para poder fomentar no leitor uma identificação apenas com as características do autor-personagem-pseudônimo (GOUVÊA, 2006, p. 241-242).

Em virtude disso, registrou em seus *Diários* a afirmação: “sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na 3ª pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são

¹¹ Victor Eremita (Ermitão Vitorioso), Johannes o Sedutor (João o Sedutor), Johannes de Silentio (João do Silêncio), Vigilius Hufniensis (Vigia de Copenhague), Hilarius Bogbinder (Encadernador Hilário) etc.

autores de seus próprios prefácios e mesmo de seus nomes. Não há pois, nos livros pseudônimos uma só palavra que seja minha” (KIERKEGAARD, 1978, p. 47).

À vista disso, sob o método da comunicação indireta começou a escrever, inicialmente, obras de caráter estético, com intuito de que fossem percebidas como espelhos nos quais a cristandade enxergaria a si própria e, como consequência, desejaria mudança. E, para isso, utilizou a pseudonímia como artifício, constituindo pseudônimos com personalidade e expressões próprias que, às vezes, falavam de coisas que, certamente, Kierkegaard discordava. Mas este optou por compô-los, cada um, com um genuíno self.

Os pseudônimos apresentavam pontos de vista diferentes – que muitas vezes se contrapunham – sobre perspectivas filosóficas e prática de vida que induziam a cristandade à reflexão acerca dos pressupostos cristãos e sobre a realidade em que a mesma se encontrava. Binetti alega que o uso da comunicação indireta pelos pseudônimos tinha a finalidade de desenvolver uma relação dialética entre o sujeito e a ideia que caracterizava o pseudônimo em sua esfera existencial (BINETTI, 2006, p. 56).

Os diversos pseudônimos não desintegram o pensamento de Kierkegaard de sua genuína identidade, ao contrário, a corrobora quando compreendidos através de sua proposta de um plano geral. Suas obras autobiográficas direcionam a uma interpretação de que a utilização de pseudônimos foi uma estratégia deste plano geral, cuja interpretação deve ser feita à luz do conjunto de toda a sua obra, uma vez que, por trás dos pseudônimos existe a ideia central do próprio Kierkegaard. Diante disto, pode-se observar que o filósofo tinha o intento de promover uma ocasião para a cristandade reconhecer seu afastamento do verdadeiro cristianismo e, ao mesmo tempo, possibilitar-lhe fazer uma escolha subjetiva como alternativa de vida.

Kierkegaard, no percurso de suas obras, enfatizou a importância da liberdade do indivíduo diante da subjetividade, imputando relevância às escolhas individuais, que, para ele, só poderiam ser estimuladas através de uma comunicação indireta com seu leitor. Mesmo através de um pseudônimo, ele enfatizou a importância da comunicação indireta, a exemplo das declarações de Johannes Clímacus no *Post-Scriptum*, quando afirmou que a comunicação direta traduzia um pensamento objetivo que só está ciente de si mesmo, que ela simboliza uma certeza, mas que a certeza é algo impossível para uma pessoa em processo de tornar-se (KIERKEGAARD, 1989, p. 47-48). Logo, segundo Gouvêa, a comunicação indireta através de pseudônimos não é um método opcional para o autor escandinavo, mas uma escolha necessária para que ele consiga realizar seu intento de estimular o leitor a fazer sua própria

escolha diante dos diferentes pontos de vista que ele lançava sob a assinatura dos pseudônimos (GOUVÊA, 2006, p. 234).

Ainda no *Post-Scriptum*, Clímacus ressalva que, mesmo que se considere a verdade absoluta como conhecida por todo o mundo, ela deve, ainda assim, ser trabalhada de forma indireta caso o objetivo seja atingir a interioridade do indivíduo, pois a mera reprodução objetiva de resultados não proporciona a apropriação subjetiva como verdade última, mas produz apenas uma má compreensão, quando não, um pensamento especulativo. Ele também alertou que a utilização da comunicação direta para transmitir um pensamento religioso configura-se em paganismo vazio (KIERKEGAARD, 1989, p. 47-52). Tal declaração sugere a impossibilidade do desenvolvimento de uma relação direta com Deus – que é o foco do conjunto de sua obra – por intermédio da diretividade, pois tal relação necessita, invariavelmente, do caráter subjetivo para configurar sua autenticidade.

Provavelmente, Kierkegaard inspirou-se na maiêutica socrática para desenvolver seu método de comunicação indireta pseudonímica¹². Pois, assim como Sócrates, ele também tinha como propósito fomentar no leitor a necessidade deste fazer suas próprias escolhas diante das várias possibilidades de interpretação para o que estava sendo expressado, cabendo ao próprio leitor a responsabilidade de escolher o que lhe direcionava a um significado genuíno à existência, de acordo com sua identificação no que foi comunicado.

Para isso, Kierkegaard não escrevia de forma direta e objetiva, dando respostas prontas ao leitor, mas o induzia a uma reflexão subjetiva com o intento de fazê-lo alcançar uma compreensão existencial da vida, cuja verdade ele indicava que se traduzia em uma forma de viver entrelaçada à subjetividade. Ele acreditava que esta verdade existencial só poderia ser apresentada indiretamente, como uma alternativa ao indivíduo, para que assim, este tomasse, individualmente, uma decisão capital acerca dela. E, segundo o autor, uma comunicação direta tolheria o homem da responsabilidade da determinação final da escolha.

As publicações das obras pseudonímicas – especialmente as que refletiam o estágio estético – eram sempre acompanhadas, em paralelo, de uma obra com caráter diretivo sob a assinatura do próprio Kierkegaard, a saber: *Os Discursos Edificantes*. Os quais com a mão direita ele estendia para que seus leitores não fossem privados do religioso – uma vez que era o estágio religioso o que sempre buscou destacar – enquanto que com a esquerda oferecia as obras pseudônimas. Em relação a isto ele declara: “se um leitor compreende e aprecia a produção estética, tomada isoladamente, engana-se por completo ao meu respeito, pois não a

¹² Suas obras evidenciam que ele também se inspirou no modelo parabólico de Cristo comunicar-se. Cf. *Prática do Cristianismo*.

considera na totalidade religiosa da minha obra” (KIERKEGAARD, 1978, p. 57). Em seus *Diários* ele se declara como um autor religioso que, por escolha tática, ofereceu obras simultâneas que se correspondiam inversamente com o intuito de gerar uma reflexão dialética sobre os temas abordados.

Com a publicação do *Post-Scriptum*, ele acreditava ter fechado a questão sobre como tornar-se um cristão e, assim, revelou ser o autor das obras pseudonímicas: “o Post-Scriptum apareceu. Endosseï os pseudônimos” (KIERKEGAARD, 1978, p. 28). Entretanto, ainda que diante desta revelação, ele quis isentar-se de qualquer vínculo com as ideias dos pseudônimos. Todavia, essa dissociação é impossível uma vez que se vê claramente suas ideias permeadas em todas as obras pseudonímicas.

O plano da auto-ocultação no decorrer do percurso deixou de surtir o efeito esperado, o que levou Kierkegaard a abandonar, temporariamente, o método e redirecionar seus escritos para uma comunicação autobiográfica e mais diretiva após 1846. Todavia, este período de pausa durou apenas dois anos, pois em 1848 ele reiniciou o uso de autoria pseudonímica em *A Crise e uma Crise na Vida de uma Atriz*, e fechou este processo com o polêmico *A Prática do Cristianismo*, onde utilizou o seu pseudônimo cristão, Anti-Clímacus, como subterfúgio para levantar todas as questões críticas que julgava serem falaciosas dentro da Igreja Luterana e, conseqüentemente, na cristandade que lhe era fiel.

2.2 JOHANNES DE SILENTIO: A FÉ PERANTE O ABSURDO EM *TEMOR E TREMOR* (1843)

“O pai rude ladeira sobe, a alma atônita. Vai sacrificar o unigênito filho! Mantém a espada, preparou o altar. E toma pelo braço o adolescente. ‘Senhor, a tua voz principal obedeco. Do mundo a fé se manifesta em mim. Esta é a hora de conduzir nos ombros o peso da paixão que mata o filho. E a mim mesmo também há de matar. Tua vontade se cumpra, não a minha’”.

Murilo Mendes

Em 1843, aparentemente, com o intuito de suscitar na cristandade questionamentos sobre o caráter genuíno da fé; sobre sua real efetividade na vida do homem; e sobre a relação dela com os limites da razão, cuja representatividade se manifestou no atributo ético das possibilidades de ação do homem, Kierkegaard publicou a obra *Temor e Tremor*. Nela, ele

introduziu o pseudônimo Johannes de Silentio como autor, e o fez surgir, ironicamente, como um poeta admirador da fé, um amador que, bem distante de se considerar um filósofo, revelase como um justificador da fé. No livro, Silentio apresenta o conceito de *fé* sob a narrativa da história de Abraão relatada em Genesis 22. 1-18, destacando principalmente a experiência espiritual que o patriarca bíblico teve no episódio em que Deus solicitou-lhe Isaac em sacrifício.

O autor não utiliza a narrativa bíblica para compor uma exegese, mas sim, para instigar no leitor atento uma reflexão sobre os temas abordados no texto. Para tanto, no decorrer da obra, Silentio levanta vários questionamentos, todavia, isentou-se da responsabilidade de oferecer resultados ou conceituações diretas para os mesmos. Assim, através de Silentio, Kierkegaard cumpriu seu objetivo de conduzir o leitor à reflexão através da comunicação indireta, fazendo-o também atentar para uma identificação com os estádios de existência da vida em que o mesmo poderia se encontrar. O próprio Silentio demonstra estar no estágio ético da vida, no entanto, revela compreender a limitação deste estágio, apesar de afirmar ser incapaz de executar o movimento para superá-lo e alcançar o estágio religioso.

Nesta obra, percebe-se que a importância dada ao conceito *fé* foi projetada na transição da esfera estética para a ética e, posteriormente, refletida no abismo que há entre a vida ética e a religiosa – que o autor chama de ‘religiosidade A’ –, o qual se subentende que Abraão transpôs, migrando para o que Kierkegaard, em momento ulterior, chamou de ‘religiosidade B’.

Com a finalidade de exaltar a fé, Silentio faz uma análise desta em forma de elogio a Abraão, a quem denomina *o cavaleiro da fé*, àquele que encontrou o equilíbrio da dialética entre a fé e a razão, lidando com ela sob a ótica da complementaridade, e não da oposição, mas sem desprezar a convicção da impossibilidade da racionalidade da fé, uma vez que julgava que esta estava acima de qualquer tipo de racionalização. Ele apontava que, no exercício desta dialética surge o temor e o tremor, que representam o reconhecimento das divergências entre fé e razão, e ao apego à superioridade da fé. O temor e o tremor simbolizam o caminhar do homem para *tornar-se* um indivíduo singular diante de Deus como consequência do seu relacionamento com este. Ou seja, eles conduzem o homem à autenticidade do essencialmente cristão.

Esta obra, bem como outras obras pseudonímicas, também se caracteriza por apresentar uma crítica ao racionalismo filosófico puro ao atentar, através da ironia, para ‘o progresso do pensamento’ da época, quando as ideias estavam sendo oferecidas vilipendiosamente em detrimento de uma reflexão prudente acerca delas – ainda que esta

fosse incentivada –. No entanto, este autor prefere indicar que os filósofos especuladores passaram pelo estágio da dúvida genuína para evoluir uma ideia, embora eles não deem indícios de suas metodologias. Ironicamente, cita o precursor do racionalismo, Descartes, como exemplo de pensador que, humildemente, enunciou o caminho que trilhou para inferir suas ideias, não obstante declarasse dar relevância ao papel da fé no percurso, como uma ponte para a limitação da razão (KEIERKEGAARD, 1979a, p. 109). Tal declaração de Descartes aparentava ser uma contradição, a qual poderia suscitar descrédito ao seu método cartesiano, uma vez que este estimulava a dúvida absoluta sobre todas as coisas, bem como só considerava a existência de algo se esta fosse passível de comprovação, o que não poderia ser aplicado ao objeto da fé, sob hipótese alguma.

Johannes de Silentio, de forma (semi)velada, critica a supervalorização da dúvida e a filosofia sistêmica, que almejava explicar Deus racionalmente e, para isso, buscava não se deter na fé, mas ultrapassá-la, absorvendo-a por meio de conceituações aproximativas, pondo em dúvida a certeza dos sentidos. Mas, de maneira sagaz, o autor chama atenção de que, para que se fosse além da fé, não poder-se-ia negá-la. Assim, ainda no intróito da obra, levanta oposição a Hegel, que defendia que a fé deveria ser compreendida através de reflexão filosófica e, em consequência disto, encaminhava a filosofia a suprir o conceito de *fé*, através do conceito de *imediato*.

No ano seguinte, o pseudônimo Vigilius Haufniensis, no *Conceito de Angústia*, consolida que, quando a fé é denominada o *imediato*, impulsiona o homem a não ficar estagnado nela, mas a ultrapassá-la. Todavia, esta denominação deslegitima sua pressuposição histórica, a qual deve ser relevada; bem como a torna sem sentido, uma vez que o *imediato* é abolido na medida em que é nomeado. Logo, segundo Haufniensis, a fé neste caso necessita de um marco que seja o fator desencadeador e sustentáculo da crença (KIERKEGAARD, 2010, p. 12-13). Silentio a´presenta defesa em benefício da fé no sentido de que ela estaria, sobremaneira, acima de qualquer reflexão filosófica e, que de modo algum, poderia ser referida como ‘o imediato’, pois a julgava como algo mais elevado que a simples imediaticidade, uma vez que o imediato era o estético, e a fé não pertencia a esta esfera da existência.

Este pseudônimo se referia a fé como algo que condiz à interioridade do homem e que deveria ser encarada, como em outras épocas, como um compromisso para toda a vida, que proporcionava fôlego para manter a juventude no coração. No entanto, pondera que, ainda que fosse possível formular em conceitos toda a substância da fé, não resultaria daí que o homem pudesse alcançá-la, como se, em decorrência de suas conceituações, estivesse apto

para introduzir-se nela, ou apto para que ela penetrasse nele (KIERKEGAARD, 1979a, p. 110). Este pensamento remete ao conceito de ‘condição’ que, no ano seguinte, Kierkegaard desenvolveria na obra *Migalhas Filosóficas*, através do pseudônimo Johannes Clímacus, quando este declara que a fé é algo que só pode ser adquirido quando Deus, por intermédio de sua graça, a oferta gratuitamente ao indivíduo (KIERKEGAARD, 2008, p. 73). Assim, o filósofo dinamarquês, através de alguns pseudônimos, reforçou seu repúdio à demasiada importância que se dá à especulação e reconheceu que a fé é o elemento que deve ser absolutamente ressaltado, haja vista que é o pilar para a superação do paradoxo do cristianismo. Kierkegaard preceituou que a fé só pode ser obtida através da graça de Cristo, que nas *Migalhas Filosóficas*, Joahannes Clímacus chama de ‘Mestre’; em *Temor e Tremor*, Silentio utiliza a denominação ‘Absoluto’; e na *Doença para a Morte*, por diversas vezes, Anti-Clímacus refere-se a Deus como ‘Criador’, ‘Poder’ e/ou ‘Autor’.

Na obra de 1843, Silentio se projeta na fé de um homem que não pretendia ultrapassá-la através da especulação ou de qualquer outro artifício, mas enternecia-se por possui-la. Assim, ele exaltava tal homem como um exemplo de fé digna de ser invejada, logo, enaltece a fé que Abraão manifestou no episódio onde Deus o coloca à prova ao ordená-lo sacrificar seu filho Isaac (Gênesis 11-22), o qual havia sido fruto de uma promessa que este mesmo Deus fizera a Abraão e Sara, sua esposa, durante a velhice do casal.

Segundo o relato bíblico, Abraão tinha setenta e cinco anos quando Deus disse que lhe daria uma descendência tão numerosa quanto os grãos de areia da terra e que, a esta descendência, Ele daria a posse de toda a terra que estivesse no campo de visão de Abraão naquele momento, além de que, através dela, Abraão seria pai de nações e que destas surgiriam reis. Mas ora, Sara era estéril e já tinha sessenta e seis anos quando Deus lhes fez a promessa. Assim, com o passar do tempo, vendo que o filho prometido não veio, Sara convenceu Abraão a ter um filho com uma serva, para que por meio dela sua descendência subsistisse. Todavia, o filho que Deus prometera a Abraão para perpetuar sua genealogia deveria nascer de Sara, e não da serva. Então, quando Abraão tinha noventa e nove anos, Deus ratificou sua promessa e afirmou que tal filho, sob o qual estabeleceria sua aliança perpétua com Abraão, nasceria no ano seguinte através de sua esposa, Sara. Assim, o casal, depois de idade avançada, esperou mais 25 anos para que este filho prometido lhes fosse dado, o que tornou Isaac, esse filho tão esperado, o bem mais precioso aos olhos de Abraão. Além do fato de que, sobre ele estava a promessa de uma aliança perpétua com Deus.

Desta forma, no episódio de provação da fé de Abraão, quando lhe foi feita a solicitação do sacrifício do seu filho amado, pode-se perceber claramente um abandono da

razão em benefício da fé, pois, se Abraão houvesse refletido, racionalmente, sobre os atos a serem executados para o cumprimento da solicitação divina – desde o segredo que precisaria guardar da esposa e do filho; até viagem de três dias que deveria fazer para chegar ao monte indicado por Deus para a morte de Isaac; além da subida solitária ao monte; do preparo do sacrifício; do ato assassino que cometeria contra seu próprio filho; e da justificativa que teria que dar à Sara e aos seus próximos – jamais teria se disposto a atender tal solicitação. Todavia, guiou-se pela fé no Deus em que confiava, mesmo diante do pedido contraditório feito por este, haja vista que a promessa anterior feita por Ele seria anulada com a morte de Isaac, e o tempo que Abraão esperou pela chegada de Isaac tornar-se-ia vão, bem como as promessas que ainda estavam para ser cumpridas através da vida de Isaac (o crescimento da descendência, a paternidade sobre nações, as terras prometidas etc) se transformariam em um hiato, além do disparate que é solicitar a um pai que mate o próprio filho.

A fé de Abraão era embasada no seu relacionamento pessoal com Deus, portanto, quando este lhe solicitou que sacrificasse Isaac, Abraão não hesitou, mas, apartando-se de uma racionalidade ética, logo se dispôs a obedecer a petição divina. Todavia, sem deixar de apegar-se firmemente à expectativa de que Deus lhe restituiria o filho que ele iria sacrificar.

De acordo com o autor, Abraão não manteve esta esperança porque foi isento de sofrer a tentação de desobedecer a ordem divina, pelo contrário, a tentação caminhou com ele, lado a lado, durante os três dias de viagem. Porém, ele conservou inabalável sua fé em que Deus, no último instante, não lhe exigiria Isaac, mas sim, revogaria o pedido. Entretanto, se indispensável lhe fosse, ele estaria disposto a executar a façanha sem perder a esperança em que, de alguma forma, Deus lhe daria o filho de volta ainda nesta vida, pois a fé de Abraão condizia não a uma expectativa em ter Isaac de volta em uma dimensão espiritual, senão, a uma esperança em tê-lo em restituição durante sua vida na terra, por mais que fosse, racionalmente, um absurdo sustentar crença nesta esperança. E, sua convicção de que Deus procederia em seu favor – mesmo não enxergando de que maneira isso ocorreria – sem que lhe fosse necessário suplicar pela anulação do seu pedido, lhe foi creditada como justa (KIERKEGAARD, 1979a, p. 120-128).

E isso reflete o movimento da reduplicação balizado na fé proposto por Kierkegaard, no qual o primeiro passo do movimento do salto simboliza a renúncia do homem ao mundo e a tudo que a ele se refere para, como resultado, elevar-se à esfera religiosa e, em seguida, regressar ao solo conquistando o mundo de volta sob a perspectiva do relacionamento genuíno efetivado com Deus quando, mediante a fé, atingiu a esfera religiosa no salto.

Silentio demonstra admirar esta fé livre de oscilação e isenta de dúvidas que o patriarca demonstrou ter, todavia, compreende que o movimento de fé que Abraão empreendeu, e que culminou na disposição para sacrificar Isaac, teve seu início na observância de orientações divina anteriores, as quais lhe indicavam a abandonar as terras de sua parentela; a ter fé na promessa de que as nações seriam abençoadas em sua posteridade; e fé na promessa da paternidade na velhice.

Entretanto, foi mediante a fé demonstrada no episódio em que Deus reclamou a vida de Isaac, que Silentio vê Abraão como um herói da fé, a quem lhe cabe exaltar e orgulhar-se, haja vista que ele demonstrou uma fé sem indícios de inquietação e convicta de que o impossível não existia quando encarado sob a categoria do espírito. Outros motivos que o impulsiona a exaltar a fé do patriarca é a sua constatação do fato deste ter confiado plenamente em um Deus que, naquele momento, estava demonstrando ser contraditório e cruel, uma vez que lhe solicitava ser o instrumento de seu próprio infortúnio; bem como pelo fato de Abraão ter encontrado equilíbrio entre a razão e a fé, assim como paz diante do absurdo. E por esta fé que Abraão teve, a qual Silentio julga ser extraordinária, ele o denomina de *cavaleiro da fé* (KIERKEGAARD, 1979a, p. 118-134).

No entanto, aqui, pode-se levantar algumas questões acerca das asserções de Silentio, a saber: seria a exigência do sacrifício de um filho mais absurda que a rogativa da fé de dois idosos em crerem na promessa de que, mesmo na velhice, e mediante a esterilidade de Sara, ainda seriam pais de um filho, através do qual eles se tornariam pais de muitas nações? (Genesis 17.1-7)

Esta fé na promessa da paternidade, bem como o cumprimento dela, ou seja, o nascimento de Isaac, torna a segunda fé, a da restituição do filho, mais significativa que a primeira? Haja vista a confiança que Abraão depositou em um Deus que, aparentemente, se pôs em contradição quando, ao levar o casal a crer que seriam pais depois de avançada idade, e depois de lhes dar este filho, vem requerer a vida deste de volta. Ou a primeira fé ameniza a importância da segunda quando levado em consideração o fato de Abraão já ter visto e vivido um milagre operado por Deus, o que poderia tornar mais fácil confiar de novo na execução de outro grande milagre divino?

Pode-se dizer que a solicitação de Deus a Abraão é mais absurda que o paradoxo no qual ele se apresentou, posteriormente, aos homens? A ‘solicitação’ em crer que um Deus, necessário e absoluto, encarnou em um modesto carpinteiro que pregava o reino dos céus e, de forma ‘impotente’, foi morto numa cruz para salvar a humanidade e promover a eternidade, é mais absurda que a solicitação do sacrifício de Abraão?

Silentio declara que a fé de Abraão foi a maior de todas, pois almejou alcançar o impossível, lutando contra o próprio Deus e, assim, desarmando-o por sua consciência de reconhecer-se impotente frente ao seu opositor e Nele confiando sua fé de que tudo acabaria bem, apesar disso aparentar ser uma loucura. Logo, apesar de a primeira fé ter transformado Abraão no pai da fé, pelo fato dele ter lutado contra o tempo, a fé gerada no episódio com Isaac, para Silentio, o dispôs em posição mais elevada, uma vez que o colocou diante de uma escolha absurda e paradoxal, pois ela lhe exigia ser instrumento de sua própria desgraça (KIERKEGAARD, 1979a, p. 117-119).

Pode-se verificar no percurso das obras pseudonímicas de Johannes Clímacus, *Anti-Clímacus* e *Vigilius Haufniensis*, a indicação de que a necessidade de uma fé sempre surge diante de um absurdo para a racionalidade humana. E que, o chamado para uma fé diante de algo descomunal que se apresenta, seria, proporcionalmente, particular a cada indivíduo. Porém, segundo Johannes Clímacus, a proposta de fé para o homem contemporâneo imediato e para o homem posterior a Cristo é de crer no paradoxo que, explicitamente, condicionará sua felicidade eterna, não a sua desgraça, como foi proposto a Abraão.

Estes pseudônimos também estabelecem que a fé, além de sempre ser exigida diante de um absurdo – Johannes de Silentio diz que ela “move-se em nome do absurdo” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 142) –, sempre trará angústia ao homem. Pois, é absurdo um casal de idosos acreditarem que ainda pode conceber um filho e, que através deste, todas as nações seriam abençoadas. E é absurdo e, ao mesmo tempo, angustiante, decidir matar este filho tão esperado e concebido depois de longuíssimo período de espera, crendo que Deus agirá em seu favor, bem como é absurdo crer que um Deus absoluto tenha encarnado em um homem, limitando-se às fragilidades que são pertinentes à natureza humana. Os referidos pseudônimos também alegam que a angústia sempre precede uma escolha dilemática/contraditória/paradoxal que pode conduzir o homem ao pecado, bem como ao salto da fé. Sendo este, o contraste dialético da fé que justifica toda escolha subsequente à angústia.

Desta forma, Silentio afirma que a fé de Abraão, tomada como exemplo através de uma reflexão laboriosa, guia o angustiado dando-lhe esperança. Ela o torna capaz de perceber que foi omitida da história do patriarca a angústia que ele experimentou ante a solicitação de Deus e, principalmente, frente a escolha que fez de sacrificar o melhor de seus bens, seu próprio filho. Valendo trazer à relevância que entre um pai e um filho, socialmente, existe um laço ‘sagrado’ e um dever moral que faz daquele (absolutamente) responsável por este, a quem deve ser devotado um amor incondicional. Assim, Abraão encontrava-se diante de uma escolha dilemática e contraditória, a qual lhe gerou vultosa angústia diante do peso moral e

emocional que estava sobre sua decisão. Todavia, a fé que possuía o salvou da sua sentença, seja ela conceituando-o moralmente como um assassino, ou religiosamente como um pecador (KIERKEGAARD, 1979a, p. 120-125). O certo é que, segundo Silentio, Abraão ultrapassou o estágio da resignação infinita do destino que lhe foi traçado por Deus diante de tal solicitação e chegou até a fé de que tudo lhe seria restituído.

Dentre todas as coisas, Silentio considera a fé o que há de mais sublime, ele a considerava “algo de muitíssimo elevado” e, para ele, os atributos da fé de Abraão era o que o elevava a categoria de herói. Todavia, Silentio, que considera possível compreender o pensamento dos heróis, julga insondável o pensamento do cavaleiro da fé, bem como afirma ser impenetrável a substância da vida que o movia e, conseqüentemente, mantinha seu sentimento de dever para com seu Deus. Silentio admira esta fé irretocável do patriarca, mas reconhece que, ele mesmo, era incapaz de executar o movimento de fé similar ao que Abraão executou diante de um absurdo. Ele alega que seria capaz de descrever os movimentos da fé, mas se disse impotente para reproduzi-los, efetivamente. Ele indica que o movimento da fé deveria efetuar-se constantemente, transmutando a essência do indivíduo, fazendo-o mergulhar no infinito para, em seguida, emergir no mundo finito (e obtê-lo), realizando e sofrendo as ações cotidianas em função do absurdo, do paradoxo divino, no qual deposita sua crença sem demonstrar inquietação ante a repreensão do mundo finito.

Mas, para tanto, Johannes de Silentio disse, assim como Johannes Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*, que é necessário ao homem *paixão*, pois, para ele, a fé seria uma paixão e, é nesta paixão que o homem encontraria sua unidade. Por isso, Silentio afirma ser necessário o indivíduo concentrar as forças em um único desejo, de outra forma, entreter-se-ia com as demandas do mundo e nunca realizaria o salto da fé para além do abismo do absurdo (KIERKEGAARD, 1979a, p. 127-133).

O autor ressalta ainda que era na resignação que a tudo se renunciava para que depois fosse feito o mergulho no infinito, e que, a resignação em si, estava ao alcance de qualquer homem¹³. Entretanto, declara que na fé a nada se renunciaria, mas que na sua firmeza tudo se conquistaria de volta, não obstante a dificuldade de alcançá-la. Assim, atesta que, pela resignação, Abraão renunciou a Isaac, mas que foi pela fé no absurdo que o teve de volta. Todavia, Silentio afirma que, a maioria dos homens sente grande dificuldade para realizar o movimento da fé, e dificuldade maior encontram no movimento que executou o *cavaleiro da*

¹³ Nuances de tal pensamento também pode ser percebido em outras obras pseudonímicas, a exemplo do poeta descrito por Anti-Clímacus na *Doença Para a Morte*; ou o indivíduo das *Migalhas Filosóficas*, àquele que não se tornou discípulo, mas quis aprender tudo sobre o Mestre; ou àquele que com o Mestre conviveu, mas que não recebeu a condição de fé para crer que tal mestre era Deus.

fé. Em vista disso, o autor justifica o fato alegando que é muito difícil lançar-se confiantemente no abismo que representa o absurdo, entretanto, afirma que, quando superada esta dificuldade, um bom cérebro seria conduzido “para além do ponto onde chega com menos trabalho o homem de espírito simples” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 127-139).

Essa ideia remete ao conceito de *condição* que Johannes Clímacus estabeleceu posteriormente nas *Migalhas Filosóficas*, onde declara que o indivíduo não poderia chegar à fé por ouvir o relato acerca da fé que alguém teve no paradoxo do Deus-homem se tal *condição* não lhe fosse dada. No mesmo sentido, Johannes de Silentio havia atesta que, aquele que almeja chegar à fé por considerar a história do patriarca, pretendendo “extrair do paradoxo uma regra de vida e pondo de parte o primeiro movimento da fé, engana a Deus” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 129). Mas, declara igualmente que, para que seja possível a execução do o movimento da fé, preliminarmente, o indivíduo deveria passar pelo estágio da resignação infinita, no qual ele tomaria consciência do seu valor eterno, convencer-se-ia de sua impotência humana frente a uma impossibilidade, e renunciaria a toda a substância da sua vida na finitude para então, imprimir o movimento infinito da fé, fazendo subsistir no seio da resignação a possibilidade do paradoxo sob um ponto de vista da infinitude (KIERKEGAARD, 1979a, p. 136).

Tal pensamento foi reforçado pelas preleções de Johannes Clímacus quando relata acerca do reconhecimento do homem de ser uma não verdade, do seu arrependimento por ter permanecido neste estado por livre escolha e de sua renúncia ao mundo finito para conquistar a felicidade eterna através da fé no paradoxo. E também converge com as ideias de Anti-Clímacus quando descreve a tomada de consciência do homem de ser uma criação de Deus, de ser um pecador e imprimir um movimento de descansar no poder que o criou, sendo quem ele é, mas aceitando o perdão do seu autor, libertando-se do desespero que o faz entrar em desordem interna.

Assim como Kierkegaard em suas comunicações diretas, Silentio critica (como já foi dito) a tentativa de superação da fé em favor da especulação e crê que, se a fé não é necessária e se a resignação é assaz, a cristandade seria o verdadeiro prodígio em irrepreensibilidade. Todavia, assegura que a fé não pode ser reduzida ao racional uma vez que ela inicia, precisamente, onde termina a razão. E, que para alcançá-la, o indivíduo necessitaria primeiro relacionar-se absolutamente com o Absoluto e mover-se em favor do absurdo do paradoxo quando este lhe for posto e, com isso, sobrepondo-se ao geral, ao meio social cujas leis morais o indivíduo encontrava-se subordinado anteriormente (KIERKEGAARD, 1979a, p. 140).

Johannes de Silentio tem Abraão como modelo de indivíduo de fé que, tendo uma relação genuína e absoluta com Deus, resignou-se da sua condição e da sua impotência ante este Deus que amava e renunciou ao que tinha de mais precioso, bem como renunciou ao geral, meio em que ele encontrava acolhimento, em favor deste amor e do dever de obediência que estabeleceu para com Ele.

O pseudônimo exalta a fé do cavaleiro que, ante ao paradoxo da solicitação absurda que lhe foi feita, posicionou-se como indivíduo singular diante do Absoluto, abriu mão da racionalidade e teve fé de que a Deus tudo era possível, inclusive a restituição de Isaac – mesmo depois de Ele ter exigido a vida do menino –, apesar de saber que a esperança nesta revogação era algo impensável e que a restituição do filho depois de tê-lo sacrificado era algo repugnante à razão.

Tal exemplo permite um cotejo com a proposta de fé que Johannes Clímacus propôs no ano seguinte através das *Migalhas Filosóficas*, quando estabelece a necessidade do homem conformar-se; reconhecer sua condição de não verdade, de pecador, de estar na não-liberdade; e arrepender-se de estar neste estado por sua escolha em detrimento de sua natureza eterna. Isto representaria, analogamente, o conceito de resignação. Ainda analisando a proposta cristã de Johannes Clímacus, pode-se observar que ele também atenta para a acessibilidade ampla para cada homem tomar consciência de tal estado, mas que, para alcançar a fé, a qual permite o salto qualitativo para a crença no absurdo do paradoxo, é necessário que uma condição seja dada, e esta só pode ser fornecida pelo mestre (o próprio paradoxo). E aí residiria, sob aferição, a dificuldade para tê-la.

Na proposta de Anti-Clímacus de 1849, na obra *Doença Para a Morte*, também é possível perceber o conceito de resignação introduzido no enunciado de que o homem, para ser quem ele é, livre de todo desespero, precisa reconhecer sua condição de ser uma síntese estabelecida por outrem. E, diante disto, optar por ser exatamente quem ele é, ou quem ele foi criado para ser; e, a partir de então, permitir que surja a fé, que é demonstrada através do descanso do indivíduo no poder que o gerou.

Silentio enuncia que é fácil guiar a vida pela sociedade, pela Igreja e/ou pelo Estado, os quais simbolizam o geral, cuja representatividade se daria na concepção moral da vida. E esta facilidade seria suscitada na medida em que, estando no geral, o indivíduo seria compreendido e aceito por este e, assim, poderia tê-lo como refúgio. Todavia, para ser integrante do geral, seria necessário ao indivíduo despojar-se de sua subjetividade em virtude do exterior, sob pena de ser rechaçado por este geral, mas isso o angustia (desespera) por não permiti-lo estar em consonância com seu interior. Mas ora, a fé é o paradoxo no qual o

indivíduo direciona-se para fora do geral, pois, respaldando no Absoluto – e em sua relação com ele – seu comportamento para com o geral, eleva-se a este, renunciando-o, e vai além, uma vez que seu dever capital é, prioritariamente, com o Absoluto. Logo, sob estas condições, a moral encontra-se rebaixada à sombra do Absoluto e torna-se relativa para o indivíduo na medida em que seu comportamento pode manifestar algo moralmente reprovável, o que o fará incompreendido e rejeitado pelo geral, mas, paradoxalmente, aceitável pelo Deus que ama (KIERKEGAARD, 1979a, p. 151-152).

Assim, a apropriação de sua obrigação para com Deus foi o que justificou a escolha de Abraão por manter segredo frente a Sara e a Isaac do que ele iria fazer, pois sabia que ambos não o compreenderiam e rejeitariam sua decisão, uma vez que era moralmente inaceitável sua escolha. Todavia, ele possuía total convicção do dever que tinha para com Deus e da fé que o movia para isso.

O autor afirma que a fé é uma paixão, a mais alta paixão do homem e que ninguém vai além dela, pois é nela que o homem encontra sua unidade, apesar de que, para isso, lhe seja necessário percorrer um caminho solitário, fato que gera angústia e também transforma o indivíduo em um paradoxo em profundo isolamento (KIERKEGAARD, 1979a, p. 179-185). Tal percurso justificava o silêncio de Abraão, que, eticamente reprovável, expressava sua relação absoluta com o Absoluto, e nesta residiria o consolo pela renúncia e a solidez de sua unidade como indivíduo que sabia que sua crença no absurdo era algo inefável, por isso, guardou para si o objeto de sua fé, o qual era um absurdo só para quem não o tinha.

O pseudônimo alertou que, todavia, era necessário ao indivíduo executar, constantemente, o movimento da resignação e o movimento da fé – baseado na sua relação com o Absoluto – para suplantar a tentação de permanecer no geral e, então, mover-se em favor do absurdo do paradoxo para alcançar algo mais elevado. E nisto veio a residir o heroísmo cristão proposto por Anti-Clímacus na *Doença para a Morte*, o qual corroborou a elevação feita por Silentio em favor do cavaleiro da fé em *Temor e Tremor*. Ambos os autores afirmam que tal herói, em verdade, é visto bem raramente, mas que sê-lo consiste em arriscar tornar-se si mesmo, “um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade” (KIERKEGAARD, s.d., p. 3).

Para Silentio, tal atitude também expressa, ao mesmo tempo, egoísmo, pois leva o indivíduo a agir, unicamente, em obséquio de sua crença, bem como expressa um abandono de si, pois o que o move é seu amor a Deus, que, por sua vez, exige tibieza em relação ao

mundo. E, se assim não for, Silentio assevera que toda a ação de Abraão foi vã (KIERKEGAARD, 1979a, p. 141-152).

Curiosamente, Kierkegaard, por meio de Silentio, escreveu toda a obra acerca do conceito de *fé* sob a luz de um trecho bíblico que se refere a um período anterior ao fenômeno do cristianismo, o que leva a crer que, o conceito de *fé* que ele acreditava que deveria estar arraigado ao cristianismo de sua época, era o mesmo das raízes judaicas precursoras do cristianismo, o da fé no Deus criador com o qual o homem deve relacionar-se para desenvolver seu pleno equilíbrio enquanto síntese de corpo, alma e espírito. Assim, segundo a concepção do autor de *Temor e Tremor*, a fé na qual o indivíduo deve sujeitar-se é baseada em um absurdo, assim como o é o absurdo do paradoxo cristão, o Deus encarnado. Contudo, a exigência do cristianismo para o indivíduo executar o movimento de resignação e renunciar à sua vida é, automaticamente, revogado através do movimento da fé. Pois, efetuando o movimento da fé em sequência ao da resignação, sua vida é devolvida sob uma nova conceituação e sua felicidade eterna estaria garantida.

2.3 JOHANNES CLÍMACUS: O PARADOXO DA FÉ E A SUBJETIVIDADE NAS MIGALHAS FILOSÓFICAS (1844) E EM SEU POST-SCRIPTUM FINAL NÃO-CIENTÍFICO (1846)

“A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol [...] porque todos os grandes pensamentos já teriam sido pensados [...] essa insossa sabedoria reproduz tão-somente a sabedoria fantástica que ela rejeita”.

Theodor Adorno

A obra *Migalhas Filosóficas* foi publicada no ano de 1844, concomitantemente com a obra *Conceito de Angústia*. Ambos os livros tratavam acerca da história, da liberdade, do pecado e da graça, todavia, nas *Migalhas* foi enfatizado o momento do *instante* como ponto crucial e unificador da temporalidade com a eternidade.

Johannes Clímacus é o pseudônimo que figura-se como o autor desta obra, bem como do posterior *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas*, de 1846. Segundo Valls, Johannes Clímacus não é um mero pseudônimo, pois nele é possível encontrar características que lhes são tão próprias que o personifica, diferente dos outros pseudônimos que, geralmente, se apresentavam com função única de afastar Kierkegaard do que ele mesmo

havia escrito. Assim, Clímacus tem sua biografia própria, a exemplo do livro *É Preciso Duvidar de Tudo*, publicado postumamente, onde nele são descritos traços do caráter deste pseudônimo, bem como relatos de sua vida que, ironicamente, coincidem com fatos da vida do próprio Kierkegaard (VALLS, 2008, p. 10).

Nas *Migalhas Filosóficas* a ironia torna-se patente e pode ser encontrada logo no título, que surgiu como uma crítica aos sistemas filosóficos em vigor. Segundo Roos, à vista de uma época onde era popular o interesse dos pensadores em desenvolver sistemas filosóficos, e apenas a possibilidade do surgimento de um novo sistema gerava imensa expectativa e soava como profecia, Johannes Clímacus surge taticamente como um filósofo que, negando-se a construir um sistema e não desejando suscitar alaridos falaciosos, apresenta apenas um projeto de pensamento filosófico como simples migalhas, nas quais não deveriam ser depositada importância, bem como não deveriam imputar a elas qualquer potencialidade de influenciar a história (ROOS, 2005, p. 331).

Percebe-se também na obra, certa influência e até mesmo um diálogo com o ateísmo antropológico da obra de Ludwig Feuerbach *A Essência do Cristianismo*¹⁴, onde nesta, a religião – e neste caso específico, o cristianismo – é retratada como uma ilusão, pois configura-se na projeção do homem, por ele mesmo, em um ser irreal utópico. Neste livro, Feuerbach afirma que o homem já conhece a verdade, pois esta estaria dentro dele e, por isso, o homem não necessitaria de sua revelação por nenhum outro meio (mediador), bem como não precisaria de mudança alguma em sua vida. Sendo assim, tudo se moveria no terreno do socratismo, onde o homem precisaria apenas relembrar e reconhecer aquilo que já é, para Feuerbach, o próprio Deus. Isto posto, Feuerbach produziu similaridade a Hegel ao tentar racionalizar o Absoluto e inseri-lo dentro da história.

Diametralmente em oposição ao pensamento feuerbachiano, Johannes Clímacus, nas *Migalhas*, afirma que a verdade não está no homem e que este necessita de um mediador (o mestre) para conhecê-la. E, estando a verdade fora do homem, esta não poderia ser apenas uma projeção do próprio homem ou dos seus anseios. Todavia, corrobora para a materialização do pensamento de Feuerbach acerca da projeção dos desejos humanos na religião na medida em que faz uma crítica à hipocrisia da cristandade dinamarquesa que, para satisfazer seus desejos mundanos, introjetou na religião uma permissividade outorgada pela

¹⁴ Kierkegaard adquire um exemplar do livro de Feuerbach em março de 1844, mesmo ano em que estava produzindo as *Migalhas Filosóficas* e o *Conceito de Angústia*. A leitura da *Essência do Cristianismo*, visivelmente influenciou no pensamento de Kierkegaard, tanto que se pode até sugerir que trechos das *Migalhas* são respostas indiretas às assertivas na obra de Feuerbach.

própria representante desta no país, a Igreja Estatal Luterana, através de seus bispos e pastores.

Para Clímacus essa cristandade não era cristã, era uma ilusão que não se pautava pelo essencialmente cristão: a figura do mártir que dá testemunho da verdade com sua vida e morte na cruz. Segundo ele, alguns ateus eram mais conhecedores do cristianismo do que a cristandade pensava ser, pois vendo o escândalo, o recusaram, mas a cristandade nem sequer o reconheceu, antes criou uma religião cujos pastores e professores são mestres negociantes da prestidigitação e síntese da mortificação do cristianismo e construíram a imagem de um Deus para sua autossatisfação, assim, propagaram um engano e imputaram no cristianismo a ideia de uma invenção humana.

Percebe-se ainda a influência de Feuerbach nas investidas que Clímacus efetua contra a cristandade, contra a especulação teológica e contra a ciência erudita. Visto que estas impediam a relação genuína entre o indivíduo singular e a divindade. Por conseguinte, ironicamente, ele recomenda Feuerbach como uma leitura necessária pra a apreensão do que era o cristianismo. E, implicitamente, esta indicação endereçava-se aos pastores luteranos. Em sua opinião, eles não conheciam o cristianismo, visto que não reduplicavam em ação as palavras que proferiam e nem demonstravam ter uma relação de intimidade com Deus. Ao contrário, aprisionavam-se à doutrina e à dogmática de forma cada vez mais contundente.

Logo, pode-se trazer à relevância que, desde o prefácio o autor que apela para a sua abstenção em servir a um sistema, pois considera mais importante a busca da convergência das obras do espírito com o interesse geral, de modo que seja difícil distinguir suas preocupações com o interesse geral, das que lhes são próprias (KIERKEGAARD, 2008, p. 20). Reforça que não lhe seja meritada a importância, pois para ele esta seria um equívoco, visto que não tencionava ser um herói ou algo similar e, bem menos, desejava alardear sua opinião, pelo contrário, afirma que esta deveria ser indiferente aos outros e, àqueles que supõem que ele tem uma opinião e a seguem, ele lamenta, bem como lamenta pelos seguidores de sistemas, a exemplo da própria sociedade dinamarquesa, que, segundo ele, estava enfeitiçada pelo sistema hegeliano.

Ante ao prefaciado, Clímacus inicia a obra questionando em que medida a verdade poderia ser aprendida (ou ensinada). Ao passo que formulou esta pergunta, implicitamente pressupôs um estado anterior no qual a verdade não se encontra, e sugeriu que, frente à ausência da verdade, o homem deveria procurá-la. Com isso, vai de encontro à teoria de Sócrates, a qual constantemente referencia, cujo teor é o pressuposto de que a verdade, de antemão, sempre existiu dentro do homem e por esta razão lhe é impossível procurá-la ou

aprendê-la, pois dela o homem já teria o conhecimento, portanto, não poderia procurar o que já possui. E, que se o conhecimento não tivesse, também não poderia procurá-lo, pois não saberia sequer o que deveria procurar. Assim, justificar-se-ia que todo aprender e/ou procurar seria um mero recordar daquilo que já se sabe (KIERKEGAARD, 2008, p. 27-29).

De acordo com a consideração socrática, tudo dentro da linha do tempo é contingencial e não passa de uma mera ocasião. Isto também vale para o mestre que, como um igual, deveria apenas ajudar o homem a relembrar-se do que é, e este conhecimento de si seria um conhecimento de Deus. E, sob esta perspectiva de que a verdade sempre esteve no homem, o momento desta descoberta, no caso, o recordar desta verdade, também não passaria de uma mera ocasião contingencial. Tal consideração está bem distante do conceito de revelação trabalhado por Clímacus através da sua concepção do significado do *instante* em que o homem toma conhecimento da verdade, que para ele é externa ao homem, e por isso este deve ser definido como uma não-verdade (KIERKEGAARD, 2008, p. 27-32).

Ao definir o homem desta forma, Clímacus diz que, para que este possa conscientizar-se do seu estado é necessário que o mestre se faça a ocasião do indivíduo descobrir-se como uma não-verdade. Neste caso, a concepção de ocasião é análoga a proposta por Sócrates, uma vez que condição de estar fora da verdade já se encontrava no homem e o momento de descoberta seria apenas uma tomada de consciência do seu estado. Diferente da ocasião marcada pelo impacto significativo da consciência da verdade que não possui (ou não é). Logo, diante da ocasião propiciada pelo mestre, o indivíduo perceber-se-á mais fora da verdade do que antes de saber-se uma não-verdade. E o mestre, agora, deve apresentar a verdade ao indivíduo e, juntamente, proporcionar-lhe a condição para que este a compreenda, pois permanecendo a condição ausente, seria impossível ao mestre gerar mudanças no aprendiz, mas antes precisaria recriá-lo, entretanto este não é o seu papel.

Clímacus diz que só quem é capaz do ato de criação é Deus. E que este, quando criou o indivíduo – que de agora em diante será chamado também de aprendiz, haja vista que Clímacus o enxerga como tal diante do mestre que o ensinará sobre a verdade e sua condição, contudo, posteriormente o chamará de discípulo na medida em que ele se submeter ao entendimento da verdade apresentada pelo mestre – concedeu-lhe a condição de compreender a verdade, todavia ele foi destituído desta condição por sua própria culpa na medida em que, possuindo a escolha da liberdade infinitamente correlata à escolha da não-liberdade na verdade, optou pela segunda e, como consequência, caiu em um estado de não-verdade denominado pecado, o qual marca a diferença que separa o ser humano da divindade (KIERKEGAARD, 2008, p. 34-37).

Deste modo, o mestre, ao possibilitar a ocasião do aprendiz tornar-se ciente de que se encontra fora da verdade por sua própria causa e, oferecendo-lhe novamente a condição e a verdade, pode então ser denominado como o próprio Deus configurado em um salvador do homem, que o liberta do estado em que o mesmo se colocou como prisioneiro: o da não-liberdade pela escolha de ser uma não-verdade, ou seja, do pecado. Quando este aprendiz depara-se com a consciência desta realidade, emerge aí, mediante a graça do Deus, a possibilidade de tornar-se um novo homem quando autenticamente admite a necessidade de mudança e a precisão de retirar-se do estado em que, até então, se encontra.

Clímacus neste momento sugere que a vontade de sair do estado em que se encontra gera no aprendiz uma tristeza por ter permanecido tanto tempo em tal estado e, a esta tristeza, dá o nome de arrependimento. Tal arrependimento impulsionará o homem a apressar a caminhada para o próximo estado que lhe é possibilitado: o do *ser*, que se dará através do renascimento, o qual, obviamente, não é como o primeiro, o biológico, mas seria um renascimento espiritual gerado pela mudança diante do conhecimento da verdade (KIERKEGAARD, 2008, p. 34-39). Aqui, o entendimento forjado em referência ao estado proporcionado ao homem de voltar a *ser* através do renascimento, parece ter similitude ao que Anti-Clímacus apresenta posteriormente na *Doença Para Morte*, quando sugere ao homem um caminho de retorno para o seu estado primitivo de equilíbrio através de um relacionamento com o seu criador. Neste caso, Anti-Clímacus, que apesar de ser o pseudônimo que faz oposição à filosofia de Clímacus, alia-se a este na medida em que ambos direcionam o homem para desenvolver um relacionamento com a divindade.

Antes de falarmos mais diretamente acerca da verdade e desta mudança de estado categórico do aprendiz, faz-se necessário pontuar algumas considerações sobre o mestre. Para Sócrates, o mestre encontra-se em uma relação de reciprocidade com o discípulo, pois este é a ocasião para que o mestre compreenda a si mesmo e ensine algo a este discípulo, ao passo que o mestre será a ocasião para que o discípulo compreenda a si próprio, fato que gera o ensejo para o mestre ser reconhecido como tal (KIERKEGAARD, 2008, p. 45). Todavia, segundo Clímacus, Deus não necessita de algo que possa obter através de uma relação de reciprocidade com alguém, ele já se basta a si mesmo e não necessita de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo. Desta forma, o que impulsiona o Deus a optar por relacionar-se com o discípulo como um mestre é o amor que sente por ele e, ao inserir-se na temporalidade em razão deste amor, torna-se o *instante*.

Porém, mesmo sendo este amor o motivo e a finalidade da escolha divina, ele surge de forma desigual, exatamente porque Deus, não se destituindo de sua divindade, pois lhe seria

impossível, decide colocar-se em posição de igualdade com o discípulo. E, se isto não for levado em conta, Clímacus alerta que se recairá no socrático. Mas, para que haja compreensão desse amor e do ensinamento, é necessário que haja uma igualdade entre as partes, caso contrário, elas jamais poderiam unir-se. Assim, o Deus, para tornar-se o mestre, por amor ao discípulo, assume a tarefa de igualar-se a ele, no entanto, sem anular as diferenças, pois deve continuar sendo Deus. Em virtude disto, executa este papel ao rebaixar-se, igualando-se ao menor de todos: o servo. Visto que a escolha pela elevação do discípulo ao esplendor do Deus faria com que aquele o adorasse pelo seu esplendor e não pelo seu amor e pela igualdade estabelecida, e isto seria insuportável para este mestre-Deus (KIERKEGAARD, 2008, p. 52).

Esta é a onipotência decisiva do amor de Deus: ser igual a pessoa amada, submetendo-se a passar por todos os sofrimentos, aflições e sacrifícios que esta vida exige, a fim de, mediante sua graça, salvar o discípulo, mesmo sabendo que este é uma não-verdade, um *não-ser* por escolha própria. Este amor gerador da igualdade ocasionará o instante decisivo do encontro com o paradoxo e com a verdade, os quais impelirão o homem a realizar uma escolha (KIERKEGAARD, 2008, p. 55).

Trazendo o conceito de Clímacus de que o paradoxo é a paixão do pensamento e, enquanto paixão, deseja sua própria ruína, bem como a mais alta paixão da inteligência deseja o choque, é louvável também que se traga à relevância sua pressuposição de que o homem conheça o próprio homem. Logo, em dado momento, quando o paradoxo é despertado no homem, na medida em que ele se choca com o desconhecido, seu autoconhecimento perturba-se, pois, como já foi pressuposto, o homem sabe o que é o homem, sendo assim, esse desconhecido não pode ter uma natureza humana. Clímacus define este desconhecido como o Deus, todavia não tensiona provar sua existência, pois já a pressupõe quando a paixão paradoxal da inteligência humana choca-se com este desconhecido não-humano, então, inevitavelmente, tem que reconhecer sua presença. Mas este limite imposto à inteligência – devido ao desconhecido – gera na paixão um tormento por não poder conhecê-lo, porquanto, até o momento o homem está destituído da condição de compreender a verdade. Assim, pode tender a negá-lo, bem como pode ser estimulada por este desconhecido.

A inteligência perturbada com a presença desse desconhecido, que é absolutamente diferente dela, confunde-se a ele, passando a enxergá-lo como igual. Assim, quando o Mestre se faz servo, a inteligência não o reconhece como o Deus, pois necessitaria conhecer a diferença para então distingui-lo, mas como se tornou idêntica a ela, enganou-se a si mesma. Esta diferença entre o Deus e o homem existe senão, por causa do pecado e a consequência deste pecado só o Deus pode ensinar ao homem. Por isso, tornou-se igual ao indivíduo, a fim

de que este pudesse compreendê-lo, mas sendo o homem absolutamente diferente do Deus e vice-versa, o paradoxo se estabelece e, para o homem, é difícil sua compreensão quando descobre que a diferença absoluta entre ele e o Deus existe por causa do estado de pecado no qual o mesmo se colocou e, a partir daí, deseja abolir esta diferença retomando seu estado de igualdade na verdade (KIERKEGAARD, 2008, p. 70-74).

Desta forma, assumindo a existência do paradoxo no Deus-homem, o instante é estabelecido e nele o discípulo se vê na não-verdade e torna-se indeciso a respeito de si próprio, pois em vez da consciência de si – proposta por Sócrates – depara-se com a consciência do pecado. E este, entrelaçado ao espírito humano, exerce uma força negativa e contraditória que converte a existência em uma luta entre o *ser* e o *não-ser* (BINETTI, 2005, p. 305). Diante disso, o escândalo também vem à existência e configura-se como um encontro sem a mútua compreensão das diferenças entre o paradoxo e a inteligência. E, sendo todo escândalo padecente, o homem assim sentir-se-á: padecente, quer ignore o escândalo, guerreie contra ele, ou negue-o; quer fique estático diante dele, ou hipnotizado em seu sofrimento. A solução proposta por Clímacus frente a estas possibilidades encontra-se na fé, que o mesmo define como a paixão da compreensão mútua da diferença entre o paradoxo e a inteligência (KIERKEGAARD, 2008, p. 75).

Em seu projeto, para que fosse possível a condição ser retomada pelo homem, o próprio Deus se revestiu de homem para se fazer compreensível e surgiu na figura de um servo sujeito a tudo que é cabível à natureza humana. Com isso, ficou ‘preso’ à sua decisão e, desta forma, teve que permanecer até o fim, caso contrário, seria ele mesmo contraditório ao refletir uma impotência para realizar o que se propôs ser (e isto lhe é impossível). Todavia, reafirma que se a condição não for dada ao homem pelo próprio Deus, ele continuaria a ver este Deus como um simples servo (KIERKEGAARD, 2008, p. 83).

Portanto, ao inserir-se no mundo a serviço do espírito, o afinco do Mestre pela execução de sua obra, ou seja, a busca pelo amor do discípulo e a proclamação de sua doutrina, demonstraram ser suas únicas necessidades vitais, e isso chamou a atenção da multidão que lhe era contemporânea de maneira imediata (histórica) (KIERKEGAARD, 2008, p. 86). Mas, esta multidão, mesmo sendo sua contemporânea, na medida em que não recebe a condição desse servo-mestre-Deus, não torna-se apta para compreender o paradoxo em que sua frente se posicionava, enxergando assim, apenas mais um fato histórico acontecendo, afinal, sem a condição, como perceberiam que este fato histórico também era o eterno querendo condicionar a felicidade eterna do homem?

Entretanto, sobre o discípulo, Deus depositou sua graça, e a ele a condição foi dada para que, no meio da multidão, percebesse o eterno no tempo e se desse conta de que este paradoxo que chocou-se com sua inteligência queria condicionar sua felicidade eterna – pois se assim não fosse, Clímacus nos diz que recairíamos no socrático de novo – no instante em que a inteligência é despedida. E, a esta condição que o paradoxo traz consigo, o autor deu o nome de *fé*, a qual se refere à paixão que possibilita ao discípulo querer dever tudo a este Mestre, pois, a partir de então, se tornou ciente de seu estado (KIERKEGAARD, 2008, p. 88).

Clímacus afirma que para ser um verdadeiro contemporâneo do Mestre, não é necessário que o seja de forma imediata, como uma testemunha ocular, visto que muitos dos que foram não se tornaram seus discípulos por haverem sido testemunha ocular, pois não haviam recebido a condição. Mas, os que recebem a condição de ver, munidos pela fé, seus olhos da fé são abertos e, com isso, podem se tornar contemporâneos deste Mestre em qualquer tempo, pois a fé a ser dada, transpõe o limite da razão e rasga a temporalidade da contemporaneidade imediata, uma vez que a fé tem o paradoxo como seu objeto e é capaz de unir o contraditório, sendo apta para eternizar o histórico e historizar o eterno (KIERKEGAARD, 2008, p. 91).

Segundo o autor, a fé não é um conhecimento e, mais do que fixar-se na doutrina proclamada pelo Mestre, ela prende-se ao próprio Mestre – uma conjuntura, notoriamente, diferente da proposição socrática –, mas não em sua forma exterior de servo, senão em o que seus olhos foram possibilitados a ver em decorrência da graça (independente de ser uma testemunha ocular, pois a contemporaneidade, como já foi dito, não se exige como imediata, mas é possibilitada pela fé quando os olhos do discípulo são abertos para ver o que não poderia enxergar se a condição não lhe fosse dada). E isto, faz com que o discípulo fique ciente de que sem a condição dada, nada teria enxergado, mas a primeira coisa que viu foi que ele mesmo era a não-verdade. Em vista disto, ele percebeu a necessidade de uma resposta para si mesmo frente a esta situação, o que o faz apto para a escolha do salto qualitativo que lhe ocasionará a salvação e implicará numa mudança de vida através de um renascimento espiritual, caso afirme esta fé.

Para que se entenda o uso do termo *salto*, Johannes Clímacus, no *Post-Scriptum*, afirma ser necessário retomar o pensamento do teólogo e filósofo iluminista alemão, Lessing, o qual traz a distinção entre duas verdades: a racional (lógica, necessária); e a factual (contingente, histórica). A primeira possui a característica da impossibilidade do seu oposto e o fundamento da não-contradição. E a segunda, a característica da aceitação da possibilidade do seu oposto, pois está baseada no princípio da casualidade histórica e contingencial. Isto

posto, Lessing ressalta que as verdades do cristianismo pertencem a segunda categoria mencionada que, para um pensador racionalista, se configura em um abismo a ser transposto através de um salto para quem assumir a mensagem revelada como verdade. E então, surge a pergunta: como basear a relação com a divindade através de uma verdade (factual) que não é a necessária, a lógica a não-contraditória? (KIERKEGAARD, 1989, p. 61-64). É no *instante* que Clímacus propõe a resignificação do que seria simplesmente um fato histórico. Esta revalorização da verdade histórica é sugerida por ele como um ‘fato absoluto’, que sendo um fato histórico, como tal, deveria ser o objeto da fé.

O autor enfatiza sempre que o homem está fora da verdade em decorrência do pecado e, por isso, deve retornar a ela através do salto de fé, pois através da razão é impossível retomá-la crendo que um Deus eterno configurou-se em um humilde servo capaz de salvar alguém de si mesmo e do estado no qual se colocou (e aqui o princípio da não-contradição exigido na verdade racional torna-se falacioso, restando apenas a opção da fé na medida em que se renuncia a razão).

Enquanto não-verdade, ou melhor, enquanto *não-ser*, Clímacus diz que o homem é apenas uma *possibilidade* para vir a ser. E a mudança do vir a ser, do devir, é a passagem de ser uma possibilidade para tornar-se uma *realidade*. É a mudança do não-existir para o existir – e não a mudança de existir de uma forma para outra, pois isto configuraria uma mudança de gênero, e não é disso que se trata a mudança do devir (KIERKEGAARD, 2008, p. 106).

Deste modo, a natureza do homem é: ser uma possibilidade de tornar-se realidade, onde a realidade é o que veio a ser do que era possibilidade, fato que se insere a nível histórico na temporalidade. Porém, vale ressaltar que, a natureza de Deus não é humana, logo, ele não pode encaixar-se em uma categoria de possibilidade e, na medida em que a realidade é o vir a ser da possibilidade, nela ele também não pode ser classificado.

Sendo assim, Clímacus coloca Deus na categoria de *necessário*, onde este não é, sob aspecto algum, um tipo de fusão da possibilidade com a realidade, pois o necessário não pode ter estado em inexistência (possibilidade) para depois vir a ser realidade. O necessário não pode modificar-se, logo, não identifica-se nem com a possibilidade e nem com a realidade, visto que uma transforma-se na outra em processo de mudança do ser. O necessário é. E tudo aquilo que um dia deveio, não é necessário, pois ele é a única coisa que não pode devir, uma vez que existe (e sempre existiu) porque é necessário. Portanto, ele é absolutamente diferente da possibilidade e da realidade que existem em ato de liberdade não necessários (KIERKEGAARD, 2008, p. 107-108).

Clímacus ainda afirma que a imutabilidade do necessário é diferente da imutabilidade do passado que, quando configurado através de uma possibilidade efetivada, não pode ser modificado, contudo, também não exclui a mudança, pois permite uma mudança futura que, inclusive, pode tentar anular a configuração do passado, como geralmente ocorre no arrependimento. Todavia, o pseudônimo ressalta que tanto o passado quanto o futuro são incertezas, visto que um poderia ter sido de outra forma e, portanto, não gera no presente a certeza de todo conhecimento do ocorrido. E o outro, ainda não sendo, e baseado no conhecimento do presente, o qual pode ter uma percepção duvidosa do passado, não pode ser previsto acertadamente (KIERKEGAARD, 2008, p. 111).

Entretanto a percepção e o conhecimento imediatos supostamente não poderiam enganar – mas só na medida em que nada se conclui sobre eles –, apesar de toda esta imprecisão gerar dúvidas. E o necessário, não cabendo nem nas amarras do passado e nem na possibilidade do futuro, gera inúmeras dúvidas a seu respeito, mas, neste caso, são todas passíveis de serem superadas pela fé que, depois de concedida, torna-se expressão da liberdade e da vontade, bem como abole toda dúvida, permitindo a entrega a uma certeza que capta o devir e passa a ser indiferente às dúvidas acerca do conhecimento e percepção imediatos do passado (KIERKEGAARD, 2008, p. 113-123). Por isso, ela permite, tanto ao contemporâneo imediato quanto ao pósterio, a crença no paradoxo como ser necessário que é, sem nunca ter sido uma possibilidade transformada em uma realidade, mas que se inseriu no espaço do tempo. Esta fé concedida no instante do encontro com o Mestre faz com que as dúvidas se dissipem e a certeza do eterno necessário participando no tempo histórico seja real, independente do contemporâneo ser uma testemunha ocular do Mestre-Deus.

Ao contemporâneo imediato foi permitido o encontro pessoal com o Mestre-Deus, e o histórico é a ocasião para ele se tornar discípulo quando este mestre, sendo Deus, lhe concede a fé para crer no paradoxo. Todavia, ao homem pósterio¹⁵ não é possível o encontro de contato imediato com o Mestre para que assim possa receber a condição (que é a fé) de compreender a verdade. E, mesmo que o pósterio buscasse o conhecimento da verdade através dos relatos dos fatos históricos dos que foram contemporâneos imediatos do Mestre, não lhe seria possível o entendimento se a condição não viesse junto. E mesmo aos contemporâneos que foram testemunhas oculares da historicidade, se a condição não lhes tiver sido dada, eles também não entenderiam o paradoxo, mas apenas reverberariam uma doutrina histórica, ou mesmo a

¹⁵ O qual Clímacus, para ilustrar, chama de discípulo de segunda mão, mesmo crendo que não existe um discípulo de segunda mão, pois afirma que todos são iguais, uma vez que ambos receberam a mesma condição para crer. E a receberam do próprio Deus de forma igual.

negariam, sem que uma mudança lhes pudesse ocorrer no *ser* em decorrência do encantamento pelo desvelamento da verdade em sua frente.

À geração contemporânea imediata e à geração seguinte foi possibilitada a vantagem de estarem próximas do abalo provocado pelo fato, que chama a atenção e faz com que a necessidade da decisão se mostre de forma mais nítida, porém, isto não seria fator decisivo para nenhuma das duas gerações e nem deixaria em prejuízo as gerações posteriores. Pois às posteriores será possibilitada a vantagem das demonstrações consequentes do caráter verossímil dos fatos. Todavia, isto também não será fator decisivo ou deficitário para a escolha do salto, visto que nada disso proporciona a condição para tal, pois esse fato histórico ainda se constitui em um paradoxo e, suas consequências, verossímeis ou não, são incapazes de mudar a natureza do paradoxo, tornando-o compreensível. Bem como o abalo proporcionado à contemporaneidade imediata e à geração seguinte é igualmente incapaz de mudar algo. (KIERKEGAARD, 2008, p. 134-136).

Ao pósterio, o relato dos contemporâneos será a ocasião de receberem a condição do próprio Deus para então tornarem-se discípulos. Mas, o homem não poderá crer e tornar-se discípulo apenas porque outro relatou que creu, nem pode ter fé porque outro a tem. Porém, o relato do fato histórico de que Deus tenha estado sob forma humana na terra, que viveu, ensinou e morreu em um espaço de tempo, já é suficiente para o contemporâneo imediato tornar-se a ocasião para que o pósterio receba a fé do Deus. Visto que se a recebesse do contemporâneo imediato, este se transformaria em seu objeto de fé, e não o Deus (KIERKEGAARD, 2008, p. 147).

Entretanto, aos que participaram da posse das consequências, Clímacus alerta sobre o risco de vivenciarem apenas a naturalização do paradoxo, fato que, pouco a pouco, aconteceu e possibilitou, inclusive, mal-entendidos no decorrer do processo, bem como distorções do objeto da fé, focando a onipotência e os milagres realizados pelo mestre, ao invés de fixarem-se no seu rebaixamento à humanidade e a humilhação que ele passou por amor ao discípulo (KIERKEGAARD, 2008, p. 136-140).

Clímacus ratifica, constantemente, que o paradoxo se faz presente na natureza dual do Deus inserido na terra, na sua existência não só como mestre, mas também como salvador, que se permitiu ser a expiação substitucionária dos pecados da humanidade. O que só pode se fazer compreensível subjetivamente. Ele afirma em seu projeto que é no paradoxo em si que o cristianismo deve deter-se e, que através da compreensão mútua possibilitada pela subjetividade direcionada para a paixão infinita da fé, o homem deve escolher pelo salto qualitativo para tornar-se o discípulo.

Segundo Redyson, o pensador dinamarquês afirmava que quando se procura a verdade de maneira subjetiva, reflete-se subjetivamente sobre a relação do indivíduo, logo, diz que a tarefa do pensador subjetivo consiste em compreender-se a si mesmo em sua existência. Em virtude disto, Kierkegaard combatia o pensamento objetivo de Hegel que afirma que tudo o que é real-efetivo é racional e tudo o que é racional é real-efetivo, vendo nesta representação da realidade a falta de algo essencial: a ponderação acerca da realidade singular do indivíduo como dado primário e da sua subjetividade inserida na realidade. Assim, alertou contra o intuito que ele acreditava que Hegel tinha: o de escapar de uma racionalidade subjetiva, porém, sem cair num realismo que faria da subjetividade mera reflexo do objeto (REDYSON, 2010, p. 56).

Kierkegaard nos fala que a verdade do cristianismo não é objetiva, pois consiste na transformação interior do sujeito que o revela a ele próprio ao convergir o espírito para si mesmo. Desta forma, a objetividade seria uma armadilha religiosa que não caracteriza a ordem última das coisas, pois a ordem do sentido sempre ultrapassa a ordem do discurso proclamado. Ele vê a subjetividade como única forma capaz de permitir à existência ou a ‘coisa em si’ manifestar-se, de modo que a verdade não teria realidade objetiva, e que não se pode falar em verdade antes de haver chegado à subjetividade. Com isso, ele passa a ter certeza que é necessário levar em consideração também a relação com o conhecimento, com a interioridade e, conseqüentemente, com a subjetividade, para saber se está na verdade ou não.

De acordo com Gimenes de Paula, Kierkegaard reforça que a subjetividade aniquilada pelo imediato é a não-verdade e que, a subjetividade é a única maneira de se relacionar com o Deus que possibilita o homem a tornar-se um *ser*, uma vez que ela faz com que o homem se torne consciente da sua interioridade em oposição à possibilidade de perder-se nos pensamentos objetivos que não traduzem a verdade genuinamente, mas aprisiona o indivíduo na objetividade histórica que despreza a subjetividade como meio de apropriação da verdade (PAULA, 2009, p. 43).

Desta forma, Clímacus propõe que o cristianismo é o único fenômeno baseado no histórico que proporciona ao homem uma consciência de sua eternidade. E, exatamente por este fato histórico ter um caráter absoluto é *eo ipso* o único capaz de condicionar a felicidade eterna do homem. Não deixando de destacar a importância da subjetividade para que o indivíduo possa executar o movimento da fé (o salto), para que assim, supere o choque do paradoxo e torne-se um discípulo em relação pessoal e absoluta com o Mestre (KIERKEGAARD, 2008, p. 144). E, levando sempre em consideração que diante do paradoxo não podemos criar um sistema de explicações onde seu significado seja diluído para

que a razão se sobreponha ao elemento essencial do cristianismo: a fé (ROOS, 2006, p. 35-36).

Contudo, no *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas*, Clímacus declara que, ele mesmo, não consegue ser cristão, especialmente dentro do contexto de sua época, cuja cristandade era influenciada pela proposta hegeliana da fusão sintética do cristianismo com a filosofia. Ele critica este cristianismo que geralmente era de caráter apenas geográfico, constituído com base no nascedouro involuntário, em detrimento de uma escolha pessoal do indivíduo pelo mesmo. E, assim, exalta a importância da busca subjetiva à interioridade como força propulsora da busca individual do homem pela apropriação da verdade.

Diante disso, se faz necessário um delineamento acerca do que Clímacus expõe no *Post-Scriptum* sobre a subjetividade e suas vertentes, bem como esta deve ser desenvolvida para que o homem alcance equilíbrio em sua busca pela felicidade eterna ante a Deus.

Assim, com a publicação do *Post-Scriptum Final Não Científico às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard, novamente, não cobiçou despertar um alvoroço na sociedade de sua época, primeiro porque seria uma incoerência em relação ao livro precursor, o qual foi apresentado como humildes migalhas, bem como não desejou provocar um posicionamento de reconhecimento ou aprovações dos críticos à sua obra, pois estas, certamente, provocariam interferências em sua liberdade de ação e o poria em obrigação de fazer algo em troca, logo, preferia que seu escrito não recebesse panegírico algum e nem fosse dado como aprovado pela crítica, assim, ele continuaria a não dever nada a ninguém e manteria sua ditosa paz. Pois um reconhecimento suscitaria uma retribuição, porquanto uma ação impõe um movimento recíproco de pronunciamento. Assim, ele afirmava que o silêncio e/ou um ataque literário seriam melhor, pois o negativo não gera interferência na liberdade de ação do autor, mas o positivo, diametralmente, sim, uma vez que a promoção de aclamações e ademanos de aprovação coage a uma recíproca (KIERKEGAARD, 1989, p. 2-3).

Seu *Post-Scriptum* também não foi reconhecido, fato que o agradou, uma vez que não queria parecer assemelhado com o mundo à sombra de uma alcunha sistemática, pois via que as demandas aclamavam as teses sistemáticas sem compreendê-las de maneira assaz, pois caso as compreendessem, provavelmente, não as exaltariam. E isto o impulsionou a continuar sua empreitada seguindo suas motivações internas sem provocar um frisson vazio (KIERKEGAARD, 1989, p. 2).

Nesta obra Clímacus demonstra que seu objetivo é fazer uma abordagem renovada aos problemas que apresentou nas *Migalhas*, seu intuito é dar uma vestimenta histórica ao

problema da obra anterior. Assim, apresenta seu *Post-Scriptum* como o cumprimento de uma promessa de continuação da problemática apresentada nas *Migalhas*. Entretanto, na medida em que prometia, já tinha a continuação pronta, pois entende que um tema, quando dividido em duas partes, deve apresentar a parte mais fácil primeiro e, posteriormente, a parte mais difícil do tema, e isto seria uma demonstração de adequada seriedade do autor para com o leitor. Porém, ele julga o problema que fora exposto nas *Migalhas* como a parte difícil, por conseguinte, nela estaria sua própria continuidade. E, a apresentação da vestimenta histórica do problema como a parte fácil, assim, sua proposta displicente de continuação não poderia ter uma natureza diferente que não a de um pós-escrito (KIERKEGAARD, 1989, p. 5-6).

Segundo o autor, quando o cristianismo é avaliado como uma verdade histórica, o que importa é saber, com precisão, o que é a doutrina cristã. E para isso a Bíblia é o documento decisivo no qual os estudos devem ser concentrados, pois através dela, historicamente, é determinado de forma objetiva o que é, e o que não é o cristianismo. Mas, para tanto, é necessário que os pesquisadores históricos certifiquem-se da autenticidade de seus textos e da pressuposição da inspiração. Mas ora, a inspiração é objeto da fé, logo, a consideração crítica está inapta para validá-la. Porém, se ela supõe que consegue provar, objetivamente, a veracidade dos escritos bíblicos, bem como sua inspiração e, se nesta suposta prova deposita sua fé, Clímacus alerta que basta que um único laivo duvidoso surja para que a erudição filológica desvie completamente alguém no tocante a esta fé. E, desta forma, a consideração erudita demonstra sua fragilidade, sob o aspecto de que a menor dúvida dialética pode fazer desmoronar a ponte da objetividade que se tentou construir cientificamente para se chegar ao cristianismo, ao invés de chegar-se a ele pela via que lhe cabe: a da subjetividade (KIERKEGAARD, 1989, p. 15-16).

Contudo, o pseudônimo diz que, não por esses motivos, o trabalho crítico científico acerca dos textos sagrados devem ser desprezados, ao contrário, devem ser valorizados e admirados por seu caráter legítimo, perspicaz e de meticuloso cuidado com os detalhes do seu objeto de pesquisa, fazendo com que os textos antigos se tornem acessíveis de forma mais confiável quanto possível. Porém, Clímacus ressalva que, por mais admirável que seja este trabalho, ele não é suficiente ao ponto do indivíduo construir sua felicidade eterna alicerçada em seus estudos, apesar da teologia crítica erudita dar a impressão de que desses trabalhos deve resultar algo concernente à fé e que, por isso, o indivíduo poderia construir sua felicidade sobre tais considerações. Entretanto, ao que crê na inspiração, todo escrito de consideração crítica deve ser encarado como uma tentação, logo, deve ser rechaçado. E, mesmo que o indivíduo, em seu apaixonado interesse infinito por tal felicidade, opte por

depositá-la nos resultados obtidos em considerações críticas, verá que nestas não há resultado algum e, diante desta contradição, pode desesperar-se pelo vazio do engano, o qual o ensinará que não é proveitoso que permaneça nesse caminho: o da objetividade.

Para Johannes Clímacus o que importa não é a pesquisa objetiva, a busca pelo conhecimento e pela certeza das coisas, mas sim, a consciência da limitação para atingir tal certeza. Sendo assim, o filósofo alega que àquele que busca a verdade subjetiva de modo apaixonado, com um interesse pessoal infinito, perceberá que a maior precisão histórica não passa de uma aproximação, e isso representa uma contradição na medida em que sob uma aproximação é impossível depositar a esperança da felicidade do indivíduo.

No entanto, o pesquisador objetivo está interessado apenas no histórico, logo, permanece alheio à essência da verdade do cristianismo na medida em que se encontra perdido nos busílis da erudição, confundindo conhecimento com fé, esquecendo-se que o que é decisivo e dialético, fato que o leva a perder àquele interesse infinito, o qual é a condição da possibilidade da fé. Desta forma, o maior inimigo da fé reside na veleidade da certeza de algo, pois, certeza e paixão não caminham juntas e, quando se anula a paixão, a fé deixa de existir. E, quanto mais objetivo se torna, menos constrói uma esperança na bem-aventurança eterna, pois esta diz respeito à subjetividade (KIERKEGAARD, 1989, p. 13-17).

Clímacus ressalta o caráter negativo da objetividade e valoriza o papel da dialética para a compreensão deste problema, uma vez que, se este não for explicado dialeticamente, torna-se mais difícil, pois, quando o problema não é visto através de uma perspectiva da dialética, ao contrário, imprime-se nele apenas o conhecimento, o cuidado com os detalhes, a perspicácia crítica, a busca pela certeza, a erudição etc, o problema não se desenvolve, é, senão, reprimido. Em vista disso, a dialética atesta a veleidade que é querer introduzir-se quantitativamente na fé. Ela ressalta que, para quem crê, é uma tentação preocupar-se com deliberações especulativas, desta forma, alerta que esta deve ser combatida para que o indivíduo conserve a paixão da fé, de outro modo, estaria correndo o risco de substituir sua fé por certezas ou possíveis garantias, as quais havia rejeitado quando optou pelo salto qualitativo da fé na verdade, sob o domínio da paixão (KIERKEGAARD, 1989, p. 6-7).

O autor alega que, não obstante, a ousadia dialética não é conquistada com facilidade, haja vista ser necessário renunciar à admiração pelos mestres e seus discursos adornados, mas vazios de sentido. Bem como se deve abandonar a admiração pelos sistemáticos que, enfatizando a especulação, declaram que só na conclusão da totalidade todas as coisas serão esclarecidas. Porém, de maneira incongruente, declaram que o sistema ainda está inconcluso. Ora, se falta-lhe conclusão, não há nenhum sistema e o edifício científico do saber torna-se

duvidoso, logo, o pensador dialético deve encarar como irônica tais sugestões, pois, o empenho crítico rumo à completude é diferente do empenho rumo ao problema em si, uma vez que a introdução científica distrai com sua erudição ataviada; o discurso retórico distrai por intimidar o dialético à discordância; o sistema promete tudo e não cumpre nada. Deste modo, o problema não pode ser apresentado por nenhum destes caminhos, especialmente pelo sistema, que pressupõe a fé como dada – logo ele, que anula qualquer pressuposição ao não ter uma conclusão – e declara que ela deveria interessar-se em compreender-se seccionada da paixão. O que, certamente, a tornaria vazia. Com isso, a pressuposição do sistema é falha ao “presumir saber o que é a fé” (KIERKEGAARD, 1989, p. 5).

Clímacus afirma que o maior crime contra o cristianismo é ocasionado quando o indivíduo já supõe como dada sua relação para com ele. Para o autor, é impossível fazer parte do cristianismo sem o desenvolvimento de uma relação pessoal com este. Da mesma forma que é impossível conceber tal relação por intermédio auxiliar de um outro indivíduo ou de um dogma clerical que o afirme como integrante desta doutrina existencial. Contudo, sob uma consideração objetiva, o autor assevera que o cristianismo é, de fato, algo dado cuja verdade pode ser questionada de maneira interminável. E, quando compreendida objetivamente, ela pode representar uma verdade histórica ou uma verdade filosófica. Como verdade histórica, deve ser submetida a arrazoamentos críticos acerca das informações que lhes são pertinentes e como verdade filosófica, deve ser analisada pela relação de uma doutrina com a ‘verdade eterna’.

De forma objetiva, Clímacus declara que o sujeito que investiga a verdade sob o critério da especulação tornou-se demasiado objetivo para preocupar-se consigo mesmo e com sua relação pessoal com a verdade do cristianismo, uma vez que chegou ao ponto de despersonalizar-se para personificar a especulação como um sujeito autônomo, assim, é a especulação quem age. Porém, tal pesquisador, pode ainda apresentar certa subjetividade objetiva, na qual deseja aceitar a verdade tão logo ela seja comprovada, apesar disso, a pesquisa especulativa não consegue proporcionar resultados decisivos em parte alguma (KIERKEGAARD, 1989, p. 21).

O pseudônimo ainda alerta que, devido ao fato do Novo Testamento ser algo do passado em um sentido histórico, exerce influência, como um encantamento, para que surja obstáculos ao problema fazer-se subjetivo, de modo a nunca aparecer. Pois, o problema quando é posto objetivamente acerca dos séculos passados como uma prova de credibilidade da verdade do cristianismo provoca uma subjetividade sólida que aceita a verdade na medida em que ela é comprovada.

Nas *Migalhas Filosóficas*, ele tentou dirimir esta dificuldade quanto à diferença do tempo quando tratou sobre a questão do discípulo contemporâneo e o de segunda mão, o que ratifica neste pós-escrito ao alegar que a confiabilidade no tempo histórico é uma falácia que leva o indivíduo à tentação. Pois, os séculos passados não têm mais força que um único dia que gere decisão na vida do indivíduo, uma vez que a felicidade eterna não pode estar fundamentada na quantidade de séculos passados, senão em um único momento e, ocupar-se com este tempo passado distrai o indivíduo, causando uma prorrogação do momento decisivo em sua vida. Todavia, este tempo passado, muitas vezes é utilizado pelos oradores contra o indivíduo dialético, afinal, como poder-se-ia questionar algo reverberado durante tantos séculos? Assim, os oradores discriminam o sujeito dialético da massa conformada, objetivamente, com o suposto peso do tempo da verdade objetiva. Entretanto, este afastamento da massa é exatamente a condição para o ingresso do indivíduo ao cristianismo, uma vez que proporciona ao homem o movimento de voltar-se para si mesmo e preocupar-se com sua relação com a verdade do cristianismo (KIERKEGAARD, 1989, p. 30-32). Esta ideia que Johannes de Silentio também reproduziu em *Temor e Tremor* através da vida de Abraão.

Clímacus diz que a Igreja parece acreditar ter superado a dificuldade com o caráter pretérito do Novo Testamento através de si mesma, pelo fato de ser algo presente e, exatamente por isso, livre de demonstrações que comprovem sua própria existência e sua relação com os textos bíblicos. Assim, põe que, a partir dela própria é que se aprende sobre o que é o essencialmente cristão, pois, supostamente, ela seria a mesma desde o tempo dos apóstolos e sua historicidade estaria no fato de denominar-se cristã desde seu intróito, com isso, sua isenção à demonstrações de sua existência seria coerente devido à sua contemporaneidade (KIERKEGAARD, 1989, p. 25).

No entanto, o filósofo assevera que quando se trata de fé, a palavra ‘demonstração’ não deveria fazer-se presente sob nenhum argumento, pois a fé não necessita de demonstrações, e, se assim não fosse, começaria a deixar de ser fé, ou estaria sendo tomada em vão. E, apesar do pensamento especulativo acreditar que a tudo compreendeu, os eclesiásticos, embora tenham se tornado especulativos e tenham induzido o direcionamento da fé cristã para a Igreja em si, ainda apresentam certa reticência em afirmar que a tudo compreenderam especulativamente e, com isso, demonstram uma falsa humildade ao afirmar que se deve conformar-se com a fé, já que não possuem certeza das coisas. Porém, esta fé que professam é fundamentada na objetividade (KIERKEGAARD, 1989, p. 19).

Na objetividade nada é decidido, uma vez que tudo é relativo em um processo contínuo na medida em que se abstém da subjetividade, da paixão e do interesse infinito na

bem-aventurança eterna, a qual está arraigada à interioridade do indivíduo. Mas, Clímacus declara que, no protestantismo luterano dinamarquês, quando a objetividade aumenta, analogamente a paixão diminui e a Bíblia deixa de ser um aporte seguro em virtude da Igreja ser buscada como refúgio.

E, diante disso, propagou-se na Dinamarca, através do pastor Grundtvig, a ideia de abandonar a Bíblia como palavra final sobre o que é o cristianismo, para aferrar-se à Igreja como Palavra Viva e confissão de fé. Fato que ocorreu, pois, os que defendiam a Bíblia em decorrência da rendição à objetividade, estavam baseados em um procedimento de aproximação, o qual não era adequado dialeticamente para uma decisão significativa, e por isso Clímacus levanta a crítica: “se o assunto é tratado objetivamente, o sujeito não pode relacionar-se apaixonadamente com a decisão. E caso tente acrescentar paixão à uma análise objetiva, certamente o fanatismo será o resultado da soma” (KIERKEGAARD, 1989, p. 19).

Tudo isso caminha para o encobrimento do poder decisivo da Palavra, ao passo que também não solidifica a teoria da supremacia da Igreja, mesmo que esta possua a vantagem de eliminar o histórico-posterior e transformá-lo em presente. E, com isso, insurge a indicação para um direcionamento subjetivo para a formulação do problema (KIERKEGAARD, 1989, p. 26-27).

O autor relata que o cristianismo, historicamente, deixou uma marca no mundo através do nascimento, vida e morte do Cristo, e isso é algo objetivo. Contudo, a essência do cristianismo, sua verdade, sua mensagem existencial, o que ela emana, como influencia na vida do indivíduo e as consequências que ele proporciona, é algo bastante subjetivo, atemporal e tem significância decisiva apenas para quem, em sua interioridade, envolve-se apaixonadamente com (e por) ele (KIERKEGAARD, 1989, p. 34-35).

O problema do cristianismo, quando encarado subjetivamente, alcança o decisivo e desperta no homem o interesse infinito pela bem-aventurança eterna, que se refere à subjetividade apaixonada voltada para a interioridade, onde a verdade é a transformação do sujeito em si mesmo. Com isso, Clímacus ressalta que, o que falta no mundo são indivíduos autênticos em relação subjetivas consigo mesmo e com a verdade do cristianismo, ao contrário dos sujeitos de sua época que apenas reproduziam respostas objetivas ensinadas pelos retóricos, as quais eram repletas de vazio, pois, na medida em que, através da retórica, alguém tenta inserir um outro no cristianismo, esse é *eo ipso* uma farsa. Entretanto, o filósofo alerta que o processo do desenvolvimento da subjetividade requer uma reflexão contínua direcionada à interioridade individual que leve o sujeito a investir tudo no devir. E, esta reflexão é uma dupla reflexão do pensador subjetivo, pois, ao pensar, ele pensa o universal,

contudo isola-se progressivamente em sua subjetividade, a qual é algo mais elevado, para alcançar a individualidade tão valorizada pelo cristianismo, visto que este atribui importância capital ao sujeito individual (KIERKEGAARD, 1989, p. 24-31).

Segundo Clímacus, “o cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão, e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 1989, p. 20). Logo, quando se exclui um destes termos, não resta decisão alguma, uma vez que toda decisão baseia-se na subjetividade. Portanto, é um equívoco o observador ser objetivo quando a verdade a ser conhecida é espírito, logo, interiorização e não uma relação imediata com um conjunto de pressuposições objetivas. Desta forma, o autor assevera que o indivíduo deve observar o objeto com interesse infinitamente apaixonado pela busca da felicidade eterna e, neste ponto, Deus se faz presente possibilitando o indivíduo a encontrar esta felicidade na medida em que ele aferra-se ao sentimento de esvaziamento de si para encher-se no relacionamento com Deus.

A dificuldade que o cristianismo traz consigo é a de, paradoxalmente, fazer uso do histórico, do temporal, para impelir o homem a fazer uma escolha decisiva quanto à sua eternidade. Ele desafia o indivíduo a transformar a confiança que ele tem em um saber histórico para uma decisão que concerne ao seu caráter eterno, e isso representa uma mudança de gênero, pois simboliza a transição do histórico para uma decisão eterna, ou seja, simboliza o salto qualitativo de categorias. Entretanto, dificuldade maior que esta transição do histórico à uma escolha para o eterno, reside no fato de que tal decisão resultará, definitivamente, na felicidade eterna do homem ou, em sua infelicidade eterna, apesar do homem não conseguir refletir sobre esta última possibilidade, mesmo que seja igualmente possível e apaixonada a sua aversão pelo salto decisivo, o que torna o abismo muito mais profundo do que, de fato, é. Porém, é precisamente através da aceitação da doutrina que descreve milagres ocorridos em um tempo histórico e da crença neles, que surge a condição decisiva para a felicidade eterna do indivíduo.

Como dito, o cristianismo quer oferecer, particularmente, a cada indivíduo singular (*den Enkelte*) uma felicidade eterna. E, para isso, admite a subjetividade como meio de apropriação para a aceitação dessa felicidade, ao passo em que a ciência indica a objetividade como caminho. Por conseguinte, o cristianismo, ao potencializar a paixão ao seu extremo, atrai o indivíduo, pois a paixão é justamente a subjetividade e, objetivamente, ela não existe de modo algum, o que torna débil o caminho indicado pela ciência. E, ora, a fé reside na subjetividade, logo, há algo de excepcional então em ser uma subjetividade. Clímacus

certifica que a tarefa de desenvolver a subjetividade consiste no indivíduo reelaborar seu pensamento sobre sua própria existência e reduplicar este pensamento em ação para que se torne um *ser* existente, uma vez que ser um indivíduo singular consciente de sua existência é a mais alta significação à existência humana. Ele reforça que a tarefa de desenvolver a subjetividade deve estar em um eterno devir, não podendo ser concluída enquanto durar a existência do indivíduo (KIERKEGAARD, 1989, p. 84-87).

Johannes Clímacus diz que, quando se define a verdade, é importante que se tenha em mente o que se entende por *ser*, bem como é importante que se tenha o cuidado para que o espírito humano não seja dissuadido a caminhar para o indeterminado e perca-se de si mesmo, tentando tornar-se algo tão extraordinário que acabaria transformando-se em uma fantasmagoria sem reflexões dialéticas acerca de si e de como ele chegou a ser essa ilusão. Logo, seja a verdade uma concordância do pensamento com o ser (empíria), ou do ser com o pensamento (idealidade), se o ser for entendido sob o prisma da experiência, da empíria, a verdade torna-se algo desejável ao ser, pois não seria algo engessado acerca da existência empírica, assim, tudo passaria a ser depositado em um eterno devir, haja vista que a experiência nunca está concluída. E isto, analisado desta forma, traz consonância ao ser, uma vez que ele é espírito para si mesmo, e o apanágio do espírito é estar sempre em devir. Deste modo, a verdade seria uma aproximação – uma vez que a experiência e o devir nunca estabelecem um término absoluto – cujo início não pode ser posto de forma absoluta e conclusiva, bem como também não pode acontecer em função do pensamento imanente, mas se dá em virtude da fé (KIERKEGAARD, 1989, p. 125-126).

Então, na medida em que se pode definir o ser, abstratamente, como ser empírico, pode-se também, abstratamente, definir a verdade como algo acabado, pois, se for levado em consideração a concreção da concordância entre o pensamento e o ser, ela está concluída nesta concreção, cuja abstração abstrai. Assim, se o ser é entendido segundo a fórmula da abstração, tudo se torna uma tautologia onde o pensar, o ser e a concordância entre ambos também é uma abstração da identidade consigo mesmo. Entretanto, qualquer fórmula aplicada à definição da verdade não foge do que esta de fato é, uma reduplicação (a verdade é).

Assim, a abstração não vai mais além quando o ser da verdade se torna concreto empiricamente e a verdade passa a estar no devir. Contudo, pelo menos para Deus, há concordância entre pensar e ser, entretanto, ao espírito existente, enquanto espírito, o qual está apenas no devir, não acontece da mesma forma. Pois, para este, a questão continua sendo acerca da verdade, uma vez que a resposta abstrata só lhe serve quando ele se transforma em algo fantástico abstraindo-se de si mesmo, fato, certamente, momentâneo. Mas, quando se

assume como ser humano existente individualmente, a resposta sobre a verdade é o que lhe importa, pois ele almeja existir nessa verdade. Assim, quando a reduplicação surge, a reflexão se mostra de duas formas: a reflexão objetiva, que leva à abstração, onde se abstrai, inclusive, do sujeito e a existência é algo indiferente; e a reflexão subjetiva, na qual a verdade se torna apropriação a partir da interioridade, o que leva o sujeito existente a desenvolver a subjetividade (KIERKEGAARD, 1989, p. 126-128).

O autor questiona se deve-se, de fato, existir separação na reflexão ou, se deve haver uma mediação entre as duas formas reflexivas: objetiva-subjetiva. E declara que, podendo haver uma mediação, esta não poderia ser aplicada pelo sujeito existente, uma vez que a mediação é algo que está acabado e o sujeito existente é algo que está inserido no tempo, em constante processo de vir-a-ser, logo, inacabado e, conseqüentemente, inapto para explicar como uma verdade eterna (conclusa) deve ser entendida no tempo (inconcluso), sob o prisma da eternidade. E, caso o sujeito existente, supostamente, pudesse ser sujeito-objeto desta mediação, permaneceria apenas na abstração. Pois, exatamente pelo fato dele ser um existente, configura um empecilho para que permeie as duas esferas da reflexão ao mesmo tempo. Isto seria uma utopia da abstração que quer transformar o homem em algo tão extraordinário que, este mesmo, imediatamente, seria uma ilusão inumana (KIERKEGAARD, 1989, p. 126-128).

Clímacus afirma que o ponto de vista objetivo leva o sujeito a uma contradição ao fazê-lo tentar ser indiferente à existência, logo, indiferente a si mesmo. E, quando o sujeito não consegue ser totalmente indiferente a si mesmo, o que é o esperado, prova-se que ele não consegue ser objetivo de forma assaz. Contudo, essa objetividade é apenas uma hipótese, uma abstração quanto à verdade eterna, uma vez que, toda decisão eterna reside, precisamente, na subjetividade. Logo, a verdade eterna encontra-se na subjetividade, ou seja, *a subjetividade é a verdade*. Entretanto, o caminho objetivo alega fornecer uma segurança ao perigo eminente na subjetividade: a alienação que torna indistinguível a verdade da loucura, fato que não ocorreria na objetividade.

Todavia, o autor alega que, ausência de interioridade também é loucura. E a objetividade não pode garantir que aquele que a expressa esteja em posse de suas faculdades mentais só porque diz algo objetivo, pois a falta de interioridade também pode levar o homem à loucura fazendo-o falar e, constantemente, repetir uma verdade objetiva sem, necessariamente, ter refletido sobre ela, ou sequer ter pensado objetivamente sobre ela. Segundo Clímacus, a loucura, ou melhor, a possibilidade de demência na subjetividade, consiste no indivíduo, fixamente, dar demasiada importância aos detalhes e ter como

insignificante o que é de fato importante. Já na loucura da objetividade, a ausência da interioridade faz o sujeito fixar-se no que é importante e verdadeiro a todo gênero humano, embora isso não faça sentido algum para ele (KIERKEGAARD, 1989, p. 128-130).

Na reflexão subjetiva, o sujeito é considerado como um existente direcionado para sua interioridade e nela, aferra-se à busca do significado de ser um ser humano. Sua existência configura-se em um eterno devir e, portanto, àquela identidade da verdade de pensamento e ser é uma fantasia da abstração, pois remete a uma concreção externa impossível ao ser existente, uma vez que este é incapaz de estar fora de si mesmo para enxergar a verdade como algo concluído para ele. Porém, momentaneamente, esta concreção (a junção do infinito com o finito) é possível ao sujeito subjetivo no instante em que o paradoxo (que é a verdade) aparece e, concomitante, a paixão emerge, como o ápice de sua existência e agrega a si a necessidade da busca pela relação com a verdade que condicionará a felicidade eterna do homem na medida em que ele voltar-se para sua subjetividade numa apropriação desta verdade.

Todavia, o autor alerta que, quando o sujeito esquece que é um existente, a paixão esmorece e a verdade não se torna paradoxal e decisiva e, o sujeito deixa de ser um indivíduo existente para transformar-se em uma fantasmagoria onde a verdade torna-se algo objetivo para ele, visto que, a reflexão objetiva reflete apenas sobre a verdade do objeto conhecido, já a reflexão subjetiva reflete sobre a verdade da relação do indivíduo com o objeto de conhecimento. Assim, o indivíduo subjetivo existente alcança Deus em virtude da paixão infinita da interioridade e nela a decisão é algo premente. Porém, o sujeito objetivo alcança apenas uma aproximação da noção de Deus. Tal aproximação ocorre através de um lento processo de caminhada objetiva, diferente da subjetividade que, reconhecendo a verdade do paradoxo, exaspera por temor da oportunidade da decisão ter passado por ele e ele não a ter agarrado (KIERKEGAARD, 1989, p. 128-132).

Clímacus declara que deve-se levar em consideração a relação da pessoa existente em sua interioridade com aquilo que ela enuncia. Mas, se alguém tem conhecimento da verdadeira noção de Deus, entretanto, não se relaciona autenticamente com este conhecimento, está na *inverdade*. Conquanto, quando um pagão, com toda a paixão da infinitude, devota-se ao seu ídolo pagão, é mais verdadeiro do que o primeiro, que conhece a verdade, mas não se relaciona com ela e, desta forma, enuncia algo vazio. Segundo o autor, a verdade é o paradoxo, mas, ela só se caracteriza como um paradoxo quando este tenta relacionar-se com o ser existente, bem como caracteriza-se também por ser a incerteza objetiva que tem como sustentáculo a paixão da interioridade, a qual abrange tal incerteza

com toda a infinitude. Assim, a objetividade, por não configurar-se como uma paixão da infinitude que abarca a incerteza, torna-se uma inverdade e nela não há nenhuma decisão infinita (KIERKEGAARD, 1989, p. 132-136). E Clímacus alerta que, se se quer manter-se na fé, deve-se atentar para perseverar a incerteza objetiva, “de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre ‘70.000 braças de água’, e ainda assim creio” (KIERKEGAARD, 1989, p. 135).

A inverdade é a recusa de entender a subjetividade como verdade e desejar a objetividade como sucedânea da subjetividade. Assim, a objetividade é o pecado, mas também a subjetividade pode sê-lo quando, ela mesma, não se aceita como verdade. Johannes Clímacus alega que o indivíduo ao nascer se torna um pecador por não estar apropriado da subjetividade como verdade, logo, nasce no pecado. Então, vejamos, é ainda mais paradoxal que a verdade eterna se relacione, ou apenas queira relacionar-se com o este ser existente posto sob a categoria do pecado desde o nascimento. Mas, na medida em que o sujeito torna-se existente, o existir subjetivamente transforma-se no essencial.

O autor afirma que na incerteza objetiva direcionada, apaixonadamente, para a interioridade reside o sustentáculo da fé e que no absurdo reside a repulsa da objetividade. Pois, a fé objetiva resume-se a uma soma de princípios doutrinários, como um sistema de conceitos ensináveis de forma direta e objetiva. Todavia, diferente disto, o cristianismo é interioridade da existência que rechaça a objetividade, pois refere-se a uma mensagem existencial, logo, subjetiva. Sob este aspecto, é preferível escandalizar-se com o paradoxo, mas relacionar-se com ele, do que, compreendê-lo e, no entanto, tornar-se apenas um especulador. Pois, quanto maior for a incompreensão objetiva do ser existente acerca do paradoxo, maior sua interioridade na fé, uma vez que “crer contra o entendimento é resultado da paixão direcionada para a subjetividade do paradoxo, mas crer com entendimento não é crer” (KIERKEGAARD, 1989, p. 142-143).

Assim, segundo Gimenes de Paula, *ser* subjetivo consiste em reapropriar-se do próprio eu, no entanto, apenas o indivíduo que se assume como ser existente consegue reapropriar-se da subjetividade, a qual consiste na verdade para o indivíduo que só pode ser compreendida mediante esta reapropriação. Neste sentido, o homem também só poderá compreender-se quando apropriar-se de si próprio através do equilíbrio da síntese e da verdade que lhe condiz. Da mesma forma, àquele que não executou o movimento da reapropriação da subjetividade, bem como não se assumiu enquanto ser, a subjetividade para este indivíduo torna-se a não-verdade (PAULA, 2009, p. 27).

Contudo, o pensador subjetivo tem a infinitude na alma, por isso, sua forma de existir é uma contínua interiorização. E isto é a insídia da infinitude da vida, a qual permite que ele execute o salto de fé que, enquanto categoria decisiva, é qualitativamente dialético e ultrapassa qualquer racionalização, posto que seja essencialmente decisivo para o crístico (*for det Christelige*). Este salto não pode ser alcançado intelectualmente, bem como não se deixa comunicar diretamente e, qualquer incitação direta a ele tornar-se-á um obstáculo para que se chegue a executá-lo, justamente porque o salto é um ato de isolamento do homem para encontrar-se com si próprio e com o divino, procurando sempre um acordo genuíno consigo mesmo, ao tentar colocar em equilíbrio a relação.

É sob esta premissa que Johannes de Silentio dá o ponto de partida para o lirismo religioso acerca da fé que versa em *Temor e Tremor* e que Anti-Clímacus desenvolve na *Doença para Morte* para conceituar o pecado como consequência do desequilíbrio da relação do homem consigo mesmo e com Deus, a qual deve ser reestabelecida para que este alcance sua plenitude enquanto ser e resgate a possibilidade participar do *crístico*.

2.4 ANTI-CLÍMACUS : O DESESPERO E O PECADO EM *DOENÇA PARA A MORTE* (1849)

“Toda mística implica transcendência e separação em relação a um objeto qualquer que se acredita ter deixado para trás. Quanto maior e mais significativo é o que se recusa, tanto mais ricas são as produções dos místicos”.

Johann. W. Goethe

Depois que publicou o denso *Post-Scriptum*, como já abordado, Kierkegaard viveu um período desgastante na luta contra *O Corsário* e, posteriormente, experimentou uma fase introspectiva em sua vida, onde repensou sobre sua atividade como escritor. Em vista disso, entre 1846 até 1848, direcionou sua produção para obras de caráter veronímicos-diretos. Contudo, ainda em 1848 ele escreveu uma obra pseudonímica, mas foi em 1849 que ele insurgiu com uma das mais profundas de suas obras: *A Doença Para a Morte*¹⁶.

¹⁶ Ainda não existe tradução brasileira desta obra. As traduções em língua portuguesa que hoje existem publicadas no Brasil foram feitas por tradutores portugueses, a exemplo de Adolfo Casais Monteiro e Ana Keil. Estas traduções apresentam como título ‘*O Desespero Humano*’ ou ‘*A Doença Mortal*’, logo, pode-se constatar que não foram feitas a partir do original em dinamarquês, o qual tem como título *Sygdommen til Døden* cuja tradução mais pertinente é *Doença Para a Morte*. Em vista disto, apesar de também ter-se feito uso da tradução de Cassais, optou-se por utilizar o termo *Doença Para a Morte* nesta dissertação.

Nela, o autor-pseudônimo, Anti-Clímacus, revela o suposto caminho para o homem compreender-se enquanto homem, ou seja, enquanto essencialmente um *ser* dentro das categorias que a condição humana abarca, para assim, alcançar equilíbrio diante de Deus, o que lhe capacita para a caminhada cristã genuína. Todavia, desde o prefácio ressalva acerca da possibilidade da obra não ser edificante para todos que a lerem, uma vez que nem todos têm condição para segui-la (KIERKEGAARD, s.d., p. 3)¹⁷. E isto remete ao conceito de *condição* de fé proposta anteriormente por Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*. Analogamente, pode-se entender que, a quem não foi dada tal condição, não teria capacidade para compreender esta exposição cristã e, conseqüentemente, não poderia ser edificado e, assim, seria incapaz de segui-la.

Anti-Clímacus também alega que, o conhecer (saber) cristão é edificante exatamente pelo cuidado que demonstra com a vida e com o ser. E isso representa sua seriedade. E esta seriedade de encarar a realidade é o edificante que se diferencia do saber científico que, indiferente ao ser, no sentido cristão, não é sério.

Nesta obra, o pseudônimo reproduz o pecado como consequência do desespero, cujo fruto é a destruição espiritual, a qual jamais consegue a total aniquilação do espírito, uma vez que este é o caráter eterno do homem, o que torna o desespero um suplício igualmente eterno.

A obra identifica-se com o estágio religioso da divisão das esferas existências proposta por Kierkegaard, e nela o autor menciona a história bíblica relatada em João 11. 1-44, cuja narrativa versa sobre Lázaro, o homem que, mesmo estando morto, não foi declarado como mortalmente doente, pois, em vida, não sofreu da doença que leva à morte espiritual, que seria o desespero em decorrência do pecado.

Na narrativa do episódio, Lázaro é declarado morto, porém, a doença que tinha não era para a morte do espírito, o qual representa a vida. Cristo havia falado que a doença de Lázaro não era para a morte, e depois acrescentou que Lázaro dormia, mas que, todavia, iria despertá-lo. Seus discípulos não conseguiam entender o que ele dizia, assim, Cristo foi enfático: Lázaro está morto (e com isso Ele quis dizer que Lázaro, fisicamente, estava, efetivamente, morto. Mas que a doença que o levou à morte não era capaz de matar seu espírito, que é a própria vida do homem, pois esta doença não era àquela que levava à morte espiritual).

Porém, segundo Anti-Clímacus (KIERKEGAARD, s.d., p. 5), a doença proporcionada a Lázaro foi para que a glória do Filho fosse manifesta, no entanto, mesmo que Ele não tivesse ressuscitado Lázaro, só o fato de sua existência ser real, simbolizava que a morte

¹⁷ Parte do texto utilizado nesta seção tem tradução de Jonas Roos. Mimeografado. Polígrafo a partir de texto eletrônico numerado pelo próprio tradutor.

deste, que a sua doença, não levava a morte propriamente dita, que é a morte do espírito, a morte que impossibilita a ressurreição para a vida eterna, pois a existência de Cristo garante a imortalidade àquele que crê e vive segundo se crê. Ora, desta forma, nem a morte é a doença que leva à morte. Contudo, para o entendimento puramente humano, a morte é o fim de tudo, mas, para aquele que crê em Cristo, a morte é o princípio da eternidade quando não se morre pela doença que leva à morte espiritual. Isso faz com que o cristão, aparentemente, se sobreponha a todas as desgraças do mundo, e no mundo, sob o ponto de vista do homem natural. Mas, em contrapartida Anti-Clímacus alerta:

o cristianismo, por sua vez, descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe; esta condição é a doença para a morte. O que a pessoa natural classifica como o mais terrível [...] para a pessoa cristã isso será como uma brincadeira. Tal é a relação entre a pessoa natural e a cristã; é como a relação entre uma criança e um homem: aquilo que faz a criança tremer, o homem desconsidera. A criança não sabe o que é o terrível; o homem sabe e treme diante disso. A imperfeição da criança está, primeiramente, em não conhecer o terrível, e, então, por conseguinte, em tremer diante do que não é terrível (KIERKEGAARD, s.d., p. 5).

Assim, tendo o cristão, ciência do que é a doença para a morte, sabe o que há de mais terrível na terra e, por isso, desenvolve uma coragem maior do que a do homem natural para enfrentar males menores, uma vez que sua luta é contra o maior de todos os males. Isto é, o desespero humano, um mal que leva à miséria espiritual e que “termina pela morte, sem que após subsista qualquer coisa” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 192). Este desespero, reafirma Anti-Clímacus é, senão, a origem do pecado em si, a doença que leva à morte. É a doença do próprio *eu*, que é o espírito. Ou seja, a doença mortal é o desespero do espírito em consequência do pecado.

O conceito do pecado toma uma importância na filosofia de Kierkegaard enquanto este acredita que o reconhecimento do pecado é *eo ipso* uma *conditio sine qua non* para a compreensão do abismo que o homem estabeleceu entre ele e Deus. E que as consequências do pecado afastam o indivíduo, progressivamente, do retorno ao seu estado primário de equilíbrio. Deste modo, este conceito torna-se essencial no que tange o desenvolvimento da doutrina cristã, por isso, Kierkegaard o enuncia em diversas obras.

E no *Conceito de Angústia*, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard reflete acerca da origem do pecado e alude o que o ser humano precisaria ser para poder pecar, mas não de forma dogmática-teológica, pois identifica esta obra como um escrito de perspectiva psicológica, a qual sonda uma possibilidade real do pecado. E, apesar de utilizar Adão como referencial simbólico para o homem, pelo fato dele ser alegoricamente o primeiro,

seu intuito não é refletir sobre o pecado como conceito teológico, mas sim, conjecturar acerca das possibilidades que rodeiam o homem, tendo como referencial a possibilidade de pecar, ressaltando, deste modo, a liberdade humana. Logo, para Haufniensis, sob o panorama da psicologia, a atmosfera do pecado é a angústia descobridora do pecado, a qual refere-se à interioridade da existência desesperada que se apavora ante o desenho que ela própria faz. E dessa maneira, o pecado se transforma em algo que surge com maior ou menor intensidade na vida do homem. Porém, tratado dessa forma ele não vem a ser aquilo que é, mas sim algo superior ou inferior (KIERKEGAARD, 2010, p. 18).

Haufniensis também assevera que a Dogmática, para explicar a possibilidade ideal do pecado, utiliza-se da atmosfera do pecado hereditário, assim, de forma conceitual, o pecado se apresenta como um pressuposto que recai sobre cada indivíduo, invariavelmente. Fato que eleva qualquer dificuldade e proporciona angústia ao homem. Contudo, ressalva que o primeiro pecado é que qualifica o ato em si como pecado, assim, o primeiro pecado de Adão foi que qualificou o pecado como pecado e condicionou a pecaminosidade no mundo. E, de modo semelhante ocorre com o homem posterior: a pecaminosidade insere-se no mundo na medida em que é introduzida pelo pecado de cada homem, apesar disso, o primeiro pecado do homem posterior a Adão já pressupõe a pecaminosidade como condição imposta por este. Entretanto, Haufniensis reflete que o homem só deve afligir-se quando ele mesmo tiver trazido o pecado ao mundo, pois seria uma contradição querer entristecer-se pela pecaminosidade que não provocou. Entretanto, alega que houve um ‘homem’ que, mesmo sendo inocente, entristeceu-se pelo pecado, e este foi Cristo. Mas ele se afligiu por, livremente, ter escolhido carregar todos os pecados do mundo e sofrer suas consequências (KIERKEGAARD, 2010, p. 32-35; 41-42).

Quanto à Ética, o autor de *O Conceito de Angústia* afirma que esta não explica nem a possibilidade e nem o pecado em si, apenas reconhece a sua realidade efetiva, apesar de exigir do homem a busca pela idealidade para uma mudança na configuração de sua realidade. E quanto mais é retesada a dificuldade para atingi-la, tanto mais quer converter o homem em um homem por excelência. Não obstante, Haufniensis assegura que o pecado é uma categoria que não cabe em nenhuma ciência, porém, caso coubesse, o pecado estaria mais assemelhado, decerto, com a Ética, porém pelo fato da Ética ser uma ciência que busca introduzir a idealidade na realidade, seu movimento pressupõe a idealidade como tarefa, e que o homem esteja de posse das condições para realizá-la, o que é uma incoerência, pois a Ética torna nítida sua impossibilidade (como a Lei). E, caso abarcasse o pecado, fracassaria em seu propósito de imediato, pois, na medida em que o pecado abre possibilidade para o

arrependimento, o qual expressa a Ética em sua melhor forma, contraditoriamente, proporciona sua ruína, pois, ao acolher o pecado, a Ética teria que colocar fim em sua idealidade. E, por isso, ela tenta abarcar outras categorias que a complemente, como a psicologia, a estética, a metafísica etc (KIERKEGAARD, 2010, p. 19-21).

Segundo Binetti, Kierkegaard acreditava que o pecado é a ruptura súbita do *eu*, a descontinuidade que quebra a identidade pessoal no salto afirmativo do ‘nada’ em sua relação inversa com Deus, por isso, o homem, enquanto síntese de dois elementos em interação contínua, entra em desequilíbrio consigo mesmo diante do pecado (BINETTI, 2005, p. 303-305). Vigilius Haufniensis questiona se uma reconciliação seria a realidade do pensamento conscientemente obtida¹⁸ e, com isso, retoma o conceito da tese, antítese e síntese, de forma moderna sob o nome de mediação para o terceiro elemento que dá o movimento da relação de dois termos, bem como proporciona seu repouso. E, ao falar de mediação como sinônimo de reconciliação, o que para ele não traduz nenhuma diferença, produz confusão entre a Ética e a Dogmática que passam a disputar entre si a reconciliação. No entanto, não é na Ética e nem na Dogmática, mas sim na passagem para o estágio religioso que o homem encontrará reconciliação e, com isso, equilíbrio (KIERKEGAARD, 2010, p. 14).

Ora, Anti-Clímacus defende que o ser humano é espírito, mas antes de sê-lo, ele é uma síntese do temporal e do eterno (finito e infinito/ necessidade e possibilidade). E que uma síntese é uma relação de dois termos. Desta forma, o ser humano ainda não é um espírito, pois o espírito é uma relação relacionando-se consigo mesma, ou seja, ela é o terceiro termo na relação destes dois em equilíbrio. Assim, o ser humano é espírito na medida em que a síntese é propriamente efetivada, e isto ocorre quando a determinação da alma se relaciona com a do corpo, em ato, e com a própria relação.

Anti-Clímacus atenta que a relação, certamente, foi estabelecida por si mesma ou por um outro. E, se estabelecida por um outro, ela também deve relacionar-se com este outro que estabeleceu toda a relação para que se configure em um espírito de fato em equilíbrio consigo mesmo (KIERKEGAARD, s.d., p. 8). Anti-Clímacus sugere que, desta constatação, surge o desespero, o qual provém da relação que, quando se sabe estabelecida por si ou por um outro, entra em discordância interna desejando ser si própria, quando acredita ter sido estabelecida

¹⁸ Este questionamento é uma crítica à filosofia hegeliana, partindo do princípio que, desde a filosofia antiga, foi considerado que o pensamento possui uma realidade, mas que, em Kant, tal pressuposição tornou-se duvidosa. E, supondo (ironicamente) que Hegel tenha ultrapassado a filosofia kantiana e, reconstruindo o antecedente, pode ter reformulado que o pensamento não tem realidade em virtude de uma pressuposição. Assim, Haufniensis questiona se a realidade do pensamento é uma reconciliação. O que corroboraria a tese de Anti-Clímacus na *Doença para Morte* quando afirma que o homem é realmente ele mesmo quando se reconcilia com seu criador.

por outrem ; ou desejando desvencilhar-se de si própria, quando crendo ter sido estabelecida por ela mesma.

O autor afirma que o desespero consiste na relação mal-sucedida da relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas que, todavia, a síntese não é propriamente a relação mal-sucedida, “ela é apenas a possibilidade do insucesso, quer dizer, na síntese está a possibilidade de a relação falhar” (KIERKEGAARD, s.d., p. 9). Assim, alega que o desespero é uma doença no espírito, que é o próprio ser humano, e pode manifestar-se quando não se tem consciência de ter um espírito (mas esta forma não é o desespero propriamente dito); quando não se quer ser espírito; e quando se quer, desesperadamente, ser espírito.

O desespero é uma doença cujo fim é a morte, mas não a morte corporal que, em um sentido cristão, é a passagem para a vida eterna. Mas a morte que põe fim ao espírito, que é o ser *em-si* do homem, que é a sua essência. Esta morte é eternamente morrer a cada segundo, e isso significa viver a morte sem poder efetivá-la, pois, aqui, a morte em ato tornou-se a esperança do desesperado, que desespera de não poder sequer morrer (KIERKEGAARD, s.d., p. 11). Pois, no morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la apenas um segundo, é vivê-la eternamente (KIERKEGAARD, 1979b, p. 199). Assim, no desespero, o viver transforma-se em um inacabável sentimento de morte, haja vista que esta doença ataca a categoria eterna do homem, o *eu*, o espírito, que, por ser eterno, não pode ser devorado e acaba transformando-se em sustentáculo para o desespero.

Anti- Clímacus assevera que, quando o espírito desespera de si mesmo e deseja ser algo ou alguém diferente de quem é, mas não consegue, seu desespero emerge em consequência do *eu* que não deveio. Mas, insurge pelo fato do *si-mesmo* não suportar mais ser ele mesmo, desejando para si um outro *eu*, e não precisamente por não ser esse alguém que deseja. Assim, o insuportável é deparar-se com este *eu* que não se tornou algo diferente. Na mesma proporção, também afirma que quando o homem desespera por querer ser *si-mesmo*, o desespero origina-se pelo intuito do *eu* querer desvencilhar-se do seu autor para ser algo de sua própria criação. Na essência, o desespero não variaria, pois o *eu* não é ele próprio em ambos os casos, logo, desesperadamente querer livrar-se de si mesmo é a fórmula de todo o desespero. Pois, querer ser o *eu* que se é verdadeiramente, é exatamente o contrário de desesperar-se.

Na verdade, o desesperado quer separar seu *eu* do seu verdadeiro autor, entretanto este autor o constrange a ele ser o que ele não quer ser, ou seja, ele mesmo. E isto é seu suplício, pois a tentativa do homem é sempre libertar-se do *eu* que se é, para se tornar um *eu* de sua própria invenção, mas não consegue. Nesta discordância interna da relação reside a

incapacidade do *eu* conseguir equilíbrio e repouso, uma vez que, para isso, necessite relacionar-se também com quem (ou o que) o criou. Assim, o desespero só poderia ser “completamente erradicado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o *si-mesmo* se funda transparentemente no poder que o estabeleceu” (KIERKEGAARD, s.d., p. 9).

Anti-Clímacus entende o desespero como a pior das misérias e que, todo homem, por ser espírito, traz consigo, em estado latente, a possibilidade de desesperar-se. Por isso, considera a possibilidade desta doença um mal universal. Contudo, também concebe a possibilidade do desesperar-se como uma vantagem abstrata, na medida em que ela se refere à existência da espiritualidade no homem, cuja representação se dá em sua verticalidade infinita. E diz que, o único homem capaz de tornar-se isento dela é o cristão verdadeiro (KIERKEGAARD, 1979b, p. 203) e que atentar para essa doença também é a superioridade do cristão em relação ao ser humano natural; e estar curado desta doença é a bem-aventurança do cristão (KIERKEGAARD, s.d., p. 9).

O autor de *Doença para Morte* defende que tal alienação tornou-se possível desde que o homem, através do pecado, se desviou do seu objetivo espiritual: desenvolver um relacionamento com seu autor, sendo quem ele foi feito para ser. E, com isso, surgiu uma falsa despreocupação, um encantamento com a vida e entretenimento com seus ruídos – que são o próprio desespero, fruto da insipiência desse destino –, que o faz se esquecer de si mesmo na perspectiva divina, não o permitindo ousar acreditar em si mesmo, o fazendo crer que “é necessário muita coragem para ser si mesmo e é muito mais fácil e seguro assemelhar-se aos outros, macaquear os outros, e tornar-se um número na multidão” (KIERKEGAARD, s.d., p. 20) e, com isso, caminha para o desperdício da existência que não alcança a consciência de ser um espírito, nem alcança a consciência da existência de um criador para o qual ele existe e deve relacionar-se. Assim, Anti-Clímacus também alerta para o perigo que há em desesperar-se da infinitude, ou seja, o fantástico, que empurra o homem para o infinito, de modo que o leva para longe de si mesmo, impedindo-o de retornar a si mesmo, volatizando-o e fazendo-o perder cada vez mais a si mesmo (KIERKEGAARD, s.d., p. 19).

De acordo com Olesen, o relacionamento com o autor da síntese deve ter como critério a ambivalência, a qual é uma consequência de algo que o ser humano desconhece – ou seja, o próprio Deus e o seu julgamento sobre o homem – mas que nela, ele deve repousar concebendo a ideia de ser, simultaneamente, justo e pecador ante este Deus com quem busca relacionar-se. O autor afirma que deve ocorrer uma mudança decisiva no relacionamento com seu criador na medida em que o homem compreender que o desconhecido lhe é conhecido,

que sua busca não refere-se a algo exterior a ele, mas que Deus faz parte da constituição do próprio homem. Fato que também o leva a desenvolver uma problemática na relação consigo mesmo, pois descobre que o Deus também está intrinsecamente ligado a ele. Por isso, é necessário ao homem primeiramente encontrar-se a si mesmo, para então, tornar-se si mesmo e, assim, concretizar a relação já estabelecida com Deus. E, na medida em que prospera no desenvolvimento deste relacionamento, a relação cessa a ambivalência característica, pois, o indivíduo determina-se a conhecer e reconhecer sua condição de pecador, bem como passa a ter noção de quem Deus é (OLESEN, 2003, p. 73-79).

Mas ora, sendo a tarefa da síntese consciente de ser um espírito tornar-se *si mesma*, ela deve afastar-se infinitamente de si e infinitamente retornar a si, caso contrário, não conseguirá efetivar-se como *si mesma* (KIERKEGAARD, s.d., p. 18). E infinitamente afastar-se de si mesma, analogamente, pode remeter ao movimento de resignar-se disposto em *Temor e Tremor*, quando resignando, o indivíduo a tudo perde. E, o infinitamente retornar a si mesmo, parece estar relacionado ao movimento de fé que, posterior ao movimento da resignação, quando efetivado através reduplicação, dele tudo se ganha de volta.

Nas *Migalhas Filosóficas*, Clímacus indicou que a realidade é a efetivação de uma possibilidade, o que significa um progresso. Todavia, com o desespero ou a sua possibilidade realça-se o oposto, pois não poderíamos achar que a concretização da possibilidade de desesperar-se, ou seja, o próprio desespero, pudesse ser uma elevação. Assim, Anti-Clímacus sugere que, aqui, o sucesso reflete uma relação inversa, pois não estar desesperado (realidade) deve significar a destruição da possibilidade. Logo, neste caso, a elevação está no real negar o possível. Entretanto, diante do desespero estabelecido pela discordância, sua resolução dependerá da relação, pois a ela pertence a responsabilidade sob a qual depende todo o desespero. E, sendo o desespero uma categoria do espírito, o que designa a eternidade do homem, a possibilidade do desespero é constante, porém, como exposto acima, cada um dos seus instantes reais (estabelecidos) podem ser redutíveis a sua possibilidade, e, posteriormente, esta pode ser aniquilada pela realidade de não estar desesperado em consequência de uma reordenação da relação que, muitas vezes, absorvida pelo imaginário ou pelas ocupações finitas do mundo, é conduzida ao torpor de não suportar a ideia de que, para ser ela mesma em equilíbrio, necessariamente, deve relacionar-se com seu autor, que Anti-Clímacus sugere ser Deus, para então, aniquilar a possibilidade de desesperar (KIERKEGAARD, 1979b, p. 197-198).

Para o autor, a estrutura originária do homem está sempre disposta com um *eu* que deve tornar-se ele próprio, contudo, o autotolhimento da primitividade espiritual em

consequência do pecado impede o homem de tornar-se si mesmo. E o deixa privado do *eu* pelo qual ele tudo arriscaria, pois está sem este *eu* diante de Deus. Mas, o que pode resgatar o homem do vácuo sob o qual submerge, quando limita-se somente a um fator da dialética que o compõe bloqueando o elo com o espírito, é a fé. Todavia, esta fé só pode ser manifesta na medida em que se tem consciência do seu oposto: o pecado que gera tal estado de desespero. Porém, o desespero que se ignora é a forma mais frequente no mundo (KIERKEGAARD, 1979b, p. 210-218). E o desesperado que se ignora como tal, está mais longe da verdade e da salubridade do que o desesperado consciente, que se obstina em sê-lo. Porém, o desespero deste é mais intenso que o daquele; como no indivíduo, reproduzido por Johannes Clímacus, que ao perceber-se como uma não-verdade torna-se mais distante da verdade do que antes de saber-se fora dela, entretanto, esta consciência adquirida é etapa capital para o salto de fé.

Anti-Clímacus ainda diz que, o incipiente, exatamente por estar em ignorância do desespero existente, é acorrentado a este e tem menos consciência de ser um espírito. Esta inconsciência é, fortuitamente, o desespero que acaba pela banalização da vida, e na pura imitação irracional do outro. O pseudônimo assevera que o contrário de desesperar é crer no poder que deu existência ao *eu*, é a fé que o faz querer ser si próprio, integralmente, em relação com seu autor. E isto acontece após uma tomada de consciência que, invariavelmente, gera arrependimento e habilita o homem a resgatar a vida espiritual do abismo em que se pôs. O arrependimento, por sua vez, surge quando o homem torna-se ciente do pecado e, segundo Anti-Clímacus, peca-se quando, diante de Deus, desespera-se não querendo ser um si próprio, ou querendo sê-lo obstinadamente (KIERKEGAARD, 1979b, p. 222-239).

Assim, àquele que compreende e crê na sua ruína enquanto homem, enquanto pecador, não perece. Pois, confia inteiramente a Deus a questão de como será ajudado e segue crendo que, para Deus, tudo é possível. Desta forma, aquele que crê possui o remédio contra o desespero: a possibilidade. Uma vez que, para Deus tudo é possível a cada segundo, eternamente. E esta é a saúde da fé, que soluciona contradições, sendo a contradição, aqui, a ruína certa para o homem e, ao mesmo tempo, a possibilidade para a sua salvação (KIERKEGAARD, s.d., p. 24).

Para o autor, o ponto de interseção do desespero com o pecado encontra-se na existência de uma espécie de poeta que, mesmo direcionado por valores estéticos, possui uma orientação religiosa que converge com o desespero da resignação e, não obstante, possui uma ideia de Deus. Segundo Anti-Clímacus, para o cristão, a vida deste poeta, mesmo baseada em uma orientação religiosa, não deixa de ser de pecado, pois julga que tal poeta sonha em vez de *ser* de fato; mantém uma relação estética idealizada com a verdade e o bem, ao invés de vivê-

la por vias reais. A vida deste poeta seria o modelo do desespero consciente de estar perante Deus, uma vez que, mesmo apegado ao mundo, possui necessidade religiosa e vontade de ser ele próprio diante de Deus. Entretanto, deseja com mais intensidade que este Deus, o qual ele também ama, exista de forma diferente e não lhe exija o abandono da vida mundana em que ele tanto se apraz, para se humilhar, como o cristão, diante deste Deus, e aceitar que este faz parte do seu *eu* (KIERKEGAARD, 1979b, p. 240).

Anti-Clímacus declara que estar consciente diante de Deus implica em ter conhecimento de que Deus é a medida dialógica diante do homem e, que quando uma medida é estabelecida, os elementos expostos à comparação são qualitativamente idênticos à sua medida. Por conseguinte, alerta que, quando a liberdade – que é o termo dialético entre o temporal (possibilidade) e o eterno (necessidade) – é introduzida, se a qualidade não for idêntica à medida posta, tal diferença será de responsabilidade única do elemento-livre comparado, visto que, enquanto Deus é a medida, sempre terá caráter invariável. Assim, quando Deus (que é a verdade) dá liberdade ao homem, e este, por meio dela, escolhe tornar-se uma não-liberdade através do pecado, por sua (i)responsabilidade tornou-se qualitativamente diferente de Deus, que é sua medida invariável, fato que revelará sempre ao homem o que ele não é uma verdade por escolha própria (KIERKEGAARD, 1979b, p. 241).

Assim, pode-se dizer que o pecado é configurado ao passo em que, tendo consciência de Deus – o que nos faz, absurdamente, tê-lo como medida de nossa infinitude e significância –, o homem desespera ansiando ser ele mesmo ou, não querendo sê-lo. E, tendo Deus diante de si, o pecado é agravado, haja vista que, sendo uma categoria pertinente ao espírito, o pecado se dará como uma obstinação contra Deus quando o espírito consente à carne a não seguir os desígnios de Deus sobre si.

Este percurso resultará na fraqueza cujo homem desespera. E a solução se encontrará na fé que, diferente de ser uma virtude, é justamente o oposto do pecado e só emergirá quando o *eu* descansar no poder que o gerou. E é este poder que ajudará o *eu* a alcançar a fé que o libertará do pecado.

A exposição de Anti-Clímacus sugere que a dialética do pecado e da fé é estrutura basilar para a ‘doutrina’ cristã e está sob o critério do indivíduo estar ou não perante Deus. Entretanto, estar diante de Deus implica na possibilidade do escândalo, que é fator decisivo para o indivíduo tornar-se cristão ou não. Mas, Anti-Clímacus diz que, é precisamente no escândalo que reside a essência do cristianismo, porquanto ele gera a possibilidade da fé (KIERKEGAARD, 1979b, p. 243).

Para o autor, o homem se escandaliza com o cristianismo porque ele, racionalmente, não é a medida do homem, é demasiado elevado. Entretanto, os preceitos de Cristo alertavam contra tal escândalo, apesar Dele indicar sua possibilidade, uma vez que Cristo encarnou, sofreu e morreu; e através Dele a salvação foi oferecida ao homem, fato desencadeante de imenso paradoxo na mente humana, o que a faz escandalizar frente ao extraordinário que Deus proporciona. Assim, no escândalo está o diferencial do cristianismo acerca do pecado: o fato de estar diante de Deus o legitimisa.

De acordo com Olesen, a fé no Cristo inicia na relação do homem consigo mesmo, a qual deve estar entrelaçada à sua relação com Deus, ou seja, deve pressupor uma teologia da criação, sendo a crença nesta, o fundamento que possibilita, ulteriormente, a crença em Cristo (OLESEN, 2003, p. 88).

No cristianismo entende-se o pecado como uma recusa a compreender a fé, que está vinculada à vontade do homem e reflete o desespero de querer ou não ser si próprio diante da revelação de Deus através do escândalo da sua encarnação. Mas, longe de querer ser um pecador, o cristão, no real cristianismo, deseja achar uma consciência essencial do pecado em meio a uma vida repleta de superficialidade.

Anti-Clímacus assevera que o pecado descontinua a fé e, por isso, permanecer sem fé, é pecar, e permanecer no pecado é renová-lo, uma vez que, na proporção em que não há arrependimento após um pecado, constantemente renova-se este pecado e, pior estado do que ter/cometer um pecado isolado é a continuidade deste na vida do homem, pois, sendo o pecado em si o desespero, o que eleva sua intensidade é o novo pecado de desesperar do seu pecado, e/ou ter uma nova consciência deste. O que também pode intensificar o pecado, quando ele se desespera, é a renegação do bem, o que, como consequência, leva a renegação do arrependimento. E, uma vez que o pecar produz no homem um afastamento do bem, leva o desesperar do pecado a configurar-se em um segundo abandono, pois faz o homem ignorar e considerar vazio os conceitos: arrependimento e perdão. Assim, encaminhando-o a rejeitar o bem e a salvação, que é proporcionada pela fé que gera o arrependimento dos pecados, mantendo-o no estado de pecado progressivo (KIERKEGAARD, 1979b, p. 261-264).

Por falta de vínculo com o espírito, é ordinário ao homem uma consciência intervalar, a qual se manifesta apenas em decisões graves e fecha-se ao cotidiano. Em vista disso, o homem dá continuidade ao ciclo de pecado, e nele mergulha muitas vezes sem dar-se conta que, continuamente afasta-se da fé ao desconhecer as consequências do seu pecado. Contudo, uma existência guiada pelo espírito, sujeita-se a uma continuidade interior da fé e de ideias, que corroboram-se através de ações congruentes a elas. Da mesma forma acontece com

a existência guiada pelo pecado: se estabelece através da continuidade do pecar e, nela permanece pela inconsciência da consequência, ou pelo medo da quebra da sequência do pecado, o qual já está habituado, com isso, obstinando-se a abrir mão do bem. Logo, o pecado por si só é a luta do desespero que simboliza um progresso do demoníaco que objetiva afundar o homem no pecado. Entretanto, quando o homem, demasiado consciente da sua luta contra a tentação de pecar, comete pecado, seu afundamento é mais intenso e, neste caso, ele pode negar-se a receber o perdão, o que também indica um desespero e afundamento no pecado ao rejeitar o bem da graça que lhe é proporcionado. Mas, para tanto, lhe é necessária a consciência de estar perante Deus – o que, de fato, caracteriza o pecado em si (KIERKEGAARD, 1979b, p. 262-265).

Bem, como já foi dito, estar diante do paradoxo do Deus-homem, possibilita o escândalo ao *eu*. Fato que pode gerar desespero de, consciente de quem ele é diante de Cristo, querer, desesperadamente, ser si próprio ou, na mesma proporção, negar-se a ser o que é, ou seja, um pecador. No primeiro caso, o desespero se manifestará na medida em que, querendo ser este homem o que é (um pecador) nega o perdão dos pecados. E no segundo caso ele recusa-se a ser um pecador, dispensando o perdão dos pecados. Assim, o pecado de desesperar da revogação dos pecados é o escândalo. E difícil seria para um não crente não se escandalizar com um carpinteiro que se dizia capaz de remir os pecados da humanidade. Pois, para a razão humana isto é impossível (KIERKEGAARD, 1979b, p. 265-269).

Mas, ao cristão genuíno, crer na remissão dos pecados é um dever, uma vez que o cristianismo parte do dogma do pecado (“Porque todos pecaram, e destituídos estão da glória de Deus” – Romanos 3.23). Todavia, na cristandade, não há uma consciência efetiva do estado do homem como pecador, logo, inconscientemente, ela também desespera da remissão dos pecados assim como o homem comum, contudo, ultrapassa-o por crer, em sua ilusão, estar mais próximo de Deus do que este.

O peso do pecado no cristianismo recai sempre sobre o indivíduo enquanto tal, pois, para Cristo só há indivíduos particulares. E é através de cada um deles que Ele enxerga a humanidade ordenadamente. E, esta doutrina do pecado individual é o que projeta a grande diferença da natureza entre Deus e o homem, uma vez que nada os diferencia melhor do que a condição do indivíduo ser um pecador frente a Deus. Fato que proporciona um infinito abismo entre ambos, haja vista que a Deus é inimputável o pecado como predicado, mesmo estando Ele sob a forma de um homem.

No entanto, para a transposição deste abismo, Deus concede ao homem a remissão dos pecados, que é a manifestação de sua graça e é o que lhe possibilita o escândalo, força

dialética do cristianismo. E, é a partir deste escândalo que o cristianismo tem sua gênese, pois diante do escândalo, fundamenta-se a ordenança do crer, que se manifesta concomitante com a condição de fé que é dada pelo Deus (KIERKEGAARD, 1979b, p. 272- 273).

Segundo Anti-Clímacus, coube à cristandade a conveniência de achar que não existem diferenças abissais que devem ser transpostas entre o indivíduo e Deus. Porquanto, veem Deus como um juiz que irá julgar não o indivíduo, mas a massa, logo, para isso, só lhe é preciso unir-se e certificar-se que os pastores manifestarão suas ideias num mesmo sentido. No entanto, o autor assevera que, desta forma, a cristandade ilude-se, pois Deus julgará o indivíduo, uma vez que é perante Ele que cada um está em sua (e com sua) particularidade. E, quanto ao fato de ser inconveniente à cristandade ver em Deus formas e sentimentos humanos, aí reside o prelúdio do escândalo e do esvaziamento da fé.

Anti-Clímacus afirma que o mais elevado grau do desespero, enquanto pecado, é abandonar o cristianismo negando o dogma do Deus-homem, visto que, pior que o próprio pecado em si, é escandalizar-se de Cristo e, em um grau mais elevado, obstinar-se no escândalo a ponto de negar a Cristo, o que configuraria um pecado contra o próprio Espírito Santo. O autor atesta que a diferença ou a proximidade entre Deus e o homem não pode afastar a possibilidade do escândalo. Entretanto, ele afirma que Deus chama de bem-aventurados aqueles que Dele não se escandalizam. Por isso, no intuito de possibilitar ao homem o vislumbre da proximidade que Deus se propõe a ter com ele, o próprio Deus se reveste de homem. Porém, isso também é escândalo para o homem, uma vez que a este humilde servo, foi incumbida a tarefa de remir os pecados de toda a humanidade, além de proporcionar milagres de cura que a razão humana é inábil para explicar. A este servo-Deus também foi destinada a execução da ressurreição aos olhos dos homens; a indicação do caminho pelo qual o homem deve direcionar sua vida; e o papel de considerar bem-aventurados aqueles que disto tudo não se escandalizam (KIERKEGAARD, 1979b, p. 276-277).

Anti-Clímacus diz que é este o anúncio que deve ser feito pelos que creem à humanidade, que esta é a verdadeira mensagem que deve ser dita e vivida (principalmente) para que o cristianismo tenha sentido. E afirma que, aos que entenderam o amor demonstrado através da encarnação; da graça; do perdão dos pecados; da proximidade de Deus ao homem; e da ressurreição; e, genuinamente vivem em congruência com este entendimento, são dignos de serem denominados cristãos, pois, certamente, receberam a condição de fé e efetivaram o salto qualitativo mediante ao arrependimento e, provavelmente, seguiram uma mudança de

comportamento baseado na fé adquirida, a qual aniquila todo desespero (KIERKEGAARD, 1979b, p. 277).

Nesta obra, o autor indica que a batalha da fé na existência individual consiste no modo como o homem se relaciona consigo mesmo e com Deus, pois, este oferece a graça através de Cristo, mas ela só pode ser alcançada se homem, anteriormente, venceu a batalha contra seu próprio eu no objetivo de não escandalizar-se com o paradoxo. E, aos que não se escandalizam, a fé transforma-se em uma adoração que se traduz em um viver em consonância a esta crença, o que faz o homem querer ser ele próprio mergulhado em um relacionamento genuíno consigo e com seu criador. Assim, Kierkegaard, através de Anti-Clímacus, atesta que a fé é a condição que liberta, verdadeiramente, o homem do desespero, que é o pecado. A consideração acerca da importância da fé e da aceitação de Cristo como modelo de vida e propiciador da salvação será enfatizada novamente por este pseudônimo em 1850, com a publicação da *Prática do Cristianismo*. Nesta obra, de forma vigorosa, o pseudônimo adverte a cristandade e seus pastores do aprofundamento do abismo que eles têm estabelecido diante da deturpação do sentido genuíno da fé e do relacionamento com Deus.

CAPÍTULO III

KIERKEGAARD E O CONCEITO DE CRISTIANISMO, CRISTANDADE E CRÍSTICO NA FASE FINAL DE SUA OBRA

“é de extrema importância para um homem que sua linguagem seja precisa e verdadeira; pois então também o é seu pensamento”

Søren Kierkegaard

A filosofia da religião de Søren Kierkegaard não pode ser confundida com uma apologética ou uma perspectiva simplista da fé cristã. Perkins acredita que a obra do mestre dinamarquês é uníssona e por isso pode ser compreendida como uma única obra, uma sinfonia, e que as obras que conhecemos em separado são na verdade uma grande sequência de capítulos que dizem sua verdade (PERKINS, 2002, p. 7).

Como anteriormente enfatizado, o tema da religião cristã sempre esteve bem presente no decorrer da obra de Kierkegaard. Pode-se percebê-lo nas suas obras de juventude, nas obras pseudonímicas, nos seus escritos sobre a estética, nas inventivas sobre a ética e finalmente se apresenta ao final de sua obra como uma grande resposta ao que ele pensava ser a fé e o cristianismo. A tentativa de se encontrar uma resposta ao cristianismo de Kierkegaard nos lança a seu último período de produção, quando inicia uma luta contra a Igreja Estatal Dinamarquesa que, impregnada da leitura hegeliana, propunha uma fé cristã quase automática e co-relacionada com o Estado e sua política. Este último período da vida de Kierkegaard tem uma grande importância para encontrarmos o verdadeiro conceito de cristianismo no pensador dinamarquês, uma vez que ele se opôs à sociedade dinamarquesa que tentava justificar a profissão de fé por via estatal.

Durante a obra de Kierkegaard o cristianismo surge apontando como uma verdadeira alternativa para o conhecimento da palavra e da essência da religião, por isso, neste capítulo, primeiro será analisada a especificidade dos conceitos de cristianismo, cristandade e crístico, os quais o filósofo se utiliza para justificar algumas passagens de seus textos tão críticos ao cristianismo pregado na Dinamarca. Em seguida, será elucidada a polêmica batalha entre Kierkegaard e a Igreja Estatal Dinamarquesa.

3.1 PRÁTICA DO CRISTIANISMO: O CRISTIANISMO, A CRISTANDADE E O CRÍSTICO

“Nada me incomoda mais na minha conduta que o fato de ter que enxergar o mundo como o homem comum, pois eu sei que o enxerga de modo equivocado”.

Georg. C. Lichtenberg

Antes de iniciar efetivamente o polêmico embate contra a Igreja Estatal dinamarquesa, Kierkegaard, não contemporizando-se diante da veleidade apresentada pela cristandade da época, ainda em 1950, apresentou sua última obra pseudonímica, *A Prática do Cristianismo*. Nela, Anti-Clímacus, o cristão sequioso e também autor da *Doença Para Morte*, apresenta uma crítica de caráter mais diretivo à cristandade ao fazer uma contraposição entre a religiosidade que ela vivenciava e as exigências que, de fato, são inerentes para o indivíduo identificar-se como um cristão autêntico. Para isso, o pseudônimo apresenta seu conceito de cristianismo no mais alto grau de idealidade. Não obstante, consolida que este deve ser anunciado sem concessões e sem subtração alguma de suas dificuldades. Ele alega que, na medida em que o indivíduo ouve as exigências, ele deve amparar-se na graça e na confiança do desejo de Deus por atrair todos a si através da vida do Cristo transformada em efetividade no modo de existir dos homens em decorrência da fé genuína.

O autor ressalva que a contemporaneidade é a condição da fé e que, na verdade, ela é a fé em si. Desta forma, assevera que para crer em Cristo, é necessário que o homem posicione-se como contemporâneo dele, tanto quanto àqueles que viveram na época de sua vinda à terra. Logo, é imprescindível que o indivíduo o enxergue sob a forma como Ele se apresentou quando veio ao mundo e não sob a representação vazia que a era vigente engendrava, a qual não ressaltava a humilhação que o crente deve contemplar como sinal do escândalo e objeto da fé: o humilde carpinteiro e ao mesmo o próprio Deus que, por amor, veio ao mundo para buscar os que haviam se perdido. O pseudônimo alega que enquanto houver fé sobre a terra, existirá a contemporaneidade. Assim, a presença de Cristo jamais será algo preso ao passado. Mas, caso não haja ao menos um que creia, a vida terrena do Cristo se converte automaticamente em algo distante no tempo (KIERKEGAARD, 2009, p. 31).

Anti-Clímacus acredita que a cristandade necessitava operar mudanças em sua maneira de crer e agir em virtude do cristianismo, no entanto, demonstra entender as dificuldades e os sofrimentos que a escolha de um caminho para tornar-se um cristão autêntico acarreta. Por isso, tenta trazer consolo ao homem ao lembrá-lo que Deus chama a todos que estão cansados e sobrecarregados prometendo-lhes descanso (Mateus 11.28) e oferece auxílio a todos os que precisam, proclamando sua proposição até os confins da terra,

como se Ele mesmo sentisse a necessidade de ajudar e, com isso, necessitasse daqueles que precisam de ajuda para então ajudá-los (KIERKEGAARD, 2009, p. 33).

O autor acredita que Aquele que não só oferece auxílio, mas por conta própria vai ao encontro do necessitado sem esperar que este o procure, é o único que pode, de fato, ajudar a todos e libertar os homens da doença mortal tão enfatizada em sua obra anterior, *Doença Para a Morte*. O autor ainda ressalta que, para que se possa ajudar aquele que sofre de forma genuína, é necessário que se viva do mesmo modo que o sofredor, que se equipare a ele convivendo com suas dificuldades e familiarizando-se com suas tribulações. O homem misericordioso consegue chegar aonde o atribulado encontra-se, mas não é capaz de modificar sua vida, rotina e costumes por ele. Por conseguinte, Cristo é o único que pode oferecer um ajuda autêntica, visto que se igualou ao que sofre, mudou as circunstâncias de sua existência e, com a expressão de sua vida, ofereceu amparo a todos os que precisam. E, sendo sucinto nas palavras abarcou toda a humanidade na amplitude de seu coração sob a égide de ser o único que pode preocupar-se com absolutamente todos como se cada um fosse, de forma singular, o único que necessitasse de cuidado (KIERKEGAARD, 2009, p. 35-38).

Em virtude disso, é capaz de inquietar-se para que todos os atribulados e cansados escutem sua oferta de alívio. E, para isso, percorre inclusive os caminhos solitários que algum homem esteja trilhando com sua desgraça e o chama amorosamente de volta, resgatando-o do caminho do pecado que destrói a inocência e conduzindo-o para o descanso, pois sabe que não existe ajuda ou consolo longe de Si, visto que somente Ele pode livrar o homem do peso e, livre, este pode permanecer junto a Cristo que é próprio descanso e também o redentor da inocência.

O pseudônimo ressalva que um passo para o caminho oposto é situar-se infinitamente distante Dele, mas, mesmo no caminho mais distante, onde o pecado se aprofunda cada vez mais, o convite Dele também chegou. Pois Nele há descanso inclusive para aqueles que, sob os olhos da humanidade, são julgados como desgraçados, como os piores dos pecadores. Todavia, se o mundo pudesse oferecer perdão por algum pecado, certamente o homem não encontraria tranquilidade em seu interior como consequência, haja vista que Deus é quem conduz à redenção e proporciona a paz, por mais penoso que seja para o homem executar o caminho de volta. Sobremaneira o autor alega que Deus tem paciência para perdoar, em vista disso, o pecador deveria tê-la para humilhar-se ante a Ele e caminhar ao seu encontro, principalmente porque Ele não coloca dificuldades e não pergunta acerca do pecado àquele que tem consciência deste. Mas, estende a mão para amparar o homem, ocultando seus pecados, logo, não só abre seus braços e diz ‘venha a mim’, mas, além disso, se põe a

caminho para buscar o pecador. E, para isso, percorre o caminho de fazer-se homem, mesmo sendo Deus (KIERKEGAARD, 2009, p. 41-43).

Anti-Clímacus alerta que ao ouvir o ‘venham a mim’, o homem não deve obstinar-se no caminho que tem trilhado, senão, deve decidir-se a seguir o chamado. Do contrário, o som do chamado será ouvido cada vez mais distante de si e, conseqüentemente, será mais difícil dar um passo para o retorno. Contudo, devido ao cansaço, o autor sabe que somente um passo já é um obstáculo bastante significativo para o atribulado, mas enuncia que somente um passo também é o necessário para encontrar o descanso e, na verdade, bastaria apenas um suspiro para tanto, pois um suspiro já significa ir a Ele. No entanto, atesta que os atribulados ao invés de seguirem o chamado, escandalizam e retrocedem (KIERKEGAARD, 2009, p. 45). Tais assertivas produzem complementaridade ao que o pseudônimo já afirmava em sua obra de 1849, cuja apresentação foi feita no capítulo anterior. Nela ele declara que o homem também pode obstinar-se por não querer ser si próprio, fato que lhe gera desespero e o impede de desfrutar do descanso junto ao seu criador.

O autor afirma que Cristo fez o convite enquanto homem, em sua humilhação. Assim, o indivíduo previamente deve reconhecer o sinal do escândalo, para então crer em sua majestade vindoura. Portanto, quem tenciona entender a Cristo, enquanto renunciador destas palavras, através da majestade, imediatamente, as torna falsas. Pois, Cristo enquanto majestade silencia, mas, enquanto homem, fala. Porém, o autor acusa a cristandade de tentar modificar a imagem de Cristo no intervalo entre sua vinda em sua humilhação e sua volta em majestade e neste caso anulam as palavras de seu convite (KIERKEGAARD, 2009, p. 49).

Aquele que convida não se deixa conhecer através da história de uma forma geral. E Anti-Clímacus, igualmente a Johannes Clímacus no *Post-Scriptum*, afirma que através da história só um saber histórico pode ser comunicado. E Jesus, por ser um paradoxo, só pode ser conhecido através da fé. Entretanto, quando a vida de um homem é avaliada, o que importa são os efeitos que ela produziu, logo, deve-se aferrar à história para analisar tais resultados. Por conseguinte, quando o homem tenta explicá-Lo através do histórico, sob o pressuposto primeiro de que Ele era um homem, só conseguem alcançar o fato Jesus ter sido um grande homem, o maior de todos, provavelmente. Mas, tentar provar que um homem é Deus, é um absurdo, e foge dos meandros da razão humana (KIERKEGAARD, 2009, p. 50). E, enquanto Deus, as conseqüências de sua vida não podem ser mais relevantes do que sua própria existência. Desta forma, Ele não pode ser julgado pelos resultados desta, pois, se assim o fosse, seria uma blasfêmia haja vista que Ele deve ser um sinal de escândalo e objeto de fé.

Do mesmo modo, quando o consideram primeiramente como Deus em sua majestade, aí não reside o objeto da fé, pois esta consiste em crer Nele sob a humilhada forma de um homem. E, quando tentam imprimir no tempo a veracidade de sua divindade através das consequências de sua vida, a cristandade se equivoca, pois a história do mundo em nada tem parte com a história sagrada, uma vez que a história não pode fazer do paradoxo um silogismo universal. Então, quando tentam começar pelo pressuposto de que Ele era Deus, almejam anular todos os séculos que se passaram depois de sua vinda à terra. Todavia, genuinamente não conseguem alterar nada, pois a sabedoria da fé é maior que a especulação humana (KIERKEGAARD, 2009, p. 51-55).

Logo, Aquele que contradisse toda a razão humana não pode converter-se em algo racional-real, pois estaria sendo contraditório consigo mesmo. Não obstante, as provas de sua divindade apresentadas nas escrituras são objeto da fé, mas não intentam por elas mesmas demonstrar uma conciliação com a razão, haja vista que a história sagrada que relata sua vida na condição da humilhação é, ao mesmo tempo, a que prediz sua divindade. E Anti-Clímacus reafirma que a vida de Jesus Cristo não é admirável em razão das consequências que gerou, mas é pelo fato de Deus ter vivido aqui na terra como um homem, independente de qualquer resultado e, do contrário, ele seria um simples homem.

O homem, como já foi dito, é analisado pelos efeitos que sua vida proporciona. Cristo, ao ser analisado pelas consequências de sua vida pelos séculos, apenas encontrará exaltação pelos seus feitos. Todavia, a fé consiste em enxergá-lo no paradoxo de sua humilhação e, neste caso, a história não capta esta dimensão sagrada, ela apenas capta o saber das consequências de sua vida durante os séculos e o equipara a qualquer outro homem com seus grandes feitos, anulando assim o caráter essencial da humilhação do Cristo.

Ao não valorizar a humilhação do Cristo, a cristandade justifica que esta, só o próprio Cristo desejara, de modo diferente de um homem injustiçado que quer ser reconhecido no tempo. Além do mais, a história geral não tem poder de definir quem Ele era, mas a Cristo cabe o poder sobre a história, da mesma forma que os homens nunca tiveram poder sobre Ele. Porquanto, sua execução não foi um incidente, mas sim, uma permissão Dele para que os homens o tripudiassem, pois sobre isso havia um propósito que o mesmo havia engendrado. Logo, é impossível pô-lo ao exame da história, do contrário, Ele próprio a examina. Assim, aquele que verdadeiramente crê, deve ser contemporâneo Dele em sua humilhação. E, quando a cristandade coloca a humilhação de Cristo como algo accidental, tenta convertê-lo em um homem que se sente injustiçado. No entanto, foi Ele quem optou por ser um simples servo, uma vez que tinha o intuito de expressar que a verdade também é padecer. Por isso, até a sua

volta, quando então se manifestará em majestade, todas as gerações não devem esquecer-se de sua humilhação em virtude das consequências magnificentes de sua humanidade, pois estas não fazem Dele quem Ele é (KIERKEGAARD, 2009, p. 56-59).

O pseudônimo declara que a desgraça da cristandade é não ver a Cristo como aquele que viveu na terra humilhado na condição humana, ou seja: o objeto da fé. Nem como aquele que retornará em majestade, mas como alguém que se chega a saber algo sobre ele através da história, como alguém que foi grande (KIERKEGAARD, 2009, p. 59). Logo, a cristandade é consciente do Cristo devido à história, crendo na seguridade de que se pode ter o conhecimento completo acerca Dele em virtude das consequências dos acontecimentos de sua vida no passar dos séculos. Por conseguinte, o sinal de escândalo, que é objeto da fé, tem sido transformado em figuras fantásticas de um homem adorável. O que não condiz com a história sagrada da existência de Jesus Cristo.

Desta forma, enquanto tudo se convertia em ciência e história geral, a cristandade tentava extrair a força do cristianismo ao desprendê-lo do paradoxo, possibilitando assim que o indivíduo chegasse a ser cristão sem ater-se à mínima possibilidade do escândalo. E isso, sobremaneira, converte o cristianismo em paganismo. Assim, na cristandade ocorre uma charlatania acerca das verdades do cristianismo na medida em que se põe mais confiança na história do que no escândalo. Destarte, a verdade do cristianismo é esvaziada em benefício de uma imitação vaga do que eles creem comprovar ser o cristianismo. E esvaziam seu sentido sem dar-se conta das consequências deste ato. Por isso, Anti-Clímacus diz que algo deve ser feito, isto é: deve-se novamente introduzir o cristianismo na cristandade (KIERKEGAARD, 2009, p. 59-60). Esta afirmação é idêntica àquela já citada que Kierkegaard acentuou em seus *Diários*, fato que, notoriamente, reforça a tese de que toda a obra pseudonímica também está arraigada ao pensamento do próprio Kierkegaard¹⁹.

Anti-Clímacus relembra que Aquele que fez o convite oferecendo consolo a todos foi o Cristo em sua humilhação, de outro modo, seria muito fácil entregar-se a sua majestade. Então, para que se creia, deve-se começar pela humilhação, pois ela é o paradoxo: o homem simples, filho da virgem com o carpinteiro, que se diz ser o próprio Deus. E, o que vai além disso, ele alega que é uma profanação. Desta forma, acusa a cristandade de profanar as palavras do Jesus humilhado quando se apropria delas convertendo-as em palavras supostamente proferidas por Ele em sua majestade (o que nem ocorreu ainda) e, com isso, imputa-se uma facilidade incomparável no tornar-se cristão. Contudo, foi um homem sob o

¹⁹ Cf. página 30.

aspecto da humilhação, cuja companhia o mundo todo desprezou, que disse ‘venham a mim’. E o contraditório também se encontra no fato de que, acerca de um homem com este aspecto, se espere que ele peça ajuda e não que a ofereça; que ele peça paz, e não que a oferte; e que peça perdão, no lugar de oferecer redenção (KIERKEGAARD, 2009, p. 61-63).

Em vista disso, o autor recorda ao seu leitor que o Deus optou pela contradição ao escolher encarnar como um homem insignificante que não tem nem onde encostar a cabeça, ao escolher vir sob uma forma diferente da qual os judeus não esperavam que o messias viesse. Em contrapartida, ao fazer esta escolha pela contradição, proporcionou ao povo sinais ao dar-lhes um precursor para anunciar-lhe, João Batista; ao cumprir as antigas promessas que versavam sobre a forma do seu nascimento; e ao atrair a atenção sobre si na medida em que realizava milagres.

Ele não utilizou estes sinais para estabelecer uma relação de poder com os homens, mas os ofereceu em gratuidade, para que pudesse buscar a quem quisesse ser ajudado. E, com isso, apresenta mais uma contradição, pois em suas palavras diz que não se deve oferecer pérolas aos porcos, mas o próprio as oferece enquanto já é ciente de que os homens o rejeitarão, não obstante, Ele não retrocede em seu intento. E isso é uma loucura para a mente humana. Haja vista que tudo o que executou foi esforçando-se mais do que qualquer outro homem, contudo, o fez sem estimar retorno algum, sem buscar lucro, reconhecimento ou honra. E isso é uma estupidez para o homem (KIERKEGAARD, 2009, p. 64).

Segundo Anti-Clímacus, diante de toda contradição que condiz à Sua existência, o perigo se fazia iminente na escolha dos seus contemporâneos por segui-lo, visto que, rapidamente, estes seriam considerados como loucos ao julgarem que um carpinteiro era um sábio. E, com isso, imediatamente eles seriam mais rejeitados e excluídos pela sociedade do que já eram antes. Pois, de acordo com o autor, o homem da cristandade muitas vezes compõe juízos antipáticos, como quem o compreende mal, bem como também tece juízos idólatras sobre o Cristo. O autor enuncia ainda que algumas correntes filosóficas não acreditam na possibilidade de um homem ser Deus e indicam que isto seria fruto de uma forçosa subjetividade, visto que Cristo não possui nenhuma doutrina, nenhum sistema, nem tem grandes conhecimentos, senão algumas parábolas e expressões aforísticas que repete constantemente e, através delas, faz a massa crer Nele estimulando a subjetividade de cada um (KIERKEGAARD, 2009, p. 71).

De fato, assim como Sócrates e como Buda, Cristo não deixou nada escrito de próprio punho, entretanto, igualmente aos seus antecessores, fomentou nas pessoas um impulso para uma resignificação da existência e, em consequência disso, conquistou seguidores e sua

filosofia de vida passou a ser reproduzida até os dias de hoje. Contudo, a filosofia alega que não há Nele e em nada do que ele disse algo de positivo ou objetivo, logo, Ele haveria de sucumbir. Pois Deus não pode revelar-se através da figura de um homem como este. Assim, ela diz que Deus é a raça humana, o universal, o total. E, quando um indivíduo quer ser ele mesmo o próprio Deus, isto se dá como fruto da arrogância insensata arraigada à subjetividade (KIERKEGAARD, 2009, p. 71-72).

No entanto, o pseudônimo alerta que apesar da incompreensão, da exclusão e do rechaço; não obstante o julgamento e a condenação miserável que lhe foi imposta; é sob a condição de sua crucificação que ele diz aos atribulados: ‘venham a mim que eu vos darei descanso’. Logo, é sob estas condições que o crente deve crer: Ele, que estava em situação pior do que a de qualquer homem na terra era quem oferecia ajuda, não obstante era o único que poderia ajudar. E o escândalo está no fato de que este que convida se diz ser o próprio Deus. Entretanto, se o que convida tivesse representado puramente a imagem da humana compaixão, seria um homem dado à compaixão e com posse das condições para ajudar, o que faria dele uma pessoa bem quista pela humanidade. Todavia, deveria ser um homem estimado, seguro de si e que não houvesse descendido desses que sofrem, nem possuíssem uma ideia clara do que consiste a desgraça humana (KIERKEGAARD, 2009, p. 75-78). Porém, a divina compaixão desprende-se de tudo para focar-se apenas nos que sofrem, mas os homens não conseguem enxergar esta compaixão ilimitada de modo positivo. E, aquele que deseja imitar esta divina compaixão pode ser considerado um farsante em busca de vangloriar-se.

O autor declara que a cristandade todo domingo chora por Aquele que se igualou aos mais desgraçados, contudo, se tivessem sido contemporânea Dele, ririam de sua realidade. Pois, os homens não estão preparados para encararem esta sublime compaixão em seu cotidiano, em seu dia a dia. Por isso, o desfecho ocorrido já era esperado mediante a incapacidade humana de encarar o sublime e o ideal incondicionado que alguém se propõe. Ele diz que a compaixão é algo admirável, mas a compaixão incondicional é algo que o homem não consegue aceitar, uma vez que o ideal não foi posto por ele, em vista disso, a divina compaixão foi sacrificada, inclusive pelos que mais precisavam dela. Porquanto, se Ele houvesse representado simplesmente a desgraça do homem, seguramente não haveria acontecido o que ocorreu. Mas Ele representou o descanso, embora à cristandade fosse inaceitável que a ajuda que este Homem oferecia fosse o perdão dos pecados e que os pecados em si eram o que gerava a desgraça humana. Tudo isso gerava no indivíduo o desejo de matá-lo. Inclusive pelo fato de que sua ajuda se referia a uma outra dimensão, a espiritual, onde o

perdão gerava efeito nos males terrenos. E isso não era possível ser admitido pelo homem comum (KIERKEGAARD, 2009, p. 79-83).

Desta forma, a diferença entre o convite que a igreja faz aos cansados e atribulados e o que Jesus faz, está no caráter absoluto do convite do Cristo em detrimento da falsidade da igreja. Haja vista que esta simula um cristianismo que camufla as exigências de Cristo por julgá-las muito rígidas. E, em virtude disto, abrandam os sermões e, por conseguinte, os tornam mais aceitável, despertando no homem uma simpatia pelos oradores que fazem da prédica cristã algo mais suave.

Em analogia, pode-se afirmar que se os apóstolos tivessem suavizado o discurso, provavelmente o mundo também teria se encantado por eles. Mas isso significa deturpar a mensagem do cristianismo, cuja relativização na deve ser efetivada, pois é absoluta. Mas, por ser incomensurável, torna-se incompreensível para o homem. Entretanto, este deve aquietar-se e descansar no absolutismo dela (KIERKEGAARD, 2009, p. 84).

Anti-Clímacus indica que o homem esperava que o cristianismo viesse facilitar-lhe a vida, mas, ao contrário, ele demonstra o quanto o homem deve sofrer no mundo para permanecer no cristianismo. E, tais sofrimentos, só cessam na medida em que se renuncia ao cristianismo. No entanto, o abismo que existe entre Deus e o homem faz da escolha pelo cristianismo um tormento para o homem na contemporaneidade, visto que, ao buscar ser moldado à imagem de Cristo, ao mesmo tempo torna-se rejeitado pelos seus contemporâneos. Mas escolher ser cristão significa, necessariamente, fazer-se contemporâneo de Cristo e, se assim não for, tudo se transforma em uma fantasia e/ou zombaria contra Deus. Porquanto, a relação com o Absoluto dá-se apenas no tempo presente, ou seja, na contemporaneidade de cada geração (KIERKEGAARD, 2009, p. 84-85). Pois, o tempo passado não é capaz de demonstrar quem Ele é, visto que ao passado falta a determinação da verdade enquanto interioridade tão ressaltada por Johannes Clímacus no *Post-Scriptum*. Assim, o passado é uma realidade para quem nele viveu, mas para quem vive no presente, na contemporaneidade, somente ela é realidade. E Cristo, por não estar preso as amarras do passado, se faz real e presente mediante a fé daqueles que desejam ser seus contemporâneos, visto que Ele não era apenas uma pessoa histórica, mas, como paradoxo, encontra-se fora da história.

Anti-Clímacus preceitua que aquilo com que se convive (ou vive) é o contemporâneo e a verdade para cada ser. Em virtude disso, o homem só pode ser contemporâneo com o tempo em que vive. E a história sagrada de Jesus se mantém sempre fora da história temporal, pois sua vida na terra não é algo passado, mas sim, acompanha todas as gerações na medida em que possui contemporaneidade eterna. Desta forma, se o homem não consegue superar-se

até chegar a condição de ser um cristão em situação de contemporaneidade, não conseguirá alcançar o cristianismo. E qualquer cristianismo fora disso é ilusão. Contudo, às vezes os sacerdotes se prendem ao verso: ‘bem-aventurados são os olhos que veem o que vocês veem’ (Lucas 10.23) para prenderem-se ao passado, como se a contemporaneidade fosse algo absurdo e que estas palavras valessem só para àqueles contemporâneos que viveram no tempo de Cristo (KIERKEGAARD, 2009, p. 86).

No entanto, se a majestade se deixa ver imediatamente (no tempo de hoje), a humilhação de Cristo teria sido uma falsidade, logo, o escândalo da humilhação é para hoje, para toda e qualquer contemporaneidade. Desta forma, o crer pelo relato dos séculos é crer na majestade, é crer por causa das consequências da vida do Cristo e, neste caso, configura uma crença falsa, pois o cristianismo requer primeiramente a fé no Cristo humilhado. Portanto, se assim não fosse, seria igualmente falso Ele advertir contra o escândalo, pois nenhum homem seria capaz de escandalizar-se com uma majestade revestida da própria majestade.

O autor declara que feliz é aquele que não se escandaliza com o perdão dos pecados proferido pelo filho de carpinteiro; que não se escandaliza do homem que, sobre uma condição tão lastimosa, sem hesitação, afirmava que era Deus; que não se escandalizar pelo fato de Cristo ter alimentado 5 mil homens com 5 pães e 2 peixes. Logo, feliz é o homem que, mesmo sobre a luz de um disparate, acredita que Cristo é o filho unigênito de Deus, porque esta fé vence o mundo.

No entanto, o inimigo do homem encontra-se no interior do próprio homem, na possibilidade de escandalizar-se. Assim, o homem não deve temer nada do que se refere à exterioridade e ao que ele pode perder nesta esfera, mas, deve temer o que pode matar sua fé e com isso, também matar a simbologia que o Cristo pode representar em sua vida: a do Deus-homem que preocupa-se mais com o bem do homem do que o próprio homem. E, por isso, humilhou-se para salvá-lo, pois fora Dele não haveria salvação para a humanidade. Entretanto, no lugar de achar fé nos homens, ou compreensão para esta, Ele encontrou apenas curiosidade, superficialidade, inconstância, egoísmo e fantasia. Porém, no crente genuíno, naquele que participa do crístico ao reconhecer sua condição e sua impotência, mas que não desiste da tentativa contínua de imitá-Lo, é possível encontrar a alegria de quem é compreendido totalmente por um outro (KIERKEGAARD, 2009, p. 95-98). E esta compreensão só é possível em virtude da fé. Contudo, jamais se chega à fé sem antes passar pela possibilidade de escandalizar-se, visto que a possibilidade do escândalo é a encruzilhada entre o escândalo e a fé. E a efetivação da fé representa a superação do caminho para o escândalo.

Anti-Clímacus revela que a possibilidade do escândalo não tem relação apenas com Jesus Cristo enquanto Deus-homem, mas também com Ele enquanto um homem individual que entrou em choque com a ordem estabelecida. O autor enuncia que, quanto a esta forma de escândalo, qualquer pessoa pode converter-se em seu objeto, pois ela surge quando alguém não se subjugava à ordem social e, com isso, qualifica-se acima do homem comum, todavia, sem afirmar-se como um deus. E esta situação chama a atenção da sociedade que se pergunta: até que ponto este indivíduo, que não se submete a seus preceitos, lhes é superior? E, com isso, a ordem estabelecida exige-lhe uma resposta na qual ele se afirme superior ao homem comum, e aqui surge um escândalo (KIERKEGAARD, 2009, p. 100).

Em Mateus 15.1-2 é apresentada a seguinte narrativa: “Então chegaram ao pé de Jesus uns escribas e fariseus de Jerusalém, dizendo: Por que transgridem os teus discípulos a tradição dos anciãos?”. Bem, nestes versículos se relata um escândalo em uma situação histórica na medida em que não se tratava do escândalo de Cristo enquanto Deus-homem, do contrário, de um homem que se pôs a conduzir a exterioridade vazia do homem à interioridade. Mas isto configura um choque com o estabelecido. E os fariseus, enquanto representantes da ordem estabelecida, empenhavam-se em ser objetivos e em fazer da objetividade algo superior à individualidade e à subjetividade do indivíduo. E, quando o indivíduo levanta-se contra a ordem estabelecida por julgá-la uma fraude, afirmando que a verdade consiste na interioridade, aqui irrompe o escândalo, o qual é provocado quando alguém pretende ser mais que um homem subjugado à ordem social estabelecida.

Deste modo, Anti-Clímacus enfatiza que nem sempre é o homem que se declara como superior aos demais, mas, geralmente, é a própria ordem que, questionando, julga-o. E, sempre que um homem, tentando ser uma testemunha da verdade, converte a verdade em interioridade, escandaliza a ordem estabelecida. Por conseguinte, Anti-Clímacus diz que a ordem estabelecida tem sido divinizada falsamente. Em vista disso, é compreensível que aquele que a rechaça seja julgado como alguém que se considera um deus e, quem sabe, ele mesmo não tem se declarado como sendo Deus. Porém, isto se configura em uma blasfêmia para o estabelecido. Contudo, o autor alerta que a blasfêmia é instituída na medida em que o estabelecido é venerado como se fosse o divino. Porquanto, esta divinização da ordem estabelecida é uma rebeldia permanente contra Deus, pois se acomoda imaginando já ter alcançado o cume da seguridade. Logo, quando surge um indivíduo que se empenha em consolidar algo como superior à ordem estabelecida, esta vislumbra nisso a possibilidade do naufrágio de sua autodivinização (KIERKEGAARD, 2009, p. 102-103).

Anti-Clímacus assevera que a humanidade e tudo o que foi estabelecido deve existir com temor e tremor. Mas, quando a ordem estabelecida é divinizada, automaticamente é eliminado o temor e o tremor que existem na interioridade do homem. Ele diz que o temor e o tremor deve representar a existência de um Deus que não pode ser esquecido. Logo, manter o temor e o tremor significa reconhecer que tanto o homem, quanto o estabelecido, está no devir (KIERKEGAARD, 2009, p. 104).

O judaísmo era a ordem estabelecida e autodivinizada no tempo de Cristo. Naquela época, a interioridade havia sido suprimida das ruas. Na atualidade, bem como na época em que Kierkegaard viveu e tanto criticou, a verdade que foi combatida pelos judeus, tem sido estabelecida como verdade na cristandade. Mas, para esta cristandade, isso não significa que seja necessário sofrer por esta verdade como os seguidores dela sofreram na época em que Cristo viveu. Pois aqui, a verdade tem sido posta em uma falsa coerência, de modo que, quanto mais verdade, mais honra. E, com isso, diviniza-se novamente a ordem estabelecida. Porém, Jesus alertava o oposto: quanto mais verdade, mais perseguição.

O autor declara que tanto a ordem estabelecida pelo judaísmo e pelo farisaísmo, quanto a ordem estabelecida pela Igreja Estatal Luterana de sua época, conceberam como antiquado o amor e a misericórdia de Deus ter que sofrer no mundo. Desta forma, estabeleceram que quanto mais misericórdia, mais estimação e honra. E instituíram que a piedade voltada para a interioridade era um engano e, com isso, esqueceram que a verdadeira piedade quando manifestada, sofre contrariedades com o mundo, e não o contrário. Deste modo, estas ordens estabelecidas tentam aviltar o propósito do Deus-homem e aprisionar o homem no geral, ou seja, na submissão à ordem estabelecida. No entanto, o desejo de Deus é levar o homem à sua interioridade e fazê-lo livre do geral sob a ordem estabelecida (KIERKEGAARD, 2009, p. 105-106). Esta ideia de Anti-Clímacus reforça a questão posta em *Temor e Tremor* e apresentada no capítulo anterior desta dissertação, quando Johannes de Silentio indica que o homem deve abandonar o geral assim como Abraão fez. Isto representa uma suspensão da ética estipulada em benefício da interioridade e de um relacionamento sincero e íntimo com Deus, o qual, sobremaneira, prioriza o religioso em detrimento do estético ou do ético.

A ordem estabelecida pela Igreja da cristandade deseja que o homem se vincule a ela e a tenha como verdade e meta. Contudo, “a divinização do estabelecido é a mundanização de tudo. O estabelecido pode ter plena razão no exigir que o concernente ao mundo vincule-se ao estabelecido, se contente com a relatividade etc” (KIERKEGAARD, 2009, p. 107). E, com isso, transforma em mundana a relação com Deus. Mas esta relação, para ser autêntica, não

pode estar em consentaneidade com o mundo e, ao mesmo tempo, também não pode ser relativizada.

Por conseguinte, quando o indivíduo firma sua relação com Deus em detrimento da ordem estabelecida autodivinizada, ele assemelha-se a algo mais elevado que apenas um simples homem subjugado ao estabelecido. Conquanto, o estabelecido não concebe que cada homem individual possa ter uma relação pessoal com Deus, visto que ele almeja ser uma totalidade que não permite que nada lhe seja superior.

Sob este aspecto, quando um homem levanta-se tentando anunciar algo que condiz a interioridade do próprio homem em prejuízo do estabelecido, este lhe imputa a condenação como um blasfemo. Haja vista que, o que importa para a ordem estabelecida é que a tradição e os costumes sejam mantidos. Assim, não reconhece como possível uma relação individual com Deus, pois se assim o fizer, elimina sua divinização. Em consequência disso, impõe um temor e tremor aos homens em detrimento do temor a Deus. E, cada vez mais que o estabelecido tenta se divinizar sob a fachada de um respeito e amor a Deus, faz deste algo muito distante dos homens e, desta forma, os induz a adorarem suas invenções por temor da interiorização do próprio homem (KIERKEGAARD, 2009, p.107-108).

O escândalo ocasionado por Jesus relativo à subversão da ordem estabelecida é uma constatação histórica que expira com a morte Dele, pois existiu apenas para àqueles que com ele conviveram. Contudo, a possibilidade de escândalo com determinação qualitativa, o qual refere-se a Cristo enquanto Deus-homem não se extinguirá enquanto durar a humanidade, visto que eliminar esta possibilidade deste escândalo é eliminar o objeto de fé do cristianismo.

Kierkegaard, através de Anti-Clímacus, atenta que, em Lucas 7. 19-23, quando João Batista envia mensageiros para perguntar a Jesus se ele é àquele que deveria vir, Ele apenas relata aos mensageiros os sinais de seus milagres, pois não poderia comunicar-se de forma direta com quem não podia ver os sinais de sua divindade, nem podia vê-lo como um homem individual e julgá-lo pelo que se via. Anti-Clímacus relembra também que à exceção das provas dos profetas, todas as outras provas da verdade do cristianismo estavam na resposta que Jesus deu aos mensageiros. E ainda acrescentou: “bem-aventurados àqueles que não se escandalizam de mim”. Todavia, diante do paganismo estabelecido, Ele precisava confrontar a cristandade em uma situação de contemporaneidade, onde ela deveria julgar a verdade pelo que via, ouvia e convivia, para mediante disso fazer uma escolha (KIERKEGAARD, 2009, p. 110-111). E, desta forma, demonstrou que não era possível se aproximar Dele mediante provas, pois estas são ambivalentes. Assim, não há nenhuma passagem direta para o homem tornar-se cristão, pois os sinais servem apenas para deixar o homem atento e o possibilite

chegar à encruzilhada em que a fé surge como uma escolha no caminho que se bifurca para o crer e para o escandalizar.

O pseudônimo afirma que o milagre pode até representar a encruzilhada onde se encontra a possibilidade do escândalo. Contudo, a cristandade quer fazer do milagre a prova direta da verdade do cristianismo. Ela acredita que o milagre deve ser o sustentáculo da crença dos que vieram depois do tempo de Jesus, pois julga que a situação da contemporaneidade é impossível de ser demonstrada diretamente. Entretanto, Anti-Clímacus fala que é ridículo querer convencer-se do cristianismo ao considerar os milagres como provas, visto que a função dos milagres é apenas despertar a atenção e dar indícios de quem Cristo é. Mas, na contemporaneidade, Jesus surge como um homem insignificante que atua na dimensão divina através dos milagres e isso provoca a possibilidade do escândalo na medida em que não se pode saber de forma direta quem Ele é. Logo, o fato de ter feito milagres só pode ser considerado como sinal do divino se o homem crê em quem Cristo disse que era, ou seja, o Unigênito de Deus. Caso contrário, o homem nega o milagre (KIERKEGAARD, 2009, p. 112).

Na cristandade se possui apenas a imagem de Cristo como Deus majestoso, a qual corresponde diretamente aos feitos milagrosos. Entretanto isso é uma falsidade, pois Cristo não se manifestou desta forma, do contrário, na situação da contemporaneidade se pôs como algo inexplicável: um homem igual aos demais que, não obstante, realiza façanhas que remetem à dimensão divina.

Em virtude disso, Anti-Clímacus declara que, naquele tempo, optar por crer no Cristo era a decisão mais pavorosa que um homem poderia fazer (KIERKEGAARD, 2009, p. 113). Pois, era intolerável ao homem crer que um carpinteiro fosse capaz de perdoar os pecados de alguém. Isso era uma blasfêmia! Principalmente por ter sido feita por Jesus, o carpinteiro que todos conheciam há trinta anos como um homem comum; que todos sabiam acerca de sua descendência e de seus afazeres como homem comum. Como então Ele poderia agir em direção à determinação divina? No Evangelho de João cap. 6, 66, é relatado que muitos de seus discípulos ouvindo o que Ele dizia, se escandalizaram e não o seguiram mais.

Então, como pode a fantástica cristandade crer com tanta facilidade no cristianismo sem escândalo algum? Jesus sabia, precisamente, da dificuldade que existia em crer que um homem insignificante que dizia ser Deus, fosse de fato Deus. Ele compreendia que era demasiado confuso para a mente humana aceitar que um homem se comportasse de maneira sobre-humana e falasse aos demais que eles deveriam comer sua carne e beber seu sangue. Por isso, Ele diz aos apóstolos em João 6.67: “Quereis vós também retirar-vos?”.

Porém, a cristandade tenta anular o caminho pelo qual se chega a fé: a possibilidade do escândalo. E, em substituição, criou provas alicerçadas no Cristo majestoso e milagreiro. O que é enganoso, uma vez que não foi desta forma que ele se apresentou. Ao contrário, Ele surgiu sob a dificuldade da humilhação do Deus encarnado em um homem. Em decorrência disso, só permite que se chegue a Ele depois da opção pelo salto do abismo do escândalo que está representado em sua figura humana. Portanto, pelo caminho das provas ninguém chega a Ele, pois elas só servem para deixar os homens atentos.

Assim sendo, Anti-Clímacus ressalva que para que os pósteros creiam em Cristo como Ele se propôs, é necessário que se façam primeiro contemporâneos, para então se depararem com a possibilidade do escândalo na direção da pequenez daquele que se proclama Deus e, concomitantemente, se manifesta como um homem insignificante, pobre, sofredor e impotente. Contudo, esta possibilidade de escândalo só pode ser superada através da fé e, ao mesmo tempo, é a condição indissociável para o homem tornar-se cristão. Deste modo, o autor adverte que o escândalo não recai somente sobre o fato de um homem individual ser Deus, mas também pelo absurdo de Deus fazer-se um homem desprezível aos olhos da sociedade. Em vista disso, rememora Mateus 13.55: “Não é este o filho do carpinteiro? e não se chama sua mãe Maria, e seus irmãos Tiago, e José, e Simão, e Judas?”, e João 7.27-28: “Todavia bem sabemos de onde este é; mas, quando vier o Cristo, ninguém saberá de onde ele é. Clamava, pois, Jesus no templo, ensinando, e dizendo: Vós conheceis-me, e sabeis de onde sou; e eu não vim de mim mesmo, mas aquele que me enviou é verdadeiro, o qual vós não”, para exemplificar que o escândalo é ambivalente, uma vez que se pode escandalizar pelo fato de Deus submeter-se a viver como um homem insignificante de família humilde, bem como se pode escandalizar de um homem pobre dizer-se Deus (KIERKEGAARD, 2009, p. 118-119).

Anti-Clímacus alega que a cristandade representada pela igreja, despreza o fato de que Jesus Cristo era um filho de carpinteiro. E afirma que os discípulos, mesmo tendo apropriado-se, desde o princípio, da verdade que o filho do carpinteiro era Deus, escandalizaram-se Dele quando, enquanto Deus, demonstrou sua pequenez ao agir como um homem impotente submetendo-se ao sofrimento e à morte. Todavia, o autor afirma que Ele tinha que agir como homem e submeter-se ao sofrimento, para que aqueles que fossem tornar-se cristãos pudessem imitá-lo e agir com amor e misericórdia diante do sofrimento no mundo. Pois o cristianismo significa humilhação neste mundo (KIERKEGAARD, 2009, p. 120).

Deste modo, a vida de Cristo na terra configura um paradigma na situação de contemporaneidade. E, em aferição a ela, o homem precisa esforçar-se para moldar sua

própria vida. E isto deve ser o tema essencial do sermão na cristandade. Contudo, todos os preceitos têm sido deturpados para amenizar este esforço e, em consequência disso, a cristandade tem se convertido em paganismo.

Anti-Clímacus acusa a cristandade de querer apenas herdar as maravilhosas consequências da vida do Cristo ao se dispor na iminência de apropriar-se dos méritos de Cristo como sendo seus. Ele também a acusa de trazer o engano aos homens ao querer sobrepor os preceitos da igreja no lugar das exigências de Jesus, tentando fazer com que seja desnecessário cada geração colocar-se em contemporaneidade com Ele. E, para isso, exhibe a relação com Cristo como algo simplesmente histórico. Assim, põe sua morte como algo definitivo e as suas consequências como motivo de triunfo da cristandade. Ela faz com que ser cristão na cristandade pareça ser algo distinto e tão válido quanto ser cristão na contemporaneidade e, com isso, tenta transmutar seu paganismo em cristianismo, esquecendo que este se caracteriza pelo sofrimento na terra por causa da Palavra e da justiça (KIERKEGAARD, 2009, p. 122).

Em contrapartida, substituem o sofrimento propriamente cristão por sofrimentos humanos maquiados de imitação dos paradigmas cristãos. No entanto, Cristo acentuou que o homem sofrerá por causa da Palavra. E aqui também residiria a possibilidade de escândalo: “mas não tem raiz em si mesmo, antes é de pouca duração; e sobrevindo a angústia e a perseguição por causa da palavra, logo se escandaliza” (Mateus 13.21). Entretanto, o sofrimento por conta das enfermidades, escassez de dinheiro, calamidade etc, não condizem com o sofrimento cristão professado por Jesus. E, se assim o fosse, os pagãos também poderiam ser considerados cristãos, visto que estes sofrimentos são possíveis a todos os homens.

O sofrimento propriamente cristão é contraditório. Pois, o homem busca no cristianismo um consolo, uma vez que o próprio cristianismo é anunciado como tal. Tomemos como exemplo a passagem citada no intróito desde seção que referencia uma fala de Jesus: “venham a mim todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu lhes darei descanso” (Mateus 11. 28). No entanto, na medida em que se busca consolo e, precisamente por que o buscou no cristianismo, acontece exatamente o contrário: o sofrimento e as perseguições preanunciadas sobrevêm. Assim, sob este aspecto, é uma contradição aceitá-lo, haja vista que, quem sofre quer alívio e não perseguição.

Mas, quando sem hesitação e consciente das consequências, o indivíduo opta pelo cristianismo, esta escolha também se torna um objeto de escândalo, uma vez que, certamente, não faz sentido escolher por uma vida mais sofrível do que a que já se tinha. Principalmente

quando se sabe que a perseguição o acompanhará quiçá até a morte por assassinato e, mesmo assim, fazer tal escolha.

Contudo, a cristandade, deleita-se nos sermões que adornam as adversidades humanas com uma categoria cristã, anulando o sofrimento que Cristo e o cristianismo suscitam no mundo. Uma vez que o sofrimento no cristianismo deve estar relacionado à voluntariedade e à possibilidade de escândalo para o que sofre. Mas, na cristandade os valores têm seus significados invertidos ou deturpados. Um exemplo está na infinita diferença que há entre perder e renunciar, mas que a cristandade sobrepõe como se fosse algo igual, esvaziando a responsabilidade e a tentação que há em uma renúncia (KIERKEGAARD, 2009, p. 123-125).

A cristandade escandaliza-se com a possibilidade da abnegação, todavia, é ela que acentua infinitamente a busca do verdadeiro cristão pela felicidade eterna tão predicada no *Post-Scriptum* de Clímacus. Logo, quando um homem, com temor e tremor, está plenamente convencido de que somente através da fé em Jesus Cristo chega-se à felicidade eterna, percebe a confusão escandalosa que a cristandade estabeleceu ao afirmar que nascer na cristandade já é suficiente para atingir a bem-aventurança eterna.

Anti-Clímacus afirma que nos primeiros tempos da cristandade também havia heresias acerca do Deus-homem. Algumas que substituíam a determinação Deus e outras que substituíam a determinação homem. Mas, indistintamente, elas sabiam do que se tratava. Diferente da cristandade moderna que faz da doutrina Deus-homem uma unidade especulativa distinta da determinação Deus e da determinação homem, sob um ponto de vista eterno. Além de eliminar Cristo da doutrina ao valorizar o ensino em detrimento de sua vida. O que é um engano. Não obstante, os ensinamentos de um homem podem ser mais importantes que sua própria vida, mas quando se trata de Deus, sua vida é infinitamente mais valiosa que seu ensino. Assim, ao valorizarem mais o ensino, valorizam a comunicação direta da doutrina. Todavia, a vida de Cristo, que apesar de ser inseparável de sua doutrina, é mais importante que esta e representa uma reduplicação da mensagem por uma comunicação indireta (KIERKEGAARD, 2009, p. 134-135).

Um sinal, apesar de ser imediatamente algo, representa a negação do imediatismo. Visto que é uma determinação de reflexão que faz supor que algo, provavelmente seja diferente do que imediatamente se vê. Todavia, um sinal só é um sinal para aquele que não só sabe que ele é um sinal, mas também sabe o que ele significa. Sob este aspecto, Cristo é um sinal de contradição, ou seja, é algo que está em divergência com o que aparenta ser imediatamente. Pois é um homem como outro qualquer, mas, ao mesmo tempo e indissociavelmente, é Deus. E, desta forma, lhe é impossível comunicar-se diretamente, senão

através de uma reduplicação da mensagem, ou seja, da comunicação indireta (KIERKEGAARD, 2009, p. 136-137). Mas a cristandade tenta eliminar o comunicante da mensagem e transformar o cristianismo em uma comunicação direta através do ensino do cristianismo, o qual não é apenas uma doutrina, mas sim uma mensagem existencial, logo, é impossível que seja comunicado diretamente.

Cristo se apresenta como um sinal de contradição para fazer patente os pensamentos do coração do homem. Para isso, se fez absolutamente incognoscível quando encarnou em um homem individual, pois, um homem individual é a máxima distancia qualitativa de ser Deus. Todavia, a maioria da cristandade julga que se tivesse vivido no tempo de Jesus Cristo, certamente o reconheceria imediatamente. Mas ora, se engana quem pensa assim. Porquanto, desde a eternidade, enquanto onipotente, Ele escolheu livremente fazer-se incógnito para ser um sinal de contradição. E, com isso, responsabilizou-se por sofrer as consequências de sua inconoscibilidade com intuito de poder comunicar-se indiretamente com os homens e, deste modo, patentear os pensamentos de seus corações. Desta maneira, acreditar na capacidade de penetrar imediatamente na incognoscibilidade de Jesus, caso houvesse vivido em seu tempo, é uma blasfêmia quando se trata Dele (KIERKEGAARD, 2009, p. 142). Logo, a tentativa da cristandade anular a incognoscibilidade de Cristo se configura em arbitrariedade contra um preceito do cristianismo.

Reiterando o que foi dito no capítulo anterior desta dissertação, a comunicação direta expressa imediatamente o que se é essencialmente. Nela o comunicante deve estar diretamente determinado. Mas a incognoscibilidade consiste em não representar o que se é essencialmente, portanto, Cristo desejava que a mensagem fosse transmitida indiretamente, se assim não fosse, não se apresentaria como incógnito e possibilitaria uma expressão imediata e concreta de quem era.

No entanto, quando Cristo diz diretamente que é Deus e que Ele e o Pai são um só, esta comunicação é direta, porém, automaticamente converte-se em comunicação indireta pelo fato de que, quem a diz é um sinal de contradição: um homem comum que diz ser Deus. E, mesmo a realização de milagres, só serve para, diretamente, chamar a atenção para este choque com a contradição, o qual é proporcionado com o intuito de promover uma eleição entre acreditar ou não.

Mas a cristandade, sem saber o que diz, alega que Cristo comunicou-se diretamente ao afirmar-se filho Unigênito do Pai. E, desta forma, a cristandade tenta anular a intenção de Cristo de fazer-se oculto a fim de proporcionar salvação aos homens e, conseqüentemente, tenta eliminar o cristianismo. Contudo, segundo Anti-Clímacus, o espírito é a negação do

imediatos e a incognoscibilidade é a negação da manifestação direta. Visto que, a cognoscibilidade produziria um ídolo, como o que a cristandade produziu de forma fantástica e superficial. Mas, assim não se chega a ser cristão e nem se chega ao choque que traz à tona o pensamento do coração do homem a ponto dele ter que fazer uma escolha entre crer ou não (KIERKEGAARD, 2009, p. 145-146).

O autor afirma que sempre será doloroso para qualquer homem ter que ocultar sua interioridade e parecer algo diferente do que se é essencialmente. E que o sofrimento da interioridade é algo indissociável à vida de Cristo enquanto incógnito neste mundo. E, neste caso, o sofrimento emerge porque Ele assumiu a responsabilidade de fazer-se incógnito por amor a humanidade, para proporcionar salvação ao homem. Então, precisamente por isso, é uma arbitrariedade negá-lo ou transmutá-lo. Conquanto, ao homem comum é impossível a compreensão absoluta de tal sofrimento. Porém, o pseudônimo alega que através da fé, o homem pode recusar o absurdo da comunicação direta da mensagem do cristianismo. Ele pode rejeitar a comunicação direta propagada pela cristandade, a qual vincula o cristianismo a um ensino que se deve absorver e depois de compreendê-lo bem, optar por crer ou não (KIERKEGAARD, 2009, p. 148-149).

Mas, Anti-Clímacus faz uma grande diferença entre o crer e o ter fé. E diz que a filosofia moderna deseja reduzir a fé a uma determinação imediata, anulando a possibilidade do escândalo, convertendo-o apenas em uma doutrina em que se precisa crer nas coisas que são ensinadas. No entanto, a fé guarda a relação com o Deus-homem, assim sendo, o autor relembra: “se o Deus-homem não fosse possibilidade de escândalo tampouco poderia ser objeto da fé [...] se não se dá a possibilidade de escândalo neste caso, então se daria a cognoscibilidade direta e o Deus-homem seria um ídolo; a cognoscibilidade direta é paganismo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 152). Haja vista que somente através do mistério da incognoscibilidade a fé é possibilitada, visto que é ela também que possibilita o escândalo. Logo, na medida em que se tenta substituir a fé pelo crer no ensinamento de uma doutrina, elimina-se a possibilidade de escândalo acerca do insondável Deus-homem e concomitantemente, elimina-se o cristianismo.

O autor declara que o passar dos séculos estão constantemente contribuindo para a eliminação da essência do cristianismo e a cristandade parece não ter consciência disso. Não obstante, ele ratifica que Jesus Cristo anunciou que atrairá todos os homens para si. E, a despeito disso, faz referência constante a João 12.32: “Mas Eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim” (KIERKEGAARD, 2009, p. 153).

Segundo Anti-Clímacus, se a vida do homem não estiver mergulhada no ócio, no vazio ou em um ativismo sem sentido, será necessário que algo distintamente elevado lhe atraia. Mas, para que este algo elevado possa atrair constantemente é necessário que ele não esteja submetido à mudanças ou mutações. E, só um superou todas as mutações da vida e da morte: Jesus Cristo. E é Ele quem deseja atrair para si todas as coisas, desde a altura (KIERKEGAARD, 2009, p. 159-160).

A vida cristã está bem estabelecida quando se orienta para o alto, para Àquele que atrai o cristão para si desde os céus. Mas, para isso, é necessário que o cristão se esqueça das alegrias que o aprisionam, das preocupações terrenas, das atividades intensas, das angústias que tentam e de todas as vicissitudes da vida para recordar-se apenas Dele. Seu pensamento deve estar voltado para Cristo de maneira tal que Ele seja recordado em todas as atividades que o cristão for executar. Por conseguinte, o cristão esquecer-se-ia de tudo o que precisa esquecer e seria atraído para a altura em que Ele habita.

Mas, atrair o homem para Si, de certo modo, também proporciona repulsa, uma vez que Cristo não quer atrair o homem através da sedução ou vãs bajulações. Pois sua humilhação lhe é tão patente quanto sua majestade. E, tanto aquele que se sente atraído apenas pelo atributo majestoso do Cristo, quanto àquele que se sente atraído somente pela dor de sua humilhação, estão ambos equivocados em suas perspectivas. Visto que, tanto sua elevação quanto sua humilhação fazem parte de sua essência, indissociavelmente. Logo, quando alguém tenta separar estas categorias, demonstra que não o conhece e, conseqüentemente, não ama a Cristo (KIERKEGAARD, 2009, p. 160-162).

Nos séculos seguintes após a morte de Cristo, decorreram mudanças acerca de sua figura sem que a vida cotidiana mundial deixasse de transcorrer como de costume. Mas Ele continuou, e até hoje continua trabalhando na concretude de sua palavra em função de atrair todos para si. Por isso, Ele tem empregado vários meios para alcançar seu intento, porém todos estes meios convergem para um só caminho: proporcionar a consciência do pecado que faz o arrependido atrair-se para Ele. Entretanto, para que se possa falar sobre um verdadeiro 'atrair para si' é necessário, sobremaneira, que haja alguma coisa em si, que aquele que atrai seja algo em si mesmo. Porque o que não é em si mesmo não pode atrair de nenhuma maneira algo para si (KIERKEGAARD, 2009, p. 166).

3.2 KIERKEGAARD E A DEFESA FINAL DO CRISTIANISMO

“Mas como pode estar em paz alguém que nem mesmo ao seu próprio Deus conhece? [...] Embora manso, é perigoso, pois não reconhece absolutamente a Deus”.

Tom Kristensen

Kierkegaard vivia em uma época cujo ambiente religioso era constituído de pastores custeados financeiramente pelo Estado e tinham por função transmitir ao povo a ideia de religião como obrigação legal. Eles também representavam o Estado na medida em que lhes era delegada a anuência de firmar contratos e casamentos civis na igreja. Além de que, era só através do batismo luterano que as possibilidades de emprego e crescimento social eram possíveis. Nesta época a presença da igreja é marcante e esta, ao absorver as influências do hegelianismo e do anti-hegelianismo, passa por um processo que proporciona mudanças no pensamento eclesiástico e na instituição religiosa (PAULA, 2009, p. 112).

O pensador dinamarquês, discordando desta situação, revela suas características não-conformistas e as direciona à era presente – demasiada de intelectualismo e vazia de sentido e de individualidade –. Seu ataque está especialmente relacionado ao bispo Mynster e aos pastores Martensen e Grundtvig, os quais Kierkegaard acusava de estarem contagiados pelas teorias sistemáticas de Hegel e, em virtude disso, estavam impregnando a cristandade de ideias hegeliana o conceito do que é, de fato, o cristianismo.

Ele enfatiza que se fazia necessário a cristandade retornar à verdade se conscientizando da farsa que se tornou o cristianismo dinamarquês, onde pastores são pagos para ensinar aos outros a se tornarem ‘cristãos’ ao invés de mostrar-lhes o ‘perigo’ de sê-lo; onde a igreja não reconhece o erro de ter se unido ao Estado; e onde urge a necessidade de ler o Novo Testamento para redescobrir sua sublimidade e para ser fiel a ele, visto que é necessário que exista uma autêntica imitação do Cristo na fundamentação do caminhar cristão em decorrência do instante em que se opta por ele (PAULA, 2009, p. 114).

O termo *instante* ganha aqui uma autenticidade muito grande dentro das perspectivas de Kierkegaard e no decorrer de suas obras desponta como simbolismo que refere-se ao decisivo na vida do homem singular. Este termo alude diretamente a contemporaneidade, o momento presente onde o indivíduo define quem, de fato, ele é, ou almeja ser por toda a eternidade. E esta contemporaneidade é o instante em que toda palavra proferida se torna vã se não transformada em ação. Sob esta perspectiva, Kierkegaard nomeou de *O Instante* a revista que criou no ano de 1855, na qual atingiu o cume de sua crítica contra a cristandade estabelecida e finalizou seu embate contra a Igreja Estatal Luterana da Dinamarca.

Em suas obras anteriores, o autor apresenta suas críticas à Igreja e à cristandade de forma apaziguadora. No entanto, nesta revista, ao atentar vigorosamente para o estado de alienação no qual ambos encontravam-se a despeito do que significa ser cristão, ele mostra uma diretividade como nunca antes vista em suas publicações. Sobremaneira porque, nela, o autor expõe o nome de instituições, cargos e pessoas que desejava atacar no intuito de exemplificar o abismo que havia entre o professar o cristianismo e vivê-lo autenticamente. E, como consequência, sofreu fortes retaliações por parte dos representantes da Igreja. No entanto, recebeu estas retaliações como confirmação de que estava no caminho certo, haja vista que o Novo Testamento alude que os ataques comprovam que se está no caminho correto (KIERKEGAARD, 2006a, p. 29).

O principal motivo que levou Kierkegaard a desencadear esta batalha que o encaminhou para o desfecho final de sua produção literária, foi o fato de, na ocasião da morte e do funeral do bispo Jacob Mynster, o qual foi o pastor do seu pai e também o representante da Igreja Estatal Luterana da Dinamarca durante 50 anos. Na cerimônia fúnebre, o sacerdote que viria a sucedê-lo, Hans Martensen, declarou que o bispo Mynster havia sido uma verdadeira *testemunha da verdade*. Ora, Kierkegaard, conhecia muito bem o bispo Mynster e o tinha como um homem prudente. Mas, acreditava que ele não havia desenvolvido a paixão pelo cristianismo e, conseqüentemente, não havia compreendido o cristianismo como uma luta contra este mundo, pois sua convicção estava direcionada a um hegelianismo muito grande. Logo, jamais poderia ter sido comparado aos apóstolos e mártires que morreram lutando em favor da verdade do cristianismo. Já bastava, para Kierkegaard, as alusões e devaneios de um certo pastor Adler, que teria ouvido de Cristo as confirmações de que o evangelicismo pregado na Dinamarca era tão verdadeiro quanto o professado pelos contemporâneos de Jesus. E, além do mais, o autor julgava que somente um poderia ser, de fato, denominado como verdadeira testemunha da verdade, e este era Jesus Cristo.

Logo, ser testemunha significava ser contemporâneo de Cristo, fato que não ocorria no protestantismo dinamarquês, ao contrário, existia uma contradição entre o que se pregava nos púlpitos semanalmente e o que se vivia diariamente; entre os pregadores perseguidos no Novo Testamento e os pastores dinamarqueses; entre a proposta do escândalo do cristianismo e a ocultação deste pela igreja. De acordo com o filósofo dinamarquês, o alicerce do cristianismo é a prática, e esta se faz representada no amor ao próximo, na seguridade da criação divina e da libertação do homem por meio do sacrifício de Cristo, no testemunho radical daquilo em que se acredita e também na contemporaneidade, isto é, o agora da eternidade (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 57).

Desta forma, Kierkegaard lançou *O Instante* para dar continuidade nas críticas que inaugurara através do periódico *Fædrelandet*. Nele protesta contra a declaração de Martensen, que considerou contraditória aos preceitos do Novo Testamento acerca do que significa ser uma testemunha da verdade. Ao mesmo tempo, ele busca exortar a cristandade sobre a hegemônica hipocrisia sob a qual ela estava submetida a despeito do cristianismo. Assim, à sombra da ironia, questiona em que se traduzia ser uma testemunha da verdade.

Para Kierkegaard, Cristo era a verdade. E na cristandade existia uma incompatibilidade entre o real cristianismo e o que a cristandade oficial vivia, uma vez que esta desejava agradar ao mundo e a Deus. No entanto, o cristianismo é renúncia ao mundo e a não-aceitação da sociedade; é a implicação de viver como um ‘fora da lei’, pois o cristianismo não pertence às regras deste mundo, mas também é um projeto de felicidade eterna, contudo, não para os dias de hoje como se pregava (PAULA, 2009, p. 112-113). Assim, ser uma testemunha da verdade não significava proferir ataviados sermões, viver confortavelmente e desfrutar da paz, da honra e do prazer da ascensão na carreira pastoral. Ao contrário, significava aceitar a perseguição e a humilhação; significava viver, lutar e sofrer em humildade, pobreza e na incompreensão do mundo, senão, que semelhança haveria de ter com a vida do Cristo? Logo, a filosofia de vida instaurada na cristandade era diametralmente oposta à do cristianismo primitivo do Novo Testamento. E, para Kierkegaard, quem quisesse viver um cristianismo seguro e sem riscos não era digno de ser denominado cristão.

Segundo o autor, alcançar a verdade da contemporaneidade do cristianismo primitivo deve ser a missão de cada indivíduo. E é a este indivíduo singular (*den Enkelte*) que ele oferece ajuda para alcançar o instante do encontro com o que se busca. Todavia, enfatiza que tal função só pode ser executada com seriedade quando delegada a alguém que não a deseja, mas sente-se obrigado por algo superior a cumprir tal tarefa. Em virtude disso, justifica sua atuação no *O Instante*. E, assim como fez Johannes Clímacus nas *Migalhas Filosóficas* e no *Post-Scriptum*, Kierkegaard declara que se agrada por ser um escritor, mas prefere sê-lo ao seu modo, sem alardes e distante das considerações da crítica literária ao seu trabalho (KIERKEGAARD, 2006a, p. 19).

Ele tinha em mente o anseio por dissipar a ilusão fixada na cristandade. Seu objetivo era ‘exumar os conceitos do cristianismo’ proposto por Cristo e conscientizar o *homem comum* para o advento do crístico, uma vez que o termo cristianismo perdera seu significado. Em vários momentos e passagens de sua obra, Kierkegaard deixa claro seu propósito como escritor religioso. E seus *Discursos* não nos deixam pensar outra coisa, senão, um aprofunda

identidade cristã, que deve ser apresentada como uma evidência contra a cristandade e ao mesmo tempo uma indignação com a fé institucionalizada.

Inteirando isso, Kierkegaard enuncia: “Minha tática, com a ajuda de Deus, consistia em empregar todos os meios para por à claro qual é o requerimento do cristianismo verdadeiramente, ainda que nenhuma só pessoa se sentisse tentada a entrar nele” (KIERKEGAARD, 2001, p. 8). Por isso, insistiu em dizer no *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra Como Escritor*: “sou, com efeito, um autor religioso”, para poder: “reintroduzir o Cristianismo na cristandade” (KIERKEGAARD, 1986, 22, 38). Desta forma, pode-se dizer que aqui, ele revelava a si mesmo como uma pessoa religiosa impedida de praticar a sua fé cristã e ao mesmo tempo ser compreendido. Visto que acreditava e professava uma fé radical, bem diferente daquele que a cristandade estava habituada por conceber como a realidade cristã.

Ainda no *Ponto de Vista*, Kierkegaard esclarece:

Na minha obra cheguei a um ponto onde não é possível, experimento a necessidade, e por conseguinte, considero agora meu dever declarar de uma vez por todas tão francamente, tão abertamente, tão categoricamente quanto possível, em que consiste a produção, o que pretendo ser como autor (KIERKEGAARD, 1986, p. 27).

Então, Kierkegaard, ao falar da fé, lança o questionamento da necessidade de tê-la enquanto atributo para a realização da profissão da própria fé. Isso significa que, para ele, ter fé é ter uma determinada espiritualidade e que nesta espiritualidade se encontra a devoção para com a prática religiosa. Mas, quando se fala de crença ou confissão de fé, pode-se considerar que ele esteja falando de uma relação diferenciada com o sagrado – haja vista que também se pode crer Nele sem, necessariamente, ter uma vida espiritual –. Em consequência disso, Kierkegaard declara que o condicionado da fé é a espiritualidade e a rejeição da fé é similar ao ato de confissão da fé da cristandade de sua época. Esta analogia é o prelúdio da luta que o pensador dinamarquês travou com a cristandade de seu país.

O autor afirma que o instante em que o decisivo se apresenta ao indivíduo e lhe exige a fé emerge de forma repentina e traz consigo a possibilidade para a escolha entre uma coisa ou outra, o que representa um sinal de acesso ao incondicionado, à verdade última do cristianismo. Não obstante, reconhece que o acesso a ela não se dá por um caminho fácil. O que, por conseguinte, não justifica o Estado interferir nesta busca, nem a Igreja fundir-se a ele

com intuito de oferecer comodidade ao indivíduo para encontrar o caminho que pressupõe ser o do cristianismo. Para ele, isto é um antagonismo, uma vez que o Estado e a Igreja militante de Cristo não podem estar unidos em favor da expansão do cristianismo, pois, deste modo, uma das duas instituições não subsistiria.

Sendo assim, Kierkegaard tece uma forte crítica ao Estado dinamarquês que, unindo-se à Igreja, aborta o cristianismo e estabelece uma religião oficial onde designa mil funcionários para proclamar um falso cristianismo. E com isso suprime o autêntico cristianismo do Novo Testamento. Porquanto, está interessado unicamente em que um maior número de dinamarqueses declare-se cristão, a fim de que, proporcionalmente, seja aumentada a quantidade de contribuintes para a arrecadação tributária do país; logo, astuciosamente, zela para que os mesmos não compreendam o que é, em verdade, o cristianismo, pois desta forma tudo permaneceria na mesma tranquilidade de então.

Porém, a existência destes funcionários-pastores já põe em contradição suas intenções cristãs para com os cidadãos dinamarqueses. Visto que eles dependiam pecuniariamente da confissão cristã destes para manter seu sustento; e, ao mesmo tempo, se proclamassem a verdade do cristianismo a estes cidadãos, sujeitavam-se a percepção da estranheza do fato deles, enquanto *supostas* testemunha da verdade possuírem um cargo real com direito a promoção gradual da carreira (KIERKEGAARD, 2006a, p. 23).

A incoerência entre o cristianismo do Novo Testamento e o cristianismo oficial dinamarquês já irrompe na desproporção da aderência. Haja vista que este produz milhares ao passo que àquele gerou poucos que o aceitaram sem escandalizarem-se. Outra incongruência se dá no fato do cristianismo predicado na Dinamarca faz com que os homens assumam a denominação de cristãos como se fosse algo fácil, e isso fere a essência da genuína mensagem cristã. Por isso, Kierkegaard assevera que se deve esclarecer aos homens sobre o que, de fato, consiste o Novo Testamento de Jesus Cristo. Para que assim, cada um possa eleger de forma sincera, para consigo mesmo, se quer ou não tornar-se um cristão. Visto que ninguém pode nascer cristão como o Estado juntamente com a igreja faz a cristandade acreditar e, assim, cair em embuste.

Portanto, se deveria questionar o fato de que em um país haja milhões de cristãos e mil funcionários para viver à custa destes. Dever-se-ia questionar quais sacrifícios o cristianismo requer do homem e quais sacrifícios os homens tem oferecido. Pois a facilidade com que as pessoas introduzem-se no cristianismo soa de forma estranha em analogia com os relatos ocorridos no tempo do advento do Cristo na terra.

Segundo Kierkegaard, o princípio do problema encontrava-se na declaração de Martensen em favor de Mynster, a respeito deste ser uma testemunha da verdade. Pois, na medida em que ele, condecorado bispo da igreja, denomina outro bispo de tal forma, resulta em pô-lo como parâmetro de exemplo para os cristãos da cristandade. E, tendo sido a vida de Mynster caracterizada por uma restrita adoração a Deus que se fundamentava repugnantemente apenas no ato de vestir-se de forma pomposa aos domingos e, supostamente comovido, anunciar em sua prédica que haverá um juízo sobre a humanidade; mas, passando o momento do culto, deleitava-se nos prazeres que a vida proporcionava e na possibilidade de crescimento na carreira.

Com isso, Mynster encabeçava a cúpula dos homens que declaravam estar empenhados na tarefa de viver pela verdade, mas não a transpunham para a realidade efetiva de suas vidas. Por conseguinte, iludiam a cristandade ao fazê-la crer que isso era o cristianismo. Afinal, quem se dizia seus representantes viviam na superficialidade da adoração dominical sem, todavia, alterar seu estilo de vida no restante da semana. Deste modo, a Igreja fez com que, na cristandade, os homens vendessem a alma para Deus, através dos tributos pagos ao governo, e entregassem seus corpos às vontades e prazeres deste mundo, uma vez quem não lhes era requeridas mudanças em suas vidas (KIERKEGAARD, 2006a, p. 25-27).

Contudo, Kierkegaard atenta que perante a verdade do cristianismo, cada indivíduo encontra-se completamente sozinho, pois diante dela não há ninguém – nem pastor, ou autoridade, ou guia espiritual – que possa indicar se ele está no caminho correto ou não, pois esta responsabilidade cabe somente ao homem. Visto que, ante a busca pela verdade, cada indivíduo, independente da fé que professa, percorre o caminho solitário em busca de algo pelo qual possa viver. Entretanto, na cristandade predomina a noção do geral como uma fantasiosa determinação cristã. Nela, as pessoas são pagãs e vivem felizes na ilusão de serem cristãos. Além de existir uma clara preferência ao homem natural em detrimento do espiritual, onde o *testemunhar a verdade* é eliminado, uma vez que estes ‘cristãos’ jamais creram, assim, nunca poderiam testemunhar também, pois na medida em que tentam suprimir o escândalo, suprimem o próprio Cristo e a crença nele.

Logo, para o cristianismo assomar na cristandade, a ilusão deve ser dissipada primordialmente. E esta ilusão é formada por duas fantasias principais. A primeira refere-se à crença de que todos os homens são cristãos. E, para que esta seja esvanecida é necessário que se desenvolva uma comoção no homem. A outra fantasia repousa na união do Estado com a Igreja, e no fato do Estado designar mil funcionários em comum interesse de que ninguém se intere do que é realmente o cristianismo e nem se torne cristão. Pois, se assim não ocorrer,

estes funcionários perderiam seus cargos. Nesta segunda fantasia residem ainda dois paradoxos: o primeiro encontra-se no fato de estes pastores-funcionários efetuarem um juramento de compromisso com o Novo Testamento para, em seguida, tentar encobrir a verdade deste mesmo Testamento ante a cristandade (KIERKEGAARD, 2006a, p. 29-31).

O segundo paradoxo consiste no poder que o Estado, nesta situação, possui para ‘proteger’ o cristianismo e transformá-lo em algo totalmente diferente do que este é, sem deixar de utilizar a patente cristã para isso. Segundo Kierkegaard, o Estado lida com o cristianismo da mesma forma como lida com as outras necessidades dos homens enquanto cidadãos submetidos a um governo. Ou seja, o Estado coopera para garantir ao cidadão contribuinte, de maneira mais confortável e econômica possível, a assistência à saúde, o fornecimento de energia, o abastecimento de água etc. E sob este prisma, também se incumbe de garantir aos seus cidadãos a felicidade eterna. Todavia, para tanto, também cobra uma taxa ao contribuinte pelo serviço. Um tributo que lhe garanta a comodidade de alcançar a salvação sem esforço algum para isso (KIERKEGAARD, 2006a, p. 32-33). No entanto, a eternidade não é algo que se obtenha desta forma, visto que a forma é exatamente o que define se esta foi alcançada ou não. E Cristo anunciou que ‘estreito era o caminho que leva à eternidade’ (Mateus 7. 14). Logo, a comodidade oferecida pelo Estado não se corresponde de forma alguma com a bem-aventurança eterna, visto que só é possível alcançar o eterno através da dificuldade.

O autor alega que somente a ideia dos pastores estarem sob a proteção do Estado, e do mesmo estar encarregado de proteger o divino, faria estremecer qualquer apóstolo. Haja vista que, este não tem relação com nenhum reino deste mundo, ao contrário, batalha contra eles. Deste modo, o que o cristianismo necessitava era desvincular-se de tais pastores que reclinavam suas cabeças perante o rei a fim de conquistarem honra e ascensão na carreira, em detrimento de se reclinarem perante o Cristo e o compromisso com o cristianismo, o qual requer disposição para o sacrifício e para o sofrimento em favor dos seus ensinamentos. Por conseguinte, os pastores transformavam o cristianismo em algo exatamente oposto ao que de fato era. Convertiam o caminho estreito em um caminho amplo onde todos transitavam comodamente e, com isso, transformavam a verdade do Novo Testamento em uma falsidade generalizada que, em seu caminho fácil e confortável, era capaz de abarcar até mesmo os ateus e os judeus como cristãos (KIERKEGAARD, 2006a, p. 36). Para isso, na cristandade foi estabelecido que a criança quando nasce, já possui de forma inata a condição de ser um cristão e que nada deve abalar esta condição básica, nem sequer se, quando adulto, um homem declare-se como um não cristão. E que irônica contradição se dá quando, diante desta

situação, rememora-se ao preceito de que basta apenas que um indivíduo torne-se cristão para que o cristianismo se faça patente no mundo; bem como se ratifica esta contradição na medida em que se remete ao texto de Lucas 18.8 onde Jesus questiona se, quando Ele voltar, encontrará fé na terra.

Sobremaneira, pode-se perceber que na cristandade os homens têm deturpado a noção do caminho para chegar-se a ser cristão. Pois, apesar de não negarem que o caminho que conduz ao cristianismo seja de renúncia, não se submetem a renunciar a nada. Amam a ordem estabelecida das coisas e por preço algum querem abandoná-la. Com isso, têm deturpado a indicação de que ser cristão é submeter-se ao sofrimento imposto pela luta contra os valores deste mundo. E amenizam os augúrios deste sofrimento substituindo-o pelas aflições que são comuns a todos os homens, sejam eles ateus, cristãos, judeus ou pagãos.

Assim sendo, os sujeitos da cristandade não se subordinam ao cristianismo, senão aos seus próprios prazeres. E esvaziam a expressão *testemunha da verdade* na medida em que todos os domingos exaltam uma verdade que remete ao sofrimento neste mundo, porém vivem jubilosos no restante da semana. Por conseguinte, Kierkegaard entendia que o cristianismo professado na Dinamarca era uma veleidade que não auxiliava o homem a alcançar a eternidade, de outro modo, o encaminhava para o julgamento de ter vivido em vanidade na terra. Contudo, afirma que se a cristandade estivesse correta em suas declarações e ações, a vida de Cristo seria algo caricato e ridículo. Mas, do contrário, tal cristianismo professado configura-se em uma canalhice que angariava negociatas à sombra do nome do cristianismo (KIERKEGAARD, 2006a, p. 38-40).

De acordo com as ideias apresentadas por Kierkegaard nos fascículos do *Instante*, a verdade do cristianismo baseava-se em um caminho disposto na direção oposta a este mundo, uma vez que ressaltava a heterogeneidade em relação a este mundo e a necessidade da luta contra seus valores. O autor declara que, na verdade, estar em contemporaneidade com o Cristo é o decisivo. E que a contemporaneidade almejada está arraigada à interioridade de cada indivíduo, e este deve traduzi-la nas palavras consentâneas às ações que lhes são próprias.

Kierkegaard ainda estabelece que a diferença que há entre o cristianismo oficial dinamarquês e o livre-pensador está no fato deste anunciar abertamente que o cristianismo é uma fábula. Já o cristianismo dinamarquês falsifica o cristianismo ao afirmá-lo como algo diferente do que ele é e, com isso, obscurece o chamado à imitação de Cristo, de maneira que o indivíduo acredite que esta relação com o modelo deve dar-se somente no campo da idealidade. E em virtude disso, a cristandade transforma o cristianismo em pura poesia. E,

com efeito, deveria culpar-se por engendrar um culto divino que é antípoda ao autêntico culto divino (KIERKEGAARD, 2006a, p. 45-47).

Apesar de o Novo Testamento estar acessível a todos que fazem parte da cristandade, o autor ressalta que seus participantes não conhecem nada do cristianismo além do que é predicado aos domingos pelos pastores e, conseqüentemente, não conhecem nada sobre o que a Palavra de Cristo alude. Pois, professá-las integralmente nas igrejas, põe todos os pastores sob o julgamento de Deus acerca da canalhice que representam. Por isso, os pastores elegem algumas passagens do Novo Testamento que não os comprometam, as enuncia aos domingos e as interpreta de modo a fazer a cristandade crer que não necessita fazer-se contemporânea. No entanto, indicam que apenas o fato dos indivíduos simularem que se tivesse vivido no tempo de Cristo, não o teriam assassinado como fizeram seus antepassados, já seria suficiente para comprovar que eles eram superiores àqueles, logo, poderiam de forma ditosa denominarem-se cristãos. E desta forma, foi estabelecido um falso perigo (um falso decisivo) na cristandade onde se mantém a ilusão de que, como em um treinamento de guerra, uma simulação é assaz para comprovar que eles superaram o escândalo do advento do Cristo e a loucura que era aceitá-lo na contemporaneidade (KIERKEGAARD, 2006a, p. 49).

Mas, se é com o Novo Testamento que os pastores estão comprometidos por juramento como dizem estar, não deveria ser diferente a atitude deles? Kierkegaard acredita que sim, mas declara que os pastores nem sequer reconhecem tal necessidade. Bem como não reconhecem que o próprio juramento já é uma contradição, visto que o Novo Testamento recomenda que não se deve jurar (Tiago 5. 12). Em vista disso, os pastores fazem do cristianismo um teatro ao ensinarem a renúncia, ao mesmo tempo em que almejam ascensão em suas carreiras estatais; ao declararem que o cristianismo é padecimento, não obstante viverem comodamente; ao declararem que ele requer uma luta contra o mundo, ao passo em que se agrega a este; ao aludirem a imitação do Cristo, mas sugerirem que eles mesmo são as *testemunhas da verdade*, logo, poderiam ser imitados.

Kierkegaard atenta para o engano proferido pelos pastores e declara que toda esta hipocrisia é tão delituosa quanto o assassinato do Cristo e dos profetas pelos antepassados. O autor insinua que, se Cristo voltasse neste momento, certamente, faria o que fez em sua primeira vinda: acusaria os sacerdotes de terem desviado o povo do caminho e de terem feito do Templo um ambiente de negociatas (João 2. 14-16). Por conseguinte, ele exortava os indivíduos para que se escandalizassem acerca das pregações dominicais, do contrário, estariam assemelhando-se a elas em vacuidade (KIERKEGAARD, 2006a, p. 50). Pois, ser cristão não pode ser traduzido em ter uma vida calma e afortunada, pagar tributos para

construção e manutenção das igrejas, manter uma frequência de idas à igreja para escutar as vãs pregações dos pastores e esperar a volta de Jesus, sem o impedimento de viver sua glória aqui neste mundo. Mas, ser cristão significa padecer pelos ensinamentos do Cristo e submeter-se às consequências da escolha por imitá-lo. Portanto, aderir ao cristianismo não representa uma escolha fácil, do contrário, representa uma opção paradigmática e conflituosa.

No entanto, para Kierkegaard, se apenas um homem optar por viver o cristianismo, já o torna infinitamente válido para toda a humanidade. Contudo, para o Estado, o que interessa é a quantidade de indivíduos que se declaram cristãos, conquanto, seu proveito se dá através de um maior arrecadamento tributário. Desta forma, o conceito de cristianismo é inversamente proporcional à quantidade, enquanto para o Estado ele é diretamente proporcional. Logo, o cristianismo e o Estado não podem guardar nenhuma relação entre si, senão, a de mútua exclusão. Por isso, Kierkegaard alerta que, quando em algum lugar, todos se fazem cristãos, o conceito do cristianismo, provavelmente, já foi sepultado. Visto que só se pode ser cristão através da opção consciente de colocar-se em contraposição ao mundo. Por isso, ser cristão denota a difícil escolha pelo conflito com o mundo e pelo padecimento neste. Em vista disso, a cristandade esquiva-se dos preceitos do cristianismo em virtude de todos tornarem-se cristãos (KIERKEGAARD, 2006a, p. 53).

O cristianismo guarda relação com o reino, porém não com os reinos estabelecidos neste mundo. Mas com aquele que, sobremaneira, não deseja vincular-se a nenhum dos reinos existentes na terra, de outro modo, quer, a todo custo, afastar-se destes. No entanto, estar abalizado pelo Estado pode ser cômodo para os pastores e para a Igreja, porém, o cristianismo prescreve exatamente o contrário em relação a esta união. E Kierkegaard alega que, o que sustém esta ilusão de um povo cristão sob outorga do Estado é a indolência e apatia humana que prefere conservar o *status quo* e salvaguardar o sustento pecuniário do que ser sincero e autêntico ante a verdade que diz respeito ao cristianismo. E assim se dá o silêncio do clero em detrimento da manifestação da verdade última do cristianismo (KIERKEGAARD, 2006a, p. 57-59).

Segundo o autor, o interesse do cristianismo está unicamente vinculado a encontrar cristãos verdadeiros. Todavia a preocupação da igreja vigente refere-se a encontrar o maior número de cristãos possíveis para que seu interesse financeiro seja suprido. Para tanto, engendra um artifício de ilusão sob um falso selo cristão e, com isso, defrauda a todos os que estão submissos à crença de que a Igreja e o Estado são instituições de probidade inquestionável. Assim, sob este chamariz, se passam pelos verdadeiros representantes do cristianismo e deturpam os ensinamentos do Cristo ao mesclá-lo com os valores mundanos.

Entretanto, o Novo Testamento propõe que o cristianismo deve ser uma relação em contraposição com o mundo. Mas, tal relação de contraposição foi extinta da cristandade na medida em que ela declarou que todos são cristãos. E, assim, o paganismo foi instaurado e a determinação do que significa ser cristão foi falsificada. E este delito mantém-se a cada dia em que este embuste se repete e ninguém se manifesta contra (KIERKEGAARD, 2006a, p. 67-69). Contudo, o Novo Testamento não oculta de nenhum modo o que entende por cristianismo, do contrário, reafirma constantemente que ele é tormento, pena e miséria. Em contrapartida, o cristianismo oficial estabelece que o cristianismo é prazer e alegria de viver. E, assim, demonstra que não tem correlação alguma com o cristianismo do neo-testamentário.

Kierkegaard declara que tais constatações, certamente, não hão de agradar muito ao espírito comum. Entretanto, este fato representa um sinal predito no próprio Novo Testamento, o qual se refere ao escândalo da mensagem cristã. Porém, a mensagem do cristianismo oficial negligencia o escândalo e direciona-se em obter o maior número de adeptos através da sedução de por em permissividade as paixões que fascinam o homem, dando-lhes a maquiagem cristã. E, com isso, apresenta a infinita diferença entre si e o cristianismo neo-testamentário e produz um paganismo fantasiado (KIERKEGAARD, 2006a, p. 70-73).

Para esclarecer a farsa que a cristandade representava, Kierkegaard preceituou que, quando uma determinação específica é válida para todos os homens, não pode exercer influência decisiva sobre a existência, visto que se tornou algo irrelevante. Desta forma, quando a determinação ‘cristã’ é aplicada a todos, automaticamente perdeu seu caráter decisivo sobre a existência humana, e todos são nivelados da mesma forma, fazendo com que esta determinação seja olvidada na proporção em que é generalizada. Isto posto, na cristandade a determinação cristã não exerce influência alguma na vida dos indivíduos a partir do momento em que foi posta fora do parâmetro do modelo de existência destes (KIERKEGAARD, 2006a, p. 83).

Desta forma, Kierkegaard diz que ele próprio não é um cristão e justifica a impossibilidade de sê-lo por não se adequar ao cristianismo pregado na Dinamarca. E, por conseguinte, declara: “Eu não digo que sou cristão, nem pretendo mesmo sê-lo. Eis o que preciso repetir sem cessar. Eis o que qualquer um que quiser compreender minha tarefa deve cuidar de manter presente ao espírito” (KIERKEGAARD, 1978, p. 342.). O que Kierkegaard busca é a verdade do cristianismo. Ele almeja encontrá-la a todo custo, mesmo que para isso fosse necessário dizer que não era cristão. “Entretanto, não posso e nem quero modificar

minha declaração. Não posso servir estas legiões de patifes em seu negócio” (KIERKEGAARD, 1978, p. 343).

Ele desacreditava de uma religião onde os pastores faziam a cristandade acreditar ser o que não era. E, em virtude disto, industrializam o cristianismo para obterem mais adesão de pagadores de ‘indulgências’ sem terem entendimento da graça proporcionada por Deus mediante o sacrifício de Cristo (KIERKEGAARD, 1978, p. 343-344). Então enfatiza: “Estou de posse de um livro que é quase desconhecido neste país, cujo título quero mencionar com precisão: o Novo Testamento de Jesus Cristo” (KIERKEGAARD, 1956, p. 91). Com esta declaração, certamente, ele provocou uma perturbação na ordem social estabelecida, pois, ironicamente alegava que ninguém, em todo o país, vivia segundo os livros neo-testamentários.

Então, diante do cristianismo distorcido e da cristandade insipiente, Kierkegaard elabora o conceito do *crístico* como um adjetivo substantivado que compreende o “em si e por si” da essência lógica do cristianismo que deve interpretar criticamente se o cristianismo, ou o cristão de hoje são meras falácias ou não; se os homens vivem segundo categorias *humanas* ou *crísticas*; se as pregações estão transbordando de negociatas que tornam a mensagem sem graça ou se adverte os ouvintes quanto ao cristianismo que deve transformar-se no mesmo escândalo que foi para os judeus e na loucura que foi para os gregos; se pregam o amor ao próximo irrestritamente reconhecendo o ser como único diante de Deus, ou se promovem uma massificação generalizada do homem despersonalizando o eu e o tu numa voz anônima e impessoal (VALLS, 1993, p. 597-598).

No entender de Kierkegaard, o homem envolvido pelo *crístico* reconhece a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade da constatação da realidade de Deus como realidade última. E afirma que o homem só conhece a verdade se ela se faz vida dentro dele, caso contrário, o alarde de proclamar-se cristão não seria mais que uma demência e profanação.

O autor atesta que o pensamento de Deus acerca do cristianismo refere-se a dar a conhecer sua opção em favor dos homens, individualmente, em prejuízo do geral. Logo, na medida em que desvela suas intenções estabelecendo a diferença entre o indivíduo singular e a massa geral, coloca-os em oposição. Pois, ser cristão diz respeito, diretamente, à divergência entre o singular e a espécie, entre o cristão e a massa, entre o cidadão e a sociedade. Segundo Kierkegaard, Deus operou desta forma no intuito de demonstrar seu amor ao homem e para ensiná-lo que o cristianismo refere-se à subjetividade individual de cada indivíduo singular diante Dele (KIERKEGAARD, 2006a, p. 84).

Portanto, diante da pernicioso manipulação da cristandade estabelecida sobre os homens e sobre o conhecimento destes acerca do cristianismo – o qual influencia diretamente no estilo de vida que estes desenvolverão –, Kierkegaard manifesta suas críticas no *Instante*, através de sua própria assinatura. Pois, desta maneira, os representantes da cristandade não poderiam safar-se de uma explicação com o subterfúgio de que um pseudônimo ou um poeta qualquer era quem declamava tais coisas sob a influência de uma euforia idealista. Em virtude disso, apresenta o paradoxo em que os representantes da Igreja Luterana Oficial da Dinamarca se encontravam em relação ao verdadeiro cristianismo neo-testamentário. E proporciona aos indivíduos da cristandade uma reflexão sobre o estilo de vida que as então *testemunhas da verdade* tinham e expunham como modelo. Kierkegaard intenta que se faça clara a hipocrisia impregnada no clero luterano que não transformavam em ação as palavras que proferiam, ao contrário, viviam em oposição ao que professavam; além do mais, deturpavam a mensagem do Novo Testamento sob o juramento de estarem à serviço do mesmo. E com isso, levavam a cristandade a distanciar-se cada vez mais da contemporaneidade e da subjetividade exigida pelos preceitos do cristianismo.

Isto posto, o devir cristão não pode estar associado a um passe de mágica ou ao fenômeno da neonatalidade, visto que tornar-se cristão requer uma maturidade do homem, enquanto homem. Logo, também não pode estar vinculada à nacionalidade deste, nem mesmo aos dogmas da igreja que frequenta. Principalmente quando esta se encontra em relacionamento paradoxal com as diretrizes do Novo Testamento, assim como ocorria na Igreja Luterana da Dinamarca dos tempos de Kierkegaard. Tornar-se cristão exige a subjetividade, requer a busca pela interioridade e supõe a consciência do pecado. No entanto, os pastores dinamarqueses castravam o homem na cristandade do conhecimento da verdade que o cristianismo preconizava e reduziam a sublimidade da graça às indulgências. Por isso, Kierkegaard, em trecho dos seus *Diários*, aconselha o homem para afastar-se da intervenção profana da igreja e ressalta:

pelo amor de Deus e por tudo o que é sagrado: foge dos pastores, foge destes repugnantes personagens, cujo trabalho consiste em te impedir de prestar atenção ao verdadeiro cristianismo para fazer de ti, nos vapores dos galimatias e da ilusão, o que entendem por um verdadeiro cristão, um membro pagante de Igreja Estatal ou Nacional. Foge deles, mas tenha cuidado de pagar-lhes de bom coração e sem atraso o dinheiro que lhes é destinado. Com aqueles a quem a gente despreza não se deve ter nenhuma diferença de dinheiro, pois dir-se-ia talvez que se a gente foge deles é para

não pagá-los. Não, paga-os duplamente, a fim de tornar manifesto teu desacordo com eles, a fim de que sua preocupação, o dinheiro, não seja a tua e, ao contrário, a fim de que o que não os preocupa, te preocupe a ti infinitamente – o cristianismo (KIERKEGAARD, 1978, p. 347).

Por fim, pode-se constatar que fazer-se indivíduo deve ser a meta do homem através da sua relação com Cristo, pois o homem não pode tornar-se autônomo sozinho, ele depende da relação com a divindade para ser *si-mesmo*. Todavia, essa liberdade pode tentar se auto-sabotar se escondendo sob diversas máscaras, mas este recalque só amplifica a angústia e sopra as brasas do desespero humano. Deste modo, o desdobramento da compreensão de Kierkegaard acerca do cristianismo e do engano propagado pela Igreja dinamarquesa em relação a verdade última que o cristianismo preconiza, o levou a manifestar sua revolta e a tecer todas estas críticas elucidadas. Afinal, na filosofia deste dinamarquês é perceptível seu intuito de encaminhar a cristandade à verdade última do cristianismo. Então, ele toma por sua missão resgatá-la e oferecê-la ao indivíduo singular para que este possa genuinamente vivenciar o crístico através da busca pela imitação de Cristo e do seu distanciamento do ardil engendrado pela Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como escopo estabelecer um diálogo entre os conceitos de fé, paradoxo, subjetividade e pecado no percurso da produção pseudonímica de Søren Kierkegaard. O que se intentava nesta dissertação era inaugurar um sítio reflexivo que cerceia a possibilidade da construção de um conceito de cristianismo na evolução do pensamento do autor através de conceitos que sustentam os fundamentos da doutrina cristã do Novo Testamento.

No eixo da filosofia desenvolvida por Kierkegaard, encontram-se as influências diretas dos desenlaces familiares. Como foi indicado, sua rígida educação religiosa o afetou de modo que em seus *Diários* ele declara: “aqui reside a dificuldade de minha própria vida. Fui educado por um velho com uma severidade extrema no cristianismo, o que perturbou minha vida de uma maneira horrível e me levou a conflitos dos quais ninguém suspeita” (KIERKEGAARD, 1978, p. 18). Os desfechos da história de sua família lhe geraram indagações ao ponto de fazê-lo enxergá-la como uma “Família Enigmática” (KIERKEGAARD, 1978, p. 18). E da relação com seu pai e com a biografia deste, herdou uma melancolia que apresentava uma mescla de amor e raiva. É provável que esta relação tenha interferido no direcionamento da composição de suas obras. Em seus *Diários* ele afirma: “desde o começo, eu devo tudo a meu pai: era ele quem, melancólico como era, ao me ver melancólico, suplicava: ‘trata de amar verdadeiramente a Jesus Cristo!’”(KIERKEGAARD, 1978, p. 19). Esta recomendação, adicionada aos seus enleios internos, parecem ter tomado forma nas obras de Kierkegaard que, impulsiona-se a escrever sobre a verdade do cristianismo até o fim de sua vida.

A apropriação do seu dever como escritor religioso o faz levantar-se em oposição à filosofia hegeliana que, segundo Kierkegaard, contribuía para a falsificação da verdade do cristianismo e cooperava para o obscurecimento do sentido do existir cristão no seio da sociedade dinamarquesa. Solipsa e parcimoniosamente, através de comunicação indireta, ele escreve seu *corpus* pseudonímico fazendo uso da imaginação e de figuras de linguagem

simbólicas para transmitir suas ideias e produzir um efeito reflexivo no leitor na medida em que não lhes oferece respostas prontas, mas deixa um ponto de interrogação levitando em cada obra. Seu intuito era reapresentar as verdades do cristianismo à cristandade dinamarquesa, levá-la a reconhecer-se em um dos estádios do existir humano e compreender a importância do individual em sobreposição ao geral ante Deus.

A pesquisa proporcionou a percepção de que a noção de escolha é pedra fundamental na filosofia de Kierkegaard. E, sob esta perspectiva, ele escreve no intento de confrontar o indivíduo singular ao pô-lo diante de conceitos do cristianismo que, sobremaneira, deveriam ser realidade efetiva em suas vidas e, com isso, coloca-o em uma encruzilhada onde ele precisa escolher qual caminho seguir. Contudo, Kierkegaard evidencia que o homem só pode submeter-se a uma escolha na medida em que conhece o objeto a ser escolhido. Assim, como foi apontado, na estrutura de seu *corpus literário* é possível perceber que o autor elege pseudônimos que dialogam entre si a fim de, provavelmente, elaborar um panorama acerca do que seja a essência do cristianismo.

Logo, a partir de *Temor e Tremor*, a proposta de *fé* apresentada caminha no terreno da duplicidade do movimento, cuja representatividade se dá na escolha de segregar-se do geral em função da relação subjetiva com o divino e, ao mesmo tempo, não negar o mundo, haja vista que a *fé* só pode ser manifestada na finitude. Esta relação com o divino exige o predicado *absoluto* que, diante da massa, apresenta-se como um absurdo, pois, invariavelmente, reflete em atitudes paradoxais ante o universal. Aqui, a noção do *paradoxo* é introduzida e no ano seguinte aprofundada nas *Migalhas Filosóficas*.

Esta obra de Johannes Clímacus, bem como seu *Post-Scriptum*, dialogam com a obra de Johannes de Silentio na medida em que incorporam conceitos reproduzidos por este e lhes redimensionam o sentido. Nas *Migalhas*, a duplicidade da *fé* diante de um absurdo é reintroduzida através do advento do Cristo. Neste momento, a *fé* no paradoxo do Deus-homem é exigida como elemento determinante para o indivíduo singular alcançar a bem-aventurança eterna e a reconciliação com seu Criador – haja vista ter se desvinculado Deste quando optou pela não-verdade, ou seja pelo estado da pecaminosidade –. Todavia, a *fé* é apresentada como algo condicionado à graça divina. Conquanto, se Deus não possibilitar ao homem a condição para que se creia no paradoxo do Deus-homem no instante em que este lhe é apresentado, o indivíduo jamais conseguirá fazer a escolha decisiva pelo o salto da *fé* em favor do absurdo e, através dele, reestabelecer uma relação genuína com Deus. No *Post-Scriptum*, Clímacus ainda destaca que a *fé*, ao relacionar-se com o paradoxo do Deus encarnado na temporalidade finita, põe limites à razão. Destarte, se faz necessário o homem

afastar-se da objetivação da fé e da especulação científica acerca do paradoxo inserido na história do mundo.

Depois de apresentar o elemento essencialmente fundante do cristianismo, o Cristo, Kierkegaard, de forma mais evidente, utiliza as palavras de Clímacus para tecer críticas ao objetivo sistema hegeliano e à Igreja Estatal Dinamarquesa que, deveras influenciada pela filosofia especulativa de Hegel, conduzia a cristandade à estagnação no abismo de ilusões que a separavam de uma vivência genuína do cristianismo. Assim, ele escreve alvitando o homem da cristandade para direcionar-se à sua interioridade e, através da subjetividade – que para ele é a verdade que habilita o homem a pautar sua escolha de relacionar-se (ou não) com o Cristo – reconstruir o equilíbrio da síntese abordada posteriormente por Anti-Clímacus na *Doença Para a Morte*.

Anti-Clímacus, apesar de surgir como o antípoda de Johannes Clímacus, expõe vários pensamentos de complementaridade às ideias deste. O autor das *Migalhas* havia aludido a condição de não-verdade do homem em consequência de sua escolha pela não liberdade. O que configura o *pecado*. Anti-Clímacus aprofunda esta temática e proporciona a interpretação de que o pecado é um salto mal efetivado, pois, na medida em que o homem é uma síntese, *em potencial*, da eternidade e da temporalidade, para efetivar-se como síntese, *em ato*, deve, por conta própria, executar o salto de fé em direção Àquele que estabeleceu a síntese. No entanto, efetiva mal o salto ao escolher a não-liberdade e, assim, afasta-se do Criador e coloca-se em desequilíbrio, fato que origina o desespero. Anti-Clímacus assevera que a solução para reaver o equilíbrio do homem enquanto síntese se dá através do reconhecimento do pecado.

Esta assertiva lhe outorga a ocasião da publicação da *Prática do Cristianismo*. Nela, o autor-pseudônimo parece ter por meta fomentar na cristandade a conscientização do estado fantasioso em que se encontrava ante a verdade última do cristianismo. Fato que a deixava cingida à condição do pecado em virtude do ludíbrio imposto pela Igreja Dinamarquesa. Neste livro, são repetidas as temáticas da *fé*; do escândalo proporcionado pelo *paradoxo* do Deus substanciado à feição de um homem comum; da necessidade de reconhecer o *pecado* que, certamente, surgiu em consequência do distanciamento da essência da verdade cristã.

Nesta última obra pseudonímica, Kierkegaard, de modo dissemelhante a todas as outras publicações pseudônimas, faz Anti-Clímacus insurgir de forma mais diretiva e contundente. Com isso, ele dá indícios de que pretendia conduzir seu leitor ao desfecho final da caminhada que leva à escolha do salto para o estádio religioso da existência. E isto remete, diretamente, às críticas que faz aos representantes da Igreja Estatal Dinamarquesa, pois ao

viverem do cristianismo e não pelo cristianismo, interessavam-se em ocultar escândalo da verdade cristã, por conseguinte, institucionalizavam a fé e impediam que o indivíduo executasse o movimento em direção à subjetividade, a qual permite que ele alcance seu potencial de decisão, visto que é no escândalo do paradoxo que reside o foco e ponto de partida para a viabilidade de escolha do salto de fé. Afinal, não seria pelo fato de nascer em um estado cristão como a Igreja preconizava, que o homem se cristianizava, ao contrário, pois onde todos se confessam *cristãos*, mora a possibilidade do cristianismo não existir em autenticidade.

Em resultado da análise das obras citadas, pode-se verificar que, no decorrer da construção do seu *corpus pseudonímico*, Kierkegaard encadeia ideias acerca de conceitos vitais ao cristianismo de forma a delinear para seu leitor uma noção do que seja a estampa do essencialmente cristão. Por meio dos pseudônimos, ele expõe, sob perspectivas caleidoscópicas, percepções que convergem para seu próprio pensamento do que seja o cristianismo. E assim, através de Anti-Clímacus na *Prática do Cristianismo*, Kierkegaard atenta para a verdade última da natureza do cristianismo: a radicalidade da mensagem de Jesus Cristo, o Deus humilhado que convoca a todos para uma imitação de sua vida terrena.

Os livros pseudonímicos sugerem que, racionalmente, é impossível viver o cristianismo proposto no Novo Testamento ao expressar a dificuldade que existe em cumprir as exigências requeridas por ele. Todavia, não propõe o rebaixamento da mensagem para que as exigências se tornem realizáveis pela cristandade, ao contrário, escreve na tentativa de reforçar a importância de manter tais dificuldades. Em decorrência disto, através do *Instante*, lança sua última crítica aos representantes da Igreja que, segundo Kierkegaard, aniquilavam a exigência da imitação do Cristo na medida em que se autodenominavam *testemunhas da verdade*.

Ao assinar a autoria dos fascículos do *Instante*, apesar de declarar o oposto, Kierkegaard corrobora a hipótese de que as considerações dos seus pseudônimos estão permeadas de suas próprias ideias, visto que esta última produção reforça tudo o que foi dito anteriormente e demonstra a coerência na construção das obras que edificam sua filosofia da religião.

No percurso da composição literária de Kierkegaard, é possível perceber que ele direciona seu leitor à apreensão de que tudo coaduna para um relacionamento pessoal com Deus. Continuamente, ele deixa ressaltado que, para o homem reestabelecer seu estado original de equilíbrio, lhe é imprescindível relacionar-se subjetivamente com os elementos da síntese, com a própria relação e com quem a estabeleceu, ou seja, Deus. E, deste modo, ele

assevera que Jesus é quem torna possível a reconfiguração desta relação na medida em que sua existência dá ensejo para homem executar o salto de fé em favor do paradoxo, o qual habilita-o para reaver seu equilíbrio enquanto *ser*, diante de Deus.

No decorrer da pesquisa torna-se viável constatar que, de maneira objetiva, não há um conceito de cristianismo específico. Ao que parece, para Kierkegaard, uma definição precisa do cristianismo anularia a interioridade do homem em sua relação individual com Deus. Não obstante, o autor apresenta instâncias que implicam na autenticidade do cristianismo e, em vista disso, enaltece a subjetividade como o pilar de sustentação para o desenvolvimento do tornar-se cristão em cada indivíduo singular. Entretanto, o autor deixa claro que, invariavelmente, o *tornar-se cristão* só apresenta validade na vida do homem na proporção em que este potencializa o estágio religioso adentrando na dimensão do crístico.

E, finalmente, na crítica feita a Igreja Estatal Luterana da Dinamarca, que representava a cristandade de sua época, Kierkegaard alertava contra a institucionalização da fé. E, para isso, efetuou um paralelo reflexivo com a ‘cristandade’ do tempo de Cristo, a qual, representada pela ordem social estabelecida pelos fariseus, perturbou-se ante o nascimento do Messias. Em vista disto, a presente pesquisa, embalada pela sublevação de Kierkegaard frente a falsificação da verdade cristã, sinaliza uma interrogação acerca da necessidade de, novamente, fazer-se (ou não) um paralelo reflexivo entre a massa cristã que hoje pode ser vislumbrada e a cristandade da época do Cristo, engessada frente à simplicidade (e à dificuldade) da verdade última do cristianismo: a convocação à imitação do Cristo. Pois, nesta condição reside a autenticidade do cristianismo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Passo a Passo, v. 78).

BÍBLIA. **Bíblia Tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

BINETTI, María José. **El Poder de La Libertade**: Una introducción a Kierkegaard. 1ª Ed. Buenos Aires: CIAFIC Ediciones, 2006.

_____. La Dialética Absoluta del Pecado em el Devenir de la Libertat. **Revista Filosofia Unisinos**. São Leopoldo: UNISINOS, v.6, n.3, p. 302-311, set/dez 2005.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão Pelo Paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. Papéis que Ainda Vivem: observação sobre o primeiro livro de Kierkegaard e sua teoria do romance literário. In REDYSON, Deyve; MIRANDA, Jorge; PAULA, Márcio G. de. (Org). **Søren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007. p. 289-302.

KIERKEGAARD, Søren. **Post-Scriptum Aux Miettes Philosophiques**. Tradução de Paul Petit. Paris: Gallimard, 1989.

_____. **Journals and Papers**. Tradução e edição de Howard Hong e Edna Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967.v. 1.

_____. **Attack upon 'Christendom'**. Tradução de Walter Lowrie. Boston: Princeton University Press, 1956.

_____. **Textos Seleccionados**. Tradução e seleção de Ernani Reichmann. Curitiba: UFPR, 1978.

_____. **Temor e Tremor**. Tradução de José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (Os Pensadores).

_____. **O Desespero Humano**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (Os Pensadores).

_____. **A Doença para a Morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Tradução de Jonas Roos. [S.l.: s.n., s.d.]. Mimeografado. Polígrafo a partir de texto eletrônico.

_____. **Ponto Explicativo da Minha Obra Como Escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Minha Posição Como Escritor Religioso Dentro da Cristandade e Minha Tarefa.** In **Dois Discursos Edificantes de 1843.** Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2001.

_____. **É Preciso Duvidar de Tudo.** Tradução de Silvia Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Conceito de Ironia:** constantemente referido a Sócrates. Tradução de Álvaro Valls. 2ª Ed. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005.

_____. **O lo Uno o lo Outro:** Um fragmento de vida I. Tradução de Begonya Saez Tajafuerce e Darío González. Madri: Editorial Trotta, 2006.

_____. **El Instante.** Tradução de Andrés Roberto Albertsen. Madri: Editorial Trotta, 2006a.

_____. **Migalhas Filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de Johannes Clímacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **As Obras do Amor.** Tradução de Álvaro Valls. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007.

_____. **Ejercitación del Cristianismo.** Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009

_____. **O Conceito de Angústia.** Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universitária São Francisco, 2010.

LARRAÑETA, Rafael. Apresentação. In **O lo Uno o lo Outro:** Um fragmento de vida I. Tradução de Begonya Saez Tajafuerce e Darío González. Madri: Editorial Trotta, 2006. p. 9-15.

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

LOWRIE, Walter. **A Short Life of Kierkegaard.** Princeton: Princeton University Press, 1974.

OLESEN, Michael. Ambivalência e o “Deus Abscôndito”: Lutero e Kierkegaard. **Numen.** Juiz de Fora: UFJF, v.6, n.2, p. 71-88, jul/dez 2003.

PAULA, Márcio G. de. A kênosis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu diálogo com algumas das teses de Vattimo. **Princípios.** Natal: UFRN/CCHLA, v.15, n.23, p. 233-254, 2008.

_____. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard:** o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

_____. **Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard.** São Paulo: Paulus, 2009. (Filosofia).

_____. **Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard.** São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec-SE, 2009.

PERKINS, Robert L. Introduction in PERKINS, Robert L. (Org) **International Kierkegaard Commentary**. vol. 6: Fear and Trembling and Repetition. Georgia: Mercer – University Press, 2002. p. 7.

REDYSON, Deyve. **A Filosofia de Søren Kierkegaard**. Recife: LivroRápido, 2004.

_____. Kierkegaard e o Idealismo Alemão: o problema da subjetividade. **Philosophica**. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, n 35, p. 45-59, 2010.

_____. **10 Lições Sobre Hegel**. Petrópolis: Vozes, 2011. (10 lições)

ROOS, Jonas. Angústia e Pecado Original em O Conceito de Angústia: uma interpretação. In REDYSON, Deyve; MIRANDA, Jorge; PAULA, Márcio G. de. (Org). **Søren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007. p. 127-154.

_____. **Razão e Fé no Pensamento de Søren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; Escola Superior de Teologia, 2006. (Teses e Dissertações, v. 31)

_____. Sobre a Relação entre Juízo e Graça em Migalhas Filosóficas. **Revista Filosofia Unisinos**. São Leopoldo: UNISINOS, v.6, n.3, p. 330-336, set/dez 2005.

VALLS, A. L. M. O Amor ao Próximo, Especificamente Cristão: sua exposição nas “Obras do Amor” e sua crítica por Adorno. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: Síntese, v. 20, n. 63, p. 595-604, 1993.

_____. O Amor Socrático: a análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 20, n. 63, p. 605-616, 1993.

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

_____. Apresentação. In KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de Johannes Clímacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 9-18.