

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JONAS ROOS

## **TORNAR-SE CRISTÃO**

**O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça  
em Søren Kierkegaard**

São Leopoldo

2007

JONAS ROOS

## **TORNAR-SE CRISTÃO**

**O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça  
em Søren Kierkegaard**

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de Doutor  
em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação  
Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Enio Ronald Mueller  
Co-orientador: Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls

São Leopoldo

2007

JONAS ROOS

## **TORNAR-SE CRISTÃO**

### **O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de Doutor  
em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação  
Teologia Sistemática

Data: 30 de março de 2007

Draiton Gonzaga de Souza – Doutor em Filosofia – PUCRS

---

Álvaro L. M. Valls – Doutor em Filosofia – UNISINOS

---

Gottfried Brakemeier – Doutor em Teologia

---

Wilhelm Wachholz – Doutor em Teologia – EST/IEPG

---

Ênio R. Mueller – Doutor em Teologia – EST/IEPG

---

Para minha Ana Paula,

... por todo o cuidado, dedicação, companheirismo,  
energia, força, compreensão, paciência, questionamentos,  
diálogos, afetos... e por toda a infinidade de coisas que as  
palavras não podem expressar...  
Sem teu amor esta tese não teria sido possível.

*A profundidade do cristianismo é que Cristo é tanto nosso redentor quanto nosso juiz, não que um é nosso redentor e outro é nosso juiz, pois assim nós certamente estaríamos julgados, mas que o redentor e o juiz são um.*

*Søren Kierkegaard*

*Det er netop det Dybe i Chrstd., at Christus baade er vor Forsoner og vor Dommer, ikke at en er vor Forsoner en anden vor Dommer, thi saa kom vi jo dog til doms, men at Forsoneren og Dommeren er den samme.*

*d. 12 Sept. 38.*

*Papirer II A 261*

## RESUMO

---

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard.** São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2007.

Esta tese analisa o Paradoxo Absoluto sob a perspectiva do tornar-se cristão. Desenvolve-se o argumento de que o processo de tornar-se cristão acontece sob juízo e graça no encontro com o Paradoxo Absoluto. Na primeira parte é tecida uma articulação paradoxal entre antropologia e cristologia. No primeiro capítulo é analisada a possibilidade do pecado original recorrendo-se ao conceito de angústia. A reflexão é antropológica e se ocupa em investigar a constituição do ser humano tendo em mente a pergunta por como o pecado é possível, e não em afirmar a realidade efetiva do pecado. No segundo capítulo é desenvolvido o entendimento do paradoxo cristológico em Kierkegaard e argumentado que o encontro do indivíduo com o paradoxo acontece sob juízo e graça. Este argumento desempenha papel central na tese tanto para o entendimento da concepção de paradoxo em Kierkegaard como para a compreensão do significado de tornar-se cristão. Na segunda parte da tese o tema da relação paradoxal entre juízo e graça é analisado sob novos nuances. No terceiro capítulo o entendimento antropológico de Kierkegaard é aprofundado a partir de sua compreensão de *self*. Em decorrência, são analisados os conceitos de desespero e pecado, bem como o conceito de fé enquanto cura para o pecado. A partir desse desenvolvimento é argumentado que se tornar um *self* é um processo que acontece sob juízo e graça. No quarto capítulo Cristo é apresentado enquanto simultaneamente modelo e redentor e é enfatizada a importância do discipulado cristão enquanto seguir a Cristo. Desenvolvendo o tema do discipulado é tecida uma reflexão sobre o amor cristão destacando o dever de amar o próximo e a manifestação do amor em obras. A categoria da edificação é então trabalhada enquanto modo do amor. Finalmente, é retomado o conceito de paradoxo demonstrando-se que o discipulado cristão acontece continuamente sob juízo e graça. Nas reflexões finais alguns conceitos importantes da tese são relacionados a questões do nosso próprio contexto teológico.

## ABSTRACT

---

ROOS, Jonas. **Becoming a Christian: the Absolute Paradox and Existence under Judgment and Grace in Søren Kierkegaard's Thought.** São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2007.

The thesis analyzes the Absolute Paradox under the perspective of becoming a Christian. The argument is developed, that the process of becoming a Christian happens under judgment and grace, when encountering the Absolute Paradox. In the first part, a paradoxical articulation between Anthropology and Christology is elaborated. In the first chapter the possibility of original sin is analyzed making use of the concept of anxiety. This reflection is mainly anthropological and aims to investigate the constitution of the human being, keeping in mind the question of how sin is possible, and not in stating the actuality of sin. In the second chapter, the understanding of the christological Paradox is developed according to Kierkegaard and it is argued that the encounter of the individual with the Paradox happens under judgment and grace. This argument has a central role in the thesis, in understanding the concept of Paradox in Kierkegaard, as well as in the comprehension of the significance of becoming a Christian. In the second part of the thesis the relation between judgment and grace is analyzed under new nuances. In the third chapter the anthropological understanding of Kierkegaard is deepened, taking his understanding of the self as basis. From this concept the categories of despair and sin, as well as faith as cure to sin, are analyzed. Up from this development I argue that to become a self is a process that happens under judgment and grace. In the fourth chapter Christ is presented as simultaneously prototype and redeemer, and the importance of Christian discipleship is stressed as following Christ. Developing the notion of discipleship, it is elaborated a reflection on Christian love, stressing the commandment of loving one's neighbor and the manifestation of love in works. The category of edification is developed as a way of love. Finally I turn back to the concept of paradox arguing that Christian discipleship happens continually under judgment and grace. In my final reflections some important concepts of the thesis are related to questions of our own theological context.

## SUMÁRIO

---

Abreviações	11
À Guisa de Introdução	13
<i>PARTE I – Da Articulação Paradoxal entre Antropologia e Cristologia</i>	22
Capítulo I	
<b>ANGÚSTIA E PECADO ORIGINAL: OS FUNDAMENTOS DA ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD</b>	24
<b>1. Sobre o conceito de “pecado hereditário” na tradição teológica</b>	29
1.1 Adão e a “pressuposição fantástica”: uma crítica a duas vertentes	31
1.2 “Determinações conceptuais” e “estado de ânimo”: exclusão ou simultaneidade?	34
1.3 Adão, história e o gênero humano	36
<b>2. O conceito de “o primeiro pecado”</b>	39
2.1 O sentido existencial do relato de Gênesis	39
2.2 Pecado e Salto qualitativo	41
<b>3. O conceito de Inocência</b>	48
<b>4. O conceito de Queda</b>	55
<b>5. O conceito de Angústia</b>	58
<b>6. Angústia, linguagem e liberdade</b>	68
<b>7. Pecado original e culpa pessoal</b>	74
Capítulo II	
<b>TORNAR-SE CRISTÃO SOB JUÍZO E GRAÇA NO ENCONTRO COM O PARADOXO</b>	84
<b>1. Johannes Climacus e a pergunta pela verdade</b>	91
1.1 O socrático: algumas considerações	91
1.2 A proposta alternativa	94
<b>2. Cristo como mestre e verdade: o Paradoxo Absoluto</b>	103
<b>3. Indicações históricas a respeito do conceito de paradoxo na crítica kierkegaardiana</b>	115
<b>4. Considerações sobre juízo e graça</b>	124
<b>5. Tornar-se cristão sob juízo e graça no encontro com o paradoxo</b>	129
5.1 A consciência do pecado e o tornar-se cristão	129
5.2 Diferença absoluta e igualdade absoluta	132
5.3 Com a fé termina o paradoxo – Com a fé começa o paradoxo	135
5.4 A condição e os olhos da fé	138
5.5 O Sumo Sacerdote: esvaziamento e consolo	140



<b>PARTE II – Paradoxo e Existência Cristã</b>	<b>147</b>
<b>Capítulo III</b>	
<b>DESESPERO, PECADO E FÉ</b>	<b>149</b>
<b>SOB O PARADOXO DE JUÍZO E GRAÇA</b>	
<b>1. Desespero: doença para a morte</b>	<b>149</b>
1.1 <i>Anti-Climacus: um cristão extraordinário?</i>	151
1.2 <i>O psicológico, o cristão e o edificante.</i>	153
1.3 <i>Uma antropologia relacional</i>	154
1.3.1 <i>Self: uma definição</i>	156
1.3.2 <i>Tornar-se um self: dádiva e tarefa</i>	156
<b>2. Desespero e fé ou a relação entre doença e cura</b>	<b>158</b>
2.1 <i>O self e suas possibilidades</i>	158
2.2 <i>Doença e cura: a dialética da existência cristã</i>	162
<b>3. Uma análise do desespero na perspectiva da paradoxalidade de juízo e graça</b>	<b>164</b>
3.1 <i>Desespero e os pólos da síntese</i>	164
3.1.1 <i>Finitude/infinitez</i>	165
3.1.2 <i>Necessidade/possibilidade</i>	166
3.2 <i>Desespero desafio: juízo é graça</i>	169
3.3 <i>Desespero é pecado</i>	173
3.4 <i>Pecado, fé e paradoxo</i>	177
3.5 <i>Graça, fé e cura</i>	179
<b>Capítulo IV</b>	
<b>O DISCIPULADO CRISTÃO</b>	
<b>E AS OBRAS DO AMOR</b>	<b>183</b>
<b>1. O Paradoxo Absoluto enquanto modelo e redentor</b>	<b>183</b>
1.1 <i>“Vinde a mim”</i>	184
1.2 <i>Fé e contemporaneidade</i>	189
1.3 <i>A possibilidade de escândalo</i>	192
1.4 <i>O Paradoxo Absoluto: modelo e redentor</i>	194
1.4.1 <i>Cristo enquanto modelo</i>	194
1.4.2 <i>Cristo: juiz e mestre compassivo</i>	196
1.5 <i>Graça barata e graça preciosa</i>	199
1.6 <i>Ser a verdade com Cristo</i>	202
<b>2. Fundamentos de uma ética cristã em obras de amor</b>	<b>204</b>
2.1 <i>O discipulado cristão e o duplo movimento</i>	204
2.2 <i>O amor e suas obras</i>	207
2.3 <i>O Amor: fundamento do discipulado</i>	208
2.4 <i>Dádiva e dever</i>	210
2.5 <i>Quem é “o próximo”?</i>	214
2.6 <i>... a pessoa que eu vejo</i>	217
2.7 <i>O dever de amar: uma rejeição do estético?</i>	219
2.8 <i>Edificação: o modo do amor</i>	221
2.9 <i>Amor, discipulado e paradoxo</i>	227
<b>Reflexões Finais</b>	<b>229</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>237</b>

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq  
pela bolsa de Doutorado concedida.  
Agradeço em especial pela oportunidade de realização de viagem de estudos amparada por  
bolsa de Doutorado Sanduíche no Exterior, experiência indescritível para  
complementação da pesquisa e escrita desta tese;

Ao *Søren Kierkegaard Forskningscenteret* vinculado à *Københavns Universitet* em  
Copenhague – Dinamarca, que me recebeu por um ano como pesquisador  
convidado, abrindo às portas de sua biblioteca e recursos de pesquisa, e também,  
oportunizando muita discussão e amadurecimento do tema da tese.  
Um agradecimento especial ao Diretor Prof. Niels Jørgen Cappelørn, por sua disposição ao  
diálogo e preciosas recomendações;

À Profa. Pia Søltoft e ao Prof. Jon Stewart, pela atenção e tempo de diálogo e  
orientação no exterior;

Ao Ministério da Integração do Governo da Dinamarca, pela oportunidade de estudar  
a Língua Dinamarquesa, durante um ano, sem qualquer custo financeiro;

À *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* junto ao *St. Olaf College* em Northfield –  
EUA, que me recebeu por dois meses, disponibilizando todos os recursos da biblioteca.  
Um agradecimento especial ao Prof. Gordon Marino, curador da biblioteca e à  
Cynthia Lund, secretária da biblioteca;

À *Federação Luterana Mundial*, pelo financiamento de minhas passagens para os EUA;

Aos amigos e professores Alvaro L. M. Valls, meu co-orientador, e Enio R. Mueller, meu  
orientador, por vários anos da caminhada conjunta, pelo apoio, amizade, orientação  
e incentivo, que transcendem a escrita desta tese;

Ao *Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia* da *Escola Superior de Teologia*,  
aos seus professores e suas professoras, às secretárias, pelo atendimento sempre atencioso e  
paciente e, de modo especial, ao secretário Walmor Ari Kanitz, por todo o seu  
acompanhamento nos projetos e realização das viagens aos EUA e à Dinamarca;

Aos e às colegas do *Grupo de Pesquisa Teologia e Inter-transdisciplinaridade*;

À minha família, que amorosamente me apoiou em todo esse  
longo trajeto do Doutorado,

---

... meus sinceros agradecimentos.

*Em Língua Dinamarquesa*

SKS 4-BA	–	<b>Begrebet Angest</b>
SKS 4-FB	–	<b>Frygt og Bæven</b>
SKS 4-PS	–	<b>Philosophiske Smuler</b>
SKS 5-3T43	–	<b>Tre Opbyggelige Taler 1843</b>
SKS 5-4T43	–	<b>Fire Opbyggelige Taler 1843</b>
SKS 7-AE	–	<b>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift</b>
SV3 4-3T43	–	<b>Tre opbyggelige Taler 1843</b>
SV3 4-2T43	–	<b>To opbyggelige Taler 1843</b>
SV3 4-3T44	–	<b>Tre opbyggelige Taler 1844</b>
SV3 14-YTS	–	<b>“Ypperstepræsten” – “Tolderen” – “Synderinden”</b>
SV3 15-SD	–	<b>Sygdommen til Døden</b>
SV3 18-SFV	–	<b>Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed</b>
SV3 19-GU	–	<b>Guds Uforanderlighed – En Tale</b>
<i>Pap.</i>	–	<b>Papirer</b>
<i>Pap. IV B1</i>	–	<b>Johannes Climacus <i>eller</i> De omnibus dubitandum est</b>

*Em Língua Inglesa*

JP (I-VII)	–	<b>Journals and Papers</b>
KW V-EUD	–	<b>Eighteen Upbuilding Discourses</b>
KW VI-FT	–	<b>Fear and Trembling</b>
KW VII-PF	–	<b>Philosophical Fragments</b>
KW VII-JC	–	<b>Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est</b>
KW VIII-CA	–	<b>The Concept of Anxiety</b>
KW X-TD	–	<b>Three Discourses on Imagined Occasions</b>
KW XII-CUP1e2	–	<b>Concluding Unscientific Postscript to <i>PF</i></b>
KW XV-UD	–	<b>Upbuilding Discourses in Various Spirits</b>
KW XVI-WL	–	<b>Works of Love</b>
KW XVII-CD	–	<b>Christian Discourses</b>
KW XVIII-WA	–	<b>Without Authority <i>including</i> The Lily in the Field and the Bird of The Air, Two Ethical-Religious Essays, Three Discourses at the Communion on Fridays, An Upbuilding Discourse, Two Discourses at the Communion on Fridays</b>
KW XIX-SUD	–	<b>The Sickness unto Death</b>
KW XX-PC	–	<b>Practice in Christianity</b>
KW XXII-PV	–	<b>The Point of View <i>including</i> On My Work as an Author <i>and</i> The Point of View or My Work as an Author</b>

---

\* As abreviações tomam por base a listagem publicada anualmente em: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook**. Berlin; New York: Walter de Gruyter. (desde 1996).

*Em Língua Portuguesa*

OA	–	<b>As Obras do Amor</b>
2DCS-ACP	–	<b>O amor cobre uma multidão de pecados in: Dois discursos para a comunhão de sexta-feira</b>
2DE43-EF	–	<b>A expectativa da fé in: Dois discursos edificantes de 1843</b>
3DE43-ACP(1)	–	<b>O amor cobre uma multidão de pecados (1) in: Três discursos edificantes de 1843</b>
4DE43-DD(1)	–	<b>Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto in: Quatro discursos edificantes de 1843</b>
JC	–	<b>Johannes Cilmacus <i>ou</i> É preciso duvidar de tudo</b>
MF	–	<b>Migalhas Filosóficas</b>
DH	–	<b>O Desespero Humano</b>
PVE	–	<b>Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor</b>
SPP-SS	–	<b>O sumo sacerdote in: O sumo sacerdote – O publicano – A pecadora: Três discursos para a comunhão de sexta-feira</b>
TS-PS	–	<b>Postscriptum in: Textos Seleccionados</b>

## À GUISA DE INTRODUÇÃO

---

Søren Aabye Kierkegaard nasce a 05 de maio de 1813, em Copenhague. Tanto seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1836), quanto sua mãe, Anne Sørensdatter Lund (1768-1834) eram provenientes do oeste da Jutlândia, interior da Dinamarca. De sua mãe, sabe-se muito pouco, e Kierkegaard praticamente não a menciona em seus escritos. Sabe-se que seu pai, entretanto, é figura marcante em sua vida.

Em sua infância, o pai de Kierkegaard fora pastor de ovelhas nas colinas da Jutlândia e, com doze anos de idade, solitário, com frio e com fome, tendo sob sua responsabilidade um rebanho de ovelhas, sente-se dolorosamente oprimido a ponto de levantar a mão contra Deus e amaldiçoá-lo. Esse episódio o acompanhará por toda a vida e, com ele, uma luta por apropriar-se do perdão de Deus.

Michael Pedersen Kierkegaard tinha, por um lado, toda a influência da igreja luterana da Dinamarca, a igreja estatal, e, por outro, a influência de uma comunidade de fortes tendências pietistas, a comunidade dos irmãos morávios. Kierkegaard cresceu nessa atmosfera, com uma educação rigorosa, pintada em tonalidades melancólicas e com a severidade do pietismo típico de seu pai. Tudo isso não foi sem dor e sofrimento, como vemos em seus *Papirer*:

O mais perigoso não é o fato de que o pai ou o educador seja livre-pensador ou mesmo hipócrita. Perigo existe, ao contrário, quando ele é piedoso e temente a Deus, que a criança tenha a convicção disso, mas perceba também

que no fundo da alma dele se esconde uma inquietação, como se o próprio amor de Deus e a piedade fossem incapazes de lhe proporcionar a paz. O perigo reside no fato de que a criança pode ser levada a concluir, quase face a face com Deus, que Deus não é infinito amor.<sup>1</sup>

Influenciado pela religiosidade de seu pai, Kierkegaard percebe a radicalidade da precariedade do ser humano, seu pecado, sua angústia e seu desespero, bem como a radicalidade do juízo de Deus para com o ser humano pecador. Essa percepção nunca será abandonada por ele. No entanto, esse entendimento será contrastado com o Deus do amor, do perdão e da graça. A união desses elementos não se dará por uma síntese, mas no paradoxo da cruz de Cristo, escândalo para os judeus, loucura para os gentios. Em toda a obra de Kierkegaard será enfatizado o significado existencial do dogma cristológico.

Em 1830, quando Kierkegaard está com 17 anos, ingressa no curso de teologia. Pouco é conhecido sobre Kierkegaard no que diz respeito a seus primeiros anos de estudante. No entanto, a partir de 1833/34, ele inicia as anotações em seus *Papirer*, onde se pode perceber que seus interesses estavam voltados para filosofia, teologia e estética.

Nesse período, o jovem estudante não encontrou apenas a alegria que pode ser alcançada por uma existência estética, em meio à dispersão das infinitas possibilidades do prazer, mas também experimentou o desespero de sentir os limites desta existência:

Eu acabo de chegar de uma festa na qual eu era a vida e o espírito; palavras espirituosas fluíam de minha boca, todos riam e me admiravam – mas eu parti, sim, o travessão poderia ser tão longo quanto o raio da terra

---

<sup>1</sup> JP II 1173 (*Pap.* X2 A 454 *n.d.*, 1850) [The greatest danger is not that the father or tutor is a free-thinker, not even that he is a hypocrite. No, the danger is that he is a pious and God-fearing man, that the child is inwardly and deeply convinced of it, and that the child notices, nevertheless, that an unrest hides deep in his father's soul, to which not even his fear of God and his piety succeed in giving peace. The danger in this situation lies in the child's being prompted to draw a conclusion about God verging almost on the belief that God is not infinite love]. Todas as traduções dos JP são próprias, assim como todas as traduções de textos em língua inglesa e, também, aqueles em língua dinamarquesa que não estejam traduzidos para o português.

---

eu queria me dar um tiro.<sup>2</sup>

Em meio a altos e baixos, suas alegrias e crises de desespero, Kierkegaard se retirou para um lugar de descanso durante os verões de 1834 e 1835. Nesta ocasião, por volta de seus vinte e dois anos, ele tenta esclarecer seus pensamentos, anotando:

O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer.<sup>3</sup>

Em meio a sua busca de sentido para a existência Kierkegaard vem a ter uma experiência marcante alguns anos mais tarde. Para a entrada nos *Papirer* que descreve este acontecimento Kierkegaard não anota apenas o dia, mas também a hora. Em 19 de maio de 1838, às 10:30 ele escreve:

Há uma alegria indescritível que nos envolve de modo tão inexplicável como o grito do apóstolo, ao explodir sem que se saiba por que: “Alegrai-vos, e eu vos direi ainda: alegrai-vos.” Não de uma alegria disso ou daquilo, mas de toda a alma, “com a língua e a boca e o fundo do coração”: “Eu me alegro de minha alegria, dela, nela, com ela, perto dela, sobre ela por e com minha alegria” – refrão celeste que interrompe, por assim dizer, subitamente o resto de nosso canto. Alegria que acaricia e refresca como a brisa. Golpe de vento que sopra das florestas de Manre até as moradas eternas.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> JP V 5141 (*Pap.* I A 161 *n.d.*, 1836) [I have just now come from a gathering where I was the life of the party; witticisms flowed out of my mouth; everybody laughed, admired me--but I left, yes, the dash ought to be as long as the radii of the earth's orbit

---

and wanted to shoot myself].

<sup>3</sup> JP V 5100 (*Pap.* I A 75 August 1, 1835) [...]. What I really need is to get clear about what I am to do,\* not what I must know, except insofar as knowledge must precede every act. What matters is to find my purpose, to see what it really is that God wills that I shall do; the crucial thing is to find a truth that is truth for me,\* to find the idea for which I am willing to live and die. [...].

<sup>4</sup> JP V 5324 (*Pap.* II A 10:30 A.M. 228 May 19, 1838) [There is an indescribable joy that glows all through us just as inexplicably as the apostle's exclamation breaks forth for no apparent reason: “Rejoice, and again I say, Rejoice.”--Not a joy over this or that, but the soul's full outcry “with tongue and mouth and from the bottom of the heart”: “I rejoice for my joy, by, in, with about, over, for, and with my joy”--a heavenly refrain which, as it

Seus estudos prosseguem e, com o tempo, ele começa a publicar seus livros. Há um período de escrita comumente chamado de período da “produção estética”<sup>5</sup> na autoria de Kierkegaard, que vai até 1846, com a publicação do famoso *Postscriptum Concludente Não Científico às Migalhas Filosóficas*. Nesta fase de produção se compõem duas linhas de publicação que se desenvolvem paralelamente. De um lado temos livros publicados sob pseudônimos e que fazem uso de uma comunicação indireta, irônica, e que, na maioria das vezes deixam o leitor só diante de uma opção existencial, não fornecendo uma resposta ou solução. Estes livros, muitas vezes, não falam diretamente de cristianismo ou religião. Na outra linha, Kierkegaard publica discursos. Nestes, a comunicação é mais direta, o que, no entanto, nem sempre torna sua leitura fácil e simples.

Kierkegaard não escreveu o que escreveu, nem usou um modo tão peculiar de comunicação simplesmente porque achava interessante fazê-lo. Há um problema de fundo com o qual sua obra lida e que influencia tanto seu conteúdo quanto sua forma.

Na Dinamarca do século XIX, todas as pessoas “são cristãs”. O país, o Reino da Dinamarca é, por assim dizer, cristão. Para este contexto Kierkegaard quer enfatizar que, mais do que mera questão geográfica, o cristianismo envolve um tornar-se, e nosso autor se aplica a refletir profundamente sobre o que está envolvido em tornar-se cristão. Usando de ironia, escreve em *Postscriptum*:

[...] se um homem dissesse com toda simplicidade e ingenuidade que está preocupado consigo mesmo, que nestas condições não é coerente de sua parte dizer-se cristão, ele seria – não perseguido ou executado – mas olhado com ira e dir-se-ia: “Este homem aborrece a gente ao fazer tanto ruído por nada. Por que não pode ser como nós, que somos todos cristãos? É igualmente como ‘x’ ou ‘y’, que não podem usar um chapéu como todo mundo, mas é preciso que seja algo diferente.” Se fosse casado, sua mulher lhe diria: “Querido, como podes ter semelhantes idéias? Não serás um

---

were, suddenly interrupts our other singing, a joy which cools and refreshes like a breath of air, a breeze from the trade winds which blow across the plains of Mamre to the everlasting mansions].

<sup>5</sup> É Kierkegaard mesmo quem usa o termo “produção estética” para designar essa primeira parte de seus escritos. Cf. PVE, p. 37 / SV3 18-SFV, p. 93 / KW XXII-PV, p. 41.



cristão? Bem que és dinamarquês. Não diz a geografia que a religião cristã luterana é a religião da Dinamarca? Não és judeu, nem maometano, que poderias ser? Há mil anos, não é?, que o paganismo foi suplantado, sei pois que não és um pagão. Não trabalhas no escritório como um bom funcionário? [...] És, pois cristão.”<sup>6</sup>

Frente a esta situação e às características da cristandade de seu tempo, Kierkegaard afirma que o sentido que permeia todos os seus escritos é este: “trata-se de uma obra cuja idéia global é a tarefa de tornar-se cristão”.<sup>7</sup> Para que essa preocupação pudesse atingir seus leitores e leitoras, nosso autor não se preocupa apenas com *o que* escreve, mas também com *o como* escreve, comunica e publica suas idéias. Assim, Kierkegaard desenvolve uma obra que é uma complexa trama de obras assinadas sob diferentes pseudônimos e obras publicadas sob seu próprio nome. Neste empreendimento são utilizados os artifícios da ironia e da comunicação indireta que, mais do que transmitir conhecimentos, quer provocar movimentos existenciais e atingir a subjetividade de seus leitores e leitoras.

Em 1844, sob o pseudônimo Johannes Climacus, Kierkegaard publica um livro com o despretenso título *Migalhas Filosóficas*. Quatro dias depois desta publicação Kierkegaard apresenta *O Conceito de Angústia*, assinado sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis. Estas duas obras são fundamentais para a discussão a que se propõe esta tese em sua primeira parte:

### **Da Articulação Paradoxal entre Antropologia e Cristologia.**

---

<sup>6</sup> TS-PS, p. 214 / SKS 7-AE, p. 55 [...] hvis et Menneske simpelt og eenfoldigt vilde sige, at han var bekymret for sig selv, at det ikke hang rigtigt sammen med at han kaldte sig en Christen: saa vilde han – ikke blive forfulgt eller henrettet, men man vilde see vredt til ham og sige: »det er ret kjedeligt med det Menneske, at han skal gjøre Ophævelser over ingen Ting; hvorfor kan han ikke være ligesom vi Andre, der alle ere Christne; det er ligesom med F. F., der ikke kan gaae med en Hat som vi Andre, men skal være aparte.« Var han gift, vilde hans Kone sige til ham: lille Mand, hvor kan Du nu faae saadanne Indfald; skulde Du ikke være en Christen? Du er jo Dansk; staaer der ikke i Geographien, at den luthersk-christelige Religion er den herskende i Danmark? For en Jøde er Du da ikke, en Mahomedaner heller ikke, hvad skulde Du vel saa være? Det er jo 1000 Aar siden, at Hedenskabet blev fortrængt, saa veed jeg da, Du er ingen Hedning. Passer Du ikke Dit Arbeide i Contoiret som en god Embedsmand, er Du ikke en god Undersaat i en christelig, i en luthersk-christelig Stat: saa er Du jo en Christen.»]. Cf. KW XII-CUP1, p.50. Sempre que possível, os textos de Kierkegaard que se encontram traduzidos para a língua portuguesa serão utilizados e conferidos junto ao original em dinamarquês.

<sup>7</sup> PVE, p. 49-50 / SV3 18-SFV, p. 106-107 [det er en Forfatter-Virksomhed, hvis totale Tanke er den Opgave at blive Christen]. Cf. KW XXI-PV, p. 55-56.

A fim de desenvolver o tema do tornar-se cristão no encontro com o paradoxo é fundamental para Kierkegaard procurar compreender como o indivíduo se torna um pecador. Em vista disso, no primeiro capítulo da tese, *Angústia e pecado original: os fundamentos da antropologia de Kierkegaard*, é discutida a questão do pecado original.

O problema é trabalhado por um viés antropológico: como o ser humano deve ser constituído para que seja possível o pecado, como deve ser a liberdade humana para que se venha a pecar? As análises do problema serão focadas na obra *O Conceito de Angústia*, especialmente a partir de seu primeiro capítulo, onde a questão do pecado original se encontra mais detalhadamente discutida.

Uma preocupação central é a de procurar compreender como se estabelece a relação entre o pecado de Adão e aquele do indivíduo posterior. Será o conceito de pecado original idêntico ao do pecado de Adão, a queda? Ou será o conceito de pecado original tão diferente do conceito de primeiro pecado que o indivíduo participe daquele apenas pela sua relação com Adão e não pela sua relação primitiva com o pecado?

O tema é confrontado com seu desenvolvimento na tradição teológica, seja no Catolicismo, em algumas versões da teologia Reformada ou no Luteranismo. A partir daí são analisados os conceitos de *primeiro pecado*; *inocência*; *queda* e *angústia*. O conceito antropológico de angústia será desenvolvido procurando esclarecer como é possível a passagem da inocência ao pecado.

Na análise desses conceitos busca-se compreender o esforço de Kierkegaard por enfatizar o aspecto de responsabilidade e culpa pessoal envolvidos no pecado, tendo-se em mente possíveis embates com o pelagianismo. Estes aspectos serão de fundamental importância para a compreensão do juízo de Deus sobre o pecado e, conseqüentemente, da necessidade humana da graça, o que nos encaminha para o segundo capítulo.

Assim, em *Tornar-se cristão sob juízo e graça no encontro com o paradoxo*, são analisados importantes aspectos da cristologia de Kierkegaard em relação ao seu entendimento antropológico. O problema central diz respeito à definição de paradoxo em Kierkegaard em íntima conexão com a questão do tornar-se cristão.

A temática é elaborada a partir de *Migalhas Filosóficas*. A partir da pergunta por como se encontrar a verdade, remanescente a Platão, são confrontados dois modelos de pensamento: o socrático-platônico, por um lado, e a “proposta alternativa”, por outro, que será interpretada como propriamente cristã. A partir desse desenvolvimento chegaremos ao entendimento do paradoxo cristológico em Kierkegaard e ao estranho conceito de fato absoluto.

Uma vez esclarecido o entendimento de paradoxo em Kierkegaard, serão analisadas algumas das mais representativas interpretações do tema na crítica kierkegaardiana. Dando seguimento, em direção à interpretação que proponho para o paradoxo em Kierkegaard, serão tecidas considerações sobre juízo e graça.

A partir desses elementos o paradoxo será discutido na perspectiva do tornar-se cristão trazendo à tona os conceitos de juízo e graça. Nesse sentido, procuro mostrar que a discussão do tema do paradoxo em Kierkegaard não pode ficar circunscrita à discussão da problemática entre razão e fé. O paradoxo cristológico em Kierkegaard deve ser articulado em sua significação para o tornar-se cristão, onde os elementos juízo e graça desempenham papel fundamental.

Na segunda parte da tese, **Paradoxo e Existência Cristã**, as relações que foram estabelecidas na primeira parte serão desenvolvidas sob novas nuances a partir do trabalho com novos conceitos, analisando a relação do *self* consigo mesmo e com Deus, bem como com o próximo na perspectiva do discipulado cristão.

No terceiro capítulo, *Desespero, pecado e fé sob o paradoxo de juízo e graça* é aprofundado o entendimento antropológico de Kierkegaard a partir de sua definição de *self*, baseada em *A Doença para a Morte*, obra publicada em 1849, sob o pseudônimo Anti-Climacus. Será tecida uma análise descrevendo o desespero como uma má relação que o *self* estabelece consigo mesmo. A descrição do desespero ou doença do *self*, entretanto, é constantemente contrastada com a possibilidade de cura para o desespero, encontrada na fé enquanto repousar em Deus, o poder que constituiu o próprio *self*.

A má relação do *self* considerada em si mesma é denominada desespero. Entretanto, esta situação quando considerada diante de Deus será entendida como pecado. Novamente aqui será enfatizada a necessidade de uma revelação de Deus para que se venha a compreender o que é pecado. Fazendo uso do conceito de desespero a magnitude do pecado e seus efeitos na existência humana ganhará nova dimensão e profundidade. Semelhantemente a fé, enquanto cura para o desespero representará significativas conseqüências para a existência. A fé enquanto recuperação da relação com Deus assume nova significação enquanto cura ao extirpar o desespero do indivíduo. Deste modo, os conceitos de pecado e fé ganham um aprofundamento na relação existencial estabelecida com o indivíduo. É possível, entretanto, ter o desespero completamente arrancado do *self*? Como se deve entender esta questão no nível da existência cristã? Todas essas reflexões aprofundarão a compreensão do entendimento da relação paradoxal entre juízo e graça e, simultaneamente, serão iluminadas por ela. Depois de percorrida esta análise do *self* em relação a desespero, pecado e fé, serão apontadas conseqüências que encaminham para a discussão do discipulado cristão.

No quarto e último capítulo, *O discipulado cristão e as obras do amor* é mostrado como a paradoxalidade de juízo e graça permanece na questão prática do discipulado. Numa primeira parte o tema cristológico é retomado. É-se convidado a um discipulado enquanto seguir a Cristo, o modelo. A figura do redentor, entretanto, é igualmente importante enquanto

aquele que ampara aqueles e aquelas que não conseguem seguir o modelo. A articulação entre os conceitos de modelo e redentor no que diz respeito a Cristo trará nova força ao desenvolvimento cristológico já elaborado no segundo capítulo da tese. A fé será desenvolvida em articulação com o conceito de contemporaneidade, tornar-se contemporâneo de Cristo. Em conexão com o tema do discipulado serão tecidas novas reflexões sobre a graça, trazendo à tona os conceitos de *graça barata* e *graça preciosa*, como elaborados por Dietrich Bonhoeffer. O tornar-se cristão implicado no movimento do discipulado implica uma noção de verdade em referência à pessoa de Cristo, uma verdade que não pode ser reduzida a conhecimentos e afirmações sobre a verdade.

Numa segunda parte deste capítulo são elaborados, na perspectiva do discipulado cristão, os fundamentos de uma ética cristã em obras de amor. A partir de distinções e esclarecimentos procura-se chegar ao entendimento específico do amor cristão enquanto dever de amar o próximo. Tais reflexões buscam retomar o significado de Cristo para o discipulado. Será argumentado que, tendo Deus como fonte, o amor cristão se manifesta em suas obras. Tais obras de amor tem o próximo como foco. Mas quem é o próximo? Como defini-lo? A questão será esclarecida em íntima relação com o entendimento de amor enquanto dever, onde é desenvolvida a crítica do amor egoístico, do amor preferencial. Significa o amor ao próximo, entretanto, uma eliminação do amor apaixonado, uma negação da relação estética no amor? Dando seguimento, será apontado o elemento da edificação como modo do amor cristão. Os fundamentos de uma ética cristã em obras de amor serão iluminados pela questão do paradoxo, argumentando que este não é eliminado no discipulado, mas mantém a tensão entre juízo e graça na existência cristã.

Enfim, em minhas *Reflexões Finais* retomo alguns conceitos principais da tese procurando relacioná-los a problemáticas de nosso contexto e labor teológico atuais.

## Parte I

*Da Articulação Paradoxal entre Antropologia e Cristologia*

A partir da articulação entre antropologia e cristologia, serão lançadas as bases para o entendimento do tornar-se cristão sob juízo e graça no encontro com o Paradoxo Absoluto. Antropologia e Cristologia não devem aqui ser entendidas como grandezas separadas, mas como interdependentes. O encontro com Cristo no tornar-se cristão implica uma articulação paradoxal entre autoconhecimento, um conhecimento da própria situação, e conhecimento de Cristo como salvador.

Em 1844 Kierkegaard lança, na mesma semana, duas obras de vital importância na sua autoria: *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas*. De um lado temos uma análise psicológica orientada para o dogma do pecado original, uma descrição antropológica centrada no conceito de angústia e, de outro, uma das mais importantes reflexões cristológicas de Kierkegaard enfatizando a encarnação da Verdade.

Tais obras certamente não foram escritas juntas e publicadas na mesma semana por acaso. Esta primeira parte da tese está organizada de modo a que a leitura dessas duas obras seja, por assim dizer, conjunta, formando uma totalidade. Trata-se de deixar uma obra iluminar a outra tendo em mente um problema comum que perpassa a autoria de Kierkegaard: o tornar-se cristão no encontro com o paradoxo.

**ANGÚSTIA E PECADO ORIGINAL:  
OS FUNDAMENTOS DA ANTROPOLOGIA DE KIERKEGAARD**

---

*De que modo entrou o pecado no mundo, qualquer pessoa entende única e exclusivamente a partir de si mesma; desejar entendê-lo através de outrem é eo ipso equivocar-se a respeito.<sup>1</sup>*

Dentre vários temas teológicos recorrentes na obra de Kierkegaard, destaca-se a questão do *pecado* e de sua *consciência* no indivíduo. Não há dúvida de que, em nossos dias, o termo *pecado*, em si, sofre grande desgaste. Como afirma Gottfried Brakemeier, “[f]alar em ‘pecado’ é antipático. Parece colidir com a dignidade do ser humano, revelar impróprio pessimismo antropológico, desestimular a boa ação. São numerosas as suspeitas”.<sup>2</sup> Percebe-se que o termo é freqüentemente reduzido a acepções moralistas e ainda se pode constatar a conexão direta que popularmente se faz entre *pecado* e *sexo*. Diante de um tal esvaziamento de significação, *pecado* é um dos conceitos teológicos que carece de um trabalho como que

---

<sup>1</sup> SKS 4-BA, p. 356 [Hvorledes Synden kom ind i Verden, forstaaer ethvert Menneske ene og alene ved sig selv; vil han lære det af en Anden, da vil han *eo ipso* misforstaae det]. Cf. KW VIII-CA, p. 51. Com relação a **O Conceito de Angústia** faço uso da tradução de Álvaro Valls, que gentilmente cedeu seu trabalho, ainda em andamento, a partir da nova edição crítica (**Søren Kierkegaards Skrifter** – SKS 4-BA). Os trechos aqui citados são conferidos por mim junto ao original dinamarquês (SKS 4-BA) e, onde julgar necessário, faço modificações, pelas quais assumo a responsabilidade.

<sup>2</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. (p. 49). (grifo no original).



arqueológico, onde o seu sentido possa ser ao mesmo tempo resgatado em suas raízes e atualizado para a discussão teológica em nosso contexto.

Neste trabalho de resgate do sentido do termo e de suas implicações teológicas é necessário discutir e procurar esclarecer como se entende a origem do pecado, o pecado original ou, conforme a terminologia usada na Dinamarca de Kierkegaard, pecado hereditário.<sup>3</sup> A rigor, tal problema somente pode ser adequadamente discutido na dogmática. A questão do pecado, entretanto, se constitui como enigma antropológico e, neste sentido, o tema pode despertar a pergunta sobre a constituição do ser humano e dar vazão a reflexões antropológicas ou psicológicas.

*O Conceito de Angústia: uma simples consideração psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* é publicado sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis a 17 de maio de 1844, no mesmo dia em que Kierkegaard publica *Prefácios*.<sup>4</sup> O nome Vigilius Haufniensis pode ser traduzido como Vigia do Porto ou, numa tradução mais livre, Vigia de Copenhague.<sup>5</sup> Para Julia Watkin, enquanto “vigia” em *O Conceito de Angústia*, Haufniensis é um psicólogo, alguém aplicando seus *insights* psicológicos para os conceitos de angústia, culpa e pecado.<sup>6</sup> O autor quer investigar a constituição do ser humano para compreender como é possível aquilo que em dogmática se chama pecado, como deve ser a liberdade humana para que se possa pecar. A tarefa do texto é, portanto, segundo o autor, “tratar o conceito ‘angústia’ de um ponto de vista psicológico, de

<sup>3</sup> Em dinamarquês: *Arvesynd*. Essa terminologia encontra-se também, por exemplo, n’**Os Artigos de Esmalcade**. Cf. LIVRO DE CONCÓRDIA: As confissões da Igreja Evangélica Luterana. 5 ed. Trad. e notas de Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal: Porto Alegre: Concórdia, 1997. (Editado pela Comissão Interluterana de Literatura – IECLB/IELB). (Os Artigos de Esmalcade, p. 305-342, mais especificamente a Terceira Parte, Ponto: I. Do pecado, p. 323-324).

<sup>4</sup> No ano de 1844 Kierkegaard publicou as seguintes obras: 5 de março: **Dois Discursos Edificantes**; 8 de junho: **Três Discursos Edificantes**; 13 de junho: **Migalhas Filosóficas**; 17 de junho: **O Conceito de Angústia e Prefácios**; 31 de Agosto: **Quatro Discursos Edificantes**.

<sup>5</sup> Copenhague, em dinamarquês *København*, significa porto de compras, ou porto de comércio.

<sup>6</sup> Cf. WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy**. Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press, 2001. (p. 40).

tal maneira que conserve in mente e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário”.<sup>7</sup> A angústia não explicará a queda, o pecado, mas descreverá a sua possibilidade. E a queda não pode ser explicada, porque o pecado não pode ser objeto de qualquer ciência, não encontra lugar na especulação. “O pecado propriamente não pertence a qualquer ciência, mas é assunto da pregação, onde o indivíduo enquanto indivíduo fala ao indivíduo”.<sup>8</sup>

O pseudônimo kierkegaardiano reconhece que, a rigor, nem mesmo a dogmática “explica” o pecado original:

A Dogmática não deve portanto explicar o pecado hereditário, mas é pressupondo-o que o dá por explicado, à semelhança daquele turbilhão, a respeito do qual a Física especulativa grega formulou tantas teorias, como alguma coisa motriz que nenhuma ciência conseguia apreender.<sup>9</sup>

Se nem mesmo a dogmática pode explicar o pecado, é necessário então determinar o alcance da psicologia ou a antropologia, enquanto disciplinas filosóficas, para esta questão. Como bem captou Paul Tillich, “Kierkegaard, sobretudo, usou este conceito de angústia para *descrever*, (*não para explicar*) a transição da essência à existência”.<sup>10</sup> Trata-se, portanto, de uma descrição psicológica que investiga a possibilidade do pecado. A psicologia não pode afirmar a realidade do pecado, mas pode se perguntar pela estrutura do ser humano, pela relação que estabelece com sua própria liberdade, pela sua angústia e, neste sentido, investigar a possibilidade daquilo que em dogmática será chamado de pecado. Aquilo que aqui é referido por psicologia diz respeito a “uma ciência filosófica, desenvolvida por Karl

<sup>7</sup> SKS 4-BA, p. 321 [at afhandle Begrebet »Angest« psykologisk saaledes, at det har Dogmet om Arvesynden in mente og for Øie]. Cf. KW VIII-CA, p. 14.

<sup>8</sup> SKS 4-BA, p. 323 [Egentlig hører Synden slet ikke hjemme i nogen Videnskab. Den er Prædikenens Gjenstand, hvor den Enkelte taler som den Enkelte til den Enkelte]. Cf. KW VIII-CA, p. 16.

<sup>9</sup> SKS 4-BA, p. 327 [Arvesynden skal derfor Dogmatiken ikke forklare, men forklarer den ved at forudsætte den, liig hiin Hvirvel, om hvilken den græske Naturspeculation talte Adskilligt, et bevægende Noget, som ingen Videnskab kan faae fat paa]. Cf. KW VIII-CA, p. 20.

<sup>10</sup> TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5 ed. revista. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2005. (p. 330). (grifo meu). “Transição da essência à existência” é a

Rosenkranz, discípulo de Hegel, uma parte da filosofia do espírito,<sup>•</sup> a que trata do espírito subjetivo”.<sup>11</sup> Neste sentido, o pecado, em si, não é assunto a ser tratado na psicologia.

Segundo Vigilius Haufniensis,

[o] que pode ocupar a Psicologia, e aquilo com que ela pode ocupar-se é: como o pecado pode surgir, e não: que ele surgiu. A Psicologia pode levar o seu interesse até o ponto em que parece que o pecado já existe; mas o ponto seguinte, quer dizer, a existência de fato do pecado, é qualitativamente diferente disso.<sup>12</sup>

Na sua investigação sobre a possibilidade do pecado, o conceito de angústia desempenhará um papel fundamental. A psicologia realiza as suas análises até o instante imediatamente anterior ao pecado, à queda, o salto qualitativo. Do salto em si ela não tem nada a dizer. Entretanto, uma vez dado o salto, ela pode continuar sua análise da angústia que surge no ser humano como consequência deste salto. A divisão entre dois estágios, no que diz respeito à análise da angústia, aparece n’*O Conceito de Angústia* como a análise da angústia anterior à queda no primeiro capítulo do livro e o desenvolvimento da angústia posterior à queda nos capítulos seguintes. As análises aqui realizadas estão centradas no primeiro capítulo do livro, procurando compreender as consequências de uma tal investigação no que diz respeito ao problema teológico do pecado original ou hereditário.

Embora *O Conceito de Angústia* seja uma obra filosófica, a preocupação com a problemática teológica é clara da primeira à última página do texto. As observações psicológicas de Haufniensis têm um *telos* teológico onde a questão do pecado deve ser

---

descrição que Tillich faz do evento da queda. Kierkegaard não faz uso desses conceitos exatamente do mesmo modo que o faz Tillich neste ponto.

<sup>•</sup> Que aliás Hegel dividia em espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. (nota no original).

<sup>11</sup> VALLS, Alvaro L. M. **Kierkegaard, cá entre nós**. [mimeo] (p. 53).

<sup>12</sup> SKS 4-BA, p. 329 [Det, der kan beskæftige Psychologien og hvormed den kan beskæftige sig, er, hvorledes Synden kan blive til, ikke at den bliver til. Den kan i sin psykologiske Interesse bringe det saavidt, at det er som var Synden der, men det Næste, at den er der, er kvalitativt forskjelligt fra dette]. Cf. KW VIII-CA, p. 21-22.

encarada em uma *atmosfera de seriedade*.<sup>13</sup> O desenvolvimento do conceito dependerá de uma *atmosfera*<sup>14</sup> adequada para o tratamento da questão. Para Haufniensis:

Que a ciência, tal como a poesia e a arte, pressuponha uma atmosfera tanto naquele que a produz como naquele que a acolhe, e que um erro na modulação perturbe tanto quanto um erro no desenvolvimento do pensamento, é algo que foi completamente esquecido em nosso tempo, no qual a gente já se esqueceu completamente da interioridade e da determinação de apropriação.<sup>15</sup>

Nesse sentido, embora a obra se proponha fornecer uma análise conceptual – onde a psicologia, com relação à possibilidade do pecado, “senta-se a copiar os contornos, a calcular os ângulos da possibilidade, tão imperturbável como Arquimedes”,<sup>16</sup> – é oportunamente lembrado o aspecto existencial envolvido na questão do pecado enquanto *conditio sine qua non* para o tratamento conceptual adequado. À primeira vista poderia parecer que o desenvolvimento conceptual sistemático independeria da atmosfera, da disposição de ânimo. Nada mais incorreto para Haufniensis. Desenvolvimento conceptual e atmosfera são interdependentes. É neste sentido que é afirmado que o local apropriado para a discussão do tema do pecado é a pregação. Entretanto, dada a interdependência dos âmbitos, algum conhecimento com relação à questão e uma análise de conceitos é certamente necessária. A isso se propõe *O Conceito de Angústia*.

<sup>13</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 323 / KW VIII-CA, p. 15.

<sup>14</sup> Em dinamarquês *Stemning*, que também pode ser traduzido por disposição de ânimo, temperamento, sentimento. O termo corresponde ao alemão *Stimmung* e, em inglês, é normalmente traduzido por *mood*.

<sup>15</sup> SKS 4-BA, p. 322 em nota [At ogsaa Videnskaben ligesaa fuldt som Poesie og Kunst forudsætter Stemning baade hos den Producerende og den Reciperende, at en Feil i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Feil i Tankens Udvikling, har man aldeles glemt i vor Tid, hvor man aldeles har glemt Inderligheden og Tilegnelsens Bestemmelse]. Cf. KW VIII-CA, p. 14.

<sup>16</sup> SKS 4-BA, p. 330 [Derimod elsker Psychologien den, sidder og aftegner Conturer og beregner Mulighedens Vinkler, og lader sig ligesaa lidet forstyrre som Archimedes]. Cf. KW VIII-CA, p. 23. Não apenas em **O Conceito de Angústia**, mas também em **Migalhas Filosóficas** é aludido a Arquimedes que, imperturbavelmente, desenhava seus círculos na areia quando Siracusa fora invadida. Essas duas obras, com metodologias diversas, analisam filosoficamente e, à primeira vista, despreocupadamente, conceitos fundamentais da teologia cristã. Neste sentido devem ser entendidas como obras filosóficas, mas com grande relevância para a teologia. Cf. MF, p. 20 / SKS 4-PS, p. 215 / KW-VII, p. 5.

## 1. Sobre o conceito de “pecado hereditário” na tradição teológica

Não sem qualquer tom de ironia<sup>17</sup> o autor de *O Conceito de Angústia* abre seu texto afirmando que “aquele que quiser escrever um livro fará bem em pensar, sob diversas perspectivas, a respeito do tema sobre o qual quer escrever. Também não fará mal se, tanto quanto possível, tomar conhecimento do que já foi escrito sobre o mesmo tema”.<sup>18</sup> De fato, o autor demonstra estar bem informado sobre o desenvolvimento do problema do pecado original na história da teologia e principia sua investigação analisando algumas das principais teorias relativas à doutrina do pecado.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Há quem pense que **O Conceito de Angústia** é um dos textos mais sérios que Kierkegaard já escreveu. No prefácio de uma tradução da obra para a língua inglesa lê-se o seguinte: “Nós não precisamos [...] aplicar a este livro a enfática admoestação de S.K. de não atribuir a ele aquilo que é dito pelos pseudônimos. Este foi o seu primeiro livro completamente sério, e tudo o que encontramos nele pode ser seguramente considerado como seu próprio modo de pensar” (LOWRIE in KIERKEGAARD, Søren. **The Concept of Dread**. Trad. com introdução e notas de Walter Lowrie. 2 ed. Princeton: Princeton University Press, 1957. (p. x)) [We need not [...] apply to this book S.K.’s emphatic admonition not to attribute to him anything that is said by his pseudonyms. This was his first completely serious book, and everything we find in it may safely be regarded as his own way of thinking]. Penso que este é, provavelmente, o texto mais difícil, mas não que seja completamente sério. O livro tem, sim, um *tom* de seriedade, por vezes exacerbado. A ironia kierkegaardiana pode consistir tanto em falar coisas sérias em tom de brincadeira como em falar coisas não tão importantes ou, até mesmo, obviedades, no tom da maior seriedade. Esta constante ambigüidade da ironia visa aumentar a responsabilidade de interpretação do leitor.

<sup>18</sup> SKS 4-BA, p. 313 [...] den, der vil skrive en Bog, vel i at tænke adskilligt over den Sag, om hvilken han vil skrive. Han gjør heller ikke ilde i at stifte, saavidt mueligt, Bekjendtskab med hvad tidligere er skrevet om den samme Sag]. Cf. KW VIII-CA, p. 7.

<sup>19</sup> Em seus **Papirer**, Kierkegaard demonstra uma grande preocupação no que diz respeito às diferenças entre Agostinianismo, Pelagianismo e Semi-Pelagianismo. Seu conhecimento dessas controvérsias nem sempre era a partir de fontes primárias. Entre 1833 e 1834, Kierkegaard freqüentou as aulas de teologia histórica de H.N. Clausen, teólogo dinamarquês influenciado por Kant e Schleiermacher. Sabe-se que as notas que Kierkegaard tomou quando freqüentando as aulas de Clausen foram extensamente usadas durante a escrita de **O Conceito de Angústia** (tais notas se encontram nos **Papirer** de Kierkegaard (**Søren Kierkegaard Papirer**. v. I-XI. Ed. de P. A. Heiberg, V. Kahr e E. Torstirg. København: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag, 1909-48; v. XII-XIII e v. XIV-XVI de comentários de N. Thulstrup; *Index* de N. J. Cappelørn. København: Gyldendal, 1968-78) e parte delas está traduzida para o inglês por Howard e Edna Hong em uma seleção dos **Papirer** organizada por verbetes, chamada **Journals and Papers** (**Søren Kierkegaard’s Journals and Papers**. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 *Index*. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78). (verbete *Anthropology, Philosophy of Man*, JP I)). Além dessas notas de aula, Kierkegaard usou e freqüentemente se refere a: HASE, Karl. **Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche**. 4 ed. Leipzig, 1839; e, BRETSCHNEIDER, K.G. **Handbuch der Dogmatik**. 2 V. 4 ed. Leipzig, 1838. Kierkegaard também possuía e provavelmente usou o: MARHEINEKE, Philip. **Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen**. 2 ed. Berlin, 1836. Embora esses autores pudessem divergir teologicamente, a apresentação das doutrinas feita por eles foi, principalmente, o que serviu de base para a reconstrução da problemática feita por Kierkegaard. Cf. BARRETT, Lee. Kierkegaard’s “Anxiety” and the Augustinian Doctrine of Original Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed.) **The Concept of Anxiety**, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). (p. 48-49).

Nas primeiras páginas, duas perguntas movimentam não apenas as análises históricas do problema do pecado, tecidas por Haufniensis no princípio do primeiro capítulo de *O Conceito de Angústia*, mas o tratamento do problema como um todo. Referindo-se ao conceito de pecado hereditário, o autor pergunta: “Será este conceito idêntico ao conceito do primeiro pecado, do pecado de Adão, da queda?”<sup>20</sup> ou “É o conceito de pecado hereditário tão diferente do conceito de primeiro pecado que o indivíduo participe daquele apenas pela sua relação com Adão e não pela sua relação primitiva com o pecado?”<sup>21</sup>

Estas duas perguntas estão implicadas uma na outra e espelham a problemática relativa ao pecado original. O que está em jogo aqui não é apenas a pergunta sobre como o pecado veio a contaminar o gênero humano, mas como o indivíduo particular veio a participar neste pecado. Evidentemente que, se é entendido que o indivíduo está incluído no gênero humano e o pecado afeta a todo o gênero, o indivíduo estará automaticamente afetado pelo pecado. Entretanto, a questão que se coloca é saber em que medida pode-se falar em uma participação ativa do indivíduo no pecado; até que ponto pode ser-lhe atribuída responsabilidade pessoal e culpa no que diz respeito ao pecado original. Tratar-se-ia de uma relação primitiva para com o pecado ou de uma relação hereditária em relação a Adão?<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> SKS 4-BA, p. 332 [Er dette Begreb identisk med Begrebet den første Synd, Adams Synd, Syndefaldet?]. Cf. KW VIII-CA, p. 25

<sup>21</sup> SKS 4-BA, p. 333 [Er Begrebet Arvesynd saaledes forskjelligt fra Begrebet den første Synd, at den Enkelte kun gennem sit Forhold til Adam deltager i den og ikke gennem sit primitive Forhold til Synden?]. Cf. KW VIII-CA, p. 26.

<sup>22</sup> Em uma leitura não literalista da Bíblia, a pergunta não seria colocada exatamente nesses termos, todavia, a problemática aqui espelhada é pertinente: o ser humano, ou cada indivíduo, estabelece uma relação primitiva com o pecado ou, por outro lado, o pecado é algo herdado, algo em que cada pessoa está envolvida desde sempre, quer se entenda como descendente de Adão ou como participante do gênero humano. Ainda: essas duas posições são excludentes ou há uma possibilidade de coadunar esses dois aspectos aparentemente contraditórios com relação à doutrina do pecado?

### 1.1 Adão e a “pressuposição fantástica”: uma crítica a duas vertentes

Não apenas como auxílio para responder às perguntas relativas ao pecado original, mas também para elaborá-las, a história de Gênesis se coloca como arquétipo: como Adão se tornou um pecador? Para discutir propriamente o assunto é fundamental que não se explique o pecado em Adão de qualquer modo que o coloque em uma situação especial, diferente da do resto da humanidade, sob pena de tornar-se impossível estabelecer uma conexão entre o pecado de Adão e aquele dos indivíduos, por assim dizer, posteriores a Adão. A partir desse critério Haufniensis exclui as respostas dadas ao problema em duas vertentes representativas na história da teologia, o Catolicismo e a Teologia Federal.

A dificuldade reside no fato de que ambas as vertentes, no afã de esclarecer o problema do pecado em Adão, lançam mão de um artifício que acaba por borrar a questão. Trata-se daquilo que Haufniensis caracteriza como “pressuposição fantástica”:

A pressuposição era uma dialético-fantástica, sobretudo no catolicismo (Adão perdeu *donum divinitus datum supranaturale et admirabile* [um presente maravilhoso e sobrenatural dado por Deus]). Ela era uma pressuposição histórico-fantástica, sobretudo na Dogmática federal, que dramaticamente perdeu-se numa concepção de fantasia do comportamento de Adão, como plenipotenciário de toda a espécie humana.<sup>23</sup>

Na doutrina católica, de um lado, supõe-se ser concedido a Adão um dom divino que, ao ser perdido, constituiria a queda como conseqüência.<sup>24</sup> De acordo com Haufniensis,

[o]bteve-se então a vantagem de que qualquer um admitiria de bom grado que um tal estado, assim como descrito, não se encontra mais no mundo, porém olvidou-se que a dúvida era uma outra: se tal estado tinha mesmo

<sup>23</sup> SKS 4-BA, p. 332 [Forudsætningen var en dialektisk-phantastisk, nærmest i Katholicismen (Adam tabte donum divinitus datum supranaturale et admirabile). Den var en historisk-phantastisk, nærmest i den foederale Dogmatik, der dramatisk fortabte sig i en Phantasie-Anskuelse af Adams Optræden som Befuldmægtiget for hele Slægten]. Cf. KW VIII-CA, p. 25.

<sup>24</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 332 / KW VIII-CA, p. 25. De acordo com THOMTE (in KW VIII-CA, p. 230, nota 2, referente à p. 25) a fonte de Kierkegaard aqui é Tomás de Aquino, **Hutterus redivivus**, §80, 4, §81.

existido, o que seria o mínimo necessário para se perdê-lo. A história da humanidade ganhou um início fantástico, Adão foi colocado fantasticamente do lado de fora [...].<sup>25</sup>

A consequência de Adão ser colocado fora da história, em uma posição especial, é precisamente que o problema do pecado perde toda a conexão com o indivíduo singular, e falar em culpa e responsabilidade pessoal com relação ao pecado original se torna algo extremamente complicado ou, por outro lado, se torna mais fácil para o indivíduo se libertar da culpa e escapar da responsabilidade pessoal com relação ao pecado. Em seus *Papirer* Kierkegaard anota:

Toda a doutrina do pecado original é apresentada na igreja Católica como tão essencialmente irrelevante para o indivíduo singular que ela poderia ser melhor comparada com a página de título, que é cortada fora quando o livro é encadernado, e por esta razão *justitia originalis* (o estado de justiça original) é também removida da pessoa de modo que é melhor comparada à esplêndida encadernação que não tem nenhuma relação com o livro.<sup>26</sup>

A literatura secundária a que Kierkegaard teve acesso enquanto escrevia *O Conceito de Angústia*<sup>27</sup> descreve os vários modos pelos quais a teologia pós-reforma explicava a participação do indivíduo no pecado original. Dentre as que mais se destacavam estavam a de que Adão era um “universal real”, a forma ideal da humanidade na qual todos os indivíduos estariam contidos. Outra teoria sustentava que todos os indivíduos estavam seminalmente presentes na genitália de Adão e, portanto, de alguma forma tinham participação em seu ato. A Teologia ou Dogmática Federal, por sua vez, propunha que Adão, através de um acordo

<sup>25</sup> SKS 4-BA, p. 332 [Man vandt nu den Fordeel, at Enhver villigt indrømmede, at en saadan Tilstand som den beskrevne ikke fandtes i Verden, men glemte, at Tvivlen var en anden, om den havde existeret, hvilket var temmelig nødvendigt for at tabe den. Menneskeslægtens Historie fik en phantastisk Begyndelse, Adam blev lagt phantastisk udenfor [...]]. Cf. KW VIII-CA, p. 25.

<sup>26</sup> JP IV 4003 (*Pap.* II A 446 May 27, 1839) [The whole doctrine of original sin is presented in the Catholic Church as so essentially irrelevant to the single individual that it could be compared best to the outer title-page, which is cut off when the book is bound, and for that reason *justitia originalis* is also so far removed from the person that this is best compared to a splendid binding that bears no relation to the book].

<sup>27</sup> Cf. nota de rodapé número 19 à p. 29.



especial com Deus, era o representante legal de todas as pessoas. Uma visão mais moderada argumentava que Deus prescreve a culpa de Adão a todos os indivíduos apenas na medida em que eles declaram sua solidariedade com Adão através de seu pecado pessoal (imputação mediada). Outra visão moderada sugeria que Deus previa que cada indivíduo, se colocado na situação de Adão, teria pecado do mesmo modo como Adão pecara.<sup>28</sup>

Tanto nas teorias desenvolvidas no catolicismo quanto nas versões protestantes, especialmente na Teologia Federal, Haufniensis não apenas encontra pouca ajuda na tarefa de explicar<sup>29</sup> a conexão do pecado de Adão com aquele do indivíduo posterior, mas também, encontra soluções que, no modo pelo qual resolvem o problema no caso de Adão tornam a questão mais confusa para todo o indivíduo posterior. Nas palavras do autor, “obviamente nenhuma explicação explica nada. Uma apenas explica aquilo que ela compõe de modo ficcional e a outra apenas compõe ficção que não explica nada”.<sup>30</sup> Apesar das diferentes elaborações teóricas do problema, qualquer teoria que sugira que o indivíduo posterior participe no pecado em função de uma relação com Adão e não por uma relação primitiva com o pecado falseará o problema.

---

<sup>28</sup> Cf. BARRETT – *Kierkegaard's “Anxiety” and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, 1985.

<sup>29</sup> No contexto específico do desenvolvimento deste problema sigo Haufniensis, que também faz uso do verbo “explicar”, “explicar o pecado de Adão” (Cf. SKS 4-BA, p. 332 / KW VIII-CA, p. 25). Poderia parecer que se trata de uma incoerência do autor na medida em que ele mesmo reconhece que o pecado implica um salto e que, portanto, não pode ser explicado, não cabe na lógica. O termo explicar, aqui, deve ser lido tendo-se em mente a divisão de âmbitos das disciplinas científicas como elaborada na introdução da obra em questão. Explicar, neste contexto, deve ser entendido como o exercício da descrição das condições de possibilidade do pecado. É mais uma questão de descrição psicológica do que de explicação lógica. A título de exemplo de um autor que captou bem esta problemática e a divisão dos âmbitos e alcance de cada ciência, pode-se mencionar Paul Tillich. Cf. TILLICH – *Teologia Sistemática*, 2005, p. 330.

<sup>30</sup> SKS 4-BA, p. 332-333 [Begge Forklaringer forklare naturligviis Intet, da den ene kun bortforklærer, hvad den selv har digtet ind; den anden blot digter Noget ind, som Intet forklarer]. Cf. KW VIII-CA, p. 25-26.

Adão é colocado fora da história e o pecado original se espalha no gênero humano entendido enquanto pecaminosidade. O problema é que Adão, antes da queda, seria o único indivíduo em quem esta pecaminosidade não seria encontrada, já que seria o seu próprio pecado que a instituiria. Neste caso, não se explicaria o pecado de Adão, mas se explicaria o pecado original em termos de suas conseqüências.<sup>31</sup> Tal explicação não parece adequada ao pensamento, o que é reconhecido n’*Os Artigos de Esmalcade*: “Esse pecado hereditário é corrupção de tal maneira profunda e perniciososa da natureza, que razão nenhuma o compreende. Deve, ao contrário, ser crido com base na revelação da Escritura”.<sup>32</sup> Haufniensis concorda com o afirmado por Lutero nestes artigos a respeito dos limites da razão em compreender a questão do pecado original, mas neste caso específico, não exatamente pelas mesmas razões que se encontram na tradição teológica.

## 1.2 “Determinações conceptuais” e “estado de ânimo”: exclusão ou simultaneidade?

Em suas análises históricas do problema do pecado original o autor de *O Conceito de Angústia* demonstra sentir falta de determinações conceptuais mais claras no que diz respeito ao problema e percebe na tradição e, mais especificamente na citação de Lutero, “um sentimento piedoso (com uma tonalidade ética), que dá vazão à indignação sobre o pecado original”.<sup>33</sup> Com duras críticas à tradição e à sua falta de determinações conceptuais contrastadas com aquilo que chama de sentimentos piedosos, o autor percebe que “tão logo o entusiasmo da fé e a contrição desapareçam, não se pode mais ser ajudado por tais determinações, que apenas tornam fácil para a prudência astuta escapar ao reconhecimento do

<sup>31</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 333 / KW VIII-CA, p. 26.

<sup>32</sup> LIVRO DE CONCÓRDIA, 1997, p. 323. (**Os Artigos de Esmalcade**, Terceira Parte, Ponto: I. Do pecado, 3º parágrafo). Esta passagem é citada em SKS 4-BA, p. 333. Cf. KW VIII-CA, p. 26.

<sup>33</sup> SKS 4-BA, p. 333 [...] den fromme Følelse (i Retning af det Ethiske) giver sig Luft i sin Indignation paa Arvesynden[...].Cf. KW VIII-CA, p. 26.

pecado”.<sup>34</sup> A crítica à falta de esclarecimentos conceptuais corresponde à crítica a determinações baseadas em entusiasmo e contrição. Entretanto, não deixa de causar certo espanto o modo pelo qual o autor continua o texto citado acima: “mas, carecer de outras determinações é, entretanto, uma prova muito dúbia da perfeição do nosso tempo, assim como aquela de carecer de outras leis do que as Draconianas”.<sup>35</sup> Nesta mesma página, em uma nota, o autor refere-se à *Fórmula de Concórdia* e a sua proibição de pensar a questão do pecado:

O fato de que a *Fórmula de Concórdia* proibiu pensar este conceito deve todavia ser elogiado como prova da energética paixão com que ela sabe como deixar o pensamento colidir com o impensável, uma energia que é muito admirável em contraste com o pensamento moderno, que é frouxo demais.<sup>36</sup>

Em meio às críticas severas, e por vezes em tom polêmico, de Haufniensis à tradição, deve-se dar atenção a estas pequenas passagens onde ele percebe, na tradição que critica, elementos importantes no tratamento do problema e que já não estão mais presentes em sua época e fazem falta para um trabalho adequado com os conceitos. Como bom teólogo e filósofo, Kierkegaard sabe que tanto elementos de aproximação, como paixão, entusiasmo e contrição são importantes, num movimento aproximativo para com a problemática trabalhada, como a busca de objetividade, um certo distanciamento, e análise clara de determinações conceptuais. Penso que Haufniensis não está aqui criticando, como poderia parecer à primeira vista, um lado em detrimento de outro. Enquanto psicólogo, nosso autor está preocupado com descrição de estados e esclarecimento de conceitos, daí sua crítica enfática à falta de

---

<sup>34</sup> SKS 4-BA, p. 334 [Saasnat Troens og Sønderknusensens Begeistring forsvinder, kan man ikke mere hjælpes ved saadanne Bestemmelser, der kun gjør det let for den snilde Forstandighed at slippe fra Synds-Erkjendelse]. Cf. KW VIII-CA, p. 27.

<sup>35</sup> SKS 4-BA, p. 334 [Men at behøve andre Bestemmelser er dog et tvivlsomt Beviis for Tidens Fuldkommenhed, ganske i samme Forstand, som det at behøve andre end drachontiske Love]. Cf. KW VIII-CA, p. 27.

<sup>36</sup> SKS 4-BA, p. 334 em nota [Det at Form. Conc. forbød at tænke denne Bestemmelse maa imidlertid anprises netop som et Beviis paa den energiske Lidenskab, med hvilken den veed at lade Tænkningen støde an mod det Utænelige, hvilken Energie er saare beundringsværdig mod den moderne Tænkning, der kun altformegter er løs paa Traaden]. Cf. KW VIII-CA, p. 27.

determinações conceptuais. Esta ênfase nas determinações conceptuais poderia nos levar a pensar que Haufniensis/Kierkegaard lida com o problema de modo distanciado, objetivo. Entretanto, sem a *atmosfera* ou *estado de ânimo* correto, sem uma preocupação pessoal em direção ao problema, o próprio conceito fica falseado. O problema do pecado é eminentemente um problema pessoal.

Dizer que a igreja ensina o pecado original, que a igreja Católica ensina deste modo e que a igreja Protestante ensina daquele, erigir um conceito especulativo que explica o pecado original e o pecado como um todo – esta de fato é a tarefa dos estudados e sábios no nosso tempo. O entendimento mais concreto disto no indivíduo, ou seja, *o modo pelo qual eu tenho que entender isso, é uma tarefa mais simples, menos complicada, que eu escolhi.*<sup>37</sup>

### 1.3 Adão, história e o gênero humano

Em suas análises históricas, o principal problema percebido por Haufniensis fora o modo como a tradição vinha colocando Adão em uma posição especial, fora da história.

Não importa como o problema é levantado, tão logo Adão é colocado fantasticamente do lado de fora, tudo fica confuso. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e nenhuma explicação que explica Adão, mas não explica o pecado hereditário, ou explica o pecado hereditário mas não Adão, é de qualquer ajuda.<sup>38</sup>

A razão para isso é que, de acordo com o entendimento antropológico aqui apresentado, o ser humano é “simultaneamente ele mesmo e todo o gênero humano, e de tal

<sup>37</sup> JP II 1248 (*Pap. V B 55:26 n.d.*, 1844) (grifo meu) [...] To say that the Church teaches original sin, that the Catholic Church teaches it thus and the Protestant Church thus, to erect a speculative concept which explains original sin and sin at all--this is indeed the task of the learned and the wise in our time. The more concrete understanding of it in the specific individual, that is to say, the way I have to understand it, is a simpler, less complicated task, which I have chosen].

<sup>38</sup> SKS 4-BA, p. 334-335 [Hvorledes man da end stiller Problemet, saasart Adam kommer phantastisk udenfor, er Alt forvirret. At forklare Adams Synd er derfor at forklare Arvesynden, og ingen Forklaring hjælper Noget,

modo que todo o gênero humano participa no indivíduo e o indivíduo em todo o gênero humano”.<sup>39</sup> Adiante, na argumentação do livro, angústia será o termo usado para esclarecer essa articulação entre o indivíduo e o gênero humano. Angústia é um fenômeno psicológico presente em todo o gênero humano e em cada indivíduo particular. O entendimento de gênero humano não pode ser reduzido nem a uma multiplicação automática de membros de uma espécie e nem a uma série de indivíduos isolados atomisticamente. Vigilius Haufniensis teme que as teorias agostinianas aproximem o gênero à duplicação instintiva de uma espécie animal sem qualquer relação dialética.<sup>40</sup> O problema com o pelagianismo, por outro lado, é que este é “incapaz de entrelaçar o indivíduo ao tecido da raça, mas em vez disso deixa cada indivíduo sobressair como a ponta de um fio”.<sup>41</sup> O pelagianismo permite que “cada indivíduo represente sua pequena história no seu teatro privado despreocupado com o gênero humano”.<sup>42</sup>

Segundo Haufniensis, “Adão é o primeiro homem. Ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano”.<sup>43</sup> Haufniensis afirma isso e insiste em que não propõe uma união a Adão em vista do esteticamente belo ou por qualquer zelosa simpatia ou persuasão de piedade que quer partilhar de sua culpa para não deixá-lo sozinho na dificuldade. Tampouco se trata de uma compaixão forçada que nos ensina a suportar algo que não poderia ser de outro modo.<sup>44</sup>

Segundo Haufniensis,

[...] é por virtude do pensamento que devemos nos unir a ele. Conseqüentemente, toda tentativa de explicar a significação de Adão para o gênero humano como *caput generis humani naturale, seminale, foederale*

---

der vil forklare Adam, men ikke Arvesynden, eller vil forklare Arvesynden, men ikke Adam]. Cf. KW VIII-CA, p. 28.

<sup>39</sup> SKS 4-BA, p. 335 [...] som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten particerer i Individet og Individet i hele Slægten]. Cf. KW VIII-CA, p. 28.

<sup>40</sup> Cf. BARRETT – Kierkegaard’s “Anxiety” and the Augustinian Doctrine of Original Sin, 1985, p. 58.

<sup>41</sup> JP I 51 (*Pap.* V B 53:15 *n.d.*, 1844) [...] which does not have the power to spin the individuals into the web of the race but lets each individual stick out like the loose end of a thread [...]].

<sup>42</sup> SKS 4-BA, p. 341 [...] lader ethvert Individ ubekymret om Slægten spille sin lille Historie paa sit Privattheater [...]]. Cf. KW VIII-CA, p. 34.

<sup>43</sup> SKS 4-BA, p. 335 [Adam er det første Menneske, han er paa eengang sig selv og Slægten]. Cf. KW VIII-CA, p. 29.

<sup>44</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 335-336 / KW VIII-CA, p. 29.

[cabeça do gênero humano por natureza, por geração, por acordo], para lembrar uma expressão da dogmática, confunde tudo. Ele não é essencialmente diferente do gênero humano, pois nesse caso absolutamente não há gênero humano; ele não é o gênero humano, pois nesse caso também não haveria gênero humano. Ele é ele mesmo e o gênero humano. Portanto aquilo que explica Adão também explica o gênero humano e vice-versa.<sup>45</sup>

A questão aqui é uma busca de nitidez conceptual. Este é o tom das críticas do autor ao modo pelo qual muitas escolas teológicas discutiram o tema do pecado. Haufniensis chama à atenção que se houver problemas no desenvolvimento conceptual na doutrina do pecado as conseqüências se farão sentir na doutrina da redenção.<sup>46</sup> Um autor que trabalha teologicamente na tensão entre juízo e graça, ao escrever um livro sobre o problema do pecado, mantém sempre em mente o problema da redenção. Todo o problema do pecado, as suas determinações conceptuais, o problema da consciência do pecado no indivíduo e o juízo do evangelho sobre o pecado e suas manifestações não pode ser separado da questão da redenção, da graça e de sua recepção e apropriação pelo indivíduo. Precisamente por isso, em uma obra que se dedica a investigar filosoficamente o problema da liberdade tendo em mente o problema dogmático do pecado original, desde as primeiras páginas há referências à doutrina da redenção e às conseqüências que surgirão aí a partir das soluções encontradas no tratamento dado ao problema do pecado original.

---

<sup>45</sup> SKS 4-BA, p. 336 [...] det er i Kraft af Tanken vi fastholde ham. Ethvert Forsøg derfor paa at forklare Adams Betydning for Slægten som caput generis humani naturale, seminale, foederale, for at erindre om dogmatiske Udtryk, forvirrer Alt. Han er ikke væsentlig forskjellig fra Slægten; thi saa er Slægten slet ikke til; han er ikke Slægten; thi saa er Slægten heller ikke til: Han er sig selv og Slægten. Hvad der derfor forklarer Adam forklarer Slægten og omvendt]. Cf. KW VIII-CA, p. 29.

<sup>46</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 334 / KW VIII-CA, p. 28.

## 2. O conceito de “o primeiro pecado”

### 2.10 sentido existencial do relato de Gênesis

Usando uma terminologia toda própria, Paul Tillich afirma que “[o] relato de Gn 1-3 [...] é a expressão mais profunda e mais rica da consciência que o ser humano possui de sua alienação existencial e nos fornece o esquema no qual se pode discorrer sobre a transição da essência à existência”.<sup>47</sup> De diferentes formas, todo o argumento de *O Conceito de Angústia*, especialmente seu primeiro capítulo, insiste na importância de se restabelecer a conexão entre a figura de Adão e o indivíduo posterior<sup>48</sup> no que diz respeito ao pecado original.

Ao discutir o tema do pecado há que se procurar responder a pergunta pelo *como* ler o texto de Gênesis. Como pano de fundo para aquilo que entendo como uma correta leitura do relato de Gênesis e, conseqüentemente, iluminadora para a interpretação de *O Conceito de*

---

<sup>47</sup> TILlich – **Teologia Sistemática**, 2005, p. 326. Aquilo que Tillich chama de “alienação existencial” é o que normalmente se entende por pecado, e quando se refere à “transição da essência à existência” está significando o que comumente se entende por queda. Tillich é sem dúvida um dos importantes leitores de Kierkegaard no século XX que, assim como Kierkegaard, desenvolve sua teologia na esteira do pensamento luterano. Uma das influências de Kierkegaard no pensamento de Tillich pode ser percebida em sua interpretação do pecado original e também no seu entendimento de angústia. A esse respeito veja a introdução histórica de Reidar Thomte in KW VIII-CA, p. xvi, xvii. O uso que faço de Tillich neste ponto, entretanto, se restringe ao apoio que encontro neste autor para desenvolver algumas reflexões de caráter hermenêutico com relação ao texto de Gênesis. Embora Tillich tenha sido assumidamente influenciado por Kierkegaard em sua interpretação da queda, ele se distancia da interpretação kierkegaardiana, pelo menos no que diz respeito ao uso dos conceitos para esclarecê-la. Enquanto Tillich fala de transição da essência à existência, Kierkegaard/Haufniensis insiste em afirmar o salto e o entendimento específico de liberdade aí implicado. Em que medida esse uso diferenciado de conceitos implica ou não em interpretações essencialmente diferentes do problema foge do âmbito desta pesquisa.

<sup>48</sup> “Posterior” é uma qualificação da temporalidade usada em **O Conceito de Angústia** para referir a relação de todos os indivíduos a Adão. O conceito de *posterior* supõe algo que lhe seja *anterior*, neste caso Adão, entendido enquanto sujeito histórico. Para uma leitura não literalista do relato de Gênesis, portanto, a designação “indivíduo posterior” parece um tanto estranha. O importante aqui, entretanto, é entender Adão enquanto arquétipo e não enquanto sujeito histórico. Toda a reflexão de Haufniensis sobre o pecado original acontece na tensão com a tradição teológica que, muitas vezes, entende o indivíduo em uma situação diferenciada da situação de Adão. Para distinguir este indivíduo de Adão usa-se a atribuição “indivíduo posterior”. Para Haufniensis, entretanto, Adão, seja enquanto arquétipo ou sujeito histórico, está essencialmente na mesma posição que todos os outros indivíduos. Na constituição dessas reflexões é importante referir a esta relação e, neste sentido a qualificação “posterior” é útil, embora seu uso soe um tanto anacrônico em nosso tempo. Como é impossível desenvolver a discussão sem fazer referência à tradição, ocasionalmente sigo o uso da designação “indivíduo posterior” como feito por Haufniensis.

*Angústia*, encontro apoio em Paul Tillich, que refletiu com criatividade e profundidade sobre o problema do pecado e o sentido profundo do relato de Gênesis.

Tillich critica uma leitura literalista do relato de Gênesis sem, entretanto, desconsiderar a relevância do mito para a discussão da questão da queda:

[o] literalismo bíblico prestou um nítido desserviço ao cristianismo quando identificou a ênfase cristã no símbolo da queda com a interpretação literalista da narrativa do Gênesis. A teologia não necessita levar o literalismo a sério, mas temos que compreender o quanto seu impacto prejudicou a tarefa apologética da igreja cristã. Com toda clareza e sem ambigüidade, a teologia deve representar “a queda” como um símbolo para a situação humana em todos os tempos e não como um relato que aconteceu “muito tempo atrás”.<sup>49</sup>

Referindo-se àquilo que chama de semidemitologização do relato de Gênesis, Tillich afirma que, neste caso, elimina-se o elemento de “muito tempo atrás”.<sup>50</sup> O que Tillich propõe não é uma demitologização completa,

[...] pois a expressão “transição da essência para a existência” ainda contém um elemento temporal. E se falamos do divino em termos temporais, ainda o fazemos em termos míticos, mesmo que tenhamos substituído as situações e figuras mitológicas por termos tão abstratos como “essência” e “existência”. Não é possível uma demitologização completa ao falar do divino.<sup>51</sup>

Não compreender Adão enquanto sujeito histórico ou a queda como algo que aconteceu há muito tempo atrás é importante na recuperação daquilo que é enfatizado em *O Conceito de Angústia*, o aspecto pessoal da queda. Gottfried Brakemeier expressa esta questão da seguinte maneira: “A queda repete-se em cada pessoa, pois todos pecam. Gn 3 possui natureza paradigmática, simbólica, mostrando algo típico do ser humano como tal. O pecado,

<sup>49</sup> TILLICH – *Teologia Sistemática*, 2005, p. 324.

<sup>50</sup> Cf. TILLICH – *Teologia Sistemática*, 2005, p. 324.

<sup>51</sup> TILLICH – *Teologia Sistemática*, 2005, p. 324-325.



nessa perspectiva, é ato culposo de toda pessoa”.<sup>52</sup> Por outro lado, é importante que se compreenda o significado daquilo que está tão presente no texto de Haufniensis, que Adão não seja colocado fora da história. O que está em jogo aqui é que a queda não deve ser simplesmente des-historicizada. O pecado “*é um fenômeno que tem um início histórico. Foi ‘introduzido’ na humanidade e desde então existe como fator determinante*”.<sup>53</sup>

Haufniensis, quando enfatiza a necessidade de não se colocar Adão em uma posição especial, está procurando resgatar o sentido existencial do texto bíblico, do relato de Gênesis, e captar nessa história toda a profundidade de algo que diz respeito à humanidade como um todo e a cada indivíduo isoladamente. Para uma leitura contemporânea do relato de Gênesis que tenha sentido teológico e existencial é necessário, portanto, conjugar esses dois aspectos: perceber o caráter simbólico do texto bíblico, mas não des-historicizá-lo completamente, sob pena de o pecado se tornar abstrato e perder sua conexão com a humanidade, em termos amplos, e com cada indivíduo particularmente. O pecado é concreto e tem história.

## 2.2 Pecado e Salto qualitativo

Depois de criticar as concepções tradicionais de pecado original, Haufniensis se volta para uma questão filosófica que, trazida para dentro da teologia, em seu entender, dificulta o tratamento dado à questão do pecado. Trata-se do uso feito pela teologia do princípio dialético da mudança qualitativa gerada a partir de determinações quantitativas. Tais determinações, de mais e de menos, não gerariam nenhuma mudança qualitativa apenas quando dentro de um espectro limitado. A partir de certo ponto, o aumento ou diminuição quantitativa geraria uma mudança de qualidade. A água, por exemplo, pode sofrer alterações para mais e para menos

---

<sup>52</sup> BRAKEMEIER – **O ser humano em busca de identidade**, 2002, p. 58.

<sup>53</sup> BRAKEMEIER – **O ser humano em busca de identidade**, 2002, p. 58 (grifo no original).

em sua temperatura sem alterar seu estado de matéria. Entretanto, a partir de certo ponto, a partir de certo aumento ou diminuição quantitativa, o estado de matéria da água é, de fato, alterado. Uma mudança qualitativa é gerada a partir de alterações de quantidade.

A esse princípio, quando aplicado a problemas teológicos, Kierkegaard/Haufniensis opõe o conceito de *salto*.<sup>54</sup> Tradicionalmente se entenderia que o pecado de Adão condicionaria a pecaminosidade<sup>55</sup> como conseqüência e que todo outro pecado pressuporia a pecaminosidade como condição,<sup>56</sup> ou seja, o pecado de Adão instauraria a pecaminosidade como determinação quantitativa a partir da qual uma nova qualidade, o pecado, seria gerada à medida de seu aumento gradativo em indivíduos subseqüentes a Adão. Novamente percebe-se Adão em uma posição especial em relação a todos os outros indivíduos; a profundidade do sentido existencial do relato de Gênesis está ofuscada.

Pelo menos no que diz respeito à esfera da existência “[a] qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático”.<sup>57</sup> O salto é prenhe de enigma, e, no entender de Haufniensis, logicamente inexplicável. A determinação qualitativa introduzida pelo salto é um escândalo para o entendimento abstrato que acha que

[...] uma vez vale tanto quanto nenhuma, mas várias vezes já seria alguma coisa, o que está inteiramente invertido, visto que ou várias vezes querem

<sup>54</sup> O tema do salto, aqui discutido por Haufniensis, é recorrente na obra de Kierkegaard. Inclusive a famosa expressão “o salto da fé” é freqüentemente associada ao seu nome, embora essa expressão não seja encontrada em seus escritos (cf., por exemplo, GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000. (p. 131-134)), o que, de qualquer modo, não torna a fama totalmente injustificada, já que a idéia do salto é, em muitos contextos, associada à fé. O perigo está em certo abuso por vezes associado à expressão. Dentre alguns textos representativos da obra de Kierkegaard para a discussão do salto estão **Temor e Tremor**, **Migalhas Filosóficas** e **Postscriptum**. Esta questão também está bastante presente nos **Papirer** de Kierkegaard. Cf. JP III, verbete “leap”. O problema do salto em Kierkegaard é remanescente a Lessing. A esse respeito, cf. ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006. (p. 21).

<sup>55</sup> O termo teológico aqui traduzido por *pecaminosidade* refere-se ao termo dinamarquês *Syndighed*. Este substantivo está relacionado ao adjetivo *syndig*, como encontrado no texto de Romanos 7.5, traduzido por Almeida para o português como *pecaminoso*.

<sup>56</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 336 / KW VIII-CA, p. 29-30.

<sup>57</sup> SKS 4-BA, p. 337 [Den ny Qualitet fremkommer med det Første, med Springet, med det Gaadefuldes Pludselighed. Cf. KW VIII-CA, p. 30.

dizer cada uma por si tanto quanto a primeira, ou todas reunidas valem até menos. Por isso, é uma superstição quando na Lógica se pretende que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade.<sup>58</sup>

Para Haufniensis, “[o] primeiro pecado é a determinação qualitativa: o primeiro pecado é o pecado”.<sup>59</sup> A única coisa que “explica” o pecado em Adão é o próprio pecado. O mesmo vale para cada indivíduo posterior. O pecado sempre surge por um salto. A isso se poderia objetar que antes de Adão pecar não havia pecado no mundo e que todo indivíduo posterior nasce em um mundo onde a pecaminosidade já está presente. Entretanto, com relação ao indivíduo, essas são determinações quantitativas que não geram por si uma nova qualidade<sup>60</sup> – embora não se negue que possam *aproximar* o indivíduo do pecado, mas uma aproximação não gera uma mudança de estado. Em última análise a crítica ao uso teológico do princípio dialético da mudança qualitativa a partir de determinações quantitativas tem o papel de restabelecer a relação primitiva de cada indivíduo com o pecado, que é introduzido

---

<sup>58</sup> SKS 4-BA, p. 336 [...] een Gang er ingen Gang, men mange Gange er Noget, hvilket er aldeles bagvendt, da de mange Gange enten betyder hver især ligesaa meget som den første Gang, eller tilsammen ikke nær saa meget. Det er derfor en Overtro, naar man i Logiken vil mene, at der ved en fortsat quantitativ Bestemmen fremkommer en ny Qualitet [...]. Cf. KW VIII-CA, p. 30. Haufniensis entende, contra Hegel, que o salto não pertence à lógica. Em uma nota de rodapé o autor afirma: “Hegel estabeleceu o salto, porém o estabelece na lógica. [...] Mas a infelicidade de Hegel reside justamente em que quer fazer valer a nova qualidade e, contudo, não quer fazê-lo, porquanto pretende fazer isso na Lógica, a qual, reconhecido este princípio, deveria chegar a uma consciência inteiramente diversa de si mesma e do seu significado” (SKS 4-BA, p. 337 em nota) [Hegel statuerede Springet, men statuerede det i Logiken. [...] Men Hegels Ulykke er netop den, at han vil gjøre den ny Qualitet gjældende og dog ikke vil gjøre det, da han vil gjøre det i Logiken, der saasart dette erkjendes, maa faae en anden Bevidsthed om sig selv og sin Betydning]. Cf. KW VIII-CA, p. 30. Em sua tradução de **O Conceito de Angústia**, Reidar Thomte comenta em nota que, “[c]ontra Hegel, Kierkegaard sustenta que o salto não encontra lugar na lógica, que ele não acontece por necessidade, mas por liberdade, e que a transição da virtude ao vício nunca é um processo quantitativo” (THOMTE in KW VIII-CA, p. 232, nota 16, referente à p. 30) [Over against Hegel, Kierkegaard maintains that the leap has no place whatever in logic, that it does not take place by necessity but by freedom, and that the transition from virtue to vice is never a quantitative process]. Para a questão do salto em Kierkegaard e Hegel veja: STEWART, Jon. **Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (p. 405-411).

<sup>59</sup> SKS 4-BA, p. 336 [Den første Synd er Qualitetens Bestemmelse, den første Synd er Synden]. Cf. KW VIII-CA, p. 30.

<sup>60</sup> Haufniensis afirma: “A presença da pecaminosidade em um ser humano, a força do exemplo, etc., tudo isso não passa de determinações quantitativas que não explicam nada” (SKS 4-BA, p. 338) [Syndighedens Tilstedeværelse i et Menneske, Exemples Magt o. s. v., alt dette er blot quantitative Bestemmelser, der Intet forklare [...]]. Cf. KW VIII-CA, p. 31. Em nota, o autor acrescenta: “[q]ue importância estes dois fatores têm como componentes da história do gênero humano, como impulsos para o salto que, entretanto, não conseguem explicar, é um outro assunto” (SKS 4-BA, p. 338) [Hvad Betydning de forøvrigt have som Medhørende i Slægtens Historie, som Tilløb til Springet, uden at kunne forklare Springet, er noget Andet]. Cf. KW VIII-CA, p. 31.

sempre de novo do mesmo modo que em Adão, por um salto. Segundo Haufniensis, “[é] justamente uma heresia lógica e ética que se queira dar a aparência de que a pecaminosidade em um homem se determine quantitativamente a tal ponto que por fim por *generatio æquivoca* surge o primeiro pecado num homem”.<sup>61</sup>

Está claro que Haufniensis critica duramente a teoria que explica o surgimento de uma nova qualidade a partir de determinações quantitativas. Ele afirma categoricamente que “um mais não constitui uma qualidade”.<sup>62</sup> Entretanto, cabe perguntar se um tal princípio pode ser entendido enquanto norma para a interpretação da realidade. Não é possível explicar certas mudanças que acontecem diante de nossos olhos e na história a partir do aumento em gradações quantitativas? Parece que em certos casos um tal princípio seria, de fato, válido. Mas então ainda ficaria aberta a pergunta pelo critério de quando esse princípio deve ou não ser utilizado. Haufniensis não responde explicitamente a esta pergunta. De qualquer modo, parece claro que aqui, como em muitos outros lugares, temos que ter o cuidado de não universalizar aquilo que é afirmado por Kierkegaard em uma discussão específica,<sup>63</sup> em um contexto bem determinado. Na tentativa de estabelecer minimamente um critério em relação ao uso do princípio dialético em questão, pode-se afirmar que Kierkegaard evita aplicá-lo, pelo menos àquelas questões que dizem respeito diretamente aos problemas existenciais, seja de caráter ético ou religioso. Assim como a passagem da inocência ao pecado só pode ser descrita por um salto, também a passagem à fé não acontece por determinações gradativas, como, por exemplo, o aumento de conhecimento ou informação,<sup>64</sup> mas por um salto. Que o

---

<sup>61</sup> SKS 4-BA, p. 337 [Det er netop et logisk og ethisk Kjetteri, at man vil give det Udseende af, at Syndigheden i et Menneske quantitativt bestemmer sig saalænge, at den tilsidst ved en *generatio æquivoca* frembringer den første Synd i et Menneske]. Cf. KW VIII-CA, p. 31.

<sup>62</sup> SKS 4-BA, p. 344 [...] et Mere ikke konstituerer en Qualitet]. Cf. KW VIII-CA, p. 38.

<sup>63</sup> A título de exemplo pode-se referir a problemática trabalhada em **Temor e Tremor** onde, pela pena do pseudônimo Johannes de Silentio, Kierkegaard discute os problemas éticos envolvidos na história do sacrifício de Isaíque em Gênesis 22. Não se pode, a partir dessa discussão específica, derivar preceitos de uma ética kierkegaardiana, algo muito mais amplo e complexo.

<sup>64</sup> Isso evidentemente não significa que conhecimento e informação são irrelevantes, de modo algum, mas estes aspectos não são o essencial no que diz respeito à mudança qualitativa da fé. Kierkegaard insiste em que o

princípio ou lei dialética em questão encontra aplicação em alguns âmbitos, mas não no que diz respeito à existência, pode ser inferido da seguinte afirmação de Haufniensis: “Que os matemáticos e os astrônomos se socorram, se puderem, com as grandezas infinitesimalmente minúsculas: na vida tal coisa não ajuda nem para obter um diploma,<sup>65</sup> quanto menos para explicar o espírito”.<sup>66</sup> A ironia e o humor da afirmação podem ser entendidos como uma alfinetada ao uso descuidado do princípio para as questões da existência.

Haufniensis expressa a importância do salto para o problema do pecado afirmando que todo o conteúdo da história de Gênesis se concentra em uma proposição: “*o pecado entrou no mundo através de um pecado*”.<sup>67</sup> E o autor acrescenta: “Se não fosse assim, o pecado teria entrado como algo casual, que seria preferível não procurar explicar”.<sup>68</sup>

Se no que tange às questões da existência, a nova qualidade surge apenas e unicamente com o salto, toda a explicação que pressupõe um aumento quantitativo para o surgimento dialético do pecado falseia o problema. Precisamente porque o pecado é a entrada de uma nova qualidade, ele somente pode surgir pelo salto.

---

conhecimento a respeito do Jesus histórico não gera, por si, uma relação com o Cristo da fé. Desenvolvida em outros termos, essa discussão é central em **Migalhas Filosóficas**.

<sup>65</sup> Referência a uma comédia de Johann Ludwig Heiberg (1791-1860) – poeta, dramaturgo, crítico, tradutor e diretor do Teatro Real de Copenhague – onde é contada a história de Trop, um estudante de sessenta anos de idade que, depois de passar muitos anos na faculdade, sem concluir seus estudos de direito, podia a qualquer momento provar que *quase* fez os exames finais! Cf. SKS 4 -**Kommentarbind**, p. 394.

<sup>66</sup> SKS 4-BA, p. 337 [Lad Matematikere og Astronomer hjælpe sig, hvis de kan, med uendeligt forsvindende Smaa-Størrelser, i Livet hjælper det Een ikke til at faae Attestats, end mindre til at forklare Aand]. Cf. KW VIII-CA, p. 31.

<sup>67</sup> SKS 4-BA, p. 338 (grifo no original) [*Synden kom ind i Verden ved en Synd*]. Cf. KW VIII-CA, p. 32.

<sup>68</sup> SKS 4-BA, p. 338 [Hvis dette ikke var saa, da var Synden kommet ind som noget Tilfældigt, hvilket man vel skal lade være at forklare]. Cf. KW VIII-CA, p. 32.

A consequência dessa afirmação é o entendimento de que o pecado pressupõe a si mesmo. A característica singular do salto é que ele ao mesmo tempo instaura e pressupõe a nova qualidade. Esse é o escândalo relativo ao pecado original. Uma tal afirmação não pode ser explicada do ponto de vista lógico. Por isso mesmo Haufniensis se atém a descrições psicológicas e não se põe a explicar o salto em si. Já no discurso bíblico o pecado não é explicado, aparece como um “enigma antropológico”.<sup>69</sup> De acordo com Brakemeier, “[...] o pecado é, por princípio, inexplicável. É algo indedutível. Não tem lógica. Assim como não há explicação racional para o início do pecado, assim ela não existe para o pecado atual. A brutalidade do ser humano, seu egoísmo e sua safadeza desafiam a ciência”.<sup>70</sup>

Sobre esta ênfase na inexplicabilidade do pecado em *O Conceito de Angústia* dificilmente se poderia negar que há, em Kierkegaard, uma influência kantiana. De acordo com Ronald M. Green, Kant

[...] deliberadamente recusa dar uma explicação à questão de porque um indivíduo deveria escolher o caminho da imoralidade. E a esse respeito Kierkegaard parece segui-lo. De fato, essa recusa de dar uma *explicação* do pecado é um dos mais notáveis paralelos entre *A Religião* e *O conceito de Angústia*.<sup>71</sup>

Nas palavras de Kierkegaard: “Querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é um disparate que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por encontrar

---

<sup>69</sup> Cf. BRAKEMEIER – **O ser humano em busca de identidade**, 2002, p. 59. Discutindo esta questão o autor cita, por exemplo, Marcos 7.21, onde Jesus afirma que o coração humano é a fonte dos maus desígnios e da sua própria impureza. Brakemeier acrescenta: “a afirmação não implica nenhuma ‘explicação’ do porquê do pecado. Diz de onde vem, mas não lhe define razões”.

<sup>70</sup> BRAKEMEIER – **O ser humano em busca de identidade**, 2002, p. 59-60.

<sup>71</sup> GREEN, Ronald M. The limits of the Ethical in Kierkegaard’s *The Concept of Anxiety* and Kant’s *Religion within the Limits of Reason Alone*. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **The Concept of Anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). (p. 75) (grifo no original) [[Kant] deliberately refuses to give an answer to the question of why an individual should choose the path of immorality. And in this respect, Kierkegaard appears to follow him. Indeed, this refusal to provide an *explanation* of sin is one of the most striking parallels between the *Religion* and the *Concept of Anxiety*].

uma explicação”.<sup>72</sup> Kant e Kierkegaard sabem que, nesse sentido, o pecado não é tema filosófico, mas na esfera científica pertence a um outro âmbito, a dogmática. Entretanto, descrever a possibilidade do pecado, antropologicamente, e investigar a liberdade humana procurando entender como é possível isso que em teologia se chama pecado, é um outro assunto que pode e deve ser tratado dentro da filosofia – essa é a tarefa a que se propõe Vigilius Haufniensis.

Dentro daquilo que pode e deve ser explicado, entretanto, Haufniensis desenvolve seu argumento acentuando que é necessário esclarecer que não é a pecaminosidade que antecede o pecado, mas esta é introduzida pelo pecado.<sup>73</sup> De certo modo, antecipando uma reflexão central na *Dialética do Esclarecimento*,<sup>74</sup> Haufniensis afirma que, ao se considerar a narrativa do Gênesis como um mito, foi precisamente “um mito o que foi posto em seu lugar, e ainda por cima um mito ruim”.<sup>75</sup> Ao se negar o salto, se inventou um mito que “nega o salto e explica o círculo por meio de uma linha reta, e aí tudo se passa de modo natural”.<sup>76</sup> A circularidade implicada na asserção de que o pecado pressupõe a si mesmo é substituída pelo aumento gradativo da pecaminosidade. Fica-se imaginando “como teria sido o homem antes da queda do pecado e, à medida que o entendimento vai conversando fiado a respeito, a projetada inocência torna-se, conversa vai, conversa vem, pouco a pouco pecaminosidade... e então, então de repente ela está aí”.<sup>77</sup> O Vigia do Porto observa que aqui se procede como nas brincadeiras de criança, onde, através de uma contagem, de repente se atinge um novo

---

<sup>72</sup> SKS 4-BA, p. 355 [Logisk at ville forklare Syndens Indkommen i Verden, er en Taabelighed, der kun kan falde Folk ind, der ere latterligen bekymrede for at faae en Forklaring]. Cf. KW VIII-CA, p. 49-50.

<sup>73</sup> Cf. *Pap.* V B 53:4 *n.d.*, 1844 / KW VIII-CA, p. 184 (Supplement).

<sup>74</sup> Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

<sup>75</sup> SKS 4-BA, p. 338 [...] hvad man satte isteden netop var en Mythe, og endvidere en daarlig Mythe [...]. Cf. KW VIII-CA, p. 32.

<sup>76</sup> SKS 4-BA, p. 338 [...] negter Springet, udlægger Cirkelen i en lige Linie, og nu gaaer Alt naturligt til]. Cf. KW VIII-CA, p. 32.

<sup>77</sup> SKS 4-BA, p. 338 [Den phantaserer Noget om, hvorledes Mennesket var før Syndefaldet, efterhaanden som Forstanden snakker derom, bliver den projekterede Uskyldighed i Passiarens Løb lidt efter lidt til Syndighed – og saa, saa er den der]. Cf. KW VIII-CA, p. 32.

estágio: ““um faz; dois fazem; três fazem... nove fazem; des-fazem’... e aí está então, e se originou de maneira inteiramente natural a partir do que vinha antes”.<sup>78</sup>

O preço a ser pago por uma tal explicação é alto, perde-se o entendimento do pecado enquanto mudança qualitativa. Não há dúvida de que, com relação à doutrina do pecado, há limites no que diz respeito ao discurso lógico. A preocupação de Haufniensis é de, com análises conceptuais, colocar esse limite no lugar certo. A contradição de que o salto pressupõe e instaura a nova qualidade, de que o pecado pressupõe a si mesmo é, para Vigilius, “a única dialeticamente conseqüente, que dá conta tanto do salto quanto da imanência (isto é, a imanência posterior)”.<sup>79</sup> Ou seja, esse é o modo pelo qual não apenas o salto, mas também a pecaminosidade é explicada em sua imanência em toda a vida posterior do indivíduo. A pecaminosidade avança, sim, em determinações quantitativas e adquire uma história, tanto no indivíduo quanto na humanidade, mas cada indivíduo somente *participa* dela pelo salto. Cada indivíduo é também afetado (quantitativamente) pela pecaminosidade, mas a participação nela, que é uma determinação qualitativa, só acontece pelo salto.

### 3. O conceito de Inocência

Se a aplicação do princípio dialético da mudança gerada a partir de gradações quantitativas na dogmática é problemática, ao discutir o conceito de inocência, Haufniensis

---

<sup>78</sup> SKS 4-BA, p. 338-339 [Forstandens Foredrag ved denne Leilighed kan passende sammenlignes med den Børneremse, med hvilken Barndommen forlyster sig: Pole een Mester, Pole to Mester – – – Politi Mester – her er det jo, og fremkommet ganske naturligt ved det Foregaaende]. Cf. KW VIII-CA, p. 32. O texto em questão lida com um trocadilho difícil de traduzir. Trata-se de um jogo de palavras com o qual as crianças se divertem. Há uma contagem de um a dez, aonde o número vem sempre acompanhado de um prefixo e do termo *mester* (mestre), que o sucede. A união do prefixo *poli* com o número e a palavra mestre não tem em si nenhum significado, mas a contagem vai aumentando até chegar ao número *dez*, quando então, a junção das palavras forma *politi mester* (mestre de polícia). Ou seja, a partir de uma junção de palavras sem sentido progressivamente se chega como que a uma nova qualidade, algo completamente diferente do que vinha antes. A tradução de Álvaro Valls para a língua portuguesa, citada acima, capta bem o espírito da brincadeira.

<sup>79</sup> SKS 4-BA, p. 339 [...] den eneste dialektiske consequente, der baade magter Springet og Immanentsen (o: den senere Immanents)]. Cf. KW VIII-CA, p. 32.



chama a atenção para uma outra questão filosófica que, pelo modo com que foi usada na teologia, trouxe conseqüências para a dogmática na interpretação do pecado original. Trata-se da relação estabelecida entre os conceitos de *imediatidade* e *inocência*. Haufniensis afirma:

Vale aqui, como em toda parte, que se em nossos dias se quiser encontrar uma definição dogmática há que começar por esquecer o que Hegel descobriu para socorrer a Dogmática. Sente-se uma certa estranheza diante de teólogos, que todavia de resto pretendem permanecer ortodoxos, ao vê-los citar a observação favorita de Hegel, de que o destino do imediato é o de ser anulado como se imediatidade e inocência fossem inteiramente idênticas.<sup>80</sup>

Na filosofia hegeliana, a relação polar entre imediato e mediato deve ser, ela mesma, mediatizada, de modo que o imediato venha a ser superado nesta relação dialética. A crítica desenvolvida diz respeito especificamente à identificação de *inocência* e *imediatidade* na dogmática e segue a linha daquela à identificação entre *fé* e *imediatidade*. Quando a fé é entendida, na moldura conceptual da filosofia hegeliana, como o *imediatato*, ela facilmente vem a ser interpretada como aquilo que deve ser superado, aquilo do qual se deve ir além. Este será o pano de fundo da discussão sobre fé em *Temor e Tremor*, onde o pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio afirma repetidamente que Abraão nunca foi *além da fé*.<sup>81</sup>

Com relação à discussão do pecado original em Hegel, Jon Stewart afirma:

Para Hegel, viver em um estado de imediatidade ou harmonia imediata da natureza é algo indigno aos seres humanos. É, portanto, absurdo pensar este

<sup>80</sup> SKS 4-BA, p. 341 Det gjelder her som alle vegne, vil man i vore Dage have en dogmatisk Bestemmelse, maa man gjøre Begyndelsen med at glemme, hvad Hegel har opdaget for at hjelpe Dogmatiken. Man bliver underlig tilmode, naar man i Dogmatiker, der dog ellers ønske at være nogenlunde rettroende, paa dette Punkt seer Hegels yndede Bemærkning anført, at det Umiddelbares Bestemmelse er at ophæves, som var Umiddelbarhed og Uskyldighed aldeles identiske]. Cf. KW VIII-CA, p. 35.

<sup>81</sup> Johannes de Silentio se dirige diretamente ao patriarca e diz que aquele que quiser louvá-lo “nunca esquecerá que tu precisaste 100 anos para receber o filho da velhice contra a esperança, que tu precisaste sacar a faca antes de conservar Isaque, nunca esquecerá que tu em 130 anos nunca foste além da fé” (SKS 4-FB, p. 119) [...]skal aldrig glemme, at Du behøvede 100 Aar for at faae en Alderdoms Søn mod Forventning, at Du maatte drage Kniven, før Du beholdt Isaak, han skal aldrig glemme, at Du i 130 Aar ikke kom videre end til Troen]. Cf. KW VI-FT, p. 23.

como o verdadeiro estado ao qual os humanos estão destinados. Os animais vivem em harmonia imediata, mas os seres humanos devem transcendê-la, o que ocorre pela alienação da natureza. Para Hegel, o Jardim do Éden não era um paraíso, mas antes uma prisão apropriada a animais que estão ligados à necessidade natural. Este é um lugar do qual os humanos devem definitivamente partir.<sup>82</sup>

Na dogmática, esta reflexão fora assumida por Phillip Marheineke, em seu livro *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* [Os Fundamentos da Dogmática Cristã enquanto Ciência].<sup>83</sup> Com relação à investigação sobre o pecado original, e mais especificamente no que diz respeito ao conceito de inocência, este autor encontrara apoio na filosofia hegeliana que define inocência, um estado no qual não há distinção entre bem e mal, como um estado de imediatidade.<sup>84</sup> A queda, no contexto desta reflexão, representaria simbolicamente “a superação da imediatidade da natureza e a obtenção de uma vida verdadeiramente humana”.<sup>85</sup>

Para Haufniensis, o problema principal nessa questão reside em confundir dois diferentes âmbitos científicos: “O conceito de imediatidade tem seu lugar na lógica, mas o de inocência tem-no na ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence, quer o conceito pertença à ciência e nesta se desenvolva, quer venha a ser exposto ao ser

---

<sup>82</sup> STEWART – **Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered**, 2003, p. 412 [For Hegel, to live in a state of immediacy or immediate harmony of nature is unworthy of human beings. It is therefore absurd to think of this state as the true one for which humans are destined. Animals live in this immediate harmony, but human beings must transcend it, which occurs via alienation from nature. For Hegel, the Garden of Eden was no paradise but rather a prison appropriate for animals who are bound by natural necessity. This is a place that humans must ultimately leave].

<sup>83</sup> Cf. MARHEINEKE, Phillip. **Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft**, 2ed. Berlin, 1827. Kierkegaard adquire o livro em 1836, oito anos antes, portanto, da publicação de **O Conceito de Angústia**, e demonstra estar bem informado do conteúdo da obra à época da redação de seu livro. Cf. ROHDE, H. P. **Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling**, København: Det Kongelige Bibliotek, 1967. (p. 43-44, registro número 644). É consenso na pesquisa kierkegaardiana que a discussão neste ponto esteja se referindo a Phillip Marheineke. Cf. SKS 4 - **Kommentarbind**, p. 400; THOMTE in KW VIII-CA, p. 233 e STEWART – **Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered**, 2003, p. 414. Este último, entretanto, aponta um outro possível alvo para a crítica, Heiberg. Figura influente na Copenhague de Kierkegaard, Heiberg era poeta, tradutor, dramaturgo, esteticista e diretor do teatro real de Copenhague. (Cf. STEWART – **Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered**, 2003, p. 414-415 em nota).

<sup>84</sup> Cf. THOMTE in KW VIII-CA, p. 233.

<sup>85</sup> STEWART – **Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered**, 2003, p. 413 [the overcoming of the immediacy of nature and the attainment of a truly human life].

pressuposto”.<sup>86</sup> Uma das preocupações fundamentais em *O Conceito de Angústia* é distinguir os âmbitos aos quais cada conceito pertence, chamando constantemente a atenção para que não se confunda esses âmbitos. De fato, todo o livro é construído tomando como base uma longa reflexão cuidadosamente elaborada na introdução da obra sobre esta questão. Cada conceito está amarrado a uma rede conceptual mais ampla. Fora dessa rede, o conceito perde sua força, sua intensidade, acaba por ter o seu sentido próprio embaçado, gera mal-entendidos.

O problema da identificação entre inocência e imediatidade é que a perda da inocência vem a ser entendida enquanto um movimento imanente dentro do processo lógico de mediação das polaridades. Mas inocência é um conceito ético, e, segundo Haufniensis, a ética não nos deixa esquecer que a inocência só pode ser anulada pela culpa,<sup>87</sup> quer isso diga respeito a Adão, quer a qualquer outro indivíduo:

Mas é apenas através da culpa que se perde a inocência; cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão, e nem a ética tem interesse em fazer de todos os homens, exceto Adão, espectadores da culpabilidade, aflitos e interessados – mas não culpados; nem interessa à dogmática, fazer de todos espectadores interessados e simpatizantes da redenção – mas não redimidos.<sup>88</sup>

A perda da inocência implica culpa e responsabilidade pessoal de cada indivíduo e não pode, para Haufniensis, ser perdida de outro modo. O conceito de culpa, aqui, desempenha papel importante enquanto elemento transcendente em relação à perda da inocência, em relação ao movimento da queda. Considerando o contexto de discussão de *O Conceito de Angústia*, deve-se observar que em Hegel, de acordo com Michael Inwood, “o

---

<sup>86</sup> SKS 4-BA, p. 341 [Begrebet Umiddelbarhed hører hjemme i Logiken, men Begrebet Uskyldighed i Ethiken, og ethvert Begreb maa der tales om ud af den Videnskab, hvilken det tilhører, hvad enten Begrebet nu tilhører Videnskaben saaledes, at det udvikles der, eller det udvikles ved at forudsættes]. Cf. KW VIII-CA, p. 35.

<sup>87</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 341-342 / KW VIII-CA, p. 35.

<sup>88</sup> SKS 4-BA, p. 342 [Men kun ved Skyld tabes Uskyldigheden; ethvert Menneske taber væsentlig paa samme Maade Uskyldigheden, som Adam gjorde det, og det er hverken i Ethikens Interesse, at gjøre Alle uden Adam til bekymrede og interesserede Tilskuere af Skyldigheden, men ikke til Skyldige; eller i Dogmatikens Interesse, at

contraste entre mediação e imediatidade é, em si mesmo, uma oposição que requer mediação, e o resultado disso [...] é que nada é puramente imediato ou puramente mediatizado: tudo é ambas as coisas ao mesmo tempo”.<sup>89</sup> Imediato e mediato se constituem em uma relação dialética de interdependência. No caso da aplicação destes conceitos lógicos à questão dogmática da queda, a conseqüência é que a percepção de dois estados essencialmente distintos torna-se opaca e, por conseqüência, a passagem de um estado a outro, porque, a rigor, já não se conseguiria propriamente perceber dois estados distintos. Neste caso não haveria uma diferença qualitativa, já que o movimento da imediatidade à mediação é uma mudança quantitativa. A respeito desta relação e seu uso na dogmática, Haufniensis considera:

A inocência não é, pois, como o imediato, algo que deve ser anulado, cuja destinação é ser anulado, algo que para falar propriamente não existe e que só vem a existir pelo fato de ser anulado, isto é, vem a existir como aquilo que existia antes de ser anulado e que, agora, é anulado. A imediatidade não é suprimida pela mediatidade, mas assim que esta aparece, eliminou no mesmo instante a imediatidade. A supressão do imediato é, pois, um movimento imanente à imediatidade ou é um movimento imanente à mediatidade em sentido inverso, pelo qual esta pressupõe a imediatidade.<sup>90</sup>

Ou seja, nesta confusão de âmbitos, quando o conceito de imediato é identificado com o de inocência, perde-se a distinção qualitativa de dois âmbitos; os dois momentos aparentemente opostos estariam implicados um no outro (não como paradoxo, mas como síntese dialética). De acordo com Jon Stewart,

---

gjøre Alle til interesserede og deeltagende Tilskuere ved Forsoningen, men ikke til Forsonede]. Cf. KW VIII-CA, p. 36.

<sup>89</sup> INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. de Álvaro Cabral. Rev. Técnica de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. (p. 217).

<sup>90</sup> SKS 4-BA, p. 343 [Uskyldigheden er derfor ikke som det Umiddelbare Noget, der maa ophæves, hvis Bestemmelse er at ophæves, Noget der egentlig ikke er til, men selv, idet det er ophævet, først derved og først da bliver til som det, der var førend det blev ophævet og nu er ophævet. Umiddelbarheden ophæves ikke ved Middelbarheden, men idet Middelbarheden kommer frem, har den i samme Øieblik hævet Umiddelbarheden. Umiddelbarhedens Ophævelse er derfor en immanent Bevægelse i Umiddelbarheden, eller den er en immanent Bevægelse i Middelbarheden i modsat Retning, ved hvilken denne forudsætter Umiddelbarheden.]. Cf. KW VIII-CA, p. 36-37.

[a] asserção principal é a de que há uma diferença qualitativa entre esses dois estados. A diferença é removida quando a inocência é concebida como imediata e a culpa como mediação. Imediatidade e mediação são categorias imanentes, mas culpa é algo transcendente à inocência, já que ela vem de fora e introduz um estado qualitativamente novo. Esta parece ser a objeção principal a conceber inocência enquanto imediatidade.<sup>91</sup>

Essa passagem de um estado a outro é possível precisamente porque, para Haufniensis, a inocência é algo, não existe apenas em relação ao seu pólo oposto, como no caso da relação imediato mediato, mas existe em e por si mesma.

A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela é *algo* (ao contrário, o termo mais correto para o imediato é o que Hegel usa para o ser puro, é nada), e por isso, quando a inocência é anulada por uma transcendência, surge algo completamente diferente, enquanto que a mediatidade é precisamente a imediatidade. A inocência é uma qualidade, ela é um *estado* que pode muito bem perdurar, e por isso não significa nada a precipitação lógica para chegar a anulá-la, enquanto que na lógica, ao contrário, seria conveniente que se apressasse um pouco mais, porque, por mais pressa que se tenha, ela sempre chega tarde demais. A inocência não é uma perfeição, da qual se deva desejar a volta, pois desejá-la já é tê-la perdido, sendo um novo pecado desperdiçar seu tempo com desejos. A inocência também não é uma imperfeição, na qual não se possa permanecer, pois bem sabe bastar-se a si mesma, e aquele que a perdeu da única maneira pela qual pode ser perdida, isto é, pela culpa, e não talvez como gostaria de tê-la perdido, esse não terá ocasião de elogiar sua própria perfeição à custa da inocência.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> STEWART – **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**, 2003, p. 416 [The main claim is that there is a qualitative difference between these two states. This difference is smoothed over when innocence is conceived as immediate and guilt as mediation. Immediacy and mediation are immanent categories, but guilt is something transcendent to innocence since it comes from the outside and introduces a qualitatively new state. This seems to be the main objection to conceiving of innocence as immediacy].

<sup>92</sup> SKS 4-BA, p. 343 (grifos no original) [Uskyldigheden er Noget, der hæves ved en Transcendents, netop fordi Uskyldigheden er Noget, (hvorimod det rigtigste Udtryk om Umiddelbarheden er det, som Hegel bruger om den rene Væren, er Intet), hvorfor der da ogsaa, naar Uskyldigheden ved Transcendentsen er hævet, kommer noget ganske Andet ud deraf, medens Middelbarheden netop er Umiddelbarheden. Uskyldigheden er en Qualitet, den er en Tilstand, der meget godt kan bestaae, og derfor har den logiske Hasten, for at faae den ophævet, intet at betyde, medens den i Logiken skulde see at skynde sig lidt mere; thi der kommer den altid, selv naar den er iilsomst, for silde. Uskyldigheden er ikke en Fuldkommenhed, man skal ønske tilbage; thi saasart man ønsker den, er den tabt, og da er det en ny Skyld at spille Tiden med Ønsker. Uskyldigheden er ikke en Ufuldkommenhed, ved hvilken man ikke kan blive staaende, thi sig selv er den altid nok, og den, der har tabt den, det vil sige saaledes som den kun kan tabes, ikke som det maaskee behager ham at ville have tabt den, : ved Skyld, han vil vel ikke falde paa at anprise sin Fuldkommenhed paa Uskyldighedens Bekostning]. Cf. KW VIII-CA, p. 37.

A inocência é algo. Não é nem uma perfeição, o que tornaria impossível explicar a queda,<sup>93</sup> nem uma imperfeição na qual não se pudesse permanecer, o que faria da queda um avanço, um progresso. Mas o que é então isto que a inocência é? Segundo Haufniensis, “[a] narração do Gênesis dá, por conseguinte, a verdadeira explicação da inocência. Inocência é ignorância. Não é de modo algum o ser puro do imediato, mas é a ignorância. Quanto ao fato de que esta, vista exteriormente, pareça destinada ao saber, é algo que não tem nada a ver com a ignorância”.<sup>94</sup>

Adiante retornaremos à discussão da relação entre inocência e ignorância. O importante a considerar aqui é que, em oposição ao entendimento de inocência enquanto imediato em relação imanente com o seu oposto, a inocência é algo, é um estado. Precisamente por isso, porque a inocência é algo em si, a saída da inocência não é um movimento que esteja implicado na polaridade desta relação imanente, mas uma mudança de um estado a outro, gerada por algo introduzido de fora, uma transcendência. Trata-se de um salto.

Toda a discussão aqui travada é bastante contextual. Com esta obra pseudônima, Kierkegaard está procurando responder a problemas concretos na teologia de seu tempo sobre a questão do pecado original. Entretanto, nem por isso a discussão aqui apresentada se

---

<sup>93</sup> Haufniensis afirma: “No que concerne à inocência de Adão, não faltaram nunca toda sorte de fantásticas representações, quer tenham adquirido uma dignidade simbólica em tempos nos quais o veludo do púlpito da igreja, bem como o começo do gênero humano estavam menos puídos do que agora, quer tenham vagabundado de modo mais aventureiro, como descobertas suspeitas da poesia. Quanto mais se adornava Adão com roupas fantasiosas, mais se tornava inexplicável que pudesse pecar e mais horrível ficava o seu pecado” (SKS 4-BA, p. 342) [Hvad Adams Uskyldighed angaaer, da har det ikke manglet paa allehaande phantastiske Forestillinger, hvad enten disse opnaaede symbolsk Værdighed i Tider, da Fløilet paa Kirkens Prædikestol saavelsom paa Slægtens Begyndelse var mindre luslidt end nu; eller mere eventyrligt streifede om som Digtingens suspecte Opfindelser. Jo mere phantastisk man fik Adam paaklædt, desto uforklarligere blev det, at han kunde synde, desto forfærdeligere blev hans Synd]. Cf. KW VIII-CA, p. 35-36. Tillich também faz referência a esta questão: “Os teólogos ortodoxos acumularam perfeição sobre perfeição no Adão anterior à queda, equiparando-o à figura do Cristo. Esse procedimento não só é absurdo, mas também torna completamente incompreensível a queda” (TILLICH – **Teologia Sistemática**, 2005, p. 329).

<sup>94</sup> SKS 4-BA, p. 343 [Fortællingen i Genesis giver nu ogsaa den rigtige Forklaring af Uskyldighed. Uskyldighed er Uvidenhed. Den er ingenlunde det Umiddelbares rene Væren, men den er Uvidenhed. At man, naar man

restringe à Dinamarca do século XIX. Mesmo que hoje não seja mais tão comum usar os recursos da filosofia hegeliana para esclarecer questões dogmáticas, há uma questão de fundo, que sempre pode retornar, qual seja, a de tornar a queda um movimento necessário, a saída da inocência como um movimento necessário. Neste caso, torna-se extremamente complicado falar em pecado entendido enquanto algo pelo qual o ser humano tem responsabilidade.

#### 4. O conceito de queda

A inocência é ignorância e só pode ser perdida pela culpa. Mas *como* a inocência é perdida? Sendo que, de acordo com a interpretação de Haufniensis, com o primeiro pecado a pecaminosidade inicia sua história no gênero humano, poderia parecer que é mais fácil explicar o surgimento do pecado no indivíduo posterior do que em Adão, já que, diferente de Adão, o indivíduo posterior é influenciado por essa pecaminosidade. Em toda a sua discussão a respeito do pecado, Haufniensis insiste em que um *mais* não constitui uma nova qualidade. É precisamente com base nesta diferenciação entre determinações quantitativas e salto qualitativo que o autor ressignifica o aspecto existencial do relato do Gênesis para o indivíduo. Se a determinação quantitativa da pecaminosidade não institui uma diferença qualitativa, então Adão e o indivíduo posterior estão *essencialmente* na mesma posição. Conforme Haufniensis, “[a] mais alta determinação quantitativa não explica melhor o salto qualitativo que a mais baixa: se posso explicar a culpa no homem posterior, posso também explicá-la igualmente bem em Adão”.<sup>95</sup>

---

udenfra betragter Uvidenheden, seer den bestemmet hen til Viden, er noget, som aldeles ikke vedkommer Uvidenheden]. Cf. KW VIII-CA, p. 37.

<sup>95</sup> SKS 4-BA, p. 344 [Den yderste quantiterende Bestemmethed forklarer ligesaa lidet det qualitative Spring som den laveste; kan jeg forklare Skylden i et senere Menneske, kan jeg ligesaa godt forklare den i Adam.]. Cf. KW VIII-CA, p. 38.

É importante frisar que o fator externo não é negado no que diz respeito à queda. Através de sua análise psicológica, entretanto, Haufniensis procura determinar seu lugar e a extensão de sua influência no indivíduo no que diz respeito ao salto. Com relação à pecaminosidade, nosso autor afirma que ela “não é uma epidemia que se propaga como a varíola bovina e ‘que se cale toda boca’”.<sup>96</sup> Há que se notar nesta frase a união de duas alusões. Por um lado, fala-se de uma doença do gado. A pecaminosidade não é como um vírus que se espalha pelo rebanho, como algo que se contrai pelo mero fato de se fazer parte da raça, uma infecção inevitável. Pecado não é assunto de rebanho, diz respeito à responsabilidade individual. Por outro lado, há também uma referência à culpabilidade de todos diante de Deus. A citação acima compreende parte do texto de Romanos 3.19: “Ora, sabemos que tudo o que a lei diz, aos que vivem na lei, o diz para que se cale toda a boca, e todo mundo seja culpável perante Deus”. Não é incorreto dizer que a humanidade é culpada, que o gênero humano como um todo é culpado, pois todos pecaram. A ênfase de Haufniensis, entretanto, é que cada indivíduo torna-se culpado e é responsável por sua culpa diante de Deus. O pecado na humanidade é um fato, Haufniensis não o nega, mas tal fato não deve ser entendido como uma infecção necessária ao gênero humano. A humanidade é pecadora porque cada indivíduo tornou-se pecador. Haufniensis continua:

[...] é bem verdade que um homem pode dizer, com profunda seriedade, que nasceu na miséria e que sua mãe o concebeu em pecado; porém, a rigor, só pode sentir-se em aflição quando ele mesmo trouxe o pecado ao mundo e colocou tudo sobre seus ombros, pois é uma contradição querer estar aflito *esteticamente* pela pecaminosidade.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> SKS 4-BA, p. 344 [...] Syndigheden er ikke en Epidemie, der forplantes som Koekopperne, »og enhver Mund skal tilstoppes«. Cf. KW VIII-CA, p. 38. Embora não seja feita menção direta ao texto bíblico, o autor usa aqui exatamente as mesmas palavras contidas no texto de Romanos 3.19 na Bíblia dinamarquesa na edição de 1830. Cf. ROHDE – **Auktionsprotokol**, 1967, p. 8 (registro número 7).

<sup>97</sup> SKS 4-BA, p. 344 [At et Menneske med dyb Alvor kan sige, at han blev født i Elendighed og hans Moder undfangede ham i Synd, er ganske sandt; men egentlig kan han først ret sørge derover, idet han selv bragte Skylden ind i Verden, og drog Alt dette over sig, thi det er en Modsigelse at ville sørge æsthetisk over Syndigheden.]. Cf. KW VIII-CA, p. 38.



Como tentativa de responder à pergunta levantada acima, de como a inocência é perdida, poder-se-ia entender que a proibição de comer o fruto do conhecimento teria feito nascer o pecado em Adão. A esta alternativa Haufniensis responde:

Se se faz com que a proibição condicione a queda, faz-se esta proibição despertar uma concupiscência. Aqui a psicologia já ultrapassou os limites de sua competência. Uma concupiscência é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado, sem ser, no entanto, nem culpa e nem pecado, isto é, é colocada por este. O salto qualitativo debilita-se e a queda torna-se algo progressivo. Neste caso, não se entende como a proibição desperta a concupiscência, ainda que já se comprove na experiência pagã e cristã que a proibição arrasta o homem para o proibido. [...] Por outra parte, esta categoria intermediária, concupiscência, tampouco é ambígua, pelo que se pode ver de imediato que não se trata de uma explicação psicológica.<sup>98</sup>

O problema de Haufniensis com a maioria das explicações é que, em suas análises daquilo que antecede a queda, perdem a ambigüidade diante da possibilidade do pecado. A ambigüidade, neste caso, consiste em que Adão poderia tanto pecar quanto permanecer inocente. Se, ao contrário, há algo em Adão que o inclina *em direção ao pecado*, perde-se a ambigüidade, coloca-se uma determinação quantitativa que *aproxima* Adão gradativamente do pecado. Ou seja, há uma determinação de culpa que ainda não é culpa, mas que pelo aumento virá a se tornar efetivamente culpa. O problema com uma tal concepção é que se perde a agudez da distinção entre dois estados essencialmente diferentes. A inocência não é mais completamente inocente e a culpa já não vem a ser algo totalmente novo surgido de uma transcendência, antes, é um desdobramento daquilo que já estava implicado na inocência – que não era completamente inocente.

---

<sup>98</sup> SKS 4-BA, p. 346-347 [Naar man lader Forbudet betinge Syndefaldet, saa lader man Forbudet vække en concupiscentia. Her har allerede Psychologien overskredet sin Competence. En concupiscentia er en Bestemmelse af Skyld og Synd før Skyld og Synd, og som dog ikke er Skyld og Synd ꞌ: sat ved denne. Det qualitative Spring enerveres, Syndefaldet bliver noget Successivt. Det skjønnes heller ikke, hvorledes Forbudet vækker concupiscentia, om det end er vist baade af hedensk og christelig Erfaring, at Menneskets Attraa er til det Forbudne. Men Erfaringen kan man ikke saaledes udendvidere beraabe sig paa, da der nærmere maatte spørges, i hvilket Afsnit af Livet det erfares. Mellembestemmelsen concupiscentia er heller ei tvetydig, hvorpaa man strax kan see, at den ingen psykologisk Forklaring er]. Cf. KW VIII-CA, p. 40-41.

Embora a análise de Haufniensis do conceito de queda pareça indicar mais como *não* se deve resolver o problema, ela nos encaminha para o trabalho com um conceito que, para o autor, tem a ambigüidade psicológica necessária para descrever Adão antes da queda: *angústia*.

## 5. O conceito de Angústia

Apenas da árvore do conhecimento do bem e do mal não era ao homem permitido comer, para que o conhecimento não entrasse no mundo e trouxesse sofrimento com ele: a dor do querer e a felicidade dúbia da posse, o terror da separação e a dificuldade da separação, a inquietude da deliberação e a preocupação da deliberação, a aflição da escolha e a decisão da escolha, o julgamento da lei e a condenação da lei, a possibilidade de perdição e a angústia da perdição, o sofrimento da morte e a expectativa da morte. Se isto tivesse acontecido, se o mandamento não tivesse sido transgredido, então tudo teria permanecido como era, muito bom, e este testemunho que Deus deu da criação teria ressoado incessantemente na humanidade como uma abençoada repetição. Então a segurança da paz teria prevalecido em tudo, então a quieta celebração da beleza teria sorrido solenemente, então a bem-aventurança do céu a tudo teria envolvido; então o céu não teria sequer se espelhado na vida terrena, para que o pressentimento não brotasse das profundezas da inocência; então nenhum eco teria incitado a ânsia de seu secreto esconderijo, pois o céu seria a terra e tudo seria satisfeito. Então o homem teria despertado de seu sono profundo do qual Eva veio à existência a fim de, uma vez mais, tornar-se absorto no gozo e na glória; então a imagem de Deus teria sido estampada em todas as coisas em um reflexo da glória que teria acalmado tudo no encanto da perfeição que movia todas as coisas, ele mesmo imutável. Então o cordeiro teria deitado a descansar ao lado do lobo, e a pomba teria construído seu ninho ao lado da ave de rapina, a erva venenosa teria sido inofensiva, então tudo teria sido muito bom. Haveria verdade em tudo; pois Adão realmente deu nome apropriado a tudo segundo a verdade; teria havido fidedignidade; pois tudo seria como parecia ser; justiça teria emanado da terra. E, entretanto, não teria havido distinção entre bem e mal, porque esta separação foi de fato o próprio fruto do fruto do conhecimento.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> 4DE43-DD(1), p. 30-31 / SKS 5-4T43, p. 129-130 (Tradução revisada e modificada) [Alene af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt maatte Mennesket ikke spise, at Kundskaben ikke skulde komme ind i Verden og føre Græmmelsen med sig: Savnets Smerte og Besiddelsens tvivlsomme Lykke, Adskillelsens Forfærdelse og Adskillelsens Vanskelighed, Overveielsens Uro og Overveielsens Bekymring, Valgets Nød og Valgets Afgjørelse, Lovens Dom og Lovens Fordømmelse, Fortabelsens Mulighed og Fortabelsens Angst, Dødens Lidelse og Dødens Forventning. Hvis dette var skeet, hvis Forbudet ikke var blevet overtraadt, da skulde Alt forblevet som det var, saa saare godt, og dette Vidnesbyrd, som Gud gav Skabningen, skulde have gjenlydt fra Mennesket som en uafbrudt salig Gjentagelse. Da skulde Fredens Tryghed hvilet i Alt, da skulde Skjønhedens

Eis como Kierkegaard descreve o paraíso em seu discurso edificante *Toda Boa Dádiva e Todo Dom Perfeito Vêm do Alto*, de 1843. Há algo de encantador nesta belíssima descrição do paraíso e da inocência, mas há, também, para Vigilius Haufniensis, algo de misterioso em tal situação:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há outra coisa que, sem embargo, não é agitação nem luta, pois não há nada contra o que lutar. Mas, então, o que é? Nada. Mas que efeito exerce este nada? Engendra angústia. Este é o profundo mistério da inocência, que ela é ao mesmo tempo angústia. Sonhando, projeta o espírito sua própria realidade, mas esta realidade é nada, porém este nada a inocência vê continuamente fora dela.<sup>100</sup>

A inocência é um estado de possibilidades não efetivadas. O espírito está como que sonhando e projeta a sua realidade, uma realidade que ainda só existe neste projetar-se e, neste sentido é nada. Ao relacionar-se com o nada de suas possibilidades a inocência se angustia. Referindo-se a *O Conceito de Angústia*, George Pattison descreve a angústia como “o sonho que a criança tem de sua própria possibilidade de alcançar um tipo de existência que ela ainda não pode conceber. Esta existência é nada, à medida que ela não tem lugar definido na existência [da criança]”.<sup>101</sup> O ponto chave aqui é que esta angústia se harmoniza com a inocência, convive com ela. A inocência não é um estado de perfeição, como já foi apontado.

---

stille Høitid smilet uforstyrret, da skulde Himlens Salighed have overskygget Alt; da skulde Himlen end ikke have speilet sig i Jordlivet, at ikke Ahnelsen skulde reise sig fra Uskyldighedens Dyb; da skulde ingen Gjenlyd have kaldt Længselen ud af sit forborgne Skjul; thi Himlen var paa Jorden, og Alt var opfyldt. Da skulde Mennesket være vaagnet af den dybe Søvn, i hvilken Eva blev til, for atter at synke hen i Fryd og Herlighed; da skulde Guds Billede være præget paa Alt i en Herligheds Afglands, der dyssede Alt i Fuldkommenhedens Fortryllelse, der bevægede Alt, selv ubevæget. Da skulde Lammet have hvilet hos Ulven, og Duen bygget Rede ved Rovfuglens Side, den giftige Urt været uskadelig da skulde Alt have været saare godt. Sandhed skulde der have været i Alt; thi Adam nævnede jo Alt med sit rette Navn, som dette er i Sandhed; Trofasthed skulde der have været i Alt; thi Alt var, hvad det syntes at være; Retfærdighed skulde være voxet op af Jorden. Og dog skulde der ikke have været Forskjel paa Godt og Ondt, thi denne Adskillelse var jo netop Frugten af Kundskabens Frugt]. Cf. KW V-EUD, p. 125-126.

<sup>100</sup> SKS 4-BA, p. 347 [I denne Tilstand er der Fred og Hvile; men der er paa samme Tid noget Andet, hvilket ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest. Drømmende projekterer Aanden sin egen Virkelighed, men denne Virkelighed er Intet, men dette Intet seer Uskyldigheden bestandig udenfor sig.]. Cf. KW VIII-CA, p. 41.

<sup>101</sup> PATTISON, George. Anxiety. In: \_\_\_\_\_. **The Philosophy of Kierkegaard**. Chesham: Acumen, 2005. (p. 51) [[...] the child’s dream of its own possibility for acquiring a kind of existence of which it cannot yet conceive. This existence is “nothing” in that it has no definite place in its life].

E a angústia que convive com a inocência não é pecado ou culpa. É o sentimento ambíguo do espírito diante do próprio nada de suas possibilidades indefinidas.

Mas por que o ser humano se angustia? Como é possível a angústia? Este elemento deve ser compreendido dentro da moldura antropológica da filosofia de Kierkegaard. Já em *O Conceito de Angústia* estão lançadas as bases de sua antropologia: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo com um terceiro. Este terceiro é o espírito”.<sup>102</sup> Esta designação é fundamental não apenas para que se compreenda a angústia, mas também, posteriormente, o desespero. É a partir da compreensão do *self*, enquanto síntese, que o desespero será cartografado em seus diversos modos em *A Doença para a Morte*, do pseudônimo kierkegaardiano Anti-Climacus. Kierkegaard certamente não foi o primeiro a compreender o ser humano enquanto uma combinação do psíquico e do corpóreo. Esta percepção é certamente bíblica, perpassando Antigo e Novo Testamento. Gordon Marino lembra, oportunamente, que na filosofia esta percepção de ser humano está presente em Platão, em Aristóteles, em Descartes, entre outros. No entanto, segundo Marino, no que diz respeito à história da filosofia, “nenhum desses pensadores demonstrou que havia algo mais que relacionava corpo e alma entre si e por isso, como expresso em *A Doença para a Morte*, relacionava a relação a si mesma”.<sup>103</sup> Não apenas em *O Conceito de Angústia*, mas também em outros textos, Kierkegaard nos lembra que somos espírito e, caso não o fôssemos, angústia, desespero, pecado, fé, seriam impossíveis.<sup>104</sup>

Quando o espírito que está como que sonhando (a síntese ainda não efetivada), antevê sua possibilidade como um nada fora de si mesmo, tal possibilidade indefinida produz

<sup>102</sup> SKS 4-BA, p. 349 [Mennesket er en Synthese af det Sjælelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden]. Cf. KW VIII-CA, p. 43.

<sup>103</sup> MARINO, Gordon D. Anxiety in *The Concept of Anxiety*. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (p. 315) [none of these thinkers argued that there was something else that related body and soul to each other and then, as expressed in *The Sickness unto Death*, related the relation to itself].

<sup>104</sup> Cf. MARINO – **Anxiety in *The Concept of Anxiety***, 1998, p. 315.

angústia. Logicamente, está correto afirmar que o nada, em si, não poderia produzir algo. O nada que engendra angústia, entretanto, não existe fora da relação com o espírito em seu estágio anterior à própria efetividade. Referindo-se à inocência, Haufniensis afirma:

O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amigo, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Relaciona-se como angústia. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo, tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto se mantiver fora de si mesmo, nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito.<sup>105</sup>

Há, no estado de inocência, uma unidade imediata com a natureza. Embora haja a experiência de afetos, não há, neste estado, autoconsciência. Entretanto, precisamente porque humanos são determinados enquanto espírito, esta relação se torna prenhe de ambigüidade. O espírito que ainda não está efetivado, ao mesmo tempo, perturba o estado de inocência e aponta para possibilidades desconhecidas. A possibilidade ainda não está efetivada, mas também não é possível subtrair-se a ela, já que o espírito está potencialmente presente. Sua possibilidade não é, ainda, uma realidade. Precisamente por isso gera angústia, porque o que angustia, neste caso, não é a realidade, mas a possibilidade.

Talvez uma das mais citadas asserções de *O Conceito de Angústia* seja a de que a angústia é “uma *antipatia simpática* e uma *simpatia antipática*”.<sup>106</sup> A inocência encontra-se

<sup>105</sup> SKS 4-BA, p. 349 [Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende. Forsaavidt den nu er tilstede, er den paa en Maade en fjendlig Magt; thi den forstyrrer bestandig det Forhold mellem Sjel og Legeme, der vel har Bestaaen, men dog ikke har Bestaaen, forsaavidt det først faaer det ved Aanden. Paa den anden Side er den en venlig Magt, der jo netop vil constituere Forholdet. Hvilket er da Menneskets Forhold til denne tvetydige Magt, hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angst. Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv, kan den heller ikke, saa længe den har sig selv udenfor sig selv; synke ned i det Vegetative kan Mennesket heller ikke, thi han er jo bestemt som Aand [...]]. Cf. KW VIII-CA, p. 43-44.

<sup>106</sup> SKS 4-BA, p. 348 (grifo no original) [[...] *en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie*]. Cf. KW VIII-CA, p. 42.

entre a unidade imediata com a natureza e a efetivação de suas possibilidades desconhecidas. Na incerteza que caracteriza esta situação a angústia é algo que se busca e do qual se foge, ao mesmo tempo. Esta ambigüidade da angústia é usada para descrever a situação experimentada no estado de inocência precisamente porque fala de um aspecto universalmente humano, diz do modo como experimentamos nossa liberdade. Cotidianamente, vivenciamos situações onde nos sentimos atraídos para direções opostas. Uma pessoa quer sair em viagem, mas ao mesmo tempo não o quer. Quer casar-se, mas ao mesmo tempo não quer casar-se. A pessoa quer efetivar suas potencialidades, mas ao mesmo não quer, quer sair da posição segura onde se encontra em direção a novas experiências, mas ao mesmo tempo não quer. Tal ambigüidade angustiada é como uma vertigem da liberdade diante da possibilidade:

A angústia pode ser comparada com a vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundeza escancarada, sente vertigem. Mas qual é a razão? É tanto o seu olhar quanto o abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Assim também, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer pôr a síntese, e a liberdade então fixa os olhos no abismo de sua própria possibilidade e aí agarra a finitude para segurar-se.<sup>107</sup>

O abismo da própria possibilidade em sua indeterminação é o nada que angustia. A angústia, nesse estágio, não se refere a um objeto determinado e, por isso, é diferente do medo. Haufniensis percebe esta angústia presente nas crianças:

Observando-se as crianças, encontra-se nelas a angústia de um modo bem mais determinado, como uma busca de aventuras, de coisas monstruosas e enigmáticas. O fato de que há crianças nas quais ela não se encontra nada prova, pois o animal também não a tem, e quanto menos espírito, menos angústia. Esta angústia é tão essencial à criança, que esta não quer ver-se privada dela, e se ela a angustia, também a prende, com sua doce ansiedade. Esta angústia ocorre em todas as nações que consideram os traços da

---

<sup>107</sup> SKS 4-BA, p. 365 [Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden | nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved]. Cf. KW VIII-CA, p. 61.

infância como típicos do sonho do espírito, e quanto mais profunda, tanto mais profunda é a nação.<sup>108</sup>

Essa busca pelo assustador, pelo amedrontador, é, para Haufniensis, bem diferente do medo concreto. Uma criança pode ter medo, por exemplo, de um cão bravo. Algo diferente, entretanto, é a fascinação pelo apavorante diante de histórias assustadoras ou filmes assombrosos, por exemplo. O medo efetivo tem um foco, um objeto, mas o fascinante da história amedrontadora é precisamente o elemento envolvido no perigo desconhecido, em experimentar sensações nunca antes vivenciadas.<sup>109</sup> E esta experiência é sempre ambígua, a criança quer e ao mesmo tempo não quer ouvir a história assustadora, quer e ao mesmo tempo não quer assistir ao filme. Esta situação de ambigüidade angustiada na criança é representativa da inocência sonhadora e sua angústia. É neste sentido que o conceito psicológico de angústia é fundamental para o esclarecimento das condições de possibilidade da queda.

Assim como a relação da angústia com seu objeto, com alguma coisa que não é nada (a linguagem usual também diz concisamente: angustiar-se por nada) é totalmente ambígua, assim a passagem que pode fazer-se aqui da inocência para a culpa será precisamente tão dialética, que mostrará que a explicação é bem o que deve ser: psicológica. O salto qualitativo está fora de toda ambigüidade, mas aquele que pela angústia torna-se culpado é contudo inocente, pois não foi ele mesmo, mas a angústia, um poder estranho, que se apoderou dele, um poder que não amava, do qual pelo contrário se afastava angustiado – e, não obstante, indubitavelmente é culpado, pois mergulhou na angústia, que contudo amava enquanto temia. Não há nada no mundo mais ambíguo e por isso mesmo, é esta a única explicação psicológica, enquanto

---

<sup>108</sup> SKS 4-BA, p. 348 [Naar man vil iagttage Børn, vil man finde denne Angest bestemtere antydnet som en Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde. At der gives Børn, hos hvilke den ikke findes, beviser Intet; thi Dyret har den heller ikke, og jo mindre Aand jo mindre Angest. Denne Angest hører Barnet saa væsentligen til, at han ikke vil undvære den; om den end ængster ham, fængsler den ham dog i sin søde Beængstelse. Hos alle de Nationer, hos hvilke det Barnlige er bevaret som Aandens Drømmen er denne Angest; og jo dybere den er, jo dybere er Nationen]. Cf. KW VIII-CA, p. 42.

<sup>109</sup> PATTISON – *Anxiety*, 2005, p. 52.

que, para repeti-lo uma vez mais, nunca lhe ocorre querer esta explicação explicar o salto qualitativo.<sup>110</sup>

O salto não pode ser explicado porque a lógica, em termos amplos, se propõe compreender a estrutura da realidade. O pecado, entretanto, é uma ruptura nessa estrutura e, precisamente por isso, não pode ser explicado logicamente. Diante da afirmação dogmática da realidade do pecado, a lógica fica imóvel, não possui elementos para atestar a veracidade ou falsidade da asserção. Não perceber os limites da lógica para este tipo de questões não deixa de ser, entretanto, também um erro lógico. Grosso modo, é nessa esteira que se constitui a polêmica traçada em *O Conceito de Angústia* com os hegelianos da época. Se a realidade do pecado é, em si, ambígua, e se algo disso puder ser explicado, ou melhor, descrito, essa descrição terá de lançar mão de conceitos ambíguos.

Tal ambigüidade, entretanto, não pode ser entendida na linha de suprimir o caráter de responsabilidade pessoal envolvido no pecado, como se a culpa pessoal viesse a se tornar cada vez mais ambígua até se perder nas determinações do gênero humano. Pecado implica responsabilidade e culpa pessoal, e um dos principais objetivos de Kierkegaard com a publicação de *O Conceito de Angústia* é resgatar a compreensão da responsabilidade implicada nesta situação ambígua e incompreensível que é o pecado.

Em seus diários Kierkegaard escreve:

A natureza do pecado original tem sido freqüentemente explicada, e ainda uma categoria principal tem faltado – é angústia [Angst]; este é o

---

<sup>110</sup> SKS 4-BA, p. 348-349 [Ligesom da Angestens Forhold til sin Gjenstand, til Noget, hvilket er Intet (Sprogbrug siger ogsaa prægnant: at ængstes for Intet) er aldeles tvetydigt, saaledes vil den Overgang, der her kan gjøres fra Uskyldighed til Skyld, netop være saa dialektisk, at den viser, at Forklaringen er, hvad den skal være, psykologisk. Det qualitative Spring er udenfor al Tvetydighed, men den, der gennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; – og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede idet han frygtede den. Der gives i Verden intet Tvetydigere end dette, og derfor er denne den eneste psykologiske, medens den, for atter at gjentage det, aldrig falder paa at ville være Forklaringen, der forklarer det qualitative Spring]. Cf. KW VIII-CA, p. 43.



determinante essencial. Angústia é um desejo pelo que se teme, uma antipatia simpática; angústia é um poder estranho que agarra o indivíduo, e, no entanto, não se pode livrar-se dela e não se quer fazê-lo, pois se teme, mas o que se teme se deseja. A angústia torna o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre ocorre em fraqueza; por essa razão ele aparentemente carece de responsabilidade, mas essa falta é a verdadeira cilada.<sup>111</sup>

O pecado não é um movimento necessário de perda da inocência. Ao fazer uso do conceito psicológico de angústia, Haufniensis tenciona fornecer os elementos necessários para uma compreensão que mantenha o salto qualitativo no que diz respeito ao surgimento do pecado. Nesta linha, o autor tece uma crítica à interpretação da queda que entende que a proibição de comer do fruto do conhecimento impeliria Adão e Eva à queda.

Como foi visto, o objeto da angústia – no estágio anterior à queda – é nada. No texto de Gênesis lemos que Deus proíbe a Adão e Eva de comerem da árvore do conhecimento do bem e do mal.<sup>112</sup> A partir daí a angústia parece referir-se a um objeto:

[...] em lugar do nada, ela recebeu uma palavra enigmática. Assim, quando no Gênesis, Deus disse a Adão: “Mas não comas os frutos da árvore da ciência do bem e do mal”, é óbvio que Adão propriamente não entendeu essas palavras, pois como haveria de entender a distinção entre bem e mal, já que esta distinção só viria com o gozo?<sup>113</sup>

A angústia agora tem a proibição como objeto, mas esta não é compreendida. Assim como Adão não conhece a distinção entre bem e mal ele certamente também não compreende

---

<sup>111</sup> JP I 94 (*Pap.* III A 233 *n.d.*, 1842) [The nature of original sin has often been explained, and still a primary category has been lacking--it is anxiety [Angst]; this is the essential determinant. Anxiety is a desire for what one fears, a sympathetic antipathy; anxiety is an alien power which grips the individual, and yet one cannot tear himself free from it and does not want to, for one fears, but what he fears he desires. Anxiety makes the individual powerless, and the first sin always occurs in weakness; therefore it apparently lacks accountability, but this lack is the real trap].

<sup>112</sup> Gênesis 2.17.

<sup>113</sup> SKS 4-BA, p. 350 [...] istedenfor Intet har den faaet et gaadefuldt Ord. Naar det saaledes hedder i Genesis, at Gud sagde til Adam: »blot af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt maa Du ikke spise«, saa følger det jo af sig selv, at Adam egentlig ikke forstod dette Ord- thi hvor skulde han forstaae Forskjellen paa Godt og Ondt, da denne Adskillelse jo først fulgte med Nydelsen]. Cf. KW VIII-CA, p. 44.

as palavras de juízo que se seguem à proibição: “certamente morrerás”.<sup>114</sup> A angústia que se dirigia ao nada tem agora diante de si as palavras de proibição e juízo que, na sua incompreensão, vêm a se manifestar novamente enquanto uma angustiante possibilidade indefinida:

A proibição o angustia, porque a proibição desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia entra nele, agora, e novamente aqui é um nada: a angustiante possibilidade de ser-capaz-de. Não tem nenhuma idéia do que é que ela é capaz, a não ser que se suponha, afinal – como geralmente sucede – o ulterior, a distinção entre bem e mal. Existe apenas a possibilidade de ser-capaz-de, como uma forma superior da ignorância e como uma expressão superior da angústia porque esta capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ele a ama e foge dela.<sup>115</sup>

O importante a perceber aqui é a relação entre as palavras enigmáticas da proibição e a referência subjetiva da inocência que se angustia diante da possibilidade. Haufniensis vai na contramão da psicologia que percebe uma relação direta entre proibição e tentação. Não há dúvida de que a proibição desempenha um papel crucial na narrativa. A proibição se relaciona às possibilidades subjetivas de Adão e desperta algo na inocência. Entretanto, a ênfase desse despertar gerado pela proibição não deve ser colocada tanto no descumprir a ordem estabelecida, mas sim no despertar a possibilidade de atualizar as próprias possibilidades. Quando isso acontece, a angústia perturba a paz da inocência, a inocência que se encontra entre a proibição e a possibilidade desconhecida. A angústia traz à tona ao sujeito suas próprias possibilidades que ainda lhe são indefinidas. Com relação a isso, George Pattison chama à atenção:

---

<sup>114</sup> Gênesis 2.17.

<sup>115</sup> SKS 4-BA, p. 350 [Forbudet ængster ham, fordi Forbudet vækker Frihedens Mulighed i ham. Hvad der gik Uskyldigheden forbi som Angestens Intet, det er nu kommet ind i ham selv og er atter her et Intet, den ængstende Mulighed af at kunne. Hvad det er, han kan, derom har han ingen Forestilling; thi ellers forudsætter man jo, hvad i Almindelighed skeer, det Senere, Forskjellen mellem Godt og Ondt. Kun Muligheden af at kunne er der som en højere Form af Uvidenhed, som et højere Udtryk af Angest, fordi det i en højere Forstand er og er ikke, fordi han i en højere Forstand elsker og flyr det]. Cf. KW VIII-CA, p. 44-45.

Crucial a toda a lógica tanto do livro quanto do conceito de angústia em si é que, visto que aquilo que é despertado na angústia é uma possibilidade (ambígua) do *self*,<sup>116</sup> não pode haver questão sobre qualquer simples mecanismo de desejo. Não é a questão de um sujeito simples, centrado, desejando um objeto externo, mas antes de um sujeito internamente diferenciado descobrindo as diversas possibilidades de relação para com seu mundo, disponibilizadas por essa diferenciação interna.<sup>117</sup>

Quando o espírito está ainda como que sonhando e a síntese do anímico e do corpóreo ainda não está efetivada, o que a proibição gera não é um desejo espontaneamente direcionado a descumprir a proibição, mas algo que tem um peso subjetivo muito maior. A proibição levanta ao *self* a pergunta de sua própria possibilidade, e nesta relação vem à tona a angústia enquanto traço fundamental do ser humano. O comentário de George Pattison é novamente esclarecedor:

Angústia é [...] a forma que o espírito toma em seu emergir como a explícita, autoconsciente e autodiretiva energia da vida pessoal. É a forma da possibilidade do espírito e, como tal, pode apenas tornar-se efetivo em e como um ato de liberdade autoconsciente, que, como Kierkegaard dirá, é e deve ser como um ‘salto qualitativo’. É esta liberdade mesma que tanto atrai quanto repele na angústia, não a fruta proibida [...] ou qualquer outro objeto de desejo meramente externo.<sup>118</sup>

Os elementos externos envolvidos na história, a proibição, as palavras de juízo, aumentam a angústia internamente em Adão, levando a inocência ao seu extremo. Nesse estágio “[e]la não é culpada e, não obstante, há uma angústia, como se ela já estivesse

---

<sup>116</sup> Em minhas traduções, tanto no que se refere ao termo *self* em inglês, quanto ao *selv*, em dinamarquês, optei por fazer uso do termo *self*, que, embora seja um estrangeirismo, já é usual em língua portuguesa. O termo aparecerá sempre grifado, mesmo que os autores não lhe dêem esse destaque.

<sup>117</sup> PATTISON – *Anxiety*, 2005, p. 53 [Crucial to the whole logic both of the book and of the concept of anxiety itself is that since what is thus awoken in anxiety is an (ambiguous) possibility of the self, there can be no question of any simple mechanism of desire. It is not a matter of a simple, centred subject desiring some external object, but rather of an internally differentiated subject discovering the diverse possibilities of relating to its world made available by this internal differentiation].

<sup>118</sup> PATTISON – *Anxiety*, 2005, p. 54 [Anxiety is [...] the form that spirit takes in its emergence as the explicit, self-conscious, self directing force of personal life. It is the form of possibility of spirit, and, as such, can only become actual in and as an act of self-conscious freedom, which, as Kierkegaard will say, is and must be as a ‘qualitative leap’. It is this freedom itself which both attracts and repels in anxiety, not the forbidden fruit [...] or any other merely external object of desire].

perdida”. Para Haufniensis, com esta análise, no que diz respeito ao problema do pecado hereditário, a psicologia chega ao seu limite, ela “[n]ão pode ir mais adiante, mas é capaz de chegar a este ponto, e sobretudo isso ela pode demonstrar inúmeras vezes em sua observação da vida humana”.<sup>119</sup>

## 6. Angústia, linguagem e liberdade

O uso do conceito psicológico de angústia para descrever a situação de Adão antes da queda tem por finalidade, como temos visto, resgatar o aspecto de responsabilidade pessoal com relação ao pecado. Enfatizando o aspecto interno da angústia enquanto traço característico do ser humano, Haufniensis argumenta que não há uma inclinação para o pecado incitada a partir de fatores externos ao ser humano. Aquilo que, com relação ao texto bíblico, poderiam ser considerados como fatores externos, diz respeito tanto à proibição de não comer do fruto quanto à tentação incitada pela serpente. Na interpretação de Haufniensis o problema de como poderia ocorrer a alguém a idéia de falar a Adão aquilo que ele não poderia compreender – a proibição de comer o fruto – desaparece ao se supor que é o próprio Adão quem fala:

A inocência pode, afinal de contas, falar. Por conseguinte, possui na linguagem a expressão para todo o espiritual. Nessa medida, basta supor que Adão falou consigo mesmo. Então desaparece da narrativa a imperfeição de que outro fala a Adão de algo que este não entende. Não se segue, certamente, num sentido profundo que, se Adão fosse capaz de falar, seria capaz de compreender o enunciado. Isto é aplicável, antes de tudo, à distinção entre bem e mal, que está decerto na linguagem, mas é apenas para a liberdade. A inocência é capaz, muito bem, de anunciar esta diferença, mas

---

<sup>119</sup> SKS 4-BA, p. 351 [Den er ikke skyldig, og dog er der en Angest, som var den tabt] e [Længere kan Psychologien ikke komme, men dette kan den naae, og fremfor Alt dette kan den i sin Iagttagelse af Menneskelivet vise atter og atter]. Cf. KW VIII-CA, p. 45.

a diferença não é para ela, e para ela só tem a significação que mostramos anteriormente.<sup>120</sup>

O anúncio da diferença entre bem e mal, cuja significação não existe para a inocência, intensifica a angústia. A dificuldade de que alguém fale a Adão aquilo que ele não compreende, entretanto, à primeira vista parece não ser resolvida com a explicação acima, ou talvez até se torne mais aguda, na medida em que agora o próprio Adão fala a si mesmo algo que não pode compreender. Será isso possível? Podemos levar a sério a afirmação de Haufniensis de que Adão tenha falado a si mesmo e, além disso, algo que não tenha compreendido?

Toda esta reflexão está centrada no conceito de linguagem. Embora não haja distinção entre bem e mal no estado de inocência entendido enquanto ignorância a linguagem já se faz, de certa forma, presente. A linguagem, neste estado, é aquela do espírito sonhando, uma linguagem ainda não significada pelo espírito enquanto efetivação da síntese. Nesse estágio, Adão possui *palavras*, mas não possui *conceitos*. Pode-se observar que esta, de fato, é uma fase da formação da linguagem nos indivíduos. Inicialmente aprendem-se palavras e faz-se uso de regras gramaticais elementares por imitação, e somente num estágio posterior, tudo isso é preenchido por significado e compreendido num sentido mais profundo. Seguidamente no contato com crianças pequenas presenciamos situações, usualmente cômicas, onde elas fazem uso de palavras das quais se percebe que não dominam o significado, não possuem os conceitos. Uma criança pode, por exemplo, se referir a conceitos abstratos, sem, entretanto, ter desenvolvido capacidade de abstração. Neste caso, o conceito não é completamente para

---

<sup>120</sup> SKS 4-BA, p. 351 [Uskyldigheden kan jo godt tale; forsaavidt eier den i Sproget Udtrykket for alt Aandeligt. Forsaavidt behøver man blot at antage, at Adam har talet med sig selv. Den Ufuldkommenhed i Fortællingen, at en Anden taler til Adam om hvad han ikke forstaaer, falder da bort. Fordi Adam har kunnet tale, deraf følger jo ikke i dybere Forstand, at han har kunnet forstaae det Udsagte. Fremfor Alt gjælder dette om Forskjellen mellem Godt og Ondt, hvilken vel er i Sproget, men kun er for Friheden. Uskyldigheden kan godt sige denne Forskjel, men Forskjellen er ikke for den, og har for den kun den Betydning, vi i det Foregaaende have viist]. Cf. KW VIII-CA, p. 45-46.

ela, trata-se de uma relação de imediatidade para com a palavra. A linguagem nesse estágio é caracterizada por uma ambigüidade onde os significados ainda não são interiorizados, mas, ao mesmo tempo, a linguagem já está aí em desenvolvimento e começa a desempenhar sua função comunicativa, ainda que de modo imperfeito.

Em sua interpretação da queda Haufniensis argumenta que a proibição não tem, pelo menos inicialmente, uma proveniência exterior, mas surge com a própria linguagem atuando no indivíduo: “o falante é a linguagem, e [...], portanto, é o próprio Adão quem fala”.<sup>121</sup> E assim como a proibição não vem de fora, Haufniensis considera que a tentação é também um elemento que surge na interioridade. Com relação à serpente, por exemplo, o autor afirma: “Prefiro confessar, com lisura, que não consigo ligar nenhuma idéia exata a ela. Aliás, a dificuldade com a serpente é bem outra: ou seja, a de dar à tentação uma proveniência externa”.<sup>122</sup> Neste movimento de enfatizar o interno no que diz respeito à tentação, nosso autor busca apoio na epístola de Tiago, onde é afirmado que “cada um é tentado pela sua própria cobiça”.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> SKS 4-BA, p. 353 [...] den Talende er Sproget, og det altsaa er Adam selv, der taler]. Cf. KW VIII-CA, p. 47.

<sup>122</sup> SKS 4-BA, p. 353 [Jeg tilstaaer hellere reent ud, at jeg ingen bestemt Tanke kan knytte til den. Vanskeligheden med Slangen er desuden en ganske anden, den nemlig at lade Fristelsen komme udvortes fra]. Cf. KW VIII-CA, p. 48. Posteriormente à publicação de *O Conceito de Angústia*, em seus *Papirer*, Kierkegaard reflete sobre a relação entre angústia, queda e o papel da serpente no relato de Gênesis. Perceba-se que, diferente do que escrevera em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard relaciona agora a serpente diretamente à angústia: “Vigilius Haufniensis chamou à atenção muito corretamente ao conceito de angústia como o termo médio em relação à tentação. De fato, essa é a dialética da tentação. Se uma pessoa pudesse estar completamente livre de angústia, a tentação não teria acesso a ela. É assim que eu entendo o fato de que foi a serpente que tentou Adão e Eva, pois o poder da serpente é precisamente angústia. Não é tanto engenhosidade e sagacidade como é a engenhosidade que sabe como criar a angústia”. JP 102 (Pap X2 A 22 *n.d.*, 1849) [Vigilius Haufniensis has quite correctly drawn attention to the concept “anxiety” [Angst] as the middle term in relation to temptation. Actually, it is the dialectic of temptation. If a person could be entirely free of anxiety, temptation would not have access to him. This is how I understand the fact that it was the serpent who tempted Adam and Eve, for the serpent’s power is precisely anxiety. It is not so much ingenuity and craftiness as it is the ingenuity which knows how to create anxiety.]

<sup>123</sup> Tiago 1.14. Trata-se de uma ênfase na descrição, um movimento do externo em direção ao interno, e não de uma explicação. Aparentemente retornamos à mesma dificuldade se alguém neste ponto perguntar de onde vem a cobiça. O ponto da argumentação aqui é enfatizar o aspecto interno no movimento em direção ao salto e é nesse sentido que, em termos amplos, Haufniensis/Kierkegaard entende o conceito de angústia como esclarecedor.

Embora o autor afirme que o falante é a linguagem, esta, enquanto estrutura psicológica, não pode, como afirma George Pattison, “ser responsabilizada por este resultado [a queda] em qualquer sentido causal ou moral. Visto que a linguagem é o que é enquanto expressão do espírito, *a ameaça que a linguagem coloca à auto-identidade do espírito, à autenticidade do espírito, é obra do próprio espírito*”.<sup>124</sup> O espírito ainda não está efetivado nesse estágio, mas já manifesta sua relação para com os pólos que posteriormente constituirão a síntese. George Pattison estabelece um esclarecedor comentário sobre a relação entre angústia e linguagem e o conclui enfatizando o lugar que estas reflexões de Haufniensis/Kierkegaard têm no estabelecimento da responsabilidade pessoal do sujeito com relação à queda:

[...] se os comentários de Kierkegaard sobre linguagem e queda são algum guia, então não há nada externo a nós que possa provocar ou seduzir-nos para um tal vôo para fora da liberdade, apenas nossa própria angústia vertiginosa na imensidão da nossa responsabilidade de falar a concreta palavra efetiva de verdade que enquanto seres espirituais, livres, é nossa ao falar.<sup>125</sup>

Haufniensis critica qualquer visão que venha a compreender a entrada do pecado no mundo enquanto algo necessário. O pecado não surge nem por necessidade, nem como resultado de um movimento imanente, como vimos, mas por um salto, e o salto acontece em *liberdade*. Mas o que deve ser entendido por liberdade nesse contexto? Pode Adão exercer sua liberdade assim como quando alguém escolhe entre ler um livro ou assistir a um filme, calçar sapatos ou sandálias? Ou seja, significa a liberdade de Adão que ele tem duas alternativas

<sup>124</sup> PATTISON – *Anxiety*, 2005, p. 81 (grifo meu) [[But language *qua* psychological structure cannot] be to blame for this outcome in any causal or moral sense. Since language is what it is as the expression of spirit, the threat that language poses to spirit’ truthfulness, is the work of spirit itself].

<sup>125</sup> PATTISON – *Anxiety*, 2005, p. 82 [[...] if Kierkegaard’s comments about language and the Fall are any guide, then there is really nothing external to us that can either provoke or lure us to such a flight from freedom, only our own vertiginous anxiety at the immensity of the responsibility to speak the concrete or actual word of truth that, as free, spiritual beings, is ours to speak [...]].

igualmente viáveis diante de si, uma escolha entre “a” ou “b”? Em 1844, ano da publicação d’*O Conceito de Angústia*, Kierkegaard anota em seus *Papirer*:

*Liberum arbitrium*, que pode igualmente escolher entre o bem ou o mal, é basicamente uma anulação do conceito de liberdade e um desespero de qualquer explicação dela. Liberdade significa ser capaz [de]. Bem e mal não existem em qualquer lugar fora da liberdade, já que esta distinção mesma surge através da liberdade.<sup>126</sup>

Não se trata de uma opção entre bem e mal, pois na inocência não há esta distinção – justamente por isso, para recordar, o que a proibição gera é o aumento da angústia. Há que se enfatizar que a distinção entre bem e mal não está posta para a inocência, mas surge precisamente com o salto, com a perda da inocência. Entretanto, Haufniensis parece estar ciente também de que “escolher” pecar, afastar-se de Deus, nunca pode ser um exercício pleno da liberdade. Discutindo a questão em outro contexto Brakemeier a ilustra muito bem:

Na realidade, existe apenas *uma* opção livre que é a de permitir sermos motivados por Deus à fé, de nele depositar a confiança e de seguir-lhe a vontade. Não que Deus impedisse o ser humano de enveredar por outro caminho. Mas a escolha de tal caminho seria loucura, obsessão. É como na lei de trânsito: Livre é apenas o motorista que concorda com o legislador no sentido de usar a faixa direita das rodovias. Quem acha ter o direito a uma opção própria, diferente da do legislador, vai provocar tragédias. Não será pessoa livre, e, sim, tola.<sup>127</sup>

Enfatizando que a liberdade, neste contexto, não consiste em livre arbítrio, mas em *ser capaz*, Haufniensis quer esclarecer como acontece a passagem da possibilidade de pecar à realidade do pecado. Segundo o autor, “[e]m um sistema lógico é bem fácil dizer que a possibilidade passa à realidade. Na realidade efetiva a coisa não é tão fácil, e se precisa de

<sup>126</sup> JP II 1249 (*Pap.* V B 56:2 *n.d.*, 1844) [*Liberum arbitrium*, which can equally well choose the good or the evil, is basically an abrogation of the concept of freedom and a despair of any explanation of it. Freedom means to be capable. Good and evil exist nowhere outside freedom, since this very distinction comes into existence through freedom]. Cf. SKS 4-BA, p. 354. Cf. também KW VIII-CA, p. 49.

<sup>127</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. Batismo e fé: sobre uma relação polêmica. Réplica a Marcos Kruse. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 41, n. 2, p. 39-58, 2001. (p. 46) (grifo no original).



uma determinação intermediária”.<sup>128</sup> Em seus *Papirer*, discutindo a questão, Kierkegaard dirá que é necessário um *termo médio* para esclarecer como é possível passar da inocência à culpa.<sup>129</sup> Em um silogismo, o termo médio é aquele que relaciona as premissas menor e maior trazendo à tona algo novo. Angústia é um tal termo médio que, como insiste Haufniensis, “tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente”.<sup>130</sup> A ambigüidade da angústia, entretanto, auxilia a compreender o modo pelo qual nos relacionamos à nossa liberdade na passagem da inocência à queda.

A angústia não é uma determinação da necessidade, mas também não o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade complicada,<sup>131</sup> onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma. Tivesse o pecado entrado no mundo necessariamente (o que constitui uma contradição) não haveria angústia alguma. Se tivesse entrado por um ato de um abstrato *liberum arbitrium* (que, tal como não existiu mais tarde no mundo também não existia no início, visto que é um absurdo lógico) igualmente não haveria nenhuma angústia. Querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é um disparate que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por encontrar uma explicação.<sup>132</sup>

A entrada do pecado no mundo não acontece por necessidade. O outro aspecto que corresponde a isso, o outro lado da mesma moeda, é que o pecado não surge como algo acidental.<sup>133</sup> Em ambos os casos, a percepção de responsabilidade e culpa pessoal ficaram

<sup>128</sup> SKS 4-BA, p. 354 [I et logisk System er det nemt nok at sige, at Muligheden gaaer over til Virkelighed. I Virkeligheden er det ikke saa let, og der behøves en Mellembestemmelse]. Cf. KW VIII-CA, p. 49.

<sup>129</sup> Cf. JP I 102 (*Pap. X2 A 22 n.d.*, 1849).

<sup>130</sup> SKS 4-BA, p. 354 [...] hvilken ligesaa lidet forklarer det qualitative Spring, som den ethisk retfærdiggjør det]. Cf. KW VIII-CA, p. 49.

<sup>131</sup> O termo dinamarquês *hildet* é, nessa construção (*er en hildet Frihed*), um adjetivo. Literalmente pode ser traduzido por prejudicado, vitimado, enredado, enlaçado ou enleado. Kierkegaard parece ter em mente a noção de uma liberdade que está como que enleada em si mesma, uma liberdade que se complica em si mesma.

<sup>132</sup> SKS 4-BA, p. 354-355 [Angest er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden, men heller ei af Friheden, den er en hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i Nødvendigheden, men i sig selv. Er Synden kommen nødvendigt ind i Verden (hvilket er en Modsigelse), saa er der ingen Angest. Er Synden kommen ind ved en Akt af et abstrakt liberum arbitrium (der da ligesaa lidet som senere i Verden har existeret i Begyndelsen, da det er en Tanke-Uting), saa er der heller ikke Angest. Logisk at ville forklare Syndens Indkommen i Verden, er en Taabelighed, der kun kan falde Folk ind, der ere latterligen bekymrede for at faae en Forklaring]. Cf. KW VIII-CA, p. 49-50.

<sup>133</sup> Cf. CAPPELØRN, Niels J. **Imitation, sin, forgiveness, imitation**. [mimeo] (cópia de aula proferida no seminário “Kierkegaard contemporâneo: ripresa, pentimento, perdono”, na Università degli Studi di Verona, Departamento de Filosofia, dezembro de 2003, gentilmente cedida pelo autor). (p. 1).

embotadas. Há, entretanto, na inocência, esta forma especial de liberdade, essa liberdade complicada em si mesma. A inocência percebe, em sua angústia vertiginosa, sua possibilidade indefinida. Na queda o ser humano efetiva sua possibilidade, faz uso desta liberdade. O aspecto trágico e incompreensível, entretanto, é que o ser humano efetiva sua liberdade, faz uso dela, e, paradoxalmente, a perde no mesmo ato. Aqui se torna patente o limite da descrição psicológica da possibilidade do pecado, que acaba por antever o salto, essencialmente inexplicável.

## 7. Pecado original e culpa pessoal

Embora a ênfase esteja colocada no aspecto individual do salto, é afirmado que a pecaminosidade tem sua determinação no gênero humano. É mormente por essa via que se dará o desenvolvimento ulterior da obra de Haufniensis, numa análise da manifestação da pecaminosidade enquanto angústia no gênero e na história humanas. O indivíduo não tem uma existência isolada, à parte do resto do gênero humano, mas participa nele. Nesse sentido o indivíduo é ele mesmo e, simultaneamente, todo o gênero humano.<sup>134</sup> Sendo assim, o que explica Adão, explica o gênero humano, e vice versa.<sup>135</sup> Tanto o conceito de gênero humano quanto o de indivíduo somente podem ser significativos se mantidos nesta relação de interdependência. Uma acentuação demasiada a qualquer um dos pólos da relação eliminaria a ambos. Em seus *Papirer*, Kierkegaard exemplifica a questão:

Se pelo pecado de Adão (ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον<sup>136</sup> Romanos 5:12) a pecaminosidade da raça é colocada no mesmo sentido que uma espécie de aves aquáticas tem pés com membranas, o conceito de indivíduo é anulado e,

<sup>134</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 335 / KW VIII-CA, p. 28.

<sup>135</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 336 / KW VIII-CA, p. 29.

<sup>136</sup> “Porque todos pecaram”.

nesta medida, também o conceito de raça humana; pois o conceito se separa do de animal precisamente deste modo.<sup>137</sup>

Aqui se percebe claramente que a argumentação de Haufniensis não segue a linha de compreensão de uma transmissão genética do pecado, compreensão esta que ofuscaria a relação entre indivíduo e gênero humano. Ao se entender a questão do pecado original enquanto transmissão genética, o conceito de gênero humano, nesse tocante, é equiparado ao de raça num sentido meramente animal, de modo que o conceito de indivíduo é conseqüentemente também anulado. A ênfase na relação do indivíduo para com o gênero será trabalhada por Haufniensis em conexão com a idéia de *salto individual*:

O gênero humano tem sua história e nesta a pecaminosidade tem sua determinação quantitativa contínua, mas invariavelmente a inocência só é perdida pelo salto qualitativo do indivíduo. É bem verdade que esta pecaminosidade, que é o progresso do gênero humano, pode mostrar-se no indivíduo, que com seu ato a assume, como uma disposição maior ou menor. Mas este é um mais ou um menos, uma determinação quantitativa, que não constitui o conceito de culpa.<sup>138</sup>

Está claro que Haufniensis não nega a influência que o gênero humano exerce sobre o pecado no indivíduo. O indivíduo, o *eu*, não pode ser definido isoladamente, à parte de sua relação com o gênero humano.<sup>139</sup> Não obstante, Haufniensis é criterioso em procurar definir os limites e alcance deste princípio. No que se refere ao problema do pecado, sua influência sobre o indivíduo não chega a ponto de constituir culpa, na medida em que é uma influência

---

<sup>137</sup> JP I 51 (*Pap.* V B 53:15 *n.d.*, 1844) [If by Adam's sin (*ἐφ' ὃ πάντες ἡμαρτον*, Romans 5:12) the sinfulness of the race is posited in the same sense that a species of water birds has web-feet, the concept individual is abrogated and to this extent also the concept human race; for the concept separates itself from the concept animal in precisely this way].

<sup>138</sup> SKS 4-BA, p. 343-344 [Slægten har sin Historie, i denne har Syndigheden sin continuerlige quantitative Bestemmethed, men Uskyldigheden tabes bestandig kun ved Individets qualitative Spring. At denne Syndighed, som er Slægtens Progres, i den Enkelte, der i sin Akt overtager den, kan vise sig som større eller mindre Disposition, er vel sandt, men dette er et Mere eller Mindre, en quantitativ Bestemmen, der ikke constituerer Begrebet Skyld]. Cf. KW VIII-CA, p. 37-38.

<sup>139</sup> E aqui se percebe que aquele dinamarquês melancólico conhecido como pai do existencialismo, afamado por seu individualismo e solipsismo, ainda bastante cedo em sua obra propõe um conceito de indivíduo que de modo algum é individualista, mas que somente pode ser compreendido em referência ao gênero humano.

quantitativa. Como vimos, toda influência quantitativa não produz uma mudança qualitativa, essa somente pode ser introduzida pelo salto. A partir dessas considerações será estabelecida a relação entre pecado hereditário e indivíduo no horizonte do conceito de angústia. No segundo capítulo do livro, onde são desenvolvidos os desdobramentos da angústia no gênero humano, Haufniensis afirma:

Ora, como a pecaminosidade no gênero humano move-se em determinações quantitativas, assim também o faz a angústia. A consequência do pecado hereditário ou a sua presença no indivíduo é angústia, que só quantitativamente se diferencia da de Adão. No estado de inocência – e deve ser possível, afinal, falar de um tal estado no homem que vem depois – o pecado hereditário deve ter a ambigüidade dialética, da qual surge a culpa no salto qualitativo.<sup>140</sup>

A influência do pecado hereditário é quantitativa, não constituindo uma nova qualidade no indivíduo. A partir disso, Haufniensis compreende cada indivíduo como essencialmente na mesma posição de Adão no que diz respeito à inocência. Toda a diferença colocada pela angústia, toda a sua influência, não gera o salto, não implica culpa. Nesse ponto torna-se inevitável perguntar-se se essa concepção constitui pelagianismo à medida que, embora não negue a influência externa sobre o indivíduo, como foi visto, assume que cada indivíduo não pode ser considerado culpado em vista desta influência, mas apenas por si mesmo. Esse tornar-se culpado por si mesmo, pelo salto individual, pressupõe inocência em cada indivíduo, essencialmente no mesmo sentido que em Adão.

---

<sup>140</sup> SKS 4-BA, p. 357 [Som da Syndigheden i Slægten bevæger sig i quantitative Bestemmelser, saa gjør Angesten det ogsaa. Arvesyndens Følge eller Arvesyndens Tilstedeværen i den Enkelte er Angest, der kun er quantitativt forskjellig fra Adams. I Uskyldighedens Tilstand, og en saadan maa der jo ogsaa kunne være Tale om i det senere Menneske, maa Arvesynden have den dialektiske Tvetydighed, ud af hvilken Skylden bryder i det qualitative Spring]. Cf. KW VIII-CA, p. 52.

Vigilius Haufniensis repetidamente insiste em que sua concepção não pode ser culpada de pelagianismo.<sup>141</sup> Com a mesma intensidade insiste em que cada indivíduo se encontra essencialmente na mesma posição que Adão antes da queda no que diz respeito à inocência, e que cada um perde a inocência do mesmo modo pelo qual Adão a perdeu, por um salto individual.<sup>142</sup> Apesar de insistir em que sua posição não é pelagianismo, nesse particular, no que diz respeito à inocência do indivíduo posterior, Haufniensis parece não fornecer argumento suficiente para não ser acusado de pelagianismo. Muita ginástica mental tem sido feita por estudiosos a fim de tentar “salvar” *O Conceito de Angústia* da acusação de pelagianismo.<sup>143</sup>

<sup>141</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 335; 341; 343-344 / KW VIII-CA, 28; 34; 37-38.

<sup>142</sup> De acordo com **The Oxford Dictionary of the Christian Church**, pelagianismo, em uma definição ampla, é “o sistema teológico que sustentava que o homem tomava os passos iniciais e fundamentais em direção à salvação por seus próprios esforços independentemente da ajuda da graça divina” [The theological system which held that a man took the initial and fundamental steps towards salvation by his own efforts apart from the assistance of Divine Grace]. Nesta definição se percebe claramente as conseqüências que o pelagianismo, sempre associado à polêmica com Agostinho a respeito da questão do pecado original, traz para a doutrina da redenção. Com relação às heresias das quais os pelagianos foram acusados, de acordo com uma lista de teses contra Celestius elaborada por Paulinus de Milão em 411-412 são: “(1) que Adão teria morrido, mesmo se não tivesse pecado; (2) que o pecado de Adão prejudicou apenas a ele mesmo e não a todo gênero humano; (3) que crianças recém nascidas estão na mesma condição em que Adão estava antes da queda; (4) que todo o gênero humano não morre por causa do pecado ou morte de Adão, nem ressuscitará por causa da ressurreição de Cristo; (5) que tanto a lei quanto o evangelho oferecem entrada no céu; (6) que mesmo antes da vinda de Cristo havia homens completamente sem pecado” [(1) that Adam would have died, even if he had not sinned; (2) that the sin of Adam had injured himself alone and not the whole human race; (3) that new-born children are in the same condition as Adam was before he fell; (4) that the whole human race does not die because of Adams death or sin, nor will it rise again because of Christ’s resurrection; (5) that the law as well as the Gospel offers entrance to heaven; (6) that even before the Coming of Christ there were men wholly without sin]. CROSS, F. L. (Ed.) **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1966. (p. 1040).

<sup>143</sup> A esse respeito veja: EVANS, C. Stephen. Kierkegaard’s Depth Psychology I: Sin, Anxiety, and Despair. In: \_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaard’s Christian Psychology: Insight for Counselling and Pastoral Care**. Grand Rapids: Zondervan, 1990. (Ministry Resources Library Series). (p. 62); e, DIEM, Hermann. **Kierkegaard: an introduction**. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967. (p. 55). A argumentação desses dois autores segue na linha de que com a angústia a pessoa já se torna culpada. Nessa interpretação entendo que a angústia perde sua ambigüidade psicológica e se torna um novo nome para a concupiscência, tornando a queda algo progressivo. Esta é uma das críticas de Haufniensis às concepções tradicionais sobre o problema do pecado original. Louis Dupré se esforça para manter a questão do salto e recorre aos **Papirer** de Kierkegaard para afirmar a paradoxalidade da questão. Cf. DUPRÉ, Louis. **Kierkegaard as theologian: the dialectic of christian existence**. New York: Sheed and Ward, 1963. (p. 59-61). Lee Barrett (1985), a partir do conceito de atmosfera (mood) e da distinção entre psicologia e dogmática tenta manter os aspectos de responsabilidade pessoal e do pecado enquanto herdado. Barrett tenta argumentar que o pseudônimo Vigilius Haufniensis está em harmonia com a tradição agostiniana em sua interpretação do pecado original. Sua argumentação, em minha opinião, é insuficiente. Dois bons textos que lidam com questões fundamentais de **O Conceito de Angústia**, percebendo as dificuldades presentes na obra e sem tentar provar a ortodoxia do texto *pseudônimo* de Kierkegaard são, em minha opinião: PATTISON – **Anxiety**, 2005, p. 46-89 e MARINO – **Anxiety in The Concept of Anxiety**, 1998, p. 308-328. Para interpretações de aspectos variados explorando boa parte de toda a riqueza contida em **O Conceito de Angústia** vale a pena ler os artigos contidos nos comentários editados in PERKINS, 1985.

Entendo que, para um correto desenvolvimento da problemática, é importante um estudo detalhado da obra, como que uma lição de anatomia do texto, mas é preciso lembrar de olhar para fora da obra e colocá-la num horizonte mais amplo. Como a maioria dos livros publicados por Kierkegaard, quer sob seu próprio nome, quer sob pseudônimos, *O Conceito de Angústia* também é muito contextual. A esse respeito vale recordar algumas reflexões de Kierkegaard em seu sermão de prova como estudante de teologia, proferido no dia 24 de fevereiro de 1844, na *Trinitatis Kirke* [Igreja da Trindade], em Copenhague, tendo como perícopes I Coríntios 2.6-9. Kierkegaard inicia seu sermão tecendo algumas importantes reflexões a respeito da cidade de Corinto, uma cidade portuária onde constantemente são introduzidas novas doutrinas filosóficas que, mescladas com o cristianismo, podem gerar deturpações nesse. Segundo Kierkegaard, Paulo precisa, então, neste contexto, como que vigiar a cidade portuária no sentido de esclarecer alguns mal-entendidos com relação à fé cristã. Se essas reflexões de 1844 sobre o papel de Paulo na cidade portuária de Corinto influenciaram Kierkegaard na escolha do nome Vigilius Haufniensis para assinar *O Conceito de Angústia* é difícil dizer. De qualquer modo, no contexto específico do Vigia do Porto de Copenhague, parecia haver, em meados do século XIX, uma grande ênfase, principalmente a partir daquilo que Haufniensis interpreta como um mau uso dos conceitos hegelianos feitos na dogmática, em tornar a compreensão da queda um desenvolvimento necessário em termos lógicos. Ora, para que se possa falar em culpa e responsabilidade pessoal é necessário pressupor, de certo modo, liberdade. Para que se possa falar de pecado hereditário, por outro lado, pressupõe-se algo que tenha acontecido antes mesmo de o indivíduo poder tomar posição a respeito.

À primeira vista parece que, diante do problema, ou se cai no pelagianismo ou, grosso modo, em uma visão determinista, no sentido de excluir liberdade e responsabilidade pessoal com relação à queda. O problema em si constitui uma contradição e, quando se tenta

esclarecê-lo, não há uma terceira opção possível dentro daquilo que se concebe como racionalmente explicável. Novamente estamos diante da natureza do pecado enquanto inexplicável, inconcebível. E Kierkegaard está ciente de que se pudermos explicá-lo, então não terá sido o pecado o que foi explicado. *O Conceito de Angústia* é um livro filosófico que, à sua época, se insere dentro daquilo que se chama psicologia, entendida enquanto doutrina do espírito subjetivo, o que, hoje, chamaríamos antropologia filosófica.

Nessa perspectiva é impossível sustentar, no discurso lógico, não-contraditório, uma explanação, um desdobramento da contradição. Não há como sustentar os dois lados mutuamente excludentes, não há uma terceira via possível. Em vista disso, Haufniensis, enquanto filósofo, parece fazer uma opção. Que opção? Precisamente aquela que, usualmente, *não* era feita em seu contexto. Do ponto de vista dogmático, repetidamente se escolheu esclarecer a questão do pecado original enfatizando seu aspecto hereditário. Mas como então, neste caso, alguém é responsável pelo seu pecado? Chega-se no limite da explicação, no cerne da contradição e, ainda assim, do ponto de vista dogmático, há que se sustentar tanto culpa pessoal quanto hereditariedade, o aspecto trágico do pecado na humanidade e em sua história, bem como no indivíduo.

Kierkegaard claramente faz seu pseudônimo Vigilius Haufniensis sustentar uma linha de explanação diversa da usual em seu contexto. Enfatizando a angústia é sustentado, como vimos, que cada indivíduo perde a inocência do mesmo modo que Adão perdeu. Toda a explicação enfatiza o lado de responsabilidade pessoal e liberdade angustiada, ambígua, diante da efetivação das próprias possibilidades, o salto, a queda. Neste caso, entretanto, à primeira vista parece claudicar a explanação do aspecto hereditário.

Os textos de Kierkegaard não são apenas contextuais, mas estratégicos. Do ponto de vista de uma leitura teológica, aquilo que o autor percebe ser lugar comum em seu contexto

religioso, aquilo que já foi afirmado e reafirmado, é muitas vezes tomado por Kierkegaard como pressuposto e, então, o outro lado da questão é afirmado enfática e estrategicamente, precisamente para resgatar o balanço dialético da questão, ou melhor, o paradoxo inerente à mensagem evangélica. Entendo que é precisamente isso que está acontecendo em *O Conceito de Angústia*. Kierkegaard percebe a necessidade de um resgate da responsabilidade pessoal no que diz respeito à questão do pecado e, por isso, a enfatiza.

Todo o problema do pecado original envolve um paradoxo e, justamente porque o paradoxo em questão não é meramente lingüístico ou aparente, não se pode filosoficamente desdobrá-lo, explicá-lo, esclarecê-lo. Este entendimento paradoxal tanto do problema como de sua “solução”, no que diz respeito à dogmática, será clara e diretamente expresso por Kierkegaard em seus *Papirer*, seis anos depois da publicação de *O Conceito de Angústia*:

Que “pecado original” é “culpa” esse é o verdadeiro paradoxo. Quão paradoxal é melhor visto como segue. O paradoxo é formado por uma combinação de categorias qualitativamente heterogêneas. “Herdar” é uma categoria da natureza. ‘Culpa’ é uma categoria ética do espírito. Como pode ocorrer a alguém colocar estes dois juntos, diz o entendimento – dizer que se herda algo que pelo seu próprio conceito é impossível poder herdar. Isso deve ser crido. O paradoxo na verdade cristã sempre envolve a verdade enquanto diante de Deus. Uma meta e um padrão sobre-humanos são usados – e com respeito a eles há um único relacionamento possível – o da fé.<sup>144</sup>

De acordo com as reflexões da introdução de *O Conceito de Angústia* poderia se dizer que aqui foram ultrapassados os limites do discurso psicológico. A rigor, nem mesmo a dogmática pode explicar o pecado original, ela o “explica” pressupondo-o. Com suas descrições psicológicas, entretanto, Haufniensis quer estimular a reflexão e tentar esclarecer

---

<sup>144</sup> JP II 1530 (*Pap.* X2 A 481 *n.d.*, 1850) [That “Original Sin” is “Guilt” / is the real paradox. How paradoxical is best seen as follows. The paradox is formed by a composite of qualitatively heterogeneous categories. To “inherit” is a category of nature. “Guilt” is an ethical category of spirit. How can it ever occur to anyone to put these two together, the understanding says--to say that something is inherited which by its very concept cannot be inherited. / It must be believed. The paradox in Christian truth always involves the truth as before God. A



alguns daqueles que entende serem mal-entendidos a respeito do problema do pecado original. Nesse sentido, é sem dúvida necessário algum *conhecimento* a respeito da questão. Precisamente por isso *O Conceito de Angústia* é uma obra singular na autoria de Kierkegaard, uma obra pseudônima que elabora um estilo de comunicação *direta*. Como Kierkegaard fará Johannes Climacus afirmar a respeito desta obra em 1846, em *Postscriptum*:

“O Conceito de Angústia” é essencialmente diferente dos outros escritos pseudônimos nisso, que a sua forma é direta e até mesmo um pouco didática<sup>145</sup> [*docerende*]. Talvez o autor tenha pensado que nesse ponto uma comunicação de conhecimento pudesse ser necessária antes que pudesse ser feita uma transição para aprofundamento interior.<sup>146</sup>

Embora constituindo uma comunicação em estilo direto e até mesmo didático, *O Conceito de Angústia* não deixa de ter um tom polêmico em relação às implicações que dizem respeito ao dogma do pecado original.<sup>147</sup> Há que se considerar que Kierkegaard é um teólogo bastante sensível para perceber os paradoxos envolvidos na mensagem cristã. Perceber o paradoxo é precisamente perceber em união aquilo que, logicamente, não poderia estar unido. Entretanto, estrategicamente, Kierkegaard nem sempre afirma os dois lados de uma questão em sua tensão paradoxal constituinte. Enquanto autor estratégico e conscientemente situado

---

superhuman goal and standard are used--and with regard to them there is only one relationship possible--that of faith].

<sup>145</sup> O adjetivo “didático”, aqui, significa o estilo, por assim dizer, professoral, *docerende*. Não significa, de modo algum, didático no sentido do mais fácil, mais acessível. **O Conceito de Angústia** assume um estilo acadêmico, difícil e por vezes cansativo, o que pode ser percebido, por exemplo, não apenas na complexa articulação das idéias, mas também na extensão de seus parágrafos intermináveis. Este tom, em minha opinião teatral, que Kierkegaard assume na obra, o *docerende*, é, de certo modo perdido, por exemplo, na tradução americana de Reidar Thomte (KW VIII-CA) onde, provavelmente para facilitar o trabalho do leitor, o tradutor re-dividiu alguns dos longos parágrafos do texto original. Enfim, não apenas quando se lê **O Conceito de Angústia**, mas Kierkegaard como um todo, deve-se dar atenção não apenas ao conteúdo da obra, mas também à forma como o conteúdo é apresentado.

<sup>146</sup> SKS 7-AE, p. 245 [Forøvrigt er “Begrebet Angest” deri væsentlig forskjelligt fra de andre pseudonyme Skrifter, at dets Form er ligefrem og endog lidt docerende. Maaskee har Forfatteren meent, at her paa dette Punkt kunde en Meddelelse af Viden være fornøden, førend der kunde gaaes over til Inderliggjørelsen [...]]. Cf. KW XII-CUP1, p. 269-270.

<sup>147</sup> Assim entendido, enquanto obra que procura provocar e incitar seus leitores e leitoras a repensar o problema do pecado, **O Conceito de Angústia** pode ser interpretado, assim como as outras obras pseudônimas de Kierkegaard, como uma comunicação *indireta*, apesar de todo o seu estilo “didático” e “direto”. Tal inferência demandaria uma argumentação que extrapola os limites dessa análise e talvez possa ser desenvolvida futuramente.

em um contexto específico ele, por vezes, deliberadamente imprime maior força em um dos pólos, a fim de provocar, incitar a reflexão e o envolvimento pessoal e existencial com as questões do cristianismo. Em meio a toda a reflexão de *O Conceito de Angústia* Haufniensis afirma e reafirma aquilo que, do ponto de vista existencial, parece ser o mais importante: o modo, a atmosfera [*Stemming*] na qual se lida com a questão, o aprofundamento interior, o aspecto pessoal e existencial. Deixemos o autor falar:

Comenta-se que faz 6000 anos que o pecado entrou no mundo, bem do mesmo modo que se fala que faz 4.000 anos desde o momento em que Nabucodonosor foi transformado em boi. Se o problema é concebido desta maneira, não se deve admirar que a explicação lhe corresponda. Aquilo que, num certo sentido, é a coisa mais simples do mundo, é transformada no que há de mais complicado. Aquilo que o homem mais singelo compreende ao seu modo, e bem corretamente, pois ele compreende que não se passaram exatamente 6.000 anos desde que o pecado veio ao mundo, a ciência, com a arte de seus fazedores de projetos, proclama como uma questão de concurso com prêmio de dissertação que até os nossos dias jamais foi plenamente respondida. De que modo entrou o pecado no mundo, qualquer pessoa entende única e exclusivamente a partir de si mesma; desejar entendê-lo através de outrem é *eo ipso* equivocar-se a respeito.<sup>148</sup>

Enfim, como é característico de muitos textos de Kierkegaard, n' *O Conceito de Angústia* também se trata de procurar levar a reflexão às suas últimas conseqüências para, justamente então, encontrar o seu limite. Kierkegaard percebe que a linha que separa os dois pólos da reflexão sobre o pecado original é tão fina que não se pode caminhar sobre ela no nível do discurso filosófico. Toda a explicação que não recorrer a um paradoxo trilhará seu caminho em um dos dois lados logicamente concebíveis em detrimento do outro. Dentro daquilo que pode ser descrito logicamente, Kierkegaard se esforça por recuperar o aspecto da

<sup>148</sup> SKS 4-BA, p. 355-356 [Man taler om, at det er 6000 Aar siden, at Synden kom ind i Verden, aldeles paa samme Maade som at det er 4000 Aar siden, at Nebucadnezar blev en Oxe. Naar man opfatter Sagen saaledes, er det intet Under, at Forklaringen bliver derefter. Hvad der i een Henseende er det Simpleste af Verden, det gjør man til det Vanskeligste. Hvad det eenfoldigste Menneske forstaaer paa sin Viis og ganske rigtigt, fordi han forstaaer, at det ikke just er 6000 Aar siden, at Synden kom ind i Verden, det har Videnskaben ved Projektmageres Kunst faaet udsat som et Priisspørgsmaal, der endnu aldrig er blevet fyldestgørende besvaret. Hvorledes Synden kom ind i Verden, forstaaer ethvert Menneske ene og alene ved sig selv; vil han lære det af en Anden, da vil han eo ipso misforstaae det]. Cf. KW VIII-CA, p. 50-51.

liberdade e responsabilidade pessoal. Este aspecto de sua reflexão será crucial para o resgate do significado existencial do juízo e, em última análise, da graça, ambos constituídos na tensão paradoxal inerente à mensagem evangélica encarnada em Cristo, o Paradoxo Absoluto.

**TORNAR-SE CRISTÃO SOB JUÍZO E GRAÇA  
NO ENCONTRO COM O PARADOXO<sup>1</sup>**

---

Um pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema que compreende toda a existência e história do mundo, etc., – e se alguém considerar sua vida pessoal, então descobre com espanto o terrível e ridículo de que ele mesmo não habita esse imenso palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral ou a casinha do cachorro, na melhor das hipóteses a guarita do porteiro! Fosse ele lembrado dessa contradição com uma única palavra, ficaria ofendido. Pois ele não teme estar na ilusão, desde que possa terminar seu sistema – com a ajuda dessa ilusão.<sup>2</sup>

Assim escreve Kierkegaard sob o pseudônimo Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*, de 1849. Embora se referindo a um contexto específico,<sup>3</sup> esta passagem revela algo de uma polêmica de Kierkegaard com seus contemporâneos: em uma época onde é moda

---

<sup>1</sup> Esse capítulo nasce a partir das reflexões embrionárias sobre o tema apresentadas em: ROOS, Jonas. Sobre a relação entre juízo e graça em *Migalhas Filosóficas*. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 6, n. 3, p. 330-336, set-dez. 2005a.

<sup>2</sup> SV3 15-SD, p. 100 [En Tænker opfører en uhyre Bygning, et System, et hele Tilværelsen og Verdenhistorien o.s.v. omfattende System - og betragter man hans personlige Liv, saa opdager man til sin Forbauselse dette Forførdelige og Latterlige, at han selv ikke personligen beboer dette uhyre, høithvævede Pallads, men en Ladebygning ved Siden af, eller et Hundehuus, eller i det Høieste Portnerleiligheden. Vilde man tillade sig med et eneste Ord at gjøre opmærksom paa denne Modsigelse, saa vilde han blive fornærmet. Thi at være i en Vildfarelse frygter han ikke, naar han blot faaer Systemet færdigt – ved Hjælp af at være i en Vildfarelse]. Cf. KW XIX-SUD, p. 43-44. Em língua portuguesa esta obra foi traduzida e publicada sob o título **O Desespero Humano (Doença até à [sic] Morte)** em 1979 e **O Desespero Humano**, em 2001. Devido a várias incorreções nestas publicações, as traduções dos trechos citados a partir de **A Doença para a Morte** são realizadas por mim, diretamente do original em dinamarquês.

<sup>3</sup> A passagem citada se encontra no ponto *O Desespero que é ignorante de estar em desespero, ou a ignorância desesperada de ter um self e um self eterno* (este ponto está inserido na parte onde o desespero é definido pela consciência, no interior da discussão das formas do desespero) Cf. DH / SV3 15-SD / KW XIX-SUD.

escrever sistemas de pensamento, Kierkegaard publica, sob o pseudônimo Johannes Climacus, *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia*. Referindo-se aos sistemas, nosso autor afirma que “o pecado não encontra lugar no Sistema, presumivelmente como a imortalidade, a fé, o paradoxo e outras coisas semelhantes que se relacionam essencialmente com a existência, da qual precisamente o pensamento sistemático faz abstração”.<sup>4</sup> Kierkegaard tem em mente o sistema lógico, nos moldes da filosofia hegeliana, e não o que hoje chamaríamos de um sistema aberto.<sup>5</sup> Como já aparece na *Introdução* de *O Conceito de Angústia*, a lógica lida com essências e, neste sentido, não capta o movimento da existência.<sup>6</sup> O problema de Kierkegaard, contudo, nem sempre diz respeito à constituição do sistema em si, mas muitas vezes refere-se à atitude de querer mostrar que o sistema explica a realidade toda e a existência. Como lemos em seus *Papirer*: “se Hegel tivesse escrito toda a sua lógica e dito no

<sup>4</sup> TS-PS, p. 53 / SKS 7-AE, p. 244. [Synden ikke kan finde Plads i Systemet, formodentligen ligesom Udødelighed, Tro, Paradoxet og andet Saadant, der væsentligen forholder sig til det at existere, fra hvilket netop den systematiske Tænkning seer bort]. Cf. KW XII-CUP1, p. 269.

<sup>5</sup> Julia Watkin lembra, oportunamente, que a terminologia “o sistema” é muitas vezes usada por Kierkegaard para indicar a filosofia de Hegel, em termos amplos. Cf. WATKIN – **Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy**, 2001, p. 253. Hermann Diem, em sua introdução a Kierkegaard, inicia o capítulo sobre *Migalhas Filosóficas* afirmando: “Tivesse Kierkegaard vivido cem anos mais tarde, ou seja, em nossos dias, quando o ‘sistema’ é concebido em termos bem mais modestos [...], tivesse Kierkegaard aceitado as exigências mais modestas de hoje em dia, ele imediatamente teria sido capaz de oferecer ao sistema hegeliano rivalidade na forma de um sistema de dialética existencial [...]. Kierkegaard já tinha elaborado em detalhe as pressuposições epistemológicas para um tal sistema em sua disputa com a filosofia do período” (DIEM – **Kierkegaard**, 1967, p. 81) [Had Kierkegaard lived a hundred years later, that is, in our own day, when a ‘system’ is conceived in rather more modest terms [...], had Kierkegaard himself accepted today’s more modest claims, he would at once have been able to offer the Hegelian system competition in the form of a system of existential dialectic [...]. Kierkegaard had already worked out in detail the epistemological presuppositions for such a system in his dispute with the philosophy of the period]. Como exemplo de uma aceção contemporânea vale lembrar Tillich, que afirma que: “Um sistema é uma totalidade que se compõe não de proposições deduzidas, e sim consistentes [...]. O sistema confere sentido a um conjunto de afirmações factuais ou racionais, mostrando suas implicações e conseqüências. [...] O sistema se situa entre a *suma* e o ensaio. A *suma* trata explicitamente de *todos* os problemas *reais* e de muitos problemas potenciais. O ensaio trata explicitamente de *um* problema *real*. O sistema trata de *um grupo* de problemas *reais* que exigem uma solução em uma situação especial” (TILLICH – **Teologia Sistemática**, 2005, p. 73-74) (grifos no original). Outro exemplo é a idéia de “sistema aberto” na filosofia de Deleuze e Guattari. Segundo Deleuze: “O que Guattari e eu chamamos de rizoma é precisamente um caso de sistema aberto [...]. Um sistema é um conjunto de conceitos. Um sistema é aberto quando os conceitos são relacionados a circunstâncias, e não mais a essências. Mas, por um lado, os conceitos não são dados prontos, eles não preexistem: é preciso inventar, criar os conceitos, e nisso há tanta criação e invenção quanto na arte ou na ciência” DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972 – 1990**. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [2000 - 3ª reimpressão]. (Coleção TRANS). (p. 45).

<sup>6</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 320-321 / KW VIII-CA, p. 13.

prefácio que ela era apenas um experimento de pensamento, [...] ele sem dúvida teria sido o maior pensador que já viveu. Do jeito que é, ele é cômico”.<sup>7</sup>

O sistema, nesses moldes, seria uma articulação teórica onde os conceitos se relacionam por necessidade. A existência, entretanto, se desenvolve por escolhas, saltos e liberdade. Em *Postscriptum*, também do pseudônimo Johannes Climacus, é desenvolvido o argumento de que um sistema da existência não é possível. A existência pode ser um sistema para Deus, que vê tudo em unidade, mas não para um espírito existente. Segundo o autor: “Sistema e conclusividade correspondem um ao outro, mas a existência é exatamente o oposto”.<sup>8</sup>

*Migalhas*, entretanto, não polemiza apenas com o mundo acadêmico de seu contexto, mas também com a situação religiosa em que se encontra. Em um país onde todos os cidadãos são *a priori* cristãos, onde o cristianismo se tornara como que uma questão geográfica,<sup>9</sup> Johannes Climacus prefere dizer que não é cristão. O próprio pseudônimo se coloca como alguém excluído da religiosidade da maioria e talvez queira ser entendido como alguém à parte da religião nacional, talvez como alguém que não come do pão que é oferecido aos filhos, mas esteja ao redor como que comendo das *migalhas* que caem da mesa. Como no texto bíblico, talvez ele queira levar seus contemporâneos a perceberem que ter fé não é uma condição *a priori*; e, talvez, daquele que come as migalhas e que, em princípio, estava excluído, possa se dizer, para escândalo dos contemporâneos, “grande é a tua fé!”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> JP II 1605 (*Pap. V A 73 n.d.*, 1844) [If Hegel had written his whole logic and had written in the preface that it was only a thought-experiment, [...] he undoubtedly would have been the greatest thinker who has ever lived. As it is he is comic].

<sup>8</sup> SKS 7-AE, p. 114 [System og Afsluttedhed svare til hinanden, men Tilværelse er netop det Modsatte]. Cf. KW XII-CUP1, p. 118.

<sup>9</sup> Cf. SKS 7-AE, p. 55 / KW XII-CUP1, p. 50-51.

<sup>10</sup> Mateus 15.28. O termo dinamarquês *smuler*, escolhido por Kierkegaard para o título da obra e traduzido para o português por *migalhas* é o mesmo que se encontra no texto bíblico de Mateus 15.27 na tradução dinamarquesa de 1830, usada por Kierkegaard.

Mas a pseudonímia kierkegaardiana é essencialmente irônica e, embora possa haver alusões, o próprio autor deixa essas questões em aberto para serem decididas pelo leitor. O livro de Johannes Climacus, então, não discorre diretamente sobre o cristianismo. Em vez disso, o autor se propõe apenas a apresentar um projeto de pensamento, supostamente inventado por ele mesmo, e que teria como único objetivo ser diferente do socrático. Todo o desenvolvimento se dá em moldes gregos para, com conceitos filosóficos, responder à pergunta pela possibilidade de se encontrar a verdade, na esteira da pergunta por como se encontrar a virtude, formulada por Platão no diálogo *Mênon*.<sup>11</sup>

Embora não se refira diretamente ao cristianismo, é possível reconhecer em *Migalhas Filosóficas* uma preocupação cristã.<sup>12</sup> O fato de Kierkegaard escrever um livro e assiná-lo com um pseudônimo que se diz não-cristão, um livro que não se refere ao cristianismo, embora fazendo alusões a textos bíblicos em quase cada página,<sup>13</sup> tem a ver com sua ironia e sua comunicação indireta. Para C. S. Evans, *Migalhas Filosóficas*, em sua ironia e forma literária é como “uma piada séria que nos ajuda a ver algumas coisas sobre o cristianismo em uma nova luz, ou talvez nos lembrar de algumas coisas sobre o cristianismo que nós temos uma forte tendência a esquecer”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> “Estarias disposto a dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou se pode ser adquirida pelo exercício? Ou quem sabe se não é nem ensinável nem adquirível pela prática, mas recebida pela nossa própria natureza? Ou, talvez de outra qualquer maneira?” (PLATÃO. *Diálogos*. Trad. de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d. (I – Mênon – Banquete – Fedro). (p. 65)).

<sup>12</sup> Não apenas *Migalhas Filosóficas*, mas toda a obra de Kierkegaard, inclusive aqueles textos que nada parecem ter a ver com cristianismo, se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão. Cf. PVE, p. 22 / SV3 18-SFV, p. 81-82 / KW XXII-PV, p. 23.

<sup>13</sup> Segundo L. Joseph Rosas III, há, em *Migalhas Filosóficas*, 86 alusões a passagens bíblicas. 56 são dos evangelhos. Há ainda, no Novo Testamento, referências a Romanos (3 [o número entre parênteses corresponde à quantidade de referências ou alusões]); I Coríntios (5); II Coríntios (2); Gálatas (1); Efésios (1); Filipenses (6); Hebreus (2); I Pe (1); I João (2). Além disso, há ainda alusões ao Antigo Testamento: Êxodo (1); II Samuel (1); Salmos (2); Eclesiastes (1); Isaías (2). Cf. ROSAS III, L. Joseph. *Scripture in the thought of Søren Kierkegaard*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1994. (p. 161-163). Tenha-se em mente que estamos lidando aqui com um livro que tem em torno de 150 páginas.

<sup>14</sup> EVANS, C. Stephen *Passionate reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion). (p. 82) [...] a serious joke that helps us see some things about Christianity in a new light, or perhaps reminds us of some things about Christianity we have a strong tendency to forget].

Em *Ponto de Vista Explicativo da minha Obra como Escritor*, Kierkegaard comenta sua tática para lidar com aquilo que identificou como a ilusão da cristandade de sua época:

Não, uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um que, mais bem informado, declara que não é cristão\*. Por outras palavras, é preciso apanhar pelas costas o que está na ilusão. Em vez de alguém se gabar de ele próprio ser um cristão com uma envergadura pouco comum, há que deixar à vítima a ilusão da vantagem do seu pretenso cristianismo, e aceitar que está muito distante dele [...].<sup>15</sup>

Uma comunicação direta transmite conhecimentos, prima pela objetividade. O cristianismo, no entanto, mais do que conhecimento de algo, mais do que doutrina, deve se relacionar com a subjetividade, com a paixão, com a interioridade, que é o lugar da decisão; é uma comunicação de vida. Ciente das dificuldades implicadas neste processo de comunicação, da dificuldade em atingir a subjetividade de seus leitores, Kierkegaard se empenha nesta comunicação que quer pegar seu leitor pelas costas e colocá-lo em uma relação existencial para com o cristianismo. Em *Postscriptum*,<sup>16</sup> Climacus afirma que, em *Migalhas*, a sua intenção fora colocar,

[...] de uma maneira indireta, a relação do cristianismo com a existência [...]. Isso não podia ser feito através da mensagem direta, que não se dirige senão a um destinatário no sentido do saber, e não essencialmente a um homem existente. Pela comunicação direta, despertar-se-ia possivelmente uma certa sensação, mas uma sensação tem mais relações com a tagarelice que com a

---

\* Lembre-se o *Post-Scriptum definitivo e não científico*, cujo autor, Johannes Climacus, declara abertamente que não é cristão. (Nota de Kierkegaard).

<sup>15</sup> PVE, p. 39 / SV3 18-SFV, p. 95 [Nei, et Sandsebedrag hæves aldrig direkte, og kun grundigt indirekte. Er det et Sandsebedrag med at Alle ere Christne - og skal der gjøres Noget, maa det gjøres indirekte, ikke af En, der hørøstet forkynder sig selv at være en overordentlig Christen, men af En, der bedre underrettet, erklærer sig selv end ikke at være en Christen.\* Det er, man maa komme bag paa Den, der er i Sandsebedraget. Istedetfor at ville have den Fordeel selv at være den sjeldne Christen, maa man lade den Hildede have Fordelen, at han er Christen, og selv have Resignation nok til at være Den, der er langt bag ved ham - ellers faaer man ham saa vist ikke ud af Sandsebedraget, det kan være vanskeligt nok endda]. [\* Man erindre afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, hvis Forfatter Johannes Climacus ligefrem erklærer sig selv ikke at være Christen]. Cf. KW XXII-PV, p. 43.

<sup>16</sup> Kierkegaard publica as **Migalhas** em 1844 e, cerca de dois anos depois, em 1846, publica, também sob o pseudônimo Johannes Climacus, um *PS* às **Migalhas**, o **Postscriptum**, com o quíntuplo da extensão de **Migalhas**, cerca de 800 páginas!



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.<sup>17</sup>

Climacus constrói um projeto de pensamento que se opõe ao socrático/platônico.<sup>18</sup> A polêmica traçada nas entrelinhas de *Migalhas Filosóficas*, no entanto, não se refere apenas ao platonismo. Climacus está convencido de que o idealismo hegeliano é continuação do platonismo.<sup>19</sup> Para Kierkegaard, o modo da cultura dinamarquesa se relacionar com o cristianismo, não seria algo desconectado da explicação do cristianismo pela especulação hegeliana em seu sistema filosófico. A especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaçado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade bíblica colocada em forma de imagens e símbolos. Ao mesmo tempo, a cristandade dinamarquesa estaria, grosso modo, concebendo um cristianismo sem paradoxalidade, sem juízo e sem graça, sem condenação e sem cura. *Migalhas Filosóficas* está discutindo com a

---

<sup>17</sup> TS-PS, p. 53 / SKS 7-AE, p. 249 [[Om det nu i Piecen] er lykkedes mig paa en indirecte Maade at sætte Christendommen i Forhold til det at existere [...]. Ved directe Meddelelse lod det sig ikke gjøre, da denne altid kun forholder sig til en Modtager i Retning af Viden, ikke væsentligen til en Existerende. Ved directe Meddelelse kunde der maaskee vækkes lidt Sensation, men Sensation forholder sig ikke til det at existere, men snarere til det at snakke. At existere i det Forstaaede kan ikke ligefremt meddeles en existerende Aand, end ikke af Gud, mindre af et Menneske]. Cf. KW XII-CUPI, p. 274.

<sup>18</sup> À primeira vista poderia se argumentar que o tratamento dado a Sócrates em **Migalhas Filosóficas** e em **O Conceito de Angústia** constituiria uma diferença fundamental entre estas duas obras e que poderia, até mesmo, dificultar uma aproximação desses dois livros, como a que proponho. Há diferenças importantes entre as obras, embora tenham sido escritas ao mesmo tempo. Poderia se argumentar, por exemplo, que **O Conceito de Angústia** faz altos louvores a Sócrates, o que poderia ser visto já na epígrafe desta obra, onde Haufniensis cita Hamann: “pois Sócrates foi grande ‘porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia’” (SKS 4-BA, p. 310) [»thi Socrates var stor derved«, »»at han distinguerede mellem hvad han forstod og hvad han ikke forstod.««]. Cf. KW VIII-CA, p. 3. **Migalhas**, por outro lado, desenha um projeto de pensamento onde o socrático é oposto algebricamente a este projeto. Onde Sócrates afirma “a”, Climacus sugerirá “não-a”. Entretanto, em uma análise mais aproximada, aquilo que poderia parecer uma diferença importante entre estas duas obras, mostra-se como uma diferença aparente. De fato, em **Migalhas**, o que encontramos não é a busca de uma descrição acurada da pessoa de Sócrates e de seu pensamento. Sócrates, em **Migalhas**, funciona como um personagem que expressa essencialmente o pensamento platônico, um representante da metafísica platônica. Se se quer entender o que Kierkegaard pensa sobre Sócrates, leia-se antes **O Conceito de Ironia**. Entendo que **Migalhas** é uma obra importantíssima na autoria kierkegaardiana justamente por ajudar a esclarecer diferenças entre o cristianismo e a filosofia, a relação do eterno com o temporal, do transcendente com o imanente e, na minha interpretação, também esclarecer a relação entre juízo e graça no encontro do discípulo com o Paradoxo Absoluto. Neste sentido, entendo que o autor de **Migalhas** também subscreveria um bom elogio a Sócrates como aquele pensador de distinções.

<sup>19</sup> Cf. VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (p. 161).

filosofia de sua época, está mostrando seus limites, mas está também mostrando os limites de um modo de vida, de uma concepção de existência, de um entendimento de cristianismo e de um modo de se relacionar com ele.

Quero aqui investigar em que medida, ao opor-se ao platonismo e ao hegelianismo, ao apresentar o paradoxo cristão na radicalidade de sua incompreensão, como aquilo que nenhum sistema, nenhuma mente humana pode explicar, o autor estaria também propondo um outro tipo de relação com o cristianismo.

Em sua apresentação à tradução de *Migalhas* para a língua portuguesa, Alvaro Valls afirma que esta obra – assim como *O Conceito de Angústia*, publicado na mesma semana – trata filosoficamente das questões da história e da liberdade, e supõe, como pano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça.<sup>20</sup> O paradoxo, conceito chave para Kierkegaard, não é mero instrumento conceptual para o ataque ao hegelianismo. O pensamento de Kierkegaard como um todo, é orientado pelo paradoxo do Deus encarnado, do Deus que julga o pecado e, ao mesmo tempo, perdoa com sua graça aqueles e aquelas que não cumprem a sua exigência. Importa para Kierkegaard entender o cristianismo como modo de vida, uma escolha existencial que gera responsabilidade pessoal onde, simultaneamente, não se pode perder de vista os limites das ações pessoais. Independente do que se faça, se está sempre em dívida para com Deus e, portanto, se necessita do amor e do perdão de Deus, de sua graça infinita. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o paradoxo ilumina toda a obra de Kierkegaard.

---

<sup>20</sup> Cf. VALLS in MF, p. 10.

## 1. Johannes Climacus e a pergunta pela verdade

*Migalhas Filosóficas* inicia seu desenvolvimento com uma proposição polêmica, perguntando “em que medida pode-se aprender a verdade?”<sup>21</sup> É uma questão paradoxal: se não sabemos o que é a verdade, como poderemos procurá-la e aprendê-la? Por outro lado, se a conhecemos, por que procurá-la? O problema aqui não diz respeito à verdade sobre isso ou aquilo, mas a uma verdade existencial, algo que dê sentido à existência – por isso o uso do artigo definido, *a verdade*.

### 1.1 O socrático: algumas considerações

Sendo que o autor pseudônimo Johannes Climacus afirma ter como único objetivo construir um projeto de pensamento alternativo ao socrático, ele desenvolve seus argumentos por oposição, algebricamente.<sup>22</sup> Usando esta metodologia, a partir da pergunta pela verdade, é tecido um encadeamento lógico que desembocará no conceito de paradoxo. Para que se compreenda o desenvolvimento argumentativo que conduz ao conceito de paradoxo e à cristologia existencial aqui desenvolvida, bem como algumas de suas conseqüências teológicas, é necessário que, inicialmente, se dê atenção a alguns aspectos fundamentais daquilo que aqui é denominado como socrático.

Primeiramente é importante notar como Climacus caracteriza a antropologia representada por Sócrates. No entendimento socrático, a dificuldade da busca pela verdade é resolvida a partir do pressuposto de que a verdade já está no ser humano desde sempre, embora esteja esquecida. Todo o aprender, todo o procurar a verdade, nesta compreensão, não

<sup>21</sup> MF, p. 27 / SKS 4-PS, p. 218 [Hvorvidt kan Sandheden læres?]. Cf. KW VII-PF, p. 9.

<sup>22</sup> Cf. MF, p. 131 / SKS 4-PS, p. 289 / KW VII-PF, p. 91.

é senão um recordar, tomar consciência daquilo que já se sabia.<sup>23</sup> Do ponto de vista antropológico, neste entendimento, a pessoa está de posse das condições para alcançar uma vida verdadeiramente humana ou uma verdade que preencha a existência de sentido. De acordo com C. S. Evans a questão, aqui, “certamente não é mostrar a diferença entre cristianismo e platonismo per se, mas enfatizar as diferenças entre o cristianismo e o idealismo do século XIX representado por Schelling e Hegel”.<sup>24</sup> Entretanto, para além do círculo do idealismo do século XIX um dos aspectos relevantes de *Migalhas Filosóficas* é que Sócrates pode ser entendido como representativo para todos os otimismo antropológicos que sempre de novo retornam na história do pensamento, seja em escolas filosóficas, movimentos religiosos, novas formas de humanismo ou algumas versões do próprio cristianismo.

Em segundo lugar, é importante destacar o modo pelo qual a relação com o mestre é estabelecida no modelo socrático. Sendo que a verdade já estava no aprendiz desde sempre, Sócrates, a rigor, não traz a verdade ao indivíduo, mas apenas auxilia no “parto” [*maieusthesai*] da verdade que já estava lá, o que constitui a *maiêutica* socrática. Nesse sentido Sócrates nem mesmo poderia ser considerado mestre, já que a rigor não ensina nada ao aprendiz. Se nessa compreensão toda a arte do ensino se reduz a um auxílio no parto da verdade da qual o sujeito é grávido, a rigor não faz diferença se se deu à luz a verdade com o auxílio de Sócrates ou com qualquer outra pessoa. Segundo Climacus:

[...] a verdade, na qual repouso, estava em mim mesmo e produziu-se a partir de mim mesmo, e nem o próprio Sócrates seria capaz de me dar esta verdade, assim como o cocheiro não é capaz de puxar a carga de seu cavalo, se bem que possa ajudá-lo com o chicote. Minha relação com Sócrates e Pródicos não pode ocupar-me com referência à minha felicidade eterna, pois

<sup>23</sup> Cf. MF, p. 28 / SKS 4-PS, p. 218 / KW VII-PF, p. 9.

<sup>24</sup> EVANS – **Passionate reason**, 1992, p. 29 [The point of course is not to show the difference between Christianity and Platonism per se, but to emphasize the differences between Christianity and nineteenth century idealism, represented by Schelling and Hegel].

esta é dada retrogradamente na posse daquela verdade que eu possuía desde o início sem saber.<sup>25</sup>

A relação com Sócrates ou quem quer que seja o mestre é contingente. Tomando a analogia socrática, o mais importante no parto não pode ser a parteira, mas é a criança que nasce, e a ninguém ocorreria o absurdo de pensar que foi a parteira que gerou a criança. Seria um mal entendido tragicômico se, uma vez feito o parto, a mãe se ocupasse mais com a parteira do que com a criança que veio à luz. A contingência do mestre é inerente à maiêutica.

Em terceiro lugar, a contrapartida dessa contingência do mestre é que toda a importância deve se concentrar na descoberta da verdade que estava no sujeito. O importante aqui não é o mestre, mas a doutrina ensinada, ou melhor, descoberta. A doutrina não tem nenhuma conexão essencial com o mestre, assim como a parteira não tem nenhuma relação essencial para com a criança que nasce, embora a ajuda no parto tenha seu valor. Sócrates sabe bem se bastar a si mesmo e entende que o discípulo não lhe deve nada. Feito o parto da verdade, Sócrates segue altivo o seu caminho, e nenhum aprendiz que tenha de fato compreendido o socrático sairá a segui-lo em seu caminho.

Finalmente, em quarto lugar, se a verdade estava desde sempre no aprendiz, embora este nem sempre tenha tido consciência disso, não há um instante em que o aprendiz tenha efetivamente recebido a verdade. Com relação a esta descoberta da verdade na doutrina socrática, Climacus afirma:

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte

---

<sup>25</sup> MF, p. 31 / SKS 4-PS, p. 221 [Sandheden, i hvilken jeg hviler, var i mig selv og kom frem ved mig selv, og end ikke Socrates formaaede at give mig den, saa lidet som Kudsken formaaer at trække Hestens Byrde, om han end ved Svøben kan hjælpe den dertil. Mit Forhold til Socrates og Prodikos kan ikke beskæftige mig med Hensyn til min evige Salighed, thi denne er givet retrogradt i Besiddelsen af den Sandhed, hvilken jeg fra Begyndelsen havde, uden at vide det]. Cf. KW VII-PF, p. 12.

que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).<sup>26</sup>

## 1.2 A proposta alternativa

A teoria socrática da reminiscência está intrinsecamente ligada ao sistema platônico, à sua cosmologia e antropologia. Na descrição mitológica da teoria platônica, é em virtude da suposição de que a alma contemplara a verdade no mundo das formas perfeitas que se afirma que o ser humano se encontra de posse da verdade. Com o impacto da entrada da alma no corpo, entretanto, a verdade teria sido esquecida. É amparado nesta visão de mundo e ser humano que o método socrático é caracterizado como parto, lembrança, reminiscência.

Percebe-se que, nessa compreensão, a rigor, não há a passagem de um estado a outro, não há um instante de mudança qualitativa. Embora a verdade esteja esquecida, ela estava desde sempre no sujeito. A mudança não diz respeito à verdade em si e sua posse, mas apenas à sua consciência e, nesse sentido, não é uma mudança qualitativa. Precisamente por isso, na medida em que quer ser diferente do socrático, Climacus coloca como pressuposto, para o desenvolvimento de seu projeto, que o instante tenha um valor decisivo.

Assim como a teoria platônica da *reminiscência* não pode ser separada do sistema onde é desenvolvida – método e sistema se correspondem mutuamente – e, mais especificamente, de sua antropologia, ao colocar o *instante* como pressuposto de trabalho para sua hipótese alternativa, Climacus semelhantemente deriva daí um entendimento antropológico. Para que o instante tenha um valor decisivo na tentativa de responder à

---

<sup>26</sup> MF, p. 31-32 / SKS 4-PS, p. 221 [Det timelige Udgangspunkt er et Intet; thi i samme Øieblik som jeg opdager, at jeg fra Evighed har vidst Sandheden, uden at vide det, i samme Nu er hiint Øieblik skjult i det Evige,

pergunta pela busca da verdade, é necessário sustentar a passagem de um estado a outro. O instante surge como um “divisor de águas” – há um antes e um depois do instante. Desse modo, na constituição desse projeto, é estabelecido como uma necessidade lógica, dado o método algébrico do “projeto” de Climacus, que o ser humano se encontre inicialmente fora da verdade. Segundo o autor, se o instante deve adquirir uma importância decisiva:

[...] é preciso que o homem que procura não tenha tido a verdade até aquele instante preciso, nem mesmo sob a forma de ignorância, pois senão o instante não seria mais do que ocasião; sim, ele nem mesmo deve ser alguém que procura; pois desta maneira devemos exprimir a dificuldade, se não quisermos explicá-la socraticamente. Ele deve, pois, ser definido como fora da verdade (não ‘vindo para ela como prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não-verdade. Ele é, pois, a não-verdade.<sup>27</sup>

Como vimos, o problema de Climacus é a pergunta pela verdade, seu objetivo é o ser diferente do socrático e seu pressuposto é o valor decisivo do instante. A partir disso, todo o projeto vai sendo derivado logicamente. Neste sentido, o autor pode afirmar, sem maiores problemas, que o ser humano, em sua acepção, deve ser definido como *não-verdade*. Uma tal definição antropológica, entretanto, não pode ser aceita tranquilamente. A postulação de tal entendimento de ser humano deve causar, pelo menos, certa inquietação. O autor não está meramente dizendo que o ser humano contém em si algo de não verdadeiro, ou que o ser humano esteja relativamente distante da verdade, mas que o ser humano *é* a não-verdade.

Nesse ponto é importante que se tenha em mente alguns aspectos da antropologia elaborada em *O Conceito de Angústia*. Como vimos, toda a análise de Haufniensis sobre a possibilidade psicológica do pecado se desenvolve buscando enfatizar – contra os hegelianos

---

indoptaget deri, saaledes, at jeg, saa at sige, end ikke kan finde det, selv om jeg søgte det, fordi der intet Her og Der er, men kun et ubique et nusquam]. Cf. KW VII-PF, p. 13.

<sup>27</sup> MF, p. 32 / SKS 4-PS, p. 222 (tradução levemente modificada) [...] da maa den Søgende lige indtil Øieblikket ikke have havt Sandheden, end ikke i Uvidenhedens Form, thi da bliver Øieblikket kun Anledningens; ja han maa end ikke være den Søgende; thi saaledes maae vi udtrykke Vanskeligheden naar vi ikke ville forklare den socratisk. Han maa da altsaa være bestemt som udenfor Sandheden (ikke kommende til den, som Proselyt, men gaaende fra den), eller som Usandhed. Han er da Usandheden]. Cf. KW VII-PF, p. 13.

de sua época e, mais especificamente, em oposição ao uso de conceitos do sistema hegeliano na dogmática – o salto qualitativo, ao mesmo tempo posto e pressuposto pelo pecado, *eo ipso* essencialmente inexplicável. Para Haufniensis, a única explicação dialeticamente consistente é que o pecado é um salto. Embora em contextos diversos, tanto n’*O Conceito de Angústia*, como em *Migalhas*, se insiste em que deve haver a possibilidade de uma passagem de um estado a outro, o que introduz uma nova qualidade.

Se em alguns momentos o pseudônimo Vigilius Haufniensis deixa a maioria dos estudiosos confusos ao se aproximar demasiadamente de elementos pelagianos, é certo que, tanto em *O Conceito de Angústia* como em *Migalhas*, pode-se perceber um real distanciamento do pelagianismo no seguinte: sabe-se que para Pelágio o pecado consistiria exclusivamente de atos isolados da vontade pelos quais escolhas erradas são realizadas. Neste entendimento o ser humano realizaria atos pecaminosos, mas não seria entendido enquanto pecador como um todo. *Pecados* seriam ações más realizadas a partir do hábito – daí a ênfase pelagiana, como contrapartida, na ascese. Em franca oposição a esta teoria, Kierkegaard insiste – muito luteranamente, ou ainda de acordo com Agostinho, neste ponto – na mudança qualitativa introduzida pelo pecado e na distância infinita entre Deus e os seres humanos. Entendo que é na moldura desta antropologia e de suas conseqüências teológicas que Climacus pode postular esta antropologia radical e, de certo modo, escandalosa – pelo menos para a filosofia grega – em *Migalhas Filosóficas*. O pecado, na inexplicabilidade do salto, introduz uma nova qualidade, é uma questão que atinge o ser.<sup>28</sup> É nesse sentido que Climacus afirma que o ser humano é a não-verdade.

---

<sup>28</sup> Disso não segue que o pecado venha a se tornar a essência do ser humano. Aqui Kierkegaard está de acordo com a tradição luterana. Segundo a **Fórmula de Concórdia**: “Lutero chama a esse pecado original de ‘pecado-natureza’, ‘pecado-pessoa’, ‘pecado essencial’, mas não porque a própria natureza, pessoa ou essência do homem fosse, sem qualquer distinção, o pecado original, e sim para indicar com essas palavras a diferença entre o pecado original, que está cravado na natureza humana, e os outros pecados, a que se dá o nome de pecados atuais”. LIVRO DE CONCÓRDIA, 1997, p. 504. (**Fórmula de Concórdia**, p. 497-538).



Entretanto, o ser humano não se encontra apenas sem a verdade ou fora dela, mas também sem a condição para apreendê-la. Se apenas a condição estivesse no aprendiz não haveria um real afastamento do projeto socrático: “pois sucede com a condição para se compreender a verdade o mesmo que com o poder perguntar sobre ela: a condição e a pergunta contêm o condicionado e a resposta”.<sup>29</sup> Nesse entendimento, certamente não há nada, no que diz respeito à pergunta pela verdade, para ser parido do ou pelo ser humano. Também não há nada a ser desenvolvido a partir de uma condição interior. Quaisquer que sejam as escolas teológicas ou filosóficas com as quais nosso autor está discutindo, está claro que Kierkegaard/Climacus percebeu que o pelagianismo, em suas mais variadas formas, pode ser um outro nome para socratismo. Usando criativamente a figura representativa de Sócrates, é criticada a noção de que restaria, no interior do ser humano, como que uma semente de bem ou verdade não afetada pela queda que pudesse ser desenvolvida positivamente em direção à verdade.

O mestre do projeto alternativo<sup>30</sup> deverá, portanto, desempenhar um papel completamente diferente do de Sócrates. Utilizando terminologia grega – referindo-se à divindade com minúscula e artigo definido – para manter o tom de um projeto de pensamento nesses moldes, nosso autor afirma: “O mestre é então o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa”.<sup>31</sup> Mas como o aprendiz veio a estar nessa situação? Como ficou fora da verdade? Novamente aqui se percebe uma consonância nas duas obras de 1844. Climacus argumenta de modo semelhante ao desenvolvido em *O Conceito de Angústia*: o ser humano não pode ter

---

<sup>29</sup> MF, p. 34 / SKS 4-PS, p. 223 [...] thi det er med Betingelsen for at forstaae Sandheden som med Det at kunne spørge om den, Betingelsen og Spørgsmaalet indeholder det Betingede og Svaret]. Cf. KW VII-PF, p. 14.

<sup>30</sup> O projeto alternativo de Climacus é também chamando de “alternativa b”, em oposição ao projeto socrático, chamado de “alternativa a”.

<sup>31</sup> MF, p. 35 / SKS 4-PS, p. 224 [Læreren er da Guden selv, der virkende som Anledning foranlediger, at den Lærende mindes om, at han er Usandheden, og er det ved egen Skyld]. Cf. KW VII-PF, p. 15.

perdido a condição para a verdade por obra do deus, o que seria contraditório, e nem por uma casualidade, o que seria também contraditório, já que neste caso o inferior, a casualidade, se sobreporia ao superior, a condição para a verdade, que é uma condição essencial. O estabelecimento da situação de não-verdade, isso é, o surgimento do pecado, não pode ser nem um movimento necessário e nem acidental. É nessa esteira que é desenvolvida toda a argumentação de liberdade angustiada em *O Conceito de Angústia*. Com relação à queda, há culpa e um mau uso da liberdade. Liberdade essa que, como foi visto, não pode ser entendida como um *liberum arbitrium* abstrato, como se se pudesse escolher entre bem e mal.

O ser humano não tem poder para desfazer o mau uso da própria liberdade ou reverter as conseqüências deste mau uso – e é assim que deve ser para Climacus, pois, do contrário, o instante de sua opção pela não-liberdade não seria decisivo, seria mera ilusão, e o ser humano poderia reaver por si mesmo a sua liberdade, de modo que não nos afastaríamos do pensamento socrático. Precisamente porque a perda da verdade aconteceu no tempo, o instante adquire valor decisivo como intervenção superadora da não-verdade no tempo.

Torna-se evidente que, se não se quer resolver o problema da verdade em qualquer acepção socrática, a verdade deverá ser trazida de fora. Mas como deve acontecer este processo? Quais as implicações desse trazer a verdade de fora? Como Climacus desenvolve a problemática?

Mantendo o tom de um projeto de pensamento, como que apenas para sustentar a coerência lógica interna de seu experimento, a descrição do primeiro passo desta vinda da verdade caracteriza um dos pontos que atravessará a obra de Kierkegaard e sua compreensão de cristianismo. O primeiro passo do mestre em relação ao aprendiz será precisamente revelar-lhe sua não-verdade:

Daquilo que o mestre aqui pode vir a ser, para ele, a ocasião de lembrar-se, é de que ele é a não-verdade. Mas com esta tomada de consciência o aprendiz é justamente excluído da verdade, mais do que quando ignorava ser a não-verdade. Deste modo, portanto, o mestre, justamente ao recordar-lhe, repele o aprendiz para longe de si, só que o aprendiz, ao voltar-se desta maneira para dentro de si mesmo, não descobre que anteriormente conhecia a verdade, mas descobre sua não-verdade [...].<sup>32</sup>

O mestre do projeto de Climacus, o deus, inicialmente repele o aprendiz para longe de si. É importante considerar que este é um movimento para longe do mestre, mas em direção à interioridade do discípulo. Este é um dos pontos nevrálgicos no pensamento teológico de Kierkegaard, onde a influência da tradição luterana é marcante.<sup>33</sup> Sabe-se que a questão da consciência do pecado como passo primeiro e crucial em direção à apropriação da graça fora importante para Lutero, tanto em sua biografia quanto no desenvolvimento de sua teologia. Com relação a esse pressuposto, Kierkegaard está em consonância com Lutero.

Entretanto, há, por outra via, uma assumida influência também de Sócrates. Em oposição a diversas formas de racionalismo, verdade, para Kierkegaard, é sempre um assunto que diz respeito à interioridade, à subjetividade. “A subjetividade é a verdade”,<sup>34</sup> afirma Climacus em *Postscriptum*. Não se trata de algo a ser decidido apenas com correção lógica no desenvolvimento de um sistema de pensamento – o que de modo algum nega a força especulativa do pensamento de Kierkegaard. A questão é determinar o lugar dado à especulação e a necessidade de perceber, racionalmente, seus limites. Conseqüentemente, a não-verdade será um assunto que igualmente diz respeito à subjetividade. Lemos no mesmo

---

<sup>32</sup> MF, p. 33 / SKS 4-PS, p. 222-223 [Det Læreren da kan vorde ham Anledning til at han erindrer, er, at han er Usandheden. Men ved denne Besindelse er den Lærende jo netop udelukket fra Sandheden, mere end da han var uvidende om, at han var Usandheden. Paa denne Maade støder altsaa Læreren, netop ved at minde ham, den Lærende bort fra sig, kun at den Lærende, ved saaledes at vendes ind i sig selv, ikke opdager, at han forud vidste Sandheden, men opdager sin Usandhed [...]]. Cf. KW VII-PF, p. 14.

<sup>33</sup> Afirimo, aqui, que a influência é da tradição luterana em termos amplos e não diretamente de Lutero. Em muitos aspectos do pensamento de Kierkegaard a influência da tradição luterana é marcante e, de certo modo, não poderia ser diferente, dado o contexto onde Kierkegaard cresceu, foi educado e estudou. Entretanto, uma das dificuldades da pesquisa em Kierkegaard é traçar a influência propriamente de Lutero no pensamento de Kierkegaard. Uma tal pesquisa extrapola o âmbito da discussão que aqui proponho.

<sup>34</sup> SKS 7-AE, p. 186 [...] er Subjektiviteten Sandheden]. Cf. KW XII-CUP1, p. 203.

*Postscriptum* que: “A subjetividade é a inverdade”.<sup>35</sup> Verdade/inverdade não é para Kierkegaard mera questão relativa ao saber, mas é questão de ser, de existência, ser ou não ser. É nessa linha de ênfase na subjetividade que se desenvolve a discussão a respeito da atmosfera ou disposição de ânimo [*Stemning*] apropriada para desenvolver o tema do pecado em *O Conceito de Angústia*. Pecado é assunto da pregação, onde o indivíduo fala ao indivíduo, onde é desenvolvida a arte do diálogo, que exige precisamente *apropriação*. Nesse sentido *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas* são igualmente socráticos enquanto discutem suas posições apontando para a questão subjetiva; e, neste sentido, a obra de Kierkegaard é socrática de ponta a ponta – toda comunicação que vise à subjetividade do interlocutor não pode ser direta e envolverá artifícios do ironista.

Com relação ao problema específico da descoberta da não-verdade, Climacus afirma que este é

[...] um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas a ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus; pois minha própria não-verdade, não posso descobri-la senão por mim mesmo, pois só quando *eu* a descubro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse. (Em virtude do pressuposto relativo ao instante que foi admitido mais acima, esta é a única analogia com o socrático.)<sup>36</sup>

Sobre esta relação, Louis Dupré afirma que Sócrates foi o primeiro a conceber que “cada conhecedor é fundamentalmente um sujeito existente – ou seja, um ser livre colocado em um tempo e situação determinados. Conseqüentemente, verdade é fundamentalmente um assunto pessoal, ela se origina na interioridade existencial do conhecedor”.<sup>37</sup> A ênfase aqui

<sup>35</sup> SKS 7-AE, p. 189 [...] Subjektiviteten er Usandheden]. Cf. KW XII-CUP1, p. 207.

<sup>36</sup> MF, p. 33 / SKS 4-PS, p. 223 [...] i Henseende til hvilken Bevidstheds-Akt det Socratiske gjælder, at Læreren kun er Anledning, i hvo han saa end er, selv om han er en Gud; thi min egen Usandhed kan jeg kun opdage ved mig selv, thi først naar *jeg* opdager det, er det opdaget, tidligere ikke, om saa hele Verden vidste det. (Under den antagne Forudsætning om Øieblikket bliver dette den eneste Analogi til det Socratiske.). Cf. KW VII-PF, p. 14.

<sup>37</sup> DUPRÉ – **Kierkegaard as theologian**, 1963, p. 133 [...] every knower is primarily an existing subject – that is, a free being placed in a certain time and situation. Consequently, truth is primarily a personal affair; it

recai sobre o *modo, como* o processo acontece, pois, enquanto no socrático se descobre a verdade na interioridade, no projeto de Climacus o que o mestre mostrará ao aprendiz é sua inverdade – na subjetividade.

Se deve haver diferença em relação ao pensamento socrático, deve ser possível uma passagem de uma situação a outra, da situação de não-verdade para uma situação onde a verdade é trazida ao ser humano. Assim como Haufniensis sustenta que a passagem da inocência à culpa não acontece por gradações quantitativas, mas por um salto, em *Migalhas* é afirmado que, para que o instante tenha um valor decisivo, a saída da situação de não-verdade também deverá acontecer por um salto. Para que este “projeto filosófico” funcione, o ser humano não poderá libertar a si mesmo da situação na qual se colocou, pois do contrário não estaria efetivamente preso. Tal seria o caso, por exemplo, do ilusionista que se prende com correntes. Ele pode libertar-se facilmente porque está preso somente aos olhos do público, mas para si, efetivamente, não está preso. Nesse caso, não houve o instante em que o mágico esteve preso, porque nunca esteve preso. Do mesmo modo não pode haver um instante de libertação. O instante, nesse caso, seria ilusão.

A articulação destes conceitos descrita ao modo de um projeto filosófico tem profundas conseqüências teológicas. Toda a antropologia aqui elaborada em seu desenvolvimento desembocará na pergunta pelo significado do mestre. À medida que se opõe a uma antropologia de corte pelagiano, no que tange ao entendimento de pecado, Climacus articula conseqüências para sua cristologia. O mestre deverá ser entendido como aquele que traz tanto a verdade quanto a condição para compreendê-la. Na ironia de seu projeto de pensamento em moldes gregos, Climacus afirma:

---

originates within the existential interiority of the knower]. A afirmação de Dupré tem certamente o desenvolvimento da filosofia ocidental como pano de fundo. Poderia-se investigar, por exemplo, em que sentido uma figura como a de Abraão também sustenta um entendimento de verdade enquanto assunto pessoal que

– Agora, como devemos chamar esse mestre que lhe dá novamente a condição e, com esta, a verdade? Vamos chamá-lo um *salvador*, pois ele salva o aprendiz da não-liberdade, salva-o de si mesmo; um *libertador*, pois liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo, e ninguém, em verdade, acha-se tão terrivelmente cativo, e de nenhum cativo é tão impossível evadir-se como daquele no qual o indivíduo mesmo se mantém! E, no entanto, ainda não se disse tudo, pois, como se sabe, pela não liberdade ele se tornara culpado de alguma coisa, e se aquele mestre lhe dá a condição e a verdade, então ele é justamente um *reconciliador*, que retira a cólera que paira sobre a culpa.<sup>38</sup>

A partir do que até aqui foi desenvolvido, deve ficar clara uma articulação fundamental que perpassará *Migalhas Filosóficas*. Como bem expresso por Per Lønning:

O tema da obra é a interconexão entre cristologia e antropologia: a fé cristã em Cristo e a visão cristã do homem permanecem ou caem juntas, se elas são separadas uma da outra, ambas se tornam sem sentido em si mesmas. Que o homem é um pecador sem a capacidade de salvar a si mesmo e que Cristo é ‘o Deus no tempo’, são duas verdades que correspondem exatamente uma a outra.<sup>39</sup>

O conceito chave que articula esta relação é o instante. Diferente da reminiscência que consiste em lembrar a verdade que já estava no aprendiz e que não introduz uma mudança qualitativa, o instante é justamente a virada que marca a diferença qualitativa introduzida a partir de fora – *extra nos*.

---

acontece na interioridade existencial do indivíduo. Uma tal leitura certamente encontraria apoio em Kierkegaard a partir de **Temor e Tremor**.

<sup>38</sup> MF, p. 37 / SKS 4-PS, p. 226 [– Hvad skulle vi nu kalde en saadan Lærer, der giver ham Betingelsen igjen og med den Sandheden? lader os kalde ham en *Frelser*, thi han frelser jo den Lærende ud af Ufriheden, frelser ham fra sig selv; en *Forløser*, thi han løser jo den, der havde fanget sig selv, og Ingen er jo saa forfærdelig fangen, og intet Fangenskab saa umuligt at bryde ud fra, som det hvori Individet holder sig selv! Og dog er dette jo endnu ikke nok sagt; thi ved Ufriheden havde han jo forskyldt Noget, og giver da hiin Lærer ham Betingelsen og Sandheden, da er han jo en *Forsoner*, der borttager den Vrede, som var over det Forskyldte]. Cf. KW VII-PF, p. 17.

<sup>39</sup> LØNNING, Per. Kierkegaard as a Christian Thinker. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard's View of Christianity**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1978. (Bibliotheca Kierkegaardiana, v. 1). (p. 172-173) [The theme of the work is the interconnection between Christology and anthropology: the Christian faith in Christ and the Christian view of man stand and fall with each other; if they are separated from one another, they each become meaningless in themselves. That man is a sinner without the capacity to save himself, and that Christ is “the God in time”, are two truths that correspond exactly to one another].

No *instante* o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não-ser. No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não-ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva [...]. Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?<sup>40</sup>

Com isso, foram lançadas as bases do projeto de Climacus como elaborado em oposição ao socrático. Cabe agora examinar o entendimento do mestre, o desenvolvimento da cristologia em *Migalhas Filosóficas*.

## 2. Cristo como mestre e verdade: o Paradoxo Absoluto

No socrático o mestre, quem quer que seja, encontra-se numa relação de reciprocidade em relação ao discípulo, onde os iguais se compreendem. Referindo-se ao filósofo grego, Climacus afirma:

Ao realizar sua obra, ele satisfazia tanto à exigência que estava nele quanto àquela que outros homens podiam reclamar dele. Assim compreendido, e aliás é assim que Sócrates o compreendia, o mestre situa-se numa relação de reciprocidade, na medida em que, para ele, a vida e as circunstâncias tornam-se o ensejo de tornar-se mestre, e ele, por sua vez, ensejo para que outros aprendam alguma coisa. Sua relação é, então, constantemente tanto autopática quanto simpática.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> MF, p. 41 / SKS 4-PS, p. 229 (grifo no original) [I *Øieblikket* bliver Mennesket sig bevidst, at han var født; thi hans Foregaaende, til hvilket han da ikke skal henholde sig, var jo, ikke at være; i *Øieblikket* bliver han sig Gjenfødselen bevidst; thi hans foregaaende Tilstand var jo, ikke at være. Hvis hans foregaaende Tilstand havde været at være, da havde i intet af Tilfældene *Øieblikket* faaet afgjørende Betydning for ham, som ovenfor udviklet. Medens da den græske Pathos koncentrerer sig paa Erindringen, koncentrerer vort Projekts Pathos sig paa *Øieblikket*, og hvad Under, eller er det ikke en høist pathetisk Sag, at blive til fra ikke at være?]. Cf. KW VII-PF, p. 21.

<sup>41</sup> MF, p. 44 / SKS 4-PS, p. 231 [Idet han fuldkommede sin Gjerning, tilfredsstillede han ligesaa meget den Fordring, der var i ham, som den Fordring, andre Mennesker kunde have paa ham. Saaledes forstaaet, og dette var jo den socratiske Forstaaelse, ligger Læreren i et Vexelforhold, idet Livet og Forholdene blive Anledningen for ham til at vorde Lærer, og han atter Anledning for Andre til at lære Noget. Hans Forhold er da bestandigt ligesaa autopathisk som sympathetisk]. Cf. KW VII-PF, p. 23.

Em meio a todo o desenvolvimento de seu projeto alternativo, Climacus enfatiza que o deus é absolutamente diferente do discípulo. Se mestre e discípulo são absolutamente diferentes, mas precisam compreender-se, na medida em que o mestre lhe trará a verdade e a condição para compreendê-la, como deve se dar este encontro entre mestre e discípulo?

Seguindo na esteira dos textos bíblicos de Isaías 53 e de Filipenses 2, é descrita em tonalidade poética a vinda do deus enfatizando seu amor, sofrimento e a assumida forma de um servo, seu esvaziamento. O tom ou a *atmosfera* [*Stemning*] de um “projeto de pensamento” com o qual o autor elabora suas reflexões, apresenta uma grande vantagem ao desenvolver tanto a elaboração quanto a solução dos problemas como que apenas para manter a coerência lógica de seu projeto e analisar as diferentes possibilidades viáveis. Deste modo, o autor leva seus leitores e leitoras a refletirem sobre questões que, de outro modo, talvez não seriam refletidas. É gerado um saudável estranhamento em pontos que normalmente pareceriam simples e fáceis, talvez por terem sido tantas vezes repetidos e ouvidos em seu contexto religioso. A atmosfera de um projeto de pensamento favorece que o leitor se coloque em uma posição mais distanciada em relação ao já conhecido. Esse distanciamento é o que pode permitir enxergar melhor, compreender melhor, para então, quiçá, reaproximar-se com novas intuições.

Mais do que uma dúvida cartesiana, Climacus se esforça por resgatar o espanto filosófico no sentido aristotélico daquelas questões com as quais a cristandade dinamarquesa já havia se habituado – e justamente este aspecto contextual da obra, deste pequeno folheto, como quer o autor, é o que parece torná-la tão atual para a reflexão de temas cristãos num contexto pós-cristandade, onde tanto se carece de clareza conceptual no que diz respeito ao especificamente cristão.



Um exemplo de estranhamento provocado por este projeto de pensamento diz respeito ao modo de apresentar as soluções para o problema da unidade entre mestre e discípulo. Climacus inicia perguntando se a unidade não poderia ser obtida por uma elevação do discípulo, de modo que discípulo e mestre viriam ocupar uma posição de reciprocidade onde ambos se compreenderiam. O discípulo então seria elevado para junto do mestre e exaltado, como na história onde um rei ama uma moça pobre, desenvolvida em *Migalhas* para ilustrar a questão.<sup>42</sup> Para estabelecer sua união com a jovem o rei poderia considerar a alternativa de exaltá-la, tirá-la de sua pobre choupana e trazê-la para seu palácio, dar-lhe vestes reais, introduzi-la nos modos de comportamento da corte, e assim por diante. Talvez tal tipo de atitude contentaria tanto a moça quanto o discípulo. Entretanto, da perspectiva deles, o que significaria tal processo de elevação? Climacus percebe que esta elevação implicaria no discípulo um esquecimento de si mesmo e da situação à qual pertencera. Promover tal união entre o mestre e o discípulo, entre o rei e a moça pobre, seria, para Climacus, uma expressão imperfeita do amor:

[...] o deus tem sua alegria em vestir o lírio do campo com mais esplendor do que Salomão; mas se se pudesse falar de uma compreensão, então o lírio estaria realmente preso a um triste engano se, ao ver suas vestes magníficas, achasse que é por causa das vestes que ele é o amado [...].<sup>43</sup>

O deus, na medida em que não tem necessidade do discípulo, se move unicamente por amor. Ele deve ser aquele que ao mesmo tempo, retomando a metafísica aristotélica, “sem mover-se move tudo”, e, entretanto, se move, não por uma necessidade, mas por amor.<sup>44</sup> Este movimento paradoxal inclui em si simultaneamente a busca da igualdade com o discípulo e a

<sup>42</sup> Cf. MF, p. 48-50 / SKS 4-PS, p. 233-234 / KW VII-PF, p. 26-27.

<sup>43</sup> MF, p. 52 / SKS 4-PS, p. 236 [...]har Gudens Glæde af at pynte Lilien herligere end Salomon; men hvis der kunde være Tale om en Forstaaelse, da var det jo en sørgelig Skuffelse i hvilken Lilien befandt sig, om den, ved at betragte de herlige Klæder, paa Grund af Klæderne meente at være den Elskede [...]. Cf. KW VII-PF, p. 29-30.

<sup>44</sup> Cf. MF, p. 46 / SKS 4-PS, p. 232 / KW VII-PF, p. 24-25.

preservação da diferença. Esta ênfase no amor será o ponto chave para a rejeição de uma união a partir da elevação do discípulo. A perfeição do amor do deus implica em que ele ame o discípulo na situação mesma em que este se encontra. Não há que estetizar o discípulo, embelezá-lo, transformá-lo, para então amá-lo: “[...] o amor não transforma o amado, mas se transforma a si próprio [...]”.<sup>45</sup>

O discípulo bem poderia se contentar com uma elevação, mas não o deus, na perfeição de seu amor. Será, contudo, o estabelecimento desta relação tão fácil?

Havia um povo bastante familiarizado com o divino; este povo acreditava que ver o deus era o mesmo que a morte. – Quem compreenderá esta contradição da tristeza: pois não se revelar é a morte do amor, e revelar-se é a morte da pessoa amada. Oh! A mente dos homens aspira tão freqüentemente à força e ao poder, e dado que é para estes fins que seus pensamentos se voltam sem cessar, como se tudo se resolvesse pelo fato de obtê-los, não suspeitam que no céu não há apenas alegria, mas também tristeza: quão penoso é ter de recusar ao discípulo o que este aspira com toda a sua alma, e ter de recusar-lhe justamente porque ele é o amado!<sup>46</sup>

O discípulo não é elevado, permanece em sua situação de não-verdade, e esta não-verdade é revelada pelo deus. Entretanto, note-se que ele não é elevado à grandeza que aspira justamente *porque ele é o amado*. A revelação da não-verdade do discípulo por parte do deus, portanto, não pode ser separada do ato de amor que é sua vinda até o discípulo e de tudo o que ela implica.

O amor que muda a si mesmo implica o rebaixamento do deus que quer se tornar igual ao discípulo. Ora, se nem Sócrates fazia distinção entre seus discípulos, como o faria o

<sup>45</sup> MF, p. 56 / SKS 4-PS, p. 239 [...] Kjærligheden forandrer ikke den Elskede, men forandrer sig selv [...]. Cf. KW VII-PF, p. 33.

<sup>46</sup> MF, p. 53 / SKS 4-PS, p. 236-237 [Der var et Folk som forstod sig vel paa det Guddommelige; dette Folk meente, at det at see Guden var Døden. – Hvo fatter denne Sorgens Modsigelse: det ikke at aabenbare sig, er jo Kjærlighedens Død, og det at aabenbare sig er den Elskedes Død! O, Menneskenes Sind higer saa ofte efter Magt og Vælde, og da deres Tanke idelig søger derhen, som var med Opnaaelsen heraf Alt forklaret, ane de ikke, at der ei blot er Glæde i Himlene, men ogsaa Sorg: hvor tungt det er at maatte nægte den Lærende hvad han higer efter med hele sin Sjæl, og maatte nægte ham det, netop fordi han er den Elskede]. Cf. KW VII-PF, p. 30.

deus? Portanto, ele terá de se igualar ao inferior dos humanos, assumir a forma de servo sofredor, sem aparência nem formosura. Espantoso paradoxo: a onipotência do amor do deus consiste em que se apresente igual ao último dos homens!

Vê, aí está ele – o deus. Onde? Aí mesmo; não podes vê-lo? Ele é o deus e, não obstante, não tem onde repousar a cabeça, e não ousa apoiar-se em nenhum homem para não vir a escandalizá-lo. Ele é o deus e, no entanto, seu andar é mais cauteloso do que se os anjos o levassem, não por cuidado de não ferir o pé, mas por temor de calcar o homem no pó caso estes se escandalizassem dele. Ele é o deus e, não obstante, seu olhar paira preocupado sobre a espécie humana, pois a haste frágil dos indivíduos pode ser quebrada tão depressa quanto um talo de erva. Que vida! puro amor e pura aflição: querer exprimir a unidade do amor e aí não ser compreendido; ter de temer a perdição de cada um e, no entanto, não poder, em verdade, salvar um único homem a não ser desta maneira [...].<sup>47</sup>

A assumida forma de servo é a radical expressão do amor do deus por seus discípulos, a começar pelo mais humilde. O outro lado da questão é que o mestre quer ser objeto do amor do discípulo precisamente enquanto o servo humilde. A verdadeira relação de amor não pode ser comprada, e por isso o rei não quis elevar a moça pobre e seduzi-la com jóias cintilantes, vestidos, palácios. Seria um grande mal-entendido amar o deus apenas enquanto o onipotente que faz milagres, mas não amá-lo enquanto o igual, não amar o semelhante. Aprender a amar o deus é aprender a amar ao mais humilde.

O paradoxo do Deus-feito-ser-humano enquanto servo humilde tornará paradoxal, por implicação, a relação do discípulo com ele. Se o mestre tornou-se igual ao discípulo para que ambos se compreendessem, por outro lado o incompreensível, o paradoxal, é precisamente a igualdade estabelecida no rebaixamento do deus: “Pois é menos espantoso cair

---

<sup>47</sup> MF, p. 55 / SKS 4-PS, p. 238 [See, der staaer han da – Gudén. Hvor? Der; kan Du ikke see ham? Han er Gudén, og dog har han ikke det, hvortil han kan hælde sit Hoved, og han tør ikke hælde det til noget Menneske, at han ikke skal forarges paa ham. Han er Gudén, og dog er hans Gang forsigtigere, end om Engle bar ham, ei for at hans Fod ikke skal stødes, men for at han ikke skal nedtræde Menneskene i Støvet, idet de forarges paa ham. Han er Gudén, og dog hviler hans Øie bekymret paa Slægten, da den Enkeltes spæde Skud kan knuses saa hurtigt som et Græs. Hvilket Liv, idel Kjærlighed og idel Sorg: at ville udtrykke Kjærlighedens Eenhed og da ikke at

com o rosto no chão quando as montanhas tremem à voz do deus do que estar sentado junto dele como ao lado de um igual, e no entanto esta é afinal de contas a preocupação do deus, sentar-se justamente desta maneira!”<sup>48</sup>

O que, entretanto, este rebaixamento do deus gera no discípulo? A esta pergunta Climacus responde que o deus quis se manifestar dessa maneira para provocar “a mais terrível decisão”<sup>49</sup> no discípulo. Diferente do socrático, a verdade do projeto alternativo não consiste em mera relação com a doutrina, mas na posição que se toma diante deste servo humilde que diz que é o deus. Percebe-se aqui um elemento crucial da preocupação que perpassará a obra de Kierkegaard, o *tornar-se cristão*, que não pode ser separado desta relação paradoxal com o paradoxo do Deus-Homem. O deus não inicia sua aproximação elevando o discípulo, transformando-o para então amá-lo. Ele transforma primeiramente a si mesmo, coloca-se ao lado do discípulo e, então sim, a partir daí, a partir da situação onde o discípulo mesmo se encontra, trabalha por gerar nele uma transformação, auxiliá-lo a tornar-se uma pessoa nova.

Quando alguém planta uma bolota de carvalho<sup>50</sup> num vaso de terra, este se rompe; quando alguém derrama vinho novo em odres velhos, estes se partem. Mas o que se passa, então, quando o deus se implanta na fraqueza de

---

blive forstaaet; at maatte befrygte Enhvers Fortabelse, og dog kun saaledes i Sandhed at kunne frelse en Eneste [...]. Cf. KW VII-PF, p. 32.

<sup>48</sup> MF, p. 58 / SKS 4-PS, p. 240 [...] thi det er jo mindre forførdeligt, at falde paa sit Ansigt, medens Bjerger skjælv for Gudens Stemme, end at sidde hos ham som hos sin Lige, og dog er dette jo Gudens Bekymring netop at sidde saaledes]. Cf. KW VII-PF, p. 34-35.

<sup>49</sup> MF, p. 58 / SKS 4-PS, p. 240 [...] den forførdeligste Afgjørelse [...]. Cf. KW VII-PF, p. 34.

<sup>50</sup> Michael Inwood refere-se a esta mesma imagem da bolota de carvalho para exemplificar a relação (mediatizada) entre mediato e imediato em Hegel, como que um implicado no outro. “Uma glândula é mediatizada, assim como imediata, uma vez que é o resultado de um prévio ciclo de crescimento, e o carvalho é imediato, assim como mediatizado, porquanto possui um caráter presente definido que pode ser visto e descrito sem referência explícita às suas relações com outras coisas ou com o processo que culminou nele” (INWOOD – **Dicionário Hegel**, 1997, p. 217). Kierkegaard/Climacus usa este mesmo exemplo – elaborando em outro contexto uma problemática presente em **O Conceito de Angústia** – para referir-se não a uma passagem dialética mediatizada, mas a um salto, uma passagem de uma qualidade a outra, o tornar-se outro envolvido no encontro com o paradoxo do Deus-Homem. O texto é também claramente uma alusão à passagem do evangelho. Cf. Mateus 9.17.

um homem, se este não se torna um homem novo e um vaso novo? Esta metamorfose, porém, como é difícil!<sup>51</sup>

O amor pelo discípulo, sua transformação e a recuperação da relação com o deus, este é o *telos* do movimento infinito, da distância infinita percorrida pelo deus, a distância entre a diferença absoluta e o tornar-se igual. Entretanto, depois de ter convidado o poeta a descrever o rebaixamento do deus destacando o estabelecimento de sua igualdade para com o discípulo por amor, Climacus se aplica a tecer reflexões filosófico-teológicas para enfatizar a diferença que é mantida entre Deus e os humanos. Será desenvolvida, então, uma longa reflexão no capítulo intitulado *O Paradoxo Absoluto* argumentando pelos limites de um conhecimento natural a respeito de Deus. Seja no que diz respeito ao modelo socrático ou às diferentes formas de idealismo, Climacus está se opondo a uma confiança exacerbada na racionalidade humana e à crença de que há no ser humano uma condição *a priori* que lhe permita alcançar por si só um conhecimento da verdade ou um conhecimento positivo de Deus.<sup>52</sup>

Com a mesma força com que se dedicou a descrever a igualdade do deus em seu rebaixamento Climacus se aplica também a enfatizar a diferença. O deus é o absolutamente diferente.<sup>53</sup> Entretanto, se a diferença é absoluta, como captá-la? Toda diferença relativa pode ser concebida a partir de comparações, da reflexão a partir de padrões previamente estabelecidos e, nesse sentido, compreendida. A diferença absoluta, entretanto, à medida que se encontra para além de toda a relatividade onde o conhecimento acontece, não se deixa

---

<sup>51</sup> MF, p. 58 / SKS 4-PS, p. 240 [Naar man planter Egens Kjærne i et Leerkar, da sprænges dette; naar man gyder ny Viin paa gamle Læderflasker, da sprænges disse; hvorledes skeer det da, naar Guden planter sig ind i Menneskets Skrøbelighed, hvis han ikke vorder et nyt Menneske og et nyt Kar! Men denne Vordelse, hvor besværlig er vel den, og som en haard Fødsel!]. Cf. KW VII-PF, p. 34.

<sup>52</sup> Não vou me ater ao desenvolvimento da problematização de Kierkegaard com relação à Teologia Natural. A esse respeito cf. VALLS – **Entre Sócrates e Cristo**, 2000, p. 197-213 (cap. 13: Santo Anselmo de Copenhague). Cf. também ROOS – **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**, 2006, p. 36-45.

<sup>53</sup> Cf. MF, p. 71 / SKS 4-PS, p. 249 / KW VII-PF, p. 44.

captar. Trata-se de uma impossibilidade hermenêutica, não há hermenêutica capaz de elaborar, nos limites da razão pura, a compreensão de uma diferença absoluta. De semelhante modo, categorias lógicas ou metafísicas não nos poderiam conduzir à compreensão da diferença absoluta, uma vez que a pessoa que elabora a articulação dessas categorias o faz nos limites de sua existência concreta, quer assuma essa concretude ou não.

[A] diferença absoluta a inteligência não pode nem pensar; pois esta não pode negar-se de uma maneira absoluta, porém ela usa a si mesma para tanto, e portanto pensa em si mesma a diferença que ela pensa por si mesma; e absolutamente não pode passar por cima de si mesma, e portanto só pensa aquela elevação para além de si mesma que ela pensa por si mesma. Na medida então que o desconhecido (o deus) não é apenas limite, a idéia única do diferente vem a emaranhar-se nas múltiplas idéias do diferente.<sup>54</sup>

Quando a razão tenta compreender o absolutamente diferente não é este que ela compreende, mas algo que ela mesma criou, a diferença produzida em si mesma que, de modo algum, pode ser a diferença absoluta. Conforme Álvaro Valls, à inteligência

Deus [...] é incompreensível, e todo esforço da linguagem da representação religiosa e mesmo da linguagem lógica e teológica não conseguirá captar Deus assim como Ele é, em seu modo de ser. Neste ponto específico, poderíamos até dar razão a Feuerbach, eis que todas as imagens que temos de Deus são forçosamente projeções nossas. Este Deus que eu até consigo representar-me é sempre, na verdade, apenas um ídolo, criado por mim, uma vez que, [...] o Deus verdadeiro é incompreensível.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> MF, p. 71 / SKS 4-PS, p. 249-250 [...] den absolute Forskjellighed kan Forstanden end ikke tænke; thi absolut kan den ikke negere sig selv, men benytter sig selv dertil, og tænker altsaa den Forskjellighed i sig selv, som den tænker ved sig selv; og absolut kan den ikke gaae ud over sig selv, og tænker derfor kun den Ophøieth over sig selv, som den tænker ved sig selv. Dersom da ikke det Ubekjendte (Guden) blot bliver Grændse, saa forvirres den ene Tanke om det Forskjellige i de mange Tanker om det Forskjellige]. Cf. KW VII-PF, p. 45.

<sup>55</sup> VALLS – **Entre Sócrates e Cristo**, 2000, p. 200-201.

A implicação dessas reflexões será uma ênfase na necessidade de uma revelação. Todo o projeto de Climacus está lidando com a questão da revelação à medida que se opõe ao socrático e à suposição de que a condição para a verdade está presente no ser humano. O rebaixamento do deus e seu igualar-se ao discípulo é revelação, o tornar-se igual para que ambos se compreendam, como vimos. Entretanto, ao igualar-se ao discípulo o deus revela também a diferença. Segundo Climacus, “[a]penas para saber que o deus é o diferente, já o homem necessita do deus, e vem então a saber que o deus é absolutamente diferente dele”.<sup>56</sup> A diferença absoluta consiste, para Climacus, no pecado. Não que se não houvesse pecado não haveria diferença entre Deus e humanos. Entretanto, uma vez que surgiu o pecado enquanto mudança qualitativa, a diferença entre Deus e os seres humanos se constituiu numa separação infinita e diferença absoluta. Para Climacus, da diferença absoluta é o ser humano mesmo o culpado. É nesse sentido que o autor usa, no começo do desenvolvimento de seu projeto, a designação do ser humano enquanto não-verdade, situação essa que se lhe torna imperceptível. Note-se que não captar a diferença absoluta corresponde à incapacidade de conceber a não-verdade posta pelo pecado.

Se para muitos contemporâneos a vinda do deus pode ser a novidade do dia, para o discípulo ela terá um significado todo especial. A vinda do deus, conforme Climacus, “é o eterno, o começo da eternidade”.<sup>57</sup> O instante surge como a decisão da eternidade. Instante esse que de modo algum é mera partícula da temporalidade, como que um átomo de tempo, antes, é a irrupção do eterno no tempo. E é nesse instante, neste tempo preenchido pelo eterno que o discípulo tem sua relação para com o eterno estabelecida. Mas como compreender isso? Como acontece o relacionamento do discípulo com esse paradoxo? Segundo Climacus,

---

<sup>56</sup> MF, p. 73 / SKS 4-PS, p. 251 [Blot for at faae at vide, at Guden er det Forskjellige, behøver Mennesket Guden, og faaer nu at vide, at Guden er absolut forskjellig fra ham]. Cf. KW VII-PF, p. 46.

<sup>57</sup> MF, p. 87 / SKS 4-PS, p. 260 [... den] er det Evige, er Evighedens Begyndelse]. Cf. KW VII-PF, p. 58.

Acontece quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega; e o terceiro, no qual isto se opera [...], é aquela paixão à qual agora queremos dar um nome, se bem que não seja precisamente seu nome o que importa. Nós queremos chamá-la: *fé*. Esta paixão deve ser, pois, aquela condição mencionada e que o paradoxo traz consigo.<sup>58</sup>

Embora na atmosfera de seu projeto de pensamento Climacus não desenvolva o sentido teológico da fé, tudo gira em torno de receber a condição do deus, que se constitui em oposição à condição *a priori* do socrático e é como uma *atitude mental* – embora não mero conhecimento –, a única viável para constituir um relacionamento adequado do discípulo com o paradoxo do eterno no tempo. Na obra de Kierkegaard como um todo, fé, de modo algum, será entendida meramente como atitude mental. No que diz respeito a *Migalhas* há que se ter em mente o tom de “projeto de pensamento” – que se propôs apenas a ser diferente do socrático. De qualquer modo, assim como a especulação não gerará conhecimento de Deus, tampouco o conhecimento histórico será de qualquer ajuda significativa no que diz respeito ao relacionamento com o deus. O que faz de alguém um discípulo é receber a condição do próprio deus, e não o acúmulo de conhecimento histórico ou doutrinário.

Se houvesse um contemporâneo que tivesse reduzido seu sono ao mínimo para seguir este mestre, a quem seguisse de maneira mais inseparável que a do pequeno peixe que segue o tubarão, se mantivesse a seu serviço uma centena de espiões para espiar o mestre, conferenciando ele mesmo todas as noites com esses espiões, de sorte que viesse a conhecer todos os sinais particulares do mestre até o menor detalhe, soubesse o que ele tinha dito, onde estivera a cada hora do dia, porque o seu zelo o levava a considerar como importantes as coisas mais insignificantes, um tal contemporâneo seria o discípulo?  
De jeito nenhum.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> MF, p. 87-88 / SKS 4-PS, p. 261 [...] det skeer naar Forstanden og Paradoxet støde lykkeligen sammen i Øieblikket; naar Forstanden skaffer sig selv til Side og Paradoxet giver sig selv hen; og det Tredie, hvori dette skeer [...], er hiin lykkelige Lidenskab, som vi nu ville give et Navn, om det end just ikke kommer os an paa Navnet. Vi ville kalde den: *Tro*. Denne Lidenskab maa da vel være hiin omtalte Betingelse, som Paradoxet giver med]. Cf. KW VII-PF, p. 59.

<sup>59</sup> MF, p. 88-89 / SKS 4-PS, p. 262 [Dersom der var en Samtidig, som selv havde indskrænket sin Søvn til den korteste Tid for at følge hiin Lærer, hvem han fulgte uadskilleligere, end den lille Fisk som følger Haien, dersom



De semelhante modo, de nada adiantaria se preocupar excessivamente com a doutrina expressada pelo mestre, anotar cada palavra sua e todos os detalhes de seu ensinamento, pois o que faz de alguém um discípulo não é o relacionamento com a doutrina, mas com o mestre mesmo. E para que se veja o deus naquele servo humilde é necessário receber a condição, a condição para ver, “os olhos da fé”.<sup>60</sup> Isso não significa que o conhecimento histórico e o doutrinário sejam completamente indiferentes, mas que eles certamente não são o essencial para o relacionamento com o mestre. Há que se levar em conta o histórico, pois o eterno está agora, paradoxalmente, na temporalidade e, nesse sentido, o histórico tem de ser acentuado. O que torna possível perceber o eterno no tempo, entretanto, não é o conhecimento histórico que se tenha, mas a fé que se dirige ao paradoxo do Deus no tempo.

Mas se [...] tudo aqui se passa de uma maneira não-socrática, como aliás o admitimos, então o discípulo deve àquele mestre *tudo* [...], e esta relação não se deixa exprimir fabulando ou trombeteando, mas somente naquela paixão feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo, mas o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade.<sup>61</sup>

Tomando por base este paradoxo, Climacus argumenta que a fé não pode ser um conhecimento, pois todo conhecimento é, ou conhecimento do temporal, ou conhecimento do eterno, “[...] e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico”.<sup>62</sup> Aprofundando esta questão da união paradoxal do eterno no tempo, Climacus

---

han holdt hundrede Spioner i sin Tjeneste, der overalt belurede hiin Lærer, og med hvilke han selv conferede hver Aften, saa han vidste hiin Lærers Signalement indtil det Mindste, vidste hvad han havde sagt, hvor han havde opholdt sig til enhver Time paa Dagen, fordi hans Iver lod ham endog betragte det Ubetydeligste som vigtigt, var en saadan Samtidig Discipelen? Ingenlunde]. Cf. KW VII-PF, p. 59-60.

<sup>60</sup> MF, p. 101 / SKS 4-PS, p. 270 [Troens Øine] Cf. KW VII-PF, p. 70

<sup>61</sup> MF, p. 90-91 / SKS 4-PS, p. 263 (grifo no original) [Forholder det Hele sig [...] ikke socratisk, som vi jo antage, da skylder Discipelen hiin Lærer *Alt* [...], og dette Forhold lader sig ikke udtrykke ved at fable og basune, men kun i hiin lykkelige Lidenskab, som vi kalde Troen, hvis Gjenstand er Paradoxet, men Paradoxet forener netop Modsigelsen, er det Historiske Eviggjørelse og det Eviges Historiskgjørelse]. Cf. KW VII-PF, p. 61.

<sup>62</sup> MF, p. 91 / SKS 4-PS, p. 264 [...] og ingen Erkjenden kan have dette Absurde til Gjenstand, at det Evige er det Historiske]. Cf. KW VII-PF, p. 62.

cunha o curioso conceito de *fato absoluto*. O conceito, em si, carrega uma contradição, pois aquilo que é absoluto nunca poderia ser reduzido à contingência da faticidade. O factual, por outro lado, sempre estará preso à contingência do histórico, não sendo, portanto, absoluto. Entretanto, todo o desenvolvimento do projeto de Climacus aponta para uma verdade essencial, de caráter absoluto, que é trazida para o discípulo no tempo, onde o instante adquire um valor decisivo – e como repete o adágio de *Migalhas*, se não for assim recairemos no socrático. O único modo de resolver a dificuldade é afirmando o paradoxo da união do eterno com o temporal, o paradoxo do Deus-Homem, o fato absoluto:

Se aquele fato é um fato absoluto, [...], então seria uma contradição que o tempo pudesse diferenciar, isto é, diferenciar em sentido decisivo, a relação dos homens para com aquele fato, pois o que é essencialmente diferenciável pelo tempo *eo ipso* não pode ser absoluto, pois daí seguiria ser o absoluto um *casus* na vida, um *status* relativo a outras coisas, enquanto que, embora declinável em todos os *casibus* da vida, ele é sempre o mesmo, e embora em constante relação com o outro, é sem dúvida um *status absolutus*. Mas o fato absoluto é também ao mesmo tempo um fato histórico. Se não atentarmos para isso, todo o nosso discurso hipotético se reduzirá a nada; pois aí falaríamos apenas de um fato eterno. O fato absoluto é um fato histórico e, como tal, objeto da fé.<sup>63</sup>

Desse modo, Climacus faz surgir do interior do seu projeto de pensamento e de sua oposição ao socrático, o paradoxo do eterno no tempo. Aquele instante que fora assumido como pressuposto vem agora incorporar uma importância fundamental como alternativa ao problema da verdade existencial enquanto o paradoxo do eterno no tempo, o instante no tempo que, em sua significação eterna, é ele mesmo o eterno. A diferença absoluta que se igualou ao discípulo na assumida forma de servo vem a constituir o Paradoxo Absoluto, o

---

<sup>63</sup> MF, p. 142 / SKS 4-PS, p. 297 [Er hiint Faktum et absolut Faktum, eller for at bestemme det endnu nøiere, er det Det, vi have fremsat, saa er det en Modsigelse, at Tiden skulde kunne dele Menneskenes Forhold til det, det vil sige, dele det i afgjørende Forstand; thi hvad der er væsentligen deleligt ved Tiden, det er eo ipso ikke det Absolute, thi deraf vilde følge, at det Absolute selv var en *casus* i Livet, en Status i Forhold til Andet, medens det, skjøndt declinabelt i alle Livets casibus, dog bestandigt er det Samme, og i ideligt Forhold til Andet, bestandig dog er status absolutus. Men det absolute Faktum er dog tillige historisk. Passe vi ikke herpaa, da er al vor hypothetiske Tale tilintetgjort; thi da tale vi kun om et evigt Faktum. Det absolute Faktum er et historisk Faktum og som saadant Troens Gjenstand]. Cf. KW VII-PF, p. 99-100.

paradoxo cristológico. Como escreverá o próprio Johannes Climacus dois anos mais tarde em seu *Postscriptum* às *Migalhas*: “A tese de que Deus existiu sob forma humana, nasceu, cresceu, etc. é certamente o paradoxo *sensu strictissimo*, o Paradoxo Absoluto”.<sup>64</sup>

### 3. Indicações históricas a respeito do conceito de paradoxo na crítica kierkegaardiana

Diferentes gerações de pesquisadores têm percebido a centralidade do conceito de paradoxo nos escritos de Kierkegaard e no desenvolvimento de seu pensamento teológico e filosófico. Portanto, cabe considerar os traços fundamentais do que se tem entendido por esse conceito em sua obra e a significação que se lhe tem atribuído na teologia e filosofia da religião.

Sabe-se que o termo paradoxo ocorre 131 vezes nas obras reunidas de Kierkegaard.<sup>65</sup> Em uma obra tão rica e multifacetada como é a de Kierkegaard, muitos conceitos importantes adquirem tonalidades e conotações diversas. Não poderia ser diferente com o conceito de paradoxo. Em seu *Terminologisk Ordbog* [Dicionário Terminológico],<sup>66</sup> Jens Himmelstrup distingue cinco usos do termo na obra de Kierkegaard: o paradoxo ético; o paradoxo intelectual; o paradoxo absoluto; o paradoxo psicológico e; o paradoxo transitório. Entretanto, segundo Heywood Thomas, na medida em que o sentido ético inclui tanto o psicológico quanto o intelectual, tal classificação não lança muita luz sobre a problemática.<sup>67</sup> Uma

<sup>64</sup> SKS 7-AE, p. 198 [Den Sætning, at Gud har været til i menneskelig Skikkelse, er bleven født, har voxet, o. s. v., er vel Paradoxet sensu strictissimo, det absolute Paradox]. Cf. KW XII-CUP1, p. 217.

<sup>65</sup> Cf. THOMAS, J. Heywood. Paradox. In: THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Concepts and alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1980. (p. 202). Este número se refere a **Samlede Værker**. Não estão englobadas nesta contagem, portanto, as ocorrências do termo nas volumosas anotações de Kierkegaard nos seus **Papirer**.

<sup>66</sup> Trata-se do vigésimo e último volume da terceira edição das obras completas de Kierkegaard em dinamarquês – **Samlede Værker** – SV3 20 (1962).

<sup>67</sup> Cf. THOMAS – **Paradox**, 1980, p. 192.

classificação mais ampla foi elaborada por Alastair McKinnon, que distingue seis usos do conceito de paradoxo na obra kierkegaardiana: 1) *o paradoxo existencial* surge do fato de que a pessoa que conhece é um sujeito existente, da justaposição entre os reinos da existência e do conhecimento. A referência aqui é Sócrates, que procura expressar a verdade que conhece na existência. Deve-se notar que, de forma ainda mais intensa do que no socrático, Kierkegaard perceberá esta forma de paradoxo como propriamente cristã; 2) *o sentido dialético* é usado para referir a uma contradição que, todavia, poderia e deveria ser resolvida pelo pensamento. Este sentido do termo é mais usado na juventude de Kierkegaard, tendendo a desaparecer em sua obra mais madura; 3) *o sistematicamente incompreensível* refere-se ao paradoxo que não pode ser explicado racionalmente, implica a percepção de que há coisas que a razão não pode explicar, como no caso de sistemas que não conseguem esclarecer seus pressupostos nos termos do sistema mesmo; 4) *o autocontraditório* – na opinião de McKinnon mais próximo do propriamente cristão do que os outros sentidos – é a expressão da oposição entre os propósitos do cristianismo e aqueles do homem natural; 5) *o histórico dependente* diz respeito ao fato de que, no cristianismo, a fé se refere a eventos históricos; e 6) *o aparentemente contraditório* diz respeito aquilo que pareceriam ser contradições no cristianismo, mas que, de fato, não o seriam. Para McKinnon, é neste sentido que Kierkegaard diria que o cristianismo é um paradoxo.<sup>68</sup>

Entendo que tal classificação é útil na medida em que, uma vez tornados conscientes os diferentes usos do conceito, pode-se tanto evitar certas confusões interpretativas como também perceber a riqueza das elaborações de Kierkegaard; perceber diferentes nuances em torno do tema. Por outro lado, em muitos casos, se se toma tais distinções ao pé da letra,

---

<sup>68</sup> Cf. MCKINNON, Alastair. Kierkegaard: Paradox and Irrationalism. In: GILL, Jerry H. (Ed.). **Essays on Kierkegaard**. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1969. (p. 104-108). Dispõe-se de um bom resumo, em língua portuguesa, da discussão sobre os sentidos do conceito de paradoxo, em Kierkegaard, em: GOUVÊA – **Paixão pelo paradoxo**, 2000, p. 153-158. Embora relevante, tal discussão não é crucial para o desenvolvimento de meu argumento, de modo que menciono a questão sem delongas.

corre-se o risco de se perder uma articulação de fundamental importância, qual seja: a ligação essencial entre os diversos paradoxos do cristianismo e o Paradoxo Absoluto. Todos os paradoxos da fé cristã o são por implicação ao Paradoxo Absoluto.

Na crítica kierkegaardiana, entretanto, o significado do Paradoxo Absoluto e o modo de o indivíduo se relacionar com ele é certamente objeto de ampla discussão. Em seu clássico texto sobre o conceito de paradoxo, Heywood Thomas, por exemplo, indica que a compreensão do conceito de paradoxo na obra de Kierkegaard fora discutida inicialmente na Dinamarca na moldura da filosofia hegeliana. Deste modo, *Migalhas Filosóficas* e, conseqüentemente, o sentido de paradoxo em Kierkegaard, é inicialmente interpretado como uma polêmica centrada em questões filosóficas em oposição ao hegelianismo. A partir desta moldura, surge uma interpretação como a de Harald Høffding, onde o desenvolvimento do tema do paradoxo aparece como uma espécie de desapontamento com a filosofia hegeliana, ou mesmo, fracasso dos esforços filosóficos do próprio Kierkegaard. Embora ignorando o aspecto fundamental da preocupação de Kierkegaard com aquilo que entende ser o núcleo do cristianismo, esta interpretação chama a atenção para o fato de que a discussão sobre o paradoxo não pode ser percebida em sua amplitude desconsiderando-se o contexto filosófico no qual está inserida.<sup>69</sup>

Uma interpretação alternativa surge na Dinamarca com Eduard Geismar, colocando a discussão do paradoxo numa moldura cristológica, com forte ênfase no sentido existencial.

Para este autor,

[é] um fato indubitável que Kierkegaard apresenta a fé cristã na pessoa de Jesus Cristo como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, em plena conformidade com o credo ortodoxo atanasiano. Esta doutrina do Deus-homem é para ele o Paradoxo Absoluto. Mas a questão importante para

---

<sup>69</sup> Cf. THOMAS – *Paradox*, 1980, p. 195. Sobre a relação do paradoxo com a discussão filosófica da época veja STEWART – *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, 2003, p. 336-377 e ROOS – *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, 2006, p. 53-66.

Kierkegaard é o sentido existencial desse conteúdo doutrinário, o significado subjetivo que ele tem na vida do crente.<sup>70</sup>

Esta interpretação de Eduard Geismar está presente em um livro que é uma compilação de aulas dadas sobre o pensamento de Kierkegaard a convite do *Princeton Theological Seminary*, nos Estados Unidos, em março de 1936. Embora a obra de Geismar ainda represente o início das pesquisas sobre o pensamento de Kierkegaard e isso se faça sentir numa falta de clareza em pontos da pesquisa que foram desenvolvidos posteriormente, como o modo de lidar com a pseudonímia de Kierkegaard, por exemplo, valiosas intuições e reflexões são apresentadas neste pequeno volume. No que diz respeito ao conceito de paradoxo, encontro apoio e sigo a interpretação de Geismar no que se refere à relevância de se conectar o conteúdo doutrinário do Paradoxo Absoluto com seu sentido existencial para o indivíduo.

A despeito de leituras que enfatizam o aspecto existencial, como a de Geismar, como bem percebeu Heywood Thomas, “[a] principal preocupação dos estudiosos ao discutirem o tema do paradoxo tem sido com a questão se ele é *contra rationem* ou *supra rationem*”.<sup>71</sup>

Como representantes da opção *contra rationem* são significativos nomes como Louis Pojman e Alastair Hannay. Para Pojman, Kierkegaard sustentaria uma posição irracionalista ao advogar uma compreensão de paradoxo como aquele que se apresenta ao entendimento enquanto o escândalo de uma contradição lógico-formal composta pela afirmação de que uma pessoa é, ao mesmo tempo, Deus e ser humano. Para sustentar esta visão, Pojman toma por

---

<sup>70</sup> GEISMAR, Eduard. **Lectures on the religious thought of Søren Kierkegaard**. 2 ed. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1938. (p. 63) [It is an indubitable fact that Kierkegaard presents the Christian faith in the person of Jesus Christ as true man and true God, in full conformity with the orthodox Athanasian creed. This doctrine of the God-man is for him the Absolute Paradox. But the important question for Kierkegaard is the existential meaning of this doctrinal content, the subjective significance which it has in the life of the believer].

<sup>71</sup> THOMAS – **Paradox**, 1980, p. 211-212 [The main preoccupation of scholars in discussing the theme of Paradox has been with the question whether it is *contra rationem* or *supra rationem*].

base a afirmação de Climacus da diferença absoluta entre Deus e os humanos,<sup>72</sup> e assevera que o “cristianismo (a proposição de que Deus tornou-se homem para salvar os homens) é a proposição unicamente absurda que tem a maior evidência contra ela”.<sup>73</sup> Posição semelhante é sustentada por Alastair Hannay, para quem “o paradoxo aparece como a asserção contraditória de que o necessário (eterno) demonstrou, ao vir – necessariamente livremente – à existência, que é ao mesmo tempo não necessária”.<sup>74</sup> A partir desse entendimento segue que “o paradoxo apresenta a si como a quebra direta do princípio lógico de que nada pode simultaneamente ter e não ter a mesma propriedade”.<sup>75</sup>

Tanto numa acepção quanto noutra, fica claro que o paradoxo não pode ser compreendido pela razão. Conforme a descrição de McKinnon, pode-se enquadrar o paradoxo aqui como o *sistematicamente incompreensível*. O ponto de polêmica, entretanto, é que isso implicaria um posicionamento *contra* a razão e um conseqüente irracionalismo. Na esteira da crítica das posições de Pojman e Hannay se desenvolverá a interpretação de C. S. Evans, que entende que, ao se sustentar uma compreensão de paradoxo enquanto envolvendo uma contradição lógico-formal, se estaria propondo um irracionalismo, na medida em que a razão teria que negar a si mesma no que diz respeito à sua relação com o paradoxo. Para Evans, portanto, uma questão crucial é a de decidir se o Paradoxo Absoluto implica ou não uma contradição lógico-formal. Assumidamente a partir dos escritos de Johannes Climacus, *Migalhas* e *Postscriptum*, este autor argumenta que paradoxo não significaria uma contradição lógico-formal, e que, portanto, não estaria sendo proposta qualquer forma de

---

<sup>72</sup> Cf. POJMAN, Louis P. **The Logic of Subjectivity**: Kierkegaard’s philosophy of religion. Alabama: The University of Alabama Press, 1984. (p. 137).

<sup>73</sup> POJMAN – **The Logic of Subjectivity**, 1984, p. 136 [Christianity (the proposition that God became man to save man) is the uniquely absurd proposition that has the most objective evidence against it].

<sup>74</sup> HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982. (p. 107) [...] the paradox appears as the contradictory claim that the necessary (eternal) has demonstrated, by coming – necessarily freely – into existence, that it is at the same time not necessary].

<sup>75</sup> HANNAY – **Kierkegaard**, 1982, p. 107 [...] the paradox presents itself as a direct breach of the general logical principle that nothing can simultaneously have and lack the same property].

irracionalismo. Para Evans a encarnação, como apresentada por Climacus, não constitui uma contradição *formal* da união do eterno e do temporal, mas seria uma contradição aparente.<sup>76</sup>

Seguindo uma linha muito semelhante à de Evans e com assumido débito a este autor, David Gouwens também se ocupa com o tema do paradoxo dando atenção à questão de se o paradoxo constitui ou não uma contradição lógico-formal. Enquanto que Evans, mais centrado em discussões da filosofia da religião, se ocupa principalmente com as obras de Johannes Climacus, Gouwens, mais centrado em discussões teológicas, prefere dar atenção aos textos assinados pelo pseudônimo Anti-Climacus. Focando-se na referência de Cristo enquanto *sinal de contradição*, como expressa em *Prática no Cristianismo*,<sup>77</sup> Gouwens argumenta que este não poderia constituir uma contradição lógico-formal na medida em que, na contradição, os dois termos se anulam entre si. Este não seria o caso do Deus-Homem, onde o humano e o divino estão unidos formando o Paradoxo Absoluto. A contradição aqui seria constituída não da união do humano com o divino, mas do confronto que surge do encontro do Deus-Homem com o leitor do evangelho.<sup>78</sup> De acordo com Gouwens: “O ‘paradoxo absoluto’ não é uma contradição intelectual que diz respeito à encarnação; ele é uma colisão passional, onde Cristo é ‘o sinal da possibilidade de escândalo’”.<sup>79</sup> A partir disso, Gouwens converte suas reflexões para preocupações mais existenciais, enfatizando a importância do paradoxo para o indivíduo, embora não se ocupe em desenvolvê-las extensivamente.

---

<sup>76</sup> Cf. EVANS – **Passionate reason**, 1992, p. 96s.

<sup>77</sup> A referência é o texto bíblico de Lucas 2.34: “[...] Eis que este menino está destinado tanto para ruína como para levantamento de muitos em Israel e para ser alvo de contradição”.

<sup>78</sup> Cf. GOUWENS, David J. **Kierkegaard as Religious Thinker**. New York, USA: Cambridge University Press, 1996. (p. 130).

<sup>79</sup> GOUWENS – **Kierkegaard as Religious Thinker**, 1996, p. 131 [The “absolute paradox” is not an *intellectual* contradiction concerning the Incarnation; it is a *passional collision*, where in Christ is “the sign of the possibility of offense”].



No contexto brasileiro, deve ser mencionado o nome de Ricardo Quadros Gouvêa, que se ocupou amplamente do tema do paradoxo em sua obra *Paixão pelo paradoxo*. Em um capítulo central intitulado *Sobre a Fé e o Absurdo: O Paradoxo do Cristianismo* é discutido o Paradoxo Absoluto. O autor desenvolve suas conclusões em debate com a crítica kierkegaardiana colocando forte ênfase na relação do paradoxo com a racionalidade e com o conceito de absurdo. Referindo-se às interpretações de E. J. Carnell e L. Pojman, Gouvêa afirma que estes não perceberam que

Jesus tendo duas cabeças ou falando chinês, como sugerem em seus exemplos, ainda que noções bastante absurdas, são como nada comparadas à afirmação de que Deus tornou-se um ser humano individual. Afinal, há homens que nasceram com duas cabeças; e é concebível, ainda que muito improvável, que um palestino do primeiro século DC, um contemporâneo de Jesus, aprendesse chinês ao viajar para a China. Mas dizer que Deus se tornou homem é impensável, é impossível, e está além de qualquer consideração racional.<sup>80</sup>

Percebe-se aqui uma preocupação em distinguir o Paradoxo Absoluto de outros paradoxos, por assim dizer, menores. Entretanto, grandes dificuldades são geradas quando se faz da quantidade de absurdo contida no paradoxo seu critério de verdade.

Ainda no cenário brasileiro, deve ser mencionado o nome de Álvaro Valls. Este autor insiste na importância de dois aspectos nessa discussão. De um lado, há que se compreender que Kierkegaard é um autor muito lógico e que sua obra não deve ser entendida como cheia de paradoxos (enquanto contradições por serem esclarecidas). Por outro lado, deve-se também reconhecer a incompreensibilidade do Paradoxo Absoluto e sua importância central na obra de Kierkegaard:

[...] nem tudo o que Søren Kierkegaard diz ou escreve é paradoxal. A maior parte de suas afirmações são perfeitamente lógicas, são racionais, demonstram até muito bom senso [...]. E, no entanto, não se pode

---

<sup>80</sup> GOUVÊA – **Paixão pelo paradoxo**, 2000, p. 159.

compreendê-lo se não aceitarmos que um Deus eterno e absoluto que resolve encarnar-se na pele de um pobre carpinteiro de Nazaré, que sai a pregar o reino dos céus e acaba morto numa cruz, é algo de profundamente paradoxal! Este seria o paradoxo absoluto, que não pode, a rigor, ser compreendido, nem pela melhor das filosofias.<sup>81</sup>

Enfim, menciono ainda meu texto *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. Neste pequeno livro, o paradoxo cristológico é apresentado como conceito central para a compreensão da relação entre razão e fé em Kierkegaard.

Embora haja diferentes interpretações sobre o significado do Paradoxo Absoluto em Kierkegaard, percebe-se que, em termos gerais, há uma problemática comum às interpretações: a da relação do paradoxo com a razão. E não é de se estranhar que seja assim, pois o termo, no seu sentido etimológico, pode ser descrito como aquilo que, se não se pode rigorosamente dizer que está para além da razão, se encontra pelo menos para além da opinião (*doxa*). Não há dúvida que tal discussão seja pertinente, tanto para uma perspectiva da filosofia da religião, quanto para a teologia. Entretanto, nesse modo de colocar o problema a discussão do tema fica reduzida a apenas *um* de seus aspectos relevantes.

A preocupação de Kierkegaard com o paradoxo cristológico diz respeito ao *tornar-se cristão*, que não é mero estabelecimento de uma relação com uma doutrina, mas o estabelecimento de uma relação com aquele homem que diz que é Deus. Diferente do socrático, o importante aqui é a relação com o mestre mesmo e não apenas com a doutrina. Esta relação que o Deus-Homem estabelece com o indivíduo diz respeito à pessoa em sua totalidade. A fé, a condição trazida pelo mestre para que o discípulo se relacione com ele, envolve a pessoa como um todo. Não é algo que diz respeito a aspectos isolados da personalidade, como uma faculdade que se pudesse ter ao lado de outras, é uma questão de

---

<sup>81</sup> VALLS in ROOS – **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**, 2006, p. 9. Cf. também VALLS – **Entre Sócrates e Cristo**, 2000, p. 177-195 (cap. 12: Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard).

paixão e interesse infinitos. A fé que se dirige ao paradoxo envolve a totalidade da existência, não pode ser reduzida a uma problematização com a razão, embora certamente a inclua.

Quando a discussão do Paradoxo Absoluto fica circunscrita ao problema de sua relação com a razão, corre-se o risco de desconectar o problema de sua relação com a existência como um todo e fazer da discussão cristológica um assunto especulativo. Ao escrever *Migalhas* é precisamente contra isso que Kierkegaard/Climacus está lutando, e assim desenvolve aquilo que escolho chamar de cristologia existencial, onde a preocupação primeira não é desenvolver todos os pontos sistemáticos da doutrina cristológica, com os quais, inclusive, Kierkegaard parece não ter maiores dificuldades, mas perguntar-se pela relação existencial do indivíduo para com Cristo. É nesse sentido que Climacus afirma que em *Migalhas* sua intenção fora colocar o cristianismo em relação com a existência. É importante ter em mente, contudo, que embora toda a obra de Kierkegaard esteja intimamente relacionada com o cristianismo e com o problema do tornar-se cristão, Kierkegaard é bastante cuidadoso para apresentar aquilo que entende como o especificamente cristão. Quando o faz, entretanto, quando introduz o especificamente cristão, introduz o cristológico. Neste sentido, colocar o cristianismo em uma relação com a existência deve ser entendido como colocar o indivíduo em sua totalidade em contato com o paradoxo do Deus-Homem. Para que se compreenda a profundidade desta relação é fundamental a articulação entre os conceitos de juízo e graça.

#### 4. Considerações sobre juízo e graça

Teologicamente, de modo amplo, juízo pode ser entendido como “a resposta da justiça de Deus a todas as ações que o ser humano realiza e pelas quais é responsável”.<sup>82</sup> No Antigo Testamento o discurso sobre o juízo de Deus está centrado na conexão entre os atos e suas conseqüências e se dirige contra todo mal e todas as violações da ordem da natureza divinamente estabelecida. Entretanto, onde o juízo de Deus traz destruição, isso não é um fim em si mesmo, mas tem por finalidade trazer a salvação de Deus. “O juízo de Deus é parte do governo de Deus, conquistando as forças que se insurgem contra ele, e é entendido como limpando seu povo de tudo que o separa de Deus”.<sup>83</sup> Nesse sentido, já no Antigo Testamento não se pode deixar de perceber uma conexão entre juízo e graça. O conceito de graça, no Antigo Testamento, denota: 1) a manutenção fiel de um acordo, (expresso pelo substantivo *hesed*); 2) a dádiva gratuita do amor (*hanah*); 3) misericórdia e compaixão, incluindo perdão pela violação do relacionamento (*raham*). Quando aplicada a Deus, a graça é interpretada como o motivo para a eleição e a aliança feita com Israel. A *torah* é entendida como manifestação fundamental da graça dada na aliança.<sup>84</sup>

No Novo Testamento o conceito de juízo é freqüentemente ligado à idéia de juízo final. Entretanto, seu aspecto presente também é enfatizado, especialmente no evangelho de João. Se o reino de Deus tem uma perspectiva escatológica, mas já se faz presente, também o juízo não pode ser reduzido ao seu caráter futuro, mas torna-se presente na mensagem de Jesus. No Novo Testamento, juízo e graça acontecem no encontro com a mensagem e pessoa de Jesus Cristo. Esta perspectiva está clara também nos escritos paulinos onde, pela doutrina

---

<sup>82</sup> SCHWÖBEL, Christoph. Judgement. In: OXFORD UNIVERSITY PRESS. **The Oxford Companion to Christian Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2000a. (p. 356) [...] the response of God's justice to all actions which human beings perform and for which they are responsible].

<sup>83</sup> SCHWÖBEL – **Judgement**, 2000a, p. 356 [God's judgement is part of God's rule, subduing the forces that rebel against him, and is understood to cleanse his people from all that separates them from God].

da justificação do pecador, é desenvolvido o aspecto atual tanto do juízo quanto do perdão operado por Deus em Jesus Cristo.<sup>85</sup> Em Jesus o juízo é radicalizado na exigência da lei, na consciência do seu não cumprimento, e, na radicalidade do pecado. Assim também a graça é radicalizada enquanto favor imerecido experimentado enquanto redenção, reconciliação e libertação operadas pelo sacrifício vicário de Cristo.<sup>86</sup>

A relação paradoxal de juízo e graça foi enfatizada por Lutero com os correlatos conceitos de lei e evangelho. O reformador percebe a palavra de Deus sempre como simultaneamente lei e evangelho, o aspecto da exigência que não é cumprida e seu conseqüente juízo, e o aspecto gracioso do evangelho enquanto boa nova da salvação operada em Cristo. Nesse sentido, a despeito de diferenças, lei e evangelho perpassam tanto Antigo quanto Novo Testamento. De acordo com Uwe Wegner, esclarecendo este entendimento em Lutero:

Lei e evangelho são duas faces de uma mesma origem divina. De uma maneira sintética, poder-se-ia dizer que a lei compreende tudo aquilo que Deus de nós requer, pede e exige em sua santidade, enquanto que o evangelho caracteriza-se por aquilo que ele nos oferece e concede em sua graça e amor.<sup>87</sup>

A lei, no entendimento de Lutero, pode ser dividida em seu sentido civil e político, por um lado, e em seu sentido teológico, por outro. Este segundo sentido tem basicamente duas funções. A primeira é a de revelar o ser humano como pecador e colocá-lo à mercê do juízo e Deus. A segunda função, decorrente desta, é a de funcionar como pedagogo que nos

---

<sup>84</sup> Cf. SCHWÖBEL, Christoph. Grace. In: OXFORD UNIVERSITY PRESS. **The Oxford Companion to Christian Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2000b. (p. 276).

<sup>85</sup> Cf. HÜNERMANN, Peter. Juízo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir. de publicação). **Dicionário Crítico de Teologia**. Trad. de Paulo Meneses... [et al.]. São Paulo: Paulinas: Ed. Loyola, 2004. (p. 964).

<sup>86</sup> Cf. SCHWÖBEL – **Grace**, 2000b, p. 276.

<sup>87</sup> WEGNER, Uwe. A dialética entre lei e evangelho à luz do Novo Testamento: inferências e homiléticas. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 141-165, 2005. (p. 142).

conduz a Cristo.<sup>88</sup> Ou seja, “a lei, revelando a desgraça do nosso pecado, revela simultaneamente a extrema necessidade que temos do perdão e da benevolência divinas e, dessa forma, representa como que uma ponte para nos conduzir a Cristo”.<sup>89</sup> Nesse sentido lei e evangelho, juízo e graça, são duas esferas que, embora não possam ser confundidas, são inseparáveis na compreensão luterana da palavra de Deus.

Embora se saiba que Kierkegaard não foi um estudioso da obra de Lutero, é inegável a influência que exerceu em seu pensamento teológico a tradição à qual pertencera, seja por ter crescido indo aos cultos da igreja luterana e receber a influência presente na liturgia, hinos, prédicas; seja pelo ensino confirmatório ou por ter aprendido o catecismo na escola; por ter estudado teologia em uma faculdade luterana; pelas discussões filosófico-teológicas que acompanhara na casa de seu pai ou por suas próprias leituras meditativas dos sermões de Lutero ou de autores fortemente influenciados por ele, como, por exemplo, Johann Georg Hamann. Todos esses elementos são muito subjetivos e não nos permitem estabelecer exatamente a medida da influência do pensamento de Lutero e do luteranismo em Kierkegaard – o que não é o propósito deste trabalho.<sup>90</sup> Entretanto, precisamente por serem elementos tão subjetivos, sua influência é tão marcante – num pensador subjetivo. Embora se possa afirmar com correção que Kierkegaard é um grande, senão o maior, crítico da cristandade dinamarquesa no século XIX, ele demonstra ter compreendido tão bem a tradição à qual pertencera e seus elementos fundamentais que, por isso mesmo, pôde criticá-la, ao mais das vezes em nome da própria compreensão luterana do evangelho. Não se pode perder a

---

<sup>88</sup> Cf. Gálatas 3.24.

<sup>89</sup> WEGNER – **A dialética entre lei e evangelho à luz do Novo Testamento**, 2005, p. 146.

<sup>90</sup> Sobre o tema pode-se ler com proveito: HINKSON, Craig. Luther and Kierkegaard: Theologians of the Cross. **International Journal of Systematic Theology**. Oxford, v. 3, n. 1, p. 27-45, mar/2001; SLØK, Johannes. Kierkegaard and Luther. In: JOHNSON, Howard A.; THULSTRUP, Niels. (Eds.). **A Kierkegaard Critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard**. Chicago: Gateway, 1967, (p. 85-101); PRENTER, Regin. Luther and Lutheranism. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard and Great Traditions**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1981. (Bibliotheca Kierkegardiana, v. 6). (p. 121-172).

dialética que perpassa a influência da tradição luterana no pensamento de Kierkegaard em sua crítica à cristandade dinamarquesa.

Um dos traços fundamentais do entendimento de cristianismo de Kierkegaard é o aspecto subjetivo da consciência do pecado no indivíduo. E como esclarece *O Conceito de Angústia*, pecado diz respeito ao salto qualitativo que atinge a totalidade do indivíduo. Aquilo que vale para a fé, que ela diz respeito à pessoa como um todo, vale também para o pecado. Em termos amplos, o conceito de juízo, em Kierkegaard, compreende a revelação e condenação por Deus do pecado. O pecado gera um abismo humanamente intransponível entre Deus e os humanos e o juízo é o que possibilita ao ser humano perceber a infinita distância entre si mesmo e Deus. A percepção dessa distância infinita, entretanto, será um aspecto fundamental para o restabelecimento da relação entre Deus e o ser humano. Juízo em Kierkegaard, portanto, não deverá ser entendido como um ato punitivo de Deus, de um Deus que, em um ato irado apontaria ao ser humano suas faltas e a quem o ser humano teria de realizar boas ações para se redimir. Não, o juízo implica em uma autoconsciência do ser humano, dada por Deus mesmo, e no conhecimento de sua posição diante de Deus. Justamente porque o juízo não é um ato punitivo, ele é tão radical.

O pecado acontece diante de Deus, é certo. Entretanto, Kierkegaard o percebe com argúcia, esse pecado é uma situação nociva para o próprio ser humano – e tanto pior quanto mais inconsciente se estiver. Este ser humano é amado por Deus, que quer resgatá-lo desta situação. Neste sentido o juízo, para Kierkegaard, é inseparável do amor e da graça de Deus. Deus quer restabelecer a relação com o ser humano e começa este processo revelando ao indivíduo sua situação.

A relação entre juízo e graça é fundamental para a compreensão de cristianismo em Kierkegaard. Entretanto, ou melhor, por isso mesmo, ele não fica constantemente elaborando

e explicando esta relação. Antes, a usa para compreender e esclarecer a relação do indivíduo com o cristianismo. Juízo e graça são como as lentes de um mesmo óculos usado para enxergar a realidade. E Kierkegaard se ocupa em falar e se esforçar por compreender a realidade que enxerga e não tanto em descrever os óculos que está usando. A implicação disso é que juízo e graça estão constantemente presentes no entendimento de cristianismo de Kierkegaard, embora ao mais das vezes ele não fale explicitamente em *juízo* ou *graça*. Embora Kierkegaard não seja um pregador e nem queira ser visto como tal, ele faz uso de uma metodologia fundamental para a homilética luterana. Para Lutero, é crucial que o teólogo saiba distinguir, sem separar, lei e evangelho no texto bíblico. Esta distinção perpassará a interpretação do texto na prédica, será como o pano de fundo para a interpretação. O assunto da prédica, entretanto, não será a relação entre lei e evangelho em si. Esta diz respeito especificamente à habilidade teológica daquele ou daquela que elabora a prédica e, mesmo sem aparecer explicitamente na prédica, a distinção deverá estar lá o tempo todo. Embora não esteja pregando quando escreve seus textos, ao se preocupar em colocar o cristianismo em uma relação com a existência, Kierkegaard escreverá tendo sempre em mente a distinção entre aquilo que exige e aniquila e aquilo que vivifica, o juízo e a graça que acontecem no encontro paradoxal de Cristo com o indivíduo.

À idéia de que o ser humano está em uma situação de pecado da qual não pode se libertar corresponde a graça que, através da fé, resgata, salva o indivíduo desta situação. Entretanto, à medida que a noção de graça vem a se tornar desconectada da exigência do cristianismo (lei) e da consciência do pecado, pode se fazer necessário um corretivo, ou até mesmo um corretivo para o corretivo que a Reforma é. Entendo que Kierkegaard trabalha para restabelecer a graça em sua relação paradoxal com o juízo. Esta paradoxalidade é recuperada na relação com Cristo entendido justamente como aquele que intensifica a consciência do pecado e traz, simultaneamente, o perdão do pecado pela graça. É



problemático para Kierkegaard quando a exigência do cristianismo começa a ser diminuída. Nesse caso a realidade da graça também teria seu significado obscurecido para o indivíduo. Ao se esforçar para atingir a idealidade do cristianismo se descobre justamente que se é um pecador, e nessa situação, a graça vem a se tornar significativa para o indivíduo envolvendo um elemento de apropriação.

Kierkegaard tem consciência de que uma articulação de conceitos é algo concreto e, em oposição a uma teologia de caráter especulativo, ele quer articular os conceitos em uma relação primária com a existência. Juízo e graça, nesse sentido, têm um aspecto marcadamente existencial. Não se trata apenas de conceitos usados abstratamente com a finalidade de esclarecer o funcionamento de um sistema dogmático, como se, a certa altura, fosse necessário usar o conceito de graça aqui ou ali para que o sistema funcionasse. Conceitos como juízo e graça são fundamentais para a construção de um pensamento teológico. Uma especificidade do modo como Kierkegaard lida com esses conceitos nas suas mais diversas tonalidades, entretanto, é procurar levar seu leitor e sua leitora a experimentarem a mensagem do cristianismo enquanto juízo e graça, ou, pelo menos, tornar seu leitor atento<sup>91</sup> para o juízo e a graça do cristianismo.

## **5. Tornar-se cristão sob juízo e graça no encontro com o paradoxo**

### *5.1 A consciência do pecado e o tornar-se cristão*

No projeto de Climacus – a rigor um dos mais importantes desenvolvimentos da cristologia kierkegaardiana – é enfatizado que o início da obra salvífica de Deus tem um

---

<sup>91</sup> Cf. PVE, p. 45 / SV3 18-SFV, p. 101 / KW XXII-PV, p. 50.

caráter de negatividade para com os humanos, uma negatividade que parte de Deus mesmo ao mostrar o pecado ao ser humano, trazer a consciência do pecado, da não-verdade do ser humano. De acordo com Louis Dupré:

O momento negativo do pecado não é uma autonegação imanente, mas a negação do próprio Deus ao homem. O que o homem aprende da revelação não é uma pedra angular, mas uma pedra de tropeço para a razão. Por isso o homem é incapaz de perceber sua total corrupção: ele está tão imerso nela que somente Deus pode revelar-lhe sua verdadeira natureza.<sup>92</sup>

O salto qualitativo introduzido pelo pecado gera uma situação de corrupção do ser humano onde a própria situação se torna tão sutil, tão intrinsecamente ligada ao ser humano, que ela como que se dobra sobre si mesma, de tal modo que se torna imperceptível, onde é próprio da situação de pecado o não se deixar reconhecer como tal. Por isso, com relação ao pecado, neste entendimento, é adequado falar em revelação. No desenvolvimento dialético de *Migalhas Filosóficas* é crucial perceber que, no mesmo instante em que Deus revela a si mesmo em Jesus Cristo, ele revela também a condição do ser humano. Quando são abertos os *olhos da fé* que permitem ver o deus naquele servo humilde, os olhos são abertos para que se perceba também a própria situação de não-verdade, o pecado. O primeiro movimento gerado no indivíduo a partir de seu encontro com o mestre é o da consciência do pecado, trazida pelo paradoxo do eterno no tempo. Conforme Climacus,

[u]ma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não-verdade; o homem, que conhecia a si mesmo, agora

---

<sup>92</sup> DUPRÉ – **Kierkegaard as theologian**, 1963, p. 79 [The negative moment of sin is not an immanent self-negation, but God's own denial of man. What man learns by revelation is not a keystone but a stumbling block for reason. By himself man is unable to realize his total corruption: he is so immersed in it that God alone can reveal to him his true nature].

torna-se indeciso a respeito de si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado [...].<sup>93</sup>

É enfatizado que, assim como a graça, também a consciência do pecado e o juízo que ela implica devem ser recebidos de fora, não podem ser derivados a partir da imanência. Em seus *Papirer*, Kierkegaard anota: “que eu existo era a pressuposição eterna do mundo antigo; que eu sou um pecador é a nova espontaneidade da consciência cristã; um não pode ser mais demonstrado do que o outro”.<sup>94</sup> Justamente porque a questão do pecado é uma questão de revelação, ele é assunto da dogmática. É nesse sentido que *O Conceito de Angústia* enquanto análise psicológica se propusera apenas a descrever a *possibilidade* do pecado, e não afirmar sua *realidade*. Quer se perceba *Migalhas Filosóficas* como um texto de relevância eminentemente filosófica ou eminentemente teológica, ou ainda uma inteligente e criativa articulação de ambas, é fundamental a compreensão de que a possibilidade da consciência da não-verdade deve ser trazida de fora. Se não for assim, em termos teológicos não se tem juízo e em termos filosóficos não há um afastamento do socrático, o que é justamente a proposta de *Migalhas*, propor um projeto alternativo ao socrático.

Embora juízo não seja um termo usado no projeto de Johannes Climacus, o conceito está presente e desempenha um papel central em seu correlato *consciência do pecado*. Teologicamente, juízo aparece como um elemento chave para o desenvolvimento daquilo que Kierkegaard considerara a preocupação central de sua obra: *o tornar-se cristão*. Como escreve em seus *Papirer*: “o pecado de fato procura nos afastar – mas na redenção é precisamente a

<sup>93</sup> MF, p. 78-79 / SKS 4-PS, p. 255 [Statueres Øieblikket, da er Paradoxet der; thi i sin meest abbrevierede Form kan man kalde Paradoxet Øieblikket; ved Øieblikket bliver den Lærende Usandheden; Mennesket, der kjendte sig selv, bliver raadvild over sig selv, og faaer istedenfor Selvkundskab Syndsbevidsthed]. Cf. KW VII-PF, p. 51.

<sup>94</sup> JP I 1032 (*Pap. V A 6 n.d.*, 1844) [That I exist [er til] was the eternal presupposition of the ancient world; that I am a sinner is the new spontaneity of the Christian consciousness; the one can be demonstrated no more than the other].

consciência do pecado o que nos leva para mais perto de Deus”.<sup>95</sup> Enquanto que o pecado é uma alienação do ser humano em relação a Deus, a consciência do pecado é um movimento de reaproximação a Deus realizado por Deus mesmo.<sup>96</sup> Em toda sua obra, Climacus está procurando mostrar que a consciência do pecado é o princípio do tornar-se cristão. Quando o instante é posto, a primeira coisa que segue daí é a consciência do pecado.

## 5.2 *Diferença absoluta e igualdade absoluta*

O mestre do projeto de Climacus inicia seu relacionamento com o discípulo gerando um afastamento entre ambos, um afastamento que tem por finalidade trazer à consciência a distância infinita entre o indivíduo e o Deus-Homem. Ao mesmo tempo, entretanto, ele quer abolir a distância infinita na igualdade infinita, colocar-se ao lado do discípulo e dar-lhe a verdade e a condição para compreendê-la. É certo que o paradoxo é constituído pela união do eterno com o temporal. Entretanto, há que se enfatizar, também, a decorrência da união do eterno com o temporal que se manifesta na união paradoxal da distância infinita – mantendo a radicalidade do juízo do mestre para com o indivíduo pecador – e da igualdade que ama o discípulo e quer abolir toda a diferença na graça e no amor infinito, mantendo-se diferente. Para Climacus, é exatamente esse aspecto fundamental – que une em si paradoxalmente juízo e graça no mesmo instante – o que faz do paradoxo cristológico o Paradoxo Absoluto. Segundo o autor:

---

<sup>95</sup> JP IV 4011 (*Pap.* VIII 1 A 284 *n.d.*, 1847) [...] Sin does indeed seek to draw us away – but in the Atonement it is precisely the consciousness of sin that leads us closer to God].

<sup>96</sup> Nesta alienação em relação a Deus o ser humano é também alienado da obra criacional de Deus: o próprio *self*, o próximo e toda a criação. Por uma questão de ênfase, nesse ponto me restrinjo à relação entre Deus e ser humano.

[...] o mesmo paradoxo tem essa dupla natureza pela qual se mostra como o absoluto: negativa, ao colocar em descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, ao querer abolir esta diferença absoluta na igualdade absoluta.<sup>97</sup>

O Deus-Homem relaciona-se com o discípulo constantemente no juízo de mostrar a diferença absoluta colocada pelo pecado do ser humano e, ao mesmo tempo, no mesmo instante, o paradoxo quer abolir a diferença na igualdade que se estabelece por amor e graça. O paradoxo do eterno no tempo une o juízo, ao colocar em descoberto a diferença do pecado, e a graça, quando vem a abolir esta diferença. Pode-se certamente investigar as relações da razão para com o Paradoxo Absoluto. O próprio Kierkegaard se ocupara profundamente desta problemática. O que não se deve, entretanto, é reduzir a cristologia de Kierkegaard e seu entendimento do paradoxo à sua relação com a razão. Há que se considerar o elemento central de juízo e graça que se torna manifesto no paradoxo. Kierkegaard enfatiza em diferentes lugares os limites da razão no encontro do indivíduo com o cristianismo, é certo. Entretanto, é fundamental para que se compreenda sua noção de cristianismo a relação paradoxal entre juízo e graça, o pecado revelado pelo mestre, a situação na qual o indivíduo está e pela qual é responsável, e o papel exclusivo da graça trazida por Cristo e aceita em fé enquanto condição para compreender a verdade.

A percepção do caráter paradoxal de Cristo enquanto simultaneamente juiz e salvador foi percebida muito cedo por Kierkegaard. Já em 1838 nosso autor anota lapidarmente em seus diários: “A profundidade do cristianismo é que Cristo é tanto nosso redentor quanto nosso juiz, não que um é nosso redentor e outro é nosso juiz, pois assim nós certamente estaríamos julgados, mas que o redentor e o juiz são um”.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> MF, p. 74 / SKS 4-PS, p. 252 [...] det samme Paradox har den Dobbeltthed, ved hvilken det viser sig som det absolute; negativt ved at bringe Syndens absolute Forskjellighed frem, positivt ved at ville ophæve denne absolute Forskjellighed i den absolute Lighed]. Cf. KW VII-PF, p. 47.

<sup>98</sup> JP I 287 (*Pap.* II A 261 September 12, 1838) [The profundity of Christianity is that Christ is both our redeemer and our judge, not that one is our redeemer and another is our judge, for then we certainly come under judgment, but that the redeemer and the judge are one and the same].

Kierkegaard insiste na importância desse relacionamento paradoxal entre mestre e discípulo. No modelo socrático o importante é o relacionamento com a doutrina, e não com o mestre mesmo, de modo que não fará muita diferença com quem se veio a ter consciência da verdade. No cristianismo, o fundamental será a relação estabelecida com a pessoa do mestre mesmo, *conditio sine qua non* para que a consciência do pecado seja percebida em sua radicalidade e para que a condição seja recebida no tempo. A presença de Cristo não é contingente ao seu ensinamento, mas essencial, “o deus deve dar, ele mesmo, a condição [...] de outra maneira o discípulo não poderá compreender coisa alguma”.<sup>99</sup> E nenhuma tentativa de compreensão por parte do discípulo lhe será de ajuda se ele não receber a condição:

[...] se o deus por sua decisão todo-poderosa, que é igual a seu amor, quer igualar-se ao mais humilde, não há taberneiro nem professor de filosofia que possa imaginar-se suficientemente engenhoso para perceber qualquer coisa, se o próprio deus não lhe der a condição para tanto. E quando o deus, sob a forma de servo, estende sua mão todo-poderosa, aquele que fica olhando, maravilhado, de boca aberta, não vá imaginar que é o discípulo só porque está maravilhado e porque consegue reunir em torno de si outros que por sua vez ficarão maravilhados com sua narrativa.<sup>100</sup>

Se o cristianismo for entendido como a compreensão de uma doutrina, então talvez ninguém precise perder tempo falando em condição para a verdade. Se, no entanto, o cristianismo diz respeito a relacionar-se com aquele homem que diz que é Deus, que igualou-se ao ser humano e “*não se distinguia da multidão dos homens nem por seus trajes delicados nem por qualquer outra vantagem terrestre*”,<sup>101</sup> então é preciso receber uma condição vinda de fora, pois, que o eterno esteja andando pelas ruas da cidade como um igual, é escândalo e

<sup>99</sup> MF, p. 84 / SKS 4-PS, p. 258 [...] Guden maa jo selv give Betingelsen med [...], ellers kan den Lærende slet Intet forstaae]. Cf. KW VII-PF, p. 55-56.

<sup>100</sup> MF, p. 94-95 / SKS 4-PS, p. 266 [...] naar Guden ved sin almægtige Beslutning, der er ligesom hans Kjærlighed, vil være den Ringeste lig, da skal ingen Vertshuusholder saa lidet som en Professor i Philosophien bilde sig ind, at han er snild Karl nok til at mærke Noget, hvis Guden ikke selv vil give Betingelsen. Og naar Guden i Tjenerens Skikkelse udstrækker Almagts Haand, da skal Den, der forbauset gaber herpaa, ikke indbilde sig at han derfor er Discipelen, fordi han er forbauset, og fordi han kan samle Andre om sig, der igjen forbauses over hans Fortælling]. Cf. KW VII-PF, p. 64-65.

loucura. Contudo, essa mesma condição é necessária para que o discípulo perceba sua não-verdade. É o mestre quem traz a consciência do pecado para o indivíduo ao, inicialmente, repeli-lo para longe de si em direção à sua interioridade. É nesse sentido que, embora juízo e graça devam ser distinguidos, eles não podem ser separados, na medida em que o juízo – perceber a própria não-verdade – é algo intrinsecamente dependente da condição graciosa recebida de fora. Neste sentido pode-se dizer que juízo é graça, e só poderá ser entendido enquanto o juízo de Deus quando for inseparável do amor e da graça de Deus que, ao mesmo tempo, abre os olhos do discípulo para enxergar tanto a si mesmo quanto a Deus no servo humilde.

O cristianismo, assim entendido, vive dessa tensão constante entre juízo e graça. Cada vez que a noção de pecado e juízo é diminuída, seja nas antropologias mais otimistas ou em formas engessadas de moralismo, onde a questão do pecado não é considerada em profundidade, retorna-se ao modelo de pensamento representado por Sócrates. Juízo e graça são trazidos ao indivíduo, paradoxalmente, no mesmo instante. Sem juízo, a graça tem seu sentido borrado, e o juízo, por sua vez, já é atuação da graça mesma.

### 5.3 *Com a fé termina o paradoxo – Com a fé começa o paradoxo*

O paradoxo cristológico da união do eterno com o temporal será caracterizado por Climacus, em *Postscriptum*, como *absurdo*. À pergunta o que é o absurdo, Climacus responde: “O absurdo é que a verdade eterna veio à existência no tempo, que Deus veio à existência, nasceu, cresceu, etc., veio à existência exatamente como um ser humano

---

<sup>101</sup> MF, p. 84 / SKS 4-PS, p. 259 (grifo meu) [[...] der hverken ved bløde Klæder eller andet jordisk Fortrin udmærkede sig fra Menneskenes Mængde [...]]. Cf. KW VII-PF, p. 56.

individual, indistinguível de qualquer outro ser humano [...]”.<sup>102</sup> Quando a razão tenta compreender o paradoxo, tenta reunir a idéia do eterno com a da temporalidade do ser humano individual, do Todo Poderoso nascendo como uma criança e se submetendo à fragilidade da existência, o paradoxo se afigura como absurdo. A única possibilidade de um encontro feliz do indivíduo com o paradoxo é aquele que se opera, não pela força da inteligência (que enquanto condição *a priori* do ser humano representaria um retorno a Sócrates), mas pela fé.<sup>103</sup>

Eterno e temporal são, pelo menos para o pensamento filosófico grego, opostos impossíveis de serem conciliados. Para Climacus, sem fé enquanto condição para compreender o paradoxo, é um absurdo que o eterno esteja no tempo, escândalo e loucura. Entretanto, para a pessoa que *crê* que o servo humilde é Deus, estabelece-se uma relação com o Deus-Homem em outros moldes, de modo que desapareça o absurdo. Como anota Kierkegaard em seus *Papirer*: “Quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo – a fé o transforma [...]”.<sup>104</sup> Isso não significa que a razão tenha conseguido compreender o encontro do eterno com o temporal num ser humano individual. Antes, o modo da relação para com o paradoxo mudou e foi concebida primeiramente como uma relação em fé. Isso também não significa negar a razão, mas compreendê-la dentro de seus limites e que há algo que estaria para além de sua capacidade de compreensão. Se os âmbitos são relacionados na compreensão de suas diferenças e limites, então a fé decide sobre a verdade do paradoxo e toda a relação muda. O italiano Cornélio Fabro, que se ocupou demoradamente com esta questão, afirma que, para Kierkegaard:

---

<sup>102</sup> SKS 7-AE, p. 193 [Det Absurde er, at den evige Sandhed er bleven til i Tiden, at Gud er blevet til, er født, har voxet o. s. v., er blevet til aldeles som det enkelte Menneske, ikke til at skjelne fra et andet Menneske [...]]. Cf. KW XII-CUP1, p. 210.

<sup>103</sup> Cf. MF, p. 87-88 / SKS 4-PS, p. 261 / KW VII-PF, p. 59.

<sup>104</sup> JP I 10 (*Pap.* X6 B 79 *n.d.*, 1850) [When the believer has faith, the absurd is not the absurd-faith transforms it [...]].



[...] o objeto da fé é o absurdo, o paradoxo, o qual é a inevitável causa de escândalo, mas apenas para aquele que vê este objeto de fora, i.e., para aquele que não tem fé. [...] Para o crente, para o homem de fé, este objeto não é nem absurdo nem paradoxal; por virtude da fé seu critério é Deus, para o qual todas as coisas são possíveis; na luz da fé ele vê que este absurdo, longe de ser uma contradição, é a única verdade que salva – o exemplo supremo sendo a Encarnação.<sup>105</sup>

Neste caso, não se trata de escandalizar-se do paradoxo, mas crer nele, de modo que, o que surge diante dos olhos agora é o mestre salvador. Para aquele que tem fé, o escândalo e a loucura vêm a ser sabedoria de Deus.<sup>106</sup> Neste entendimento, com a fé termina o paradoxo – mas, como Kierkegaard entende a questão, convém lembrar, a *possibilidade* do escândalo permanece sempre ao lado.

A fé muda o olhar daquele que vê o mestre e, nesse sentido, desaparece o paradoxo e o absurdo. Esta leitura tem sido bastante enfatizada e encontra apoio nas reflexões de e sobre Kierkegaard.<sup>107</sup> Entretanto, ao nos ocuparmos do tema do paradoxo em Kierkegaard não se pode deixar de perceber que, em outro sentido, é igualmente verdadeiro que com a fé principia o paradoxo. Como foi demonstrado, é pela fé que o indivíduo se relaciona com o Deus-Homem. Trata-se de colocar-se individualmente diante de Cristo, tornar-se contemporâneo de Cristo, como quer Kierkegaard. Quando isso acontece, entretanto, se descobre simultaneamente o juízo de Deus sobre o pecado e se encontra o Deus amoroso que perdoa e recebe este ser humano. Essa relação, esse se colocar diante de Deus, é estar simultaneamente sob juízo e graça. Ao mesmo tempo se é julgado por Deus no próprio

---

<sup>105</sup> FABRO, Cornelio. Faith and reason in Kierkegaard's dialectic. Trad. de J. B. Mondin. In: JOHNSON, Howard A.; THULSTRUP, Niels. (Eds.). **A Kierkegaard critique**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1962. (p. 179) [...] the object of faith is the absurd, the paradox, which is the inevitable cause of scandal, but only for whoever sees this object from the outside, i.e., for him who has no faith [...] For the believer, for the man of faith, this object is neither absurd nor paradoxical; by virtue of faith his criterion is God, for whom all things are possible; in the light of faith he sees that his absurd far from being a contradiction, is the one truth which saves – the supreme example being the Incarnation].

<sup>106</sup> Cf. I Coríntios 1.18-25.

<sup>107</sup> Cf. FABRO – **Faith and reason in Kierkegaard's dialectic**, 1962, p. 156-206 e GOUVÊA – **Paixão pelo paradoxo**, 2000, p. 156-157.

pecado e salvo do pecado pela graça; com a fé principia o paradoxo. No entendimento kierkegaardiano, toda a vida de fé será perpassada por este paradoxo. A consciência do pecado sempre retorna, a consciência da incapacidade em cumprir aquilo que a lei exige, de atingir a idealidade do cristianismo. Precisamente, esse elemento de juízo que surge ao indivíduo se colocar sempre de novo diante de Cristo criará uma necessidade constante da graça e uma *apropriação* da graça oferecida por Cristo.

O processo de *tornar-se* cristão e a própria vida cristã, é perpassada pela tensão de entender-se *justo* na constante apropriação da graça e da obra salvífica de Cristo e *pecador* no constante juízo advindo do não cumprimento da exigência da lei e da consciência do pecado tornada possível em sua radicalidade através da obra de Cristo. Nesse sentido, o tornar-se cristão em Kierkegaard mantém uma referência constante ao paradoxo do Deus-Homem, é uma questão cristocêntrica e, por implicação, mantém a tensão entre juízo e graça. Dois elementos perpassam o tornar-se cristão. Duas percepções devem estar sempre presentes. De um lado percebe-se aquele que exige e aniquila e, de outro, aquele que salva. Os dois não podem ser nem separados e nem confundidos. Ou é mantida a tensão constituinte de juízo e graça ou os dois lados se perdem. Por outro lado, se aquilo que exige vem a ser entendido como o que salva, ou se a salvação depende do cumprimento da lei, toda a cristologia e a doutrina da redenção vêm a ter seus sentidos borrados – neste caso, na terminologia do projeto de pensamento de Climacus, estaríamos retornando ao socrático.

#### 5.4 A condição e os olhos da fé

Essa tensão está claramente expressa na construção de *Migalhas Filosóficas*. Ao mesmo tempo em que é enfatizada a não-verdade do discípulo e a consciência do pecado, tudo gira em torno de receber a condição para a compreensão da verdade, de receber *os olhos*

da fé. Conforme Climacus, “ao discípulo o deus deu a condição para ver, e abriu-lhe os olhos da fé”.<sup>108</sup> O sermão de prova de Kierkegaard, escrito à mesma época que *Migalhas*, guarda muitas semelhanças com esta obra. Em referência ao texto de I Coríntios 2.6-9 Kierkegaard fala dos olhos da fé:

A glória da qual falamos não era agradável ao olho terreno, já que era um escândalo para os judeus e loucura para os gregos. Conseqüentemente o olho que viu não foi o olho terreno mas o olho da fé, que olhou confiantemente através do terror para ver o que o olho terreno não descobrira, aquilo do qual aquele que vê não estava ciente do que havia para ver, assim como os discípulos não viram quando eles caminhavam para Emaús, e Maria Madalena não viu quando ela estava junto ao túmulo – para ver o que incomodaria os olhos terrenos se aquele que vê soubesse o que ele deveria ver.<sup>109</sup>

Sendo que o olho que vê não é o olho físico, mas o olho da fé, não há, para Climacus, nenhuma vantagem em ser um contemporâneo do mestre no sentido imediato, até porque muitos contemporâneos não reconheceram Deus no servo humilde. O verdadeiro contemporâneo é aquele que recebeu os olhos da fé, e neste sentido viu o mestre no servo humilde, quer o tenha visto com o olho físico, quer não. Tanto contemporâneos num sentido imediato quanto pósteros estão potencialmente em posições equidistantes do mestre. Quando tudo diz respeito a receber a condição e o olho da fé, qualquer um pode tornar-se contemporâneo daquele mestre. Este se tornar contemporâneo, estabelecer uma relação com o mestre mesmo e não apenas com sua doutrina, é *conditio sine qua non* para o tornar-se cristão. E quando se estabelece esta relação de contemporaneidade para com o mestre o que se

---

<sup>108</sup> MF, p. 95 / SKS 4-PS, p. 266 [...] Discipelen gav Gudens Betingelsen fat see det, og oplod ham Troens Øie]. Cf. KW VII-PF, p. 65.

<sup>109</sup> JP IV 3916 (*Pap.* IV C 1 *n.d.*, 1844) [The glory of which we speak was not pleasant to the earthly eye, since it was an offense to the Jews and foolishness to the Greeks. Consequently the eye that saw it was not the earthly eye but the eye of faith, which looked trustingly through the terror in order to see what the earthly eye did not discover, what the seer was unaware of, what there was to see, just as the disciples did not see it when they walked to Emmaus, and Mary Magdalen did not see it when she stood by the grave – in order to see what would trouble earthly eyes if the seer knew what he should see].

experimental é juízo e graça. Receber a condição e o olho da fé é ver a si mesmo enquanto pecador, a própria não-verdade e, simultaneamente, ver o salvador no servo humilde.

### 5.5 *O Sumo Sacerdote: esvaziamento e consolo*

Como foi visto há, em *Migalhas*, toda uma ênfase no rebaixamento, no esvaziamento de Deus. Esse rebaixamento é possibilidade de escândalo para o discípulo. Quando não se olha para o mestre rebaixado com os olhos da fé surge o escândalo, este é um dos pontos centrais tanto de *Migalhas* quanto do sermão de prova de Kierkegaard.

Todo o movimento de Cristo em direção ao indivíduo traz a consciência do pecado, a consciência de sua não-verdade e, neste sentido traz também sofrimento. A consciência do pecado trazida pelo mestre gera uma necessidade de consolo no indivíduo. O paradoxo aqui consiste em que é naquele mesmo que julga em quem o indivíduo encontrará consolo. Assim como o pecado é algo muito concreto na vida do indivíduo, também o será o consolo. O rebaixamento e o esvaziamento de Deus na encarnação implicará todo um sofrimento que tem um caráter intrinsecamente sacerdotal. Esse aspecto importante da cristologia é trabalhado por Kierkegaard em um Discurso intitulado *O Sumo Sacerdote*. O discurso é aberto com o texto bíblico de Hebreus 4.15: “Porque não temos sumo sacerdote que não possa compadecer-se de nossas fraquezas; antes, foi ele tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado”, e com uma oração que dá a atmosfera do texto: “A quem iremos, senão a ti, Senhor Jesus Cristo? Onde pode o sofredor encontrar consolo, a não ser em ti? Ah, e onde pode encontrá-lo o arrependido, senão em ti, Senhor Jesus Cristo?”<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> SPP-SS, p. 7 / SV3 14-YTS, p. 173 [Hvor skulde vi gaae he, hvis ikke til Dig, He Jesus Christus! Hvor skulde den Lidende finde Medlidenhes, hvis ikke hos Dig, og hvor den Angergivne, ak, hvis ikke hos Dig, Herre Jesus Christus!]. Cf. KW XVIII-WA, p. 115.

A queixa comum do sofredor é que a outra pessoa não pode compreendê-lo, não pode colocar-se em seu lugar.<sup>111</sup> E, de fato, dado que a experiência de nenhuma pessoa é exatamente igual a de outra, não há pessoa que possa colocar-se inteiramente no lugar de outra e compreender completamente seu sofrimento. Entretanto, isso que é impossível aos humanos, Deus tornou possível na obra de Cristo, que pode colocar-se inteiramente no lugar de todo sofredor. O argumento desenvolvido por Kierkegaard no discurso enfatiza o rebaixamento e esvaziamento radical de Deus em Cristo, de modo que tenha experimentado a existência humana em seu limite e sofrimento extremo, até terminar com o sofrimento da aniquilação radical, na morte. A partir disso, Kierkegaard procura mostrar que qualquer que seja o sofrimento humano, Cristo também o sofreu, seja fome, solidão, abandono dos amigos, a oposição do mundo por fazer o bem ou a dor pelo pecado do mundo. O seu rebaixamento e sofrimento extremos são conjugados com o consolo que ele significa para o crente:

Ele [...] foi desprezado, perseguido, insultado, caçoado, esbofeteado, açoitado, maltratado, torturado, crucificado, abandonado por Deus, crucificado em meio ao júbilo geral – o que quer que tenhas sofrido, e quem quer que sejas, não acreditas que ele possa colocar-se inteiramente em teu lugar?<sup>112</sup>

Assim como ele pode colocar-se inteiramente no lugar do indivíduo, qualquer que seja seu sofrimento, também o pode fazê-lo no que diz respeito à tentação: “Ele pôs a si mesmo inteiramente em teu lugar, quem quer que sejas e como quer que sejas tentado e provado, ele pôs a si mesmo inteiramente em teu lugar, sendo que ‘em todas as coisas foi tentado’”.<sup>113</sup> A fonte de Kierkegaard aqui é Hebreus 2.18: “pois naquilo que ele mesmo

<sup>111</sup> Cf. SPP-SS, p. 8 / SV3 14-YTS, p. 173 / KW XVIII-WA, p. 115.

<sup>112</sup> SPP-SS, p. 12 / SV3 14-YTS, p. 176 [Han, som blev foragtet, forfulgt, forhaanet, bespottet, bespyttet, hudflettet, mishandlet, martret, korsfæstet, forladt af Gud korsfæstet under almindelig Jubel: hvad Du end har lidt, og hvo Du end er, mener Du ikke, at Han ganske kan sætte sig i Dit Sted!]. Cf. KW XVIII-WA, p. 118.

<sup>113</sup> SPP-SS, p. 15 / SV3 14-YTS, p. 177 (grifo no original) [*Han satte sig ganske i Dit Sted, hvo Du end er, Du, som forsøges i Fristelse og Anfægtelse, Han kan sætte sig ganske i Dit Sted, “forsøgt i alle Ting i lige Maade”*]. Cf. KW XVIII-WA, p. 120.

sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados”. E no que tange à tentação, de acordo com Kierkegaard, ninguém aprendeu a conhecê-la tão bem quanto o próprio Jesus Cristo, pois a medida da tentação somente pode ser conhecida quando se resiste a ela, o que somente Jesus fez plenamente e, deste modo, aprendeu a conhecer sua magnitude como ninguém jamais o fez.<sup>114</sup>

Certamente poderiam ser tecidas longas reflexões sobre o significado de sofrimento e tentação para a vida cristã nesse discurso. A ênfase que quero dar aqui, entretanto, é a do consolo que surge a partir do rebaixamento. Se o rebaixamento implica um sofrimento tanto da parte do próprio Deus quanto da parte do discípulo, é claro para Kierkegaard que o rebaixamento enfatiza simultaneamente a graça que se expressa concretamente enquanto consolo e perdão.

É ressaltado que Cristo pode pôr-se em nosso lugar nos mais diversos âmbitos e sofrimentos da vida. No entendimento de Kierkegaard, sua existência experimentou a radicalidade da existência humana como nenhuma outra, o que se manifesta no sofrimento que foi a sua vida. Entretanto, ele não apenas pode pôr-se em nosso lugar nas mais diversas faces do sofrimento da vida, mas na vida mesma, na medida em que dá sua vida pelo pecador. Nesse sentido, o colocar-se no lugar é radicalizado de tal modo que o Santo se coloca completamente no lugar do pecador:

[...] quando o sofrimento e a morte do Redentor é a reparação do teu pecado e culpa... sendo a reparação isso assume de fato o teu lugar, ou ele, O Substituto, toma o teu lugar, sofrendo em teu lugar a punição pelo pecado, de modo que possas ser salvo; em teu lugar sofrendo a morte por ti, de modo que possas viver... acaso não pôs-se inteiramente em teu lugar? Aqui de fato é mais literalmente verdade que ele inteiramente coloca-se em teu lugar que quando meramente denotávamos que ele podia entender-te inteiramente, pois então permanecias ainda em teu lugar e ele em seu lugar. Mas a reparação da

---

<sup>114</sup> Cf. SPP-SS, p. 19-20 / SV3 14-YTS, p. 180 / Cf. KW XVIII-WA, p. 123-124.

redenção significa que te pões fora e ele assume o teu lugar – não se põe então ele inteiramente em teu lugar?<sup>115</sup>

Juízo e graça são elementos constantemente presentes na vida do indivíduo no processo de tornar-se cristão. Vive-se sob juízo e graça, simultaneamente. O caráter substitutivo da vida e morte de Cristo implica em que, de um ponto de vista escatológico, a graça é a última palavra de Deus. Na teologia de Kierkegaard, a história de Deus com o ser humano termina na graça com Cristo colocando-se inteiramente no lugar do indivíduo. Eis como Kierkegaard finaliza seu Discurso:

Pois o que mais é o Redentor que um substituto que se põe inteiramente em teu lugar? E qual é o conforto disso senão o de que o substituto põe-se inteiramente no lugar que é teu? De modo que quando a justiça retribuidora, quer aqui na terra ou para o futuro no Dia do Julgamento, procurar o lugar onde eu pecador me encontro com toda a minha culpa... ela não me encontra, eu não mais estarei naquele lugar, eu o tenho deixado, outro encontra-se em meu lugar, outro que inteiramente pôs-se em meu lugar. Por isso eu agradeço a ti, senhor Jesus Cristo.

M. ouv.,<sup>116</sup> um tal Sumo Sacerdote temos... quem quer que sejas e como quer que sofras, ele pode pôr-se inteiramente em teu lugar; quem quer que sejas, ó pecador, como todos nós somos, ele pôs-se inteiramente em teu lugar! Tu agora estás subindo ao altar, pão e vinho são transmitidos a ti, seu sacro corpo e seu sangue, novamente oferecido como uma garantia eterna de que ele pelo seu sofrimento e morte pôs-se inteiramente em teu lugar, que tu, mesmo quando o julgamento instaurar-se, estarás salvo por colocar-se atrás dele, onde novamente ele tem preparado um lugar para ti”.<sup>117</sup>

<sup>115</sup> SPP-SS, p. 19 / SV3 14-YTS, p. 180 [...] naar Forsonerens Lidelse og Død er Fyldestgjørelsen for Din Synd og Skyld - naar den er Fyldestgjørelsen, saa træder den jo i Stedet for Dig, eller Han, Fyldestgjøreren, træder i Dit Sted, i Dit Sted lidende Syndens Straf, at Du maatte frelses, i Dit Sted lidende Døden for Dig, at Du maatte leve: satte og sætter Han sig saa ikke ganske i Dit Sted? Her er det jo endnu bogstaveligere, at Han ganske sætter sig i Dit Sted, end som vi talte derom i det Foregaaende, hvor der blot betegnedes, at Han ganske kunde forstaae Dig, medens Du dog bliver paa Dit Sted og Han paa sit Sted. Men Forsoningens Fyldestgjørelse betyder jo, at Du træder til Side, og at Han indtager Dit Sted: sætter Han sig saa ikke ganske i Dit Sted?]. Cf. KW XVIII-WA, p. 123.

<sup>116</sup> Kierkegaard abrevia “M. T.”, “*min Tilhører*”, “meu/minha ouvinte”.

<sup>117</sup> SPP-SS, p. 19-20 / SV3 14-YTS, p. 180 [Hvad er nemlig “Forsoneren” Andet end en Stedfortræder, som ganske sætter sig i Dit og i mit Sted; og hvilken er Forsoningens Trøst anden end denne, at Stedfortræderen fyldestgjørende sætter sig ganske i Dit og i mit Sted! Saa naar den straffende Retfærdighed her i Verden eller hisset i Dommen søger det Sted, hvor jeg Synder staaer med al min Skyld, med mine mange Synder - da træffer den ikke mig; jeg staaer ikke mere paa det Sted; jeg har forladt det; der staaer en Anden i mit Sted, en Anden, som ganske sætter sig i mit Sted; jeg staaer frelst ved Siden af denne Anden, ved Siden af Ham, min Forsoner, der ganske satte sig i mit Sted: hav Tak derfor, Herre Jesus Christus! / M.T., en saadan Medlidenhedens Ypperstepræst have vi: hvo Du end er, og hvorledes Du end lider, Han kan ganske sætte sig i Dit Sted; hvo Du

\*

\*      \*

*Migalhas Filosóficas* e *O Conceito de Angústia* colocam a relação paradoxal entre juízo e graça fazendo bastante uso de terminologia filosófica. É possível fazer uma leitura eminentemente filosófica dessas obras. Entretanto, não se pode esquecer que o problema teológico do tornar-se cristão perpassa a obra de Kierkegaard e que uma separação rígida entre obras filosóficas e religiosas é, não apenas artificial, como pouco esclarecedora, tanto para a filosofia como para a teologia. *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas* já em 1844 estabelecem as bases para um entendimento de cristianismo que é perpassado pela relação entre juízo e graça no encontro do indivíduo com Cristo. Esta relação é fundamental para que se compreenda o desenvolvimento do pensamento teológico de Kierkegaard e o significado existencial da centralidade do paradoxo em sua obra.

Kierkegaard é autor tão preocupado com o tema do pecado precisamente porque está preocupado com a questão da redenção e o significado da graça. A graça é significativa numa situação de contrição pelo próprio pecado. *Migalhas Filosóficas* é muitas vezes lido fora de uma moldura maior na obra de Kierkegaard, o que pode levar o leitor a esquecer da preocupação de Kierkegaard com o tornar-se cristão e com o tema do pecado que é recorrente em sua obra. Quando alguém dá atenção a *O Conceito de Angústia*, publicado na mesma semana que *Migalhas Filosóficas*, e se ocupa com o problema do pecado em uma atmosfera correta, então o paradoxo do Deus-Homem, mais do que um enigma para a razão vem a ser percebido como a boa notícia, a verdade encarnada que vem até nós por amor. Justamente

---

end er, og hvorledes Du end fristes, Han kan ganske sætte sig i Dit Sted; hvor Du end er, o Synder, som vi Alle ere, Han sætter sig ganske i Dit Sted! Du gaaer nu op til Alteret, Brødet rækkes Dig atter og Vinen, Hans hellige Legeme og Blod, atter til evigt Pant paa, at han ved sin Lidelse og Død satte sig ogsaa i Dit Sted, at Du bag Ham frelst, Dommen forbi, maa indgaae til Livet, hvor igjen Han har beredt Dig Sted]. Cf. KW XVIII-WA, p. 123-124.



porque uma das preocupações fundamentais de Kierkegaard é com o “tornar-se cristão”, torna-se relevante para ele a investigação do tema do pecado nos seguintes termos: como eu me tornei um pecador?

Nesse sentido *O Conceito de Angústia e Migalhas Filosóficas* lidam, sob diferentes perspectivas, com o problema do salto. É sempre por um salto que, para Kierkegaard, surge uma mudança qualitativa na existência. O primeiro pecado não é um número, um átomo isolado numa seqüência de ações erradas, mas uma mudança qualitativa. Uma vez nessa situação, somente se sai dela por outra mudança qualitativa, por outro salto. A obra do mestre inicia revelando essa situação e afastando o discípulo para longe, em direção à sua interioridade. Nesse afastamento já há a atuação amorosa do mestre que traz a consciência do pecado. Surge então a possibilidade do salto para fora dessa situação, quando o mestre traz a verdade e a condição para aprendê-la.

Problemático aqui seria pensar que com o salto a tensão paradoxal entre juízo e graça seria eliminada. Embora seja enfatizado que, pela obra vicária de Cristo o indivíduo esteja justificado, Kierkegaard percebe, muito luteranamente, que se continua sendo, simultaneamente, pecador na existência. Nesse sentido, a consciência do pecado, o juízo que pesa sobre o pecado retorna continuamente, assim como o significado da graça e da obra redentora de Cristo. A percepção de Kierkegaard de que essa tensão paradoxal continua na existência cristã se expressa em sua autoria, onde consciência do pecado e apropriação da graça são temas que retornam constantemente, desenvolvidos nas mais diversas nuances. O salto qualitativo do tornar-se cristão, a conversão, para Kierkegaard, não é uma antecipação escatológica no sentido de eliminação dos paradoxos implicados no encontro do indivíduo com Cristo. Em *Temor e Tremor*, onde o pseudônimo Johannes de Silentio fala sobre o sacrifício de Isaque como narrado em Gênesis 22, o autor afirma que a sua dificuldade não é que em seus dias não se fale de Abraão, o seu problema é com o *como* se fala de Abraão. O

problema de Johannes de Silentio é que se lê a história do sacrifício de Isaque antecipadamente na perspectiva do final feliz, do *happy end*, do cordeiro preso pelos chifres e de pai e filho descendo o monte juntos. Nesse modo de ler a história, o que fora deixado de lado? A resposta é o adágio que sempre retorna no livro: *a angústia, a tribulação e o paradoxo*. Esses elementos devem ser enfatizados sem esquecer, entretanto, que, de fato, houve o sacrifício do cordeiro que possibilitou o movimento de descer a montanha e pai e filho retornarem à vida cotidiana.

O tornar-se cristão em Kierkegaard é uma relação paradoxal que se repete no encontro do mestre com o indivíduo sob juízo e graça. Encontro que não acontece sem angústia, tribulação, paradoxo. Essa relação é visível somente para o olho da fé. Justamente por se enxergar o mestre no servo humilde é possível perceber a si mesmo em uma perspectiva totalmente nova. Aqui está o juízo, mas aí também a graça, porque então, no instante, se percebe a obra amorosa de Deus em Jesus Cristo.

## Parte II

### *Paradoxo e Existência Cristã*

Tomando por base o que foi desenvolvido na primeira parte da tese, a relação paradoxal entre juízo e graça será agora analisada mais detidamente em sua conexão com a existência cristã, examinando a relação do *self* consigo mesmo, com Deus e com o próximo, desenvolvendo as especificidades do discipulado cristão.

Nesta segunda parte entra em cena o pseudônimo kierkegaardiano Anti-Climacus, que elabora os conceitos cristãos de modo mais explícito. A articulação entre antropologia e cristologia é reafirmada na medida em que as obras deste pseudônimo – *A Doença para a Morte e Prática no Cristianismo* – têm uma ênfase antropológica e cristológica, respectivamente, o que ampliará o entendimento da relação do Paradoxo Absoluto com a existência.

Os conceitos de pecado e fé ganharão nova força e profundidade no que diz respeito ao tornar-se cristão. A análise do *self* em suas relações – consigo mesmo e com Deus – conduzirá para a questão do discipulado cristão entendido como seguir a Cristo enquanto simultaneamente modelo e redentor. Essa ênfase numa prática no cristianismo, no discipulado, nos conduzirá para a questão do amor ao próximo, para onde converge o pensamento teológico de Kierkegaard, onde serão analisados importantes conceitos de *As Obras do Amor*.

**DESESPERO, PECADO E FÉ  
SOB O PARADOXO DE JUÍZO E GRAÇA**

---

Pois um médico não deve apenas prescrever remédios, mas primeiramente e antes de tudo diagnosticar a doença.<sup>1</sup>

**1. Desespero: doença para a morte**

No desenvolvimento da antropologia de Kierkegaard, o pecado se manifestará concretamente no indivíduo enquanto *angústia* (depois da queda),<sup>2</sup> descrita n’*O Conceito de Angústia*, e *desespero*, descrito em *A Doença para a Morte*, do pseudônimo Anti-Climacus. Aquilo que é denominado por Kierkegaard de psicologia, compreende a análise da manifestação desses elementos na existência humana – tanto *O Conceito de Angústia* quanto *A Doença para a Morte* trazem o adjetivo “psicológico” em seus subtítulos. A angústia que antecede a queda quando o espírito, como que sonhando, antevê a possibilidade de efetivar a

---

<sup>1</sup> SV3 15-SD, p. 82 [Thi en Læge har ikke blot at foreskrive Lægemidlerne, men først og fremmest at kjende Sygdommen]. Cf. KW XIX-SUD, p. 23.

<sup>2</sup> No primeiro capítulo da tese foi discutida a angústia anterior ao pecado enquanto condição que descreve o estado do ser humano em direção à queda. Esta é ontológica e não constitui pecado. Uma vez que acontece o salto qualitativo do pecado, surge uma nova forma de angústia enquanto manifestação da pecaminosidade. A esta forma de angústia, por assim dizer, posterior, me refiro aqui.

síntese, é uma condição ontológica do ser humano enquanto relação polar do psíquico e do corpóreo que, posteriormente, se constituirá na síntese que o *self* é. Essa angústia anterior à queda não é nem pecado nem pecaminosidade. O pecado, para Kierkegaard, nunca pode ser uma condição ontológica do ser humano, como o é essa forma de angústia. Entretanto, uma vez realizado o salto, surge uma nova modalidade da angústia que se manifestará enquanto pecaminosidade e se fará presente e desenvolverá sua história no gênero humano. A contradição inerente ao salto é que ao mesmo tempo em que efetiva a síntese o ser humano a desestabiliza, no instante em que efetiva a sua liberdade, o ser humano a perde. Precisamente porque é uma relação, o ser humano pode se angustiar e desesperar. Angústia e desespero surgem como consequência da má relação da síntese consigo mesma, bem como com Deus, o que constitui o pecado. Esta é a situação de *não-verdade* do ser humano que, como enfatizado em *Migalhas Filosóficas*, terá de ser recuperada a partir de fora com a vinda do mestre, que é ele mesmo a verdade, e que traz a fé enquanto condição para compreendê-la.

*O Conceito de Angústia* se ocupara com uma análise das condições de possibilidade do pecado original e *Migalhas Filosóficas* enfatizara a necessidade de uma revelação de Deus para que o ser humano perceba a si mesmo enquanto pecador. As determinações dessa percepção do si mesmo enquanto pecador são elaboradas em *A Doença para a Morte*, de 1849, postulando o conceito de *desespero* como articulação central para estas investigações antropológicas. Nesta mesma obra, entretanto, é enfatizado que a fé é o elemento no qual o *self* pode estabelecer uma correta relação consigo mesmo. A obra redentora de Cristo expressa seu caráter concreto na existência do indivíduo enquanto reestabelecimento da relação com Deus, do *self* consigo mesmo e, por implicação, assim o interpreto, com o próximo.

### 1.1 *Anti-Climacus: um cristão extraordinário?*

Em sentido estrito, *O Conceito de Angústia e Migalhas* são obras filosóficas. O primeiro usa a psicologia como um dos ramos da filosofia e toma o cuidado de não extrapolar esse limite – por isso a obra lida com a *possibilidade psicológica* do pecado e não com sua realidade efetiva. O segundo usa uma linguagem filosófica para, ironicamente, constituir um projeto de pensamento nos moldes gregos – que seu leitor ou leitora poderá ou não identificar com o cristianismo. Anti-Climacus, o autor de *A Doença para a Morte* e, também, de *Prática no Cristianismo*, é um pseudônimo diferente, assumidamente cristão. A linguagem do cristianismo é como que sua língua materna; ele demonstra familiaridade ao transitar por ela. Nesse sentido, enquanto que Vigilius Haufniensis apenas mantém a doutrina do pecado original *in mente*, Anti-Climacus parte de pressuposições cristãs para a sua análise e, com isso, desenvolve mais especificamente tanto o conceito de pecado quanto a resposta para essa situação.

O nome Anti-Climacus certamente remete ao pseudônimo Johannes Climacus.<sup>3</sup> O prefixo “Anti”, segundo Howard e Edna Hong,<sup>4</sup> não deve ser entendido como contra, mas referindo-se a uma forma antiga de *ante* (antes) como, por exemplo, em *antecipar*, e, ainda, *ante* denota também uma relação de posição, como no “diante de mim” no primeiro mandamento. Segundo Julia Watkin, “o prefixo *Anti-*, significando ‘à frente’ como em ‘antecipado’, fora o modo de Kierkegaard se distanciar da idealidade do novo pseudônimo”.<sup>5</sup> A diferença importante a ser considerada entre Climacus e Anti-Climacus é a relação de

<sup>3</sup> Além de autor de **Migalhas Filosóficas** (SKS 4-PS / KW VII-PF / MF) e do **Postscriptum** (SKS 7-AE / KW XII-CUP1), Johannes Climacus é também personagem do conto filosófico inacabado, que foi publicado apenas postumamente, **Johannes Climacus ou É Preciso Duvidar de Tudo** (*Pap.* IV B1 [1942-43] / KW VII-JC).

<sup>4</sup> Cf. HONG; HONG in KW XIX-SUD, p. xxii (Historical Introduction).

<sup>5</sup> WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 2000. (p. 234-235) [The prefix Anti-meaning “before” as in “advanced,” was Kierkegaard’s way of distancing himself from the ideality of the new pseudonym].

ambos com o cristianismo. Ao passo que Climacus não se consideraria cristão – e isso tem um papel importante na estratégia e ironia kierkegaardianas – Anti-Climacus não apenas é propriamente cristão, mas representa o cristão em um nível extraordinário, por assim dizer, apresentando o cristianismo em toda a sua idealidade. Refletindo sobre a criação de seu pseudônimo Anti-Climacus, Kierkegaard considera em seus *Papirer*:

Johannes Climacus e Anti-Climacus têm muita coisa em comum; mas a diferença é que ao passo que Johannes Climacus se coloca tão baixo que ele até mesmo diz que não é cristão, parece que se pode perceber em Anti-Climacus que ele considera a si mesmo como um cristão num nível extraordinariamente alto, em alguns momentos parece até acreditar que o cristianismo realmente é para gênios, usando a palavra num sentido não-intelectual. Sua culpa pessoal, então, é confundir a si mesmo com a idealidade (isto é o que há de demônico nele), mas a sua representação da idealidade pode ser absolutamente sadia, à qual me inclino. Eu me colocaria acima de Johannes Climacus, abaixo de Anti-Climacus.<sup>6</sup>

Está para além de meus propósitos aprofundar aqui o aspecto do demônico em Anti-Climacus. Entretanto, não se deve deixar de notar a profunda intuição de que a falta de percepção da inabilidade de atingir a idealidade do cristianismo gera uma distorção, algo de demônico, naquele que se pretende cristão num nível extraordinário. Trata-se de um colocar a si mesmo enquanto protótipo. A figura do protótipo, entretanto, do modelo, pertence essencialmente a Cristo e será desenvolvida por Anti-Climacus em *Prática no Cristianismo*, em conexão intrínseca com a figura do redentor. Em outros termos, trata-se de uma falta de percepção do juízo. De certo modo, na terminologia de *Migalhas*, trata-se de um retorno ao socrático, onde a habilidade de atingir a verdade estaria potencialmente no próprio ser humano. Todavia, apesar desse caráter demônico em Anti-Climacus, considerando-se a

---

<sup>6</sup> JP VI 6433 (*Pap.* XI A 517 *n.d.*, 1849) [Johannes Climacus and Anti-Climacus have several things in common; but the difference is that whereas Johannes Climacus places himself so low that he even says himself that he is not a Christian, one seems to be able to detect in Anti-Climacus that he regards himself to be a Christian on an extraordinarily high level, at times also seems to believe that Christianity really is only for geniuses, using the word in a non-intellectual sense. His personal guilt, then, is to confuse himself with ideality (this is the demonic in him), but his portrayal of ideality can be absolutely sound, and I bow to it. I would place myself higher than Johannes Climacus, lower than Anti-Climacus].



“personalidade” do pseudônimo, isso não impede que sua descrição do propriamente cristão seja acurada. Ao indivíduo, ao leitor ou leitora, importa perceber a distância em que se encontra do propriamente cristão. Nesse sentido as obras de Anti-Climacus desempenham o papel de resgatar a importância da lei e da exigência enquanto pedagogo que conduz a Cristo. Note-se ainda que a percepção de Kierkegaard sobre sua própria existência cristã é por ele definida como um *entre*: acima de Climacus e abaixo de Anti-Climacus. Não se trata neste ponto de um ou/ou, *ou* Climacus *ou* Anti-Climacus. A verdade da existência cristã que implica um salto é um salto para dentro de um modo de vida, um caminho em direção à idealidade na consciência constante de não atingi-la.

## 1.2 O psicológico, o cristão e o edificante

O título completo do primeiro livro de Anti-Climacus pode ser traduzido por: *A Doença para a Morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*.<sup>7</sup> O “psicológico” é o que indica o parentesco dessa obra com *O Conceito de Angústia*. Juntos, esses dois textos formam o conjunto daquilo que hoje chamamos de obras antropológicas em Kierkegaard. O “cristão”<sup>8</sup> indica que ela vai além do estritamente filosófico/antropológico e elabora suas reflexões partindo de pressuposições cristãs. O “edificante” e o “para despertar”<sup>9</sup> surgem como consequência do entendimento kierkegaardiano do

<sup>7</sup> SV3 15-SD [Sygdommen til døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse]. O termo dinamarquês *Opvækkelse* tem relação com despertar, acordar, mas pode também significar ressurgir, ou seja, tanto o sentido de levantar da cama como o de levantar dos mortos e, nesse último sentido, guarda uma analogia com a ressurreição de Lázaro, ponto de partida para o desenvolvimento do tema do desespero.

<sup>8</sup> O cristão corresponde ao termo dinamarquês *christelig*, à forma adjetivada, portanto.

<sup>9</sup> Com relação ao “despertamento”, (*Opvækkelse*) Elizabeth Ewig considera: “*A Doença para a Morte* toma sua forma claramente a partir do cristianismo e tenciona despertar em seus leitores a verdade do cristianismo. E [...] o objetivo do cristianismo para um leitor individual é arranjado em termos que poderíamos associar com um objetivo pessoal de vida, antes do que a aceitar artigos de fé ou a conformar-se a exigências éticas ou sociais da igreja. Esse aspecto único do cristianismo idiossincrático de Kierkegaard talvez possa ser explicado em parte pela influência do cristianismo pietista dos *Herrnhuter* [irmãos morávios] de seu pai, no qual o objetivo da atividade religiosa deveria ser despertar o espírito de Deus em cada indivíduo” (EWIG, Christine Elizabeth. **Kierkegaard’s Christian Existentialism: unresolved tensions in *The Sickness unto death***, 2000. Tese de

especificamente cristão. Aquilo que se considera propriamente cristão, para Kierkegaard/Anti-Climacus não pode ser restrito ao especulativo ou ao cientificismo. Segundo o autor,

Do ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para edificação. O tipo de cientificismo que definitivamente não edifica, é por isso mesmo, não-cristão. Todo o essencialmente cristão deve ter em sua apresentação uma semelhança ao modo pelo qual o médico fala junto à cama do doente; mesmo se apenas especialistas em medicina o entenderem, nunca deve ser esquecido que a situação é junto à cama do doente.<sup>10</sup>

O falar do médico junto à cama do doente, o *clínico* envolve uma postura, uma atitude de *inclinação*; não pode ser resumido a um despejar de informações em objetividade distanciada. Assim também, em *A Doença para a Morte*, o especificamente cristão não quer ser resumido ao especulativo, mas envolve reunir uma análise psicológico-teológica ao edificante, que Anti-Climacus entende como específico e inerente ao propriamente cristão.

### 1.3 Uma antropologia relacional

O ponto de partida do livro, e também mote para seu título, é o texto do Evangelho de João 11.4, quando Jesus, ao receber a notícia da doença de Lázaro, afirma: “Esta enfermidade não é para a morte”. Embora Lázaro tivesse morrido, sua enfermidade não era a doença mortal e, como se sabe, ele é ressuscitado. Entretanto, mesmo se Cristo não tivesse ressuscitado Lázaro, não permanece verdadeiro que esta doença, a própria morte, não é a

---

Doutorado – Department of Religious Studies, Stanford University, 2000) [Clearly, *Sickness* is informed by Christianity and is intended to awaken its readers to the truth of Christianity. And [...] the goal of Christianity for an individual reader is cast in terms that we might associate with a personal life goal rather than one of assenting to articles of faith or conforming with ethical or social demands of the church. This unique personal character of Kierkegaard’s idiosyncratic Christianity can perhaps be explained in part by the influence of the Herrnhuter pietist Christianity of his father, in which the goal of religious activity ought to be awakening the spirit of God in each individual].

<sup>10</sup> SV3 15-SD, p. 67 [Christeligt bør nemlig Alt, Alt tjene til Opbyggelse. Den Art Videnskabelighed, som ikke tilsidst er opbyggelig, er netop derved uchristelig. Alt Christeligt maa i Fremstillingen have Lighed med en Læges Foredrag ved Sygesengen; om end kun den Lægekyndige forstaaer det, bør dog aldrig glemmes, at det er ved Sygesengen]. Cf. KW XIX-SUD, p. 5.

doença para a morte? “[O] fato de que Cristo exista, não significa isso que *esta* doença não é para a morte?”.<sup>11</sup> Para Anti-Climacus, a doença de Lázaro não era a doença para a morte, não apenas pelo fato de ele ter sido ressuscitado, mas, porque Cristo existe.

Humanamente falando, a morte é o fim de tudo, e humanamente falando há esperança apenas enquanto há vida. Entretanto, entendido do ponto de vista cristão, a morte é de modo algum o fim de tudo, mas apenas um evento menor naquilo que é tudo, uma vida eterna; e entendido do ponto de vista cristão, há infinitamente mais esperança na morte do que, falando humanamente, há quando não apenas há vida, mas essa vida na mais plena saúde e vitalidade.<sup>12</sup>

Do ponto de vista cristão nenhuma doença terrena é a doença para a morte. Há aqui, para Anti-Climacus, uma quase que arrogância no cristianismo no modo pelo qual ensina a lidar com as questões temporais. Entretanto, esse mesmo cristianismo descobre uma condição que, humanamente falando, nem se poderia imaginar que existisse:

Apenas o cristão sabe o que é entendido pela doença para a morte. Como cristão, ele ganhou uma coragem que a pessoa natural não conhece – e ganhou essa coragem ao aprender algo ainda mais terrível. Deste modo uma pessoa ganha sempre coragem; quando se teme um perigo maior, a pessoa sempre encontra coragem para enfrentar um perigo menor; quando se teme infinitamente um só perigo, é como se os outros não existissem. Mas o terrível que o cristão aprendeu a conhecer é “a doença para a morte”.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> SV3 15-SD, p. 69 [...] det, at Christus er til, betyder det ikke, at *denne* Sygdom ikke er til Døden!]. Cf. KW XIX-SUD, p. 7.

<sup>12</sup> SV3 15-SD, p. 69-70 [Thi menneskelig talt er Døden det Sidste af Alt, og menneskelig talt er der kun Haab saalænge der er Liv. Men christelig forstaaet er Døden ingenlunde det Sidste af Alt, ogsaa den kun en lille Begivenhed indenfor hvad der er Alt, et evigt Liv; og christelig forstaaet er der i Døden uendelig meget mere Haab end der blot menneskelig talt er naar der ikke blot er Liv, men dette Liv i fuldeste Sundhed og Kraft]. Cf. KW XIX-SUD, p. 7-8.

<sup>13</sup> SV3 15-SD, p. 70 [Kun den Christne veed, hvad der forstaaes ved Sygdommen til Døden. Han fik som Christen et Mod, hvilket det naturlige Menneske ikke kjender - dette Mod fik han ved at lære Frygt for det end Forfærdeligere. Paa den Maade faaer et Menneske altid Mod; naar man frygter en større Fare, har et Menneske altid Mod til at gaee i en mindre; naar man uendeligt frygter een Fare, er det som vare de andre slet ikke til. Men det Forfærdelige den Christne lærte at kjende er “Sygdommen til Døden”]. Cf. KW XIX-SUD, p. 8-9.

### 1.3.1 *Self*: uma definição

A pessoa cristã conhece a doença para a morte na medida em que se compreende enquanto espírito. É a partir desse entendimento antropológico que Anti-Climacus poderá desenhar toda a sua análise do desespero, que é a doença para a morte. Não fosse o ser humano determinado enquanto espírito, não poderia nem se angustiar, nem desesperar. A elaboração das análises de Anti-Climacus está baseada em uma intrincada definição de ser humano remanescente à definição antropológica de *O Conceito de Angústia*, onde já era apontado o entendimento do ser humano enquanto síntese. Segundo Anti-Climacus:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o *self*. Mas o que é o *self*? O *self* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; O *self* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma. O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *self*.

Na relação entre dois a relação é o terceiro como uma união negativa, e os dois se relacionam à relação e na relação à relação; assim é, sob a qualificação da alma, a relação entre alma e corpo uma relação. Se a relação se relaciona a si mesma, então essa relação é o positivo terceiro, e este é o *self*.<sup>14</sup>

### 1.3.2 *Tornar-se* um *self*: dádiva e tarefa

De acordo com esta definição antropológica de Anti-Climacus uma pessoa nasce humana, trata-se de um dado antropológico *a priori*. Entretanto, um ser humano não é necessariamente um *self*. O *self* envolve um processo de *tornar-se*. O tornar-se, entretanto,

---

<sup>14</sup> SV3 15-SD, p. 73 [Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv. / I Forholdet mellem To er Forholdet det Tredie som negativ Eenhed, og de To forholde sig til Forholdet, og i Forholdet til Forholdet; saaledes er under Bestemmelsen Sjel Forholdet mellem Sjel og Legeme et Forhold. Forholder derimod Forholdet sig til sig selv, saa er dette Forhold det positive Tredie, og dette er Selvet]. Cf. KW XIX-SUD, p. 13.

não se desenvolve num vácuo, fora de qualquer relação. A existência em Kierkegaard é uma *tarefa*, em dinamarquês, *opgave*. Entretanto, a tarefa que é a existência pressupõe uma *dádiva*, em dinamarquês, *gave*. David Gouwens chama à atenção que, na antropologia kierkegaardiana, a doutrina da criação é fundamental, o entendimento de que Deus é o criador da vida.<sup>15</sup> A ênfase no aspecto existencial, por assim dizer, implica que a dádiva gera em si uma tarefa e um processo de tornar-se que não está dado. A dádiva da criação e a tarefa da existência estão, em Kierkegaard, implicadas uma na outra. A própria definição de *self* enquanto “relação que se relaciona a si mesma” é estabelecida numa relação de dependência onde “o *self* humano é uma relação derivada, estabelecida, uma relação, que se relaciona a si mesma, e ao relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro”.<sup>16</sup> Adiante no desenvolvimento do livro o autor afirma que “o *self* é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona a si mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que somente pode ser feito através do relacionamento com Deus”.<sup>17</sup> Aquilo que se caracteriza como o humano em termos amplos, os pólos da síntese que o constituem, é qualificado como dado por Deus. O *self*, propriamente, no seu processo de tornar-se, pressupõe esta dádiva divina por um lado e, por outro, tem Deus como *telos*, na medida em que somente no relacionamento com Deus, pela fé, o ser humano pode efetivamente tornar-se um *self*. É enfatizado que o ser humano é criado por Deus e em necessidade de Deus. A dialética de *A Doença para a Morte* lembra as palavras que Santo Agostinho dirige a Deus no princípio de suas *Confissões*: “porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós”.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Cf. GOUWENS – **Kierkegaard as Religious Thinker**, 1996, p. 70.

<sup>16</sup> SV3 15-SD, p. 73 [Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet]. Cf. KW XIX-SUD, p. 13-14.

<sup>17</sup> SV3 15-SD, p. 87 [Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud.] Cf. KW XIX-SUD, p. 29-30.

<sup>18</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores). (p. 37). Esta ligação com Agostinho não é explicitada em **A Doença para a Morte**. Uma referência mais clara a Agostinho acontece quando Anti-Climacus se refere aos pais da igreja que afirmavam serem as virtudes dos pagãos vícios brilhantes. Cf. SV3 15-SD, p. 102. A referência, neste caso, é **A Cidade de Deus**. (Cf. HONG; HONG in KW XIX-SUD, p. 176, nota 49 referente à p. 46).

## 2. Desespero e fé ou a relação entre doença e cura

### 2.1 O self e suas possibilidades

O fato de o ser humano ser constituído como uma relação é o que traz a *possibilidade* do desespero e gera a pergunta por Deus enquanto *possibilidade* de cura para a inquietude que habita o coração humano. A partir de sua definição de ser humano, Anti-Climacus estabelece seu entendimento e mapeamento do desespero, bem como, apresenta a fé enquanto possibilidade de cura. Sendo que o ser humano é uma relação polar estabelecida por Deus, o desespero pode ser dividido, em termos amplos, no desespero que *quer* e no desespero que *não quer* ser si mesmo. Se o *self* tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia haver apenas uma forma: *em desespero não querer ser si mesmo*, mas não poderia haver a forma *em desespero querer ser si mesmo*.<sup>19</sup> Esta segunda forma de desespero demonstra a inabilidade do ser humano de estabelecer a síntese corretamente, a inabilidade de, por si mesmo, tornar-se um *self*. Usando a linguagem de *Migalhas Filosóficas*, se o ser humano pudesse por si mesmo tornar-se um *self*, estabelecer a síntese apropriadamente, retornaríamos ao socrático. A descrição do desespero traduz elementos do juízo do evangelho ao revelar a inabilidade do ser humano em atingir uma verdade existencial e, em consequência, sua dependência da graça que traz a condição para o correto estabelecimento do *self*.

Com relação ao desespero de querer ser si mesmo Anti-Climacus afirma: “esta segunda forma de desespero (em desespero querer ser si mesmo) está tão longe de designar

---

Kierkegaard possuía em sua biblioteca particular **Augustini Aurelii Opera** – Vol. I-XVIII (Cf. ROHDE – **Auktionsprotokol**, 1967, p. 12 (registro número 117-134)). Sobre a relação entre Kierkegaard e Agostinho veja o artigo de: PEDERSEN, Jørgen. Augustine and Augustinianism. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard and Great Traditions**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1981. (Bibliotheca Kierkegaardiana, v. 6). (p. 54-97).

<sup>19</sup> Cf. SV3 15-SD, p. 73 / KW XIX-SUD, p. 14.

meramente uma forma característica de desespero que, ao contrário, todo desespero pode finalmente ser resolvido nela e reconduzido a ela”.<sup>20</sup> Este desespero caracteriza a forma imprópria de querer ser si mesmo. Entretanto, a afirmação de que o *querer ser si mesmo* engloba todas as formas de desespero pode causar certa confusão. Adiante na argumentação, nosso autor afirma que em desespero *não querer ser si mesmo* é precisamente a forma que engloba todo o desespero. À primeira vista, ao querer ser si mesma, a pessoa não quer livrar-se de si mesma. Entretanto, quando esse querer ser si mesmo é desespero e a pessoa não quer ser si mesma do modo correto, o querer e o não querer ser si mesmo vêm a significar o mesmo do ponto de vista do desespero. De acordo com Anti-Climacus: “O *self* que ele desesperadamente quer ser é um *self* que ele não é (pois querer ser o *self* que ele é em verdade, é o oposto do desespero), ou seja, ele quer arrancar a si mesmo do poder que o estabeleceu”.<sup>21</sup> Desesperadamente querer ser si mesmo não é rigorosamente querer ser si mesmo, mas ser um *self* que não se é e, portanto, querer ser um outro, livrar-se de si mesmo, arrancar-se de si mesmo, bem como do poder que estabeleceu a relação que constitui o humano. Quando um ambicioso afirma querer ser César ou nada, ele não desespera simplesmente por não ter vindo a ser César, mas porque continua sendo ele mesmo, aquela pessoa que ele não quer ser. Ele “não teria se tornado si mesmo ao tornar-se César, mas teria se livrado de si mesmo, e, ao não se tornar César, ele desespera sobre não ser capaz de livrar-se de si mesmo”.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> SV3 15-SD, p. 74 [det er saa langt fra, at denne anden Form af Fortvivlelse (fortvivlet at ville være sig selv) blot betegner en egen Art af Fortvivlelse, at tværtimod al Fortvivlelse tilsidst kan opløses i og tilbageføres paa den]. Cf. KW XIX-SUD, p. 14.

<sup>21</sup> SV3 15-SD, p. 79 [Det Selv, han fortvivlet vil være, er et Selv han ikke er (thi at ville være det Selv, han i Sandhed er, jo er lige det Modsatte af Fortvivlelse), han vil nemlig løsrive sit Selv fra den Magt, som satte det]. Cf. KW XIX-SUD, p. 20.

<sup>22</sup> SV3 15-SD, p. 78 [ Det er i dybere Forstand ikke det, der er ham det Utaalelige, at han ikke blev Cæsar, men dette Selv, som ikke blev Cæsar, er ham det Utaalelige, [...] Ved at være blevet Cæsar var han dog ikke blevet sig selv, men af med sig selv; og ved ikke at blive Cæsar fortvivler han over ikke at kunne blive af med sig selv]. Cf. KW XIX-SUD, p. 19.

É nesse sentido que todo desespero, em última análise, se resume ao não querer ser si mesmo, ao constituir simultaneamente uma fuga do si mesmo e do poder que estabeleceu a relação. O desespero, no entendimento de Kierkegaard,<sup>23</sup> não pode ser circunscrito à má relação do eu consigo mesmo. Dado que o ser humano é criado por Deus, o estabelecimento da relação, do essencialmente humano, é, em si, bom. O salto qualitativo do pecado, a queda que desestabiliza a síntese, estende suas conseqüências a todos os níveis de relação do ser, não fica circunscrita a áreas isoladas do ser. Essa percepção é decorrente da paradigmática definição do *self*, citada acima, como em relação:

A má relação do desespero não é simplesmente uma má relação, mas uma má relação que se relaciona a si mesma e é posta por um outro, de modo que a má relação nessa relação que é para si mesma também se reflete infinitamente na relação ao poder que a estabeleceu.<sup>24</sup>

Deve-se notar que, à medida que o conceito de desespero é dialeticamente derivado da definição antropológica do ser humano como em relação, ele é usado por Anti-Climacus em um sentido técnico. Comumente se poderia identificar desespero com sentimentos de raiva, cólera, furor, depressão, desânimo e desesperança. O conceito kierkegaardiano, entretanto, é cunhado em referência ao de espírito; “desesperar é uma doença do espírito e se relaciona ao eterno na pessoa”.<sup>25</sup> Enquanto má relação da síntese consigo mesma, o desespero pode assumir as mais variadas formas, manifestando-se muitas vezes, inclusive, naquilo que normalmente se entenderia como o oposto do desespero:

Não estar em desespero pode significar precisamente estar em desespero, e pode significar ter sido salvo de estar em desespero. Uma sensação de

---

<sup>23</sup> Embora estejamos lidando com uma obra pseudônima, os pressupostos para esta afirmação, de que o indivíduo está em relação com Deus em meio a todas as vicissitudes da existência, encontram apoio na obra de Kierkegaard como um todo.

<sup>24</sup> SV3 15-SD, p. 74 [Fortvivlelsens Misforhold er ikke et simpelt Misforhold, men et Misforhold i et Forhold, der forholder sig til sig selv, og er sat af et Andet, saa Misforholdet i hiint for sig værende Forhold tillige reflekterer sig uendeligt i Forholdet til den Magt, som satte det]. Cf. KW XIX-SUD, p. 14.

<sup>25</sup> SV3 15-SD, p. 76 [...] at fortvivle er en Bestemmelse af Aand, forholder sig til det Evige i Mennesket]. Cf. KW XIX-SUD, p. 17.



segurança e tranqüilidade pode significar estar em desespero, precisamente essa segurança e tranqüilidade pode ser o desespero; e pode significar também ter superado o desespero e conquistado a paz. Não estar em desespero não é como não estar doente, pois não estar doente não pode significar o mesmo que estar doente, mas não estar em desespero pode ser exatamente estar em desespero. Com o desespero não é como com a doença, onde a indisposição é a doença. De modo algum. Aqui novamente a indisposição é dialética. Nunca ter percebido essa indisposição é exatamente estar em desespero.<sup>26</sup>

Que uma pessoa viva em tranqüilidade em seus afazeres diários pode significar que ela teve o desespero extirpado pela fé. Entretanto, pode também significar que esta pessoa aferrou-se à finitude recusando a relação com o infinito, agarrando-se a um dos pólos da síntese da qual o *self* é constituído em detrimento do outro. Semelhantemente, se uma pessoa percebe a realidade toda como uma constante abertura de possibilidades, isso pode parecer a mais completa ausência de desespero e inclusive receber o nome de fé. Entretanto, se essa postura acontece como exclusão da necessidade enquanto elemento constitutivo do ser humano, essa aparência de fé e esperança constante pode ser desespero, uma forma de fugir do poder que coloca a síntese na sua devida relação (neste caso, a possibilidade dialetizada com a necessidade) consigo mesma e com Deus.

Enquanto determinação do espírito a possibilidade de desesperar é característica humana, o que nos diferencia dos animais, por exemplo. Enquanto relação de infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade, o ser humano traz em si a *possibilidade* do desespero. O desespero, assim entendido, não é necessário ao ser humano, mas uma possibilidade latente que este efetiva. A relação entre possibilidade e efetividade normalmente se constitui de modo que a efetivação é um avanço em relação à possibilidade. No que diz

---

<sup>26</sup> SV3 15-SD, p. 83-84 [Det ikke at være fortvivlet kan nemlig betyde just at være fortvivlet, og det kan betyde at være frelst fra at være fortvivlet. Tryghed og Beroligelse kan betyde at være fortvivlet, just denne Tryghed, denne Beroligelse kan være Fortvivlelsen; og det kan betyde at have overvundet Fortvivlelse og vundet Fred. Det er ikke med det ikke at være fortvivlet, som med det ikke at være syg; thi det ikke at være syg kan dog ikke være det at være syg, men det ikke at være fortvivlet kan just være det at være fortvivlet. Det er ikke med Fortvivlelse som med en Sygdom, at Ildebefindendet er Sygdommen. Ingenlunde. Ildebefindendet er atter dialectisk. Det aldrig at have fornummet dette Ildebefindende, er just at være fortvivlet]. Cf. KW XIX-SUD, p. 24-25.

respeito ao desespero, entretanto, a relação fica invertida, de modo que a possibilidade de desesperar, o manter-se na possibilidade sem efetivação, é superior à efetivação mesma. Entretanto, embora o desespero não seja necessário, é enfatizada a sua universalidade: “Assim como o médico poderia dizer que provavelmente não há uma única pessoa em vida que seja completamente sadia, assim também aquele que conhece o ser humano pode dizer que não viva uma única pessoa na qual não haja um pouco de desespero”.<sup>27</sup>

A análise antropológica elaborada em *A Doença para a Morte* é remanescente àquela de *O Conceito de Angústia*. O salto qualitativo do pecado não é um movimento necessário, inevitável, entretanto é assumido que todos pecaram. De semelhante modo, desespero não é um destino inevitável, embora seja universal – e aqui se torna visível que a relação entre universal e necessário não pode ser ela mesma universalizada.

## 2.2 Doença e cura: a dialética da existência cristã

Desespero é visto como uma *doença* do eu. Entretanto, assim como pode descrever as possibilidades do desespero, essa doença do *self*, a partir de sua definição antropológica o autor pode igualmente descrever o que seria a *cura* para esse desespero.<sup>28</sup> Se a doença é entendida como um desequilíbrio do *self*, a cura será aquilo que estabelece o *self* na devida relação consigo mesmo e, conseqüentemente, com Deus, o poder que estabeleceu a relação:

<sup>27</sup> SV3 15-SD, p. 81 [Som vel Lægen maa sige, at der maaskee ikke lever eet eneste Menneske der er ganske sund, saaledes maatte man, hvis man ret kjendte Mennesket, sige, at der ikke lever eet eneste Menneske, uden at han jo dog er lidt fortvivlet]. Cf. KW XIX-SUD, p. 22.

<sup>28</sup> A situação existencial na qual o ser humano se encontra pode ser descrita como *enfermidade, doença*, e salvação pode ser interpretada como *cura* desta enfermidade. Talvez juntamente com Kierkegaard e Tillich, seja frutífero resgatar o sentido original do termo “salvação” enquanto “cura” para nosso contexto teológico atual. Cf. TILLICH – *Teologia Sistemática*, 2005, p. 451.

Esta é a fórmula que descreve o estado do *self* quando o desespero é completamente arrancado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *self* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu.<sup>29</sup>

Para uma compreensão adequada de *A Doença para a Morte* é mister perceber a dialética que perpassa a obra. Desde as primeiras páginas o desequilíbrio do *self* é contrastado com a possibilidade da correta realização da síntese. A condição para a compreensão da verdade trazida por Cristo – *o deus no tempo*, conforme *Migalhas Filosóficas* – assume aqui o caráter de cura para este *self* em sua relação consigo mesmo e com Deus. O estado onde o desespero é arrancado será identificado com a fé. Anti-Climacus precisa:

Mas o oposto de estar em desespero é ter fé. Portanto é totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve o estado no qual não há desespero, e esta fórmula é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *self* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu.<sup>30</sup>

O autor sustenta sua descrição da doença do *self* em tensão paradoxal com a possibilidade de cura oferecida por Deus como um ato de Sua graça. O juízo implícito na descrição do desespero é estabelecido em relação inseparável com a graça oferecida na possibilidade de cura pela fé, onde o desespero é completamente arrancado. Por implicação ao Paradoxo Absoluto do eterno no tempo, do absolutamente diferente que se iguala ao ser humano, toda a mensagem do evangelho vem a ser paradoxo sob juízo e graça. De um ponto de vista hermenêutico, essa relação é crucial para que se compreenda *A Doença para a Morte*.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> SV3 15-SD, p. 74 [Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det]. Cf. KW XIX-SUD, p. 14.

<sup>30</sup> SV3 15-SD, p. 105 [Men Modsætningen til det at være fortvivlet er det at troe, derfor er ogsaa ganske rigtigt hvad der i det Foregaaende blev fremsat som Formelen, der beskriver en Tilstand, i hvilken der slet Intet af Fortvivlelse er, dette Samme er ogsaa Formelen for at troe: i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det]. Cf. KW XIX-SUD, p. 49.

<sup>31</sup> O livro **A Doença para a Morte** é dividido em duas grandes partes: 1) *A Doença para a Morte é desespero*; 2) *Desespero é pecado*. A partir disso pode-se entender a obra como composta por uma primeira parte mais

### 3. Uma análise do desespero na perspectiva da paradoxalidade de juízo e graça

#### 3.1 Desespero e os pólos da síntese

A descrição abstrata do processo de constituição do *self* em relação aos pólos da síntese parte de aspectos bem concretos da existência. A vida de cada pessoa é determinada por elementos de necessidade, seja o lugar e a família onde nasceu, características físicas e biológicas, as limitações impostas pelo ambiente social, etc.<sup>32</sup> Ao mesmo tempo, de diferentes formas é possível ao ser humano experimentar liberdade em meio a estes elementos determinantes.<sup>33</sup> Por diferentes razões, se pode fugir de tornar-se um *self* tanto em direção à infinitude e possibilidade, quanto em direção aos aspectos finitos e determinados. Uma pessoa pode, por exemplo, descomprometer-se de tudo e de todos em direção à possibilidade e infinitude no afã de exercer sua “liberdade”, ou pode perceber a necessidade em entender-se como servo de tudo e todos. O desespero, aqui, estaria justamente em perceber a questão como alternativa, como um *ou isto ou aquilo*.

---

filosófico-antropológica, fazendo uso de linguagem filosófica, sem abrir mão inclusive de conceitos hegelianos (A esse respeito cf. STEWART – **Kierkegaard’s Relation to Hegel Reconsidered**, 2003, p. 550-595) e uma segunda parte mais propriamente teológica. Embora encontre apoio no próprio livro, essa divisão se mostra um tanto artificial quando tomada em sentido estrito. Tanto um filósofo que decidir centrar-se unicamente na primeira parte quanto um teólogo que quiser ignorar a primeira e ocupar-se apenas da segunda parte terão perdas substanciais no que diz respeito ao estudo dos conceitos de desespero e pecado e, de modo mais amplo, à antropologia de Kierkegaard. Entendo que o livro como um todo é constituído em uma intensa relação de pressuposições cristãs e conceitos filosóficos – na mútua compreensão de suas diferenças.

<sup>32</sup> Elizabeth Ewig auxilia a perceber o aspecto concreto envolvido nas descrições abstratas do *self* em relação aos pólos da síntese. Cf. EWIG – **Kierkegaard’s Christian Existentialism**, 2000, p. 35-39.

<sup>33</sup> É difícil definir ou exemplificar o que seriam elementos de liberdade vivenciados pelo *self* em termos gerais e abstratos, justamente porque, como Kierkegaard o entende, estes deveriam ser definidos em sua relação polar constituinte com a necessidade. Mais do que a determinação dos aspectos concretos da liberdade em diferentes contextos, entretanto, o que importa aqui é a pressuposição de liberdade no que diz respeito ao propriamente humano na constituição do *self* enquanto processo de tornar-se.

### 3.1.1 Finitude/infinitude

Considerando-se os pólos da síntese, Anti-Climacus afirma que *o desespero da infinitude é falta de finitude*, o fantástico, o ilimitado, onde a pessoa é levada para longe de si mesma: “o fantástico é geralmente aquilo que leva uma pessoa para o infinito de tal modo que apenas a leva para longe de si mesma e com isso a impede de retornar a si mesma”.<sup>34</sup> Tornar-se um *self*, contudo, envolve um movimento duplo: “O progresso [do tornar-se] deve ser infinitamente sair de si mesmo na infinitização do *self*, e finitamente retornar a si mesmo na finitização. Entretanto, se o *self* não se torna si mesmo, então ele está em desespero, quer o saiba, quer não”.<sup>35</sup> O que falta ao desespero do infinito, é precisamente a finitude, a determinação que não deixa o *self* se perder no fantástico. Sem essa dialética corretamente estabelecida o desespero surge como consequência, o que implica em não se tornar um *self*, na medida em que o *self* é a própria síntese corretamente estabelecida.

Por outro lado, a falta de infinitude semelhantemente gera uma perda do *self*, na medida em que este se restringe à relação com a finitude; é o que Anti-Climacus chama de mentalidade secular,<sup>36</sup> que pode se adequar muito bem à vida social e cotidiana, embora seja desespero. Com relação aos representantes da mentalidade secular, Anti-Climacus afirma:

Eles usam suas capacidades, ganham dinheiro, realizam empreendimentos seculares, contabilizam com astúcia, etc. etc. talvez escrevam seu nome na história, mas si mesmos eles não são; espiritualmente falando eles não têm

---

<sup>34</sup> SV3 15-SD, p. 89 [Det Phantastiske er overhovedet Det, som fører et Menneske saaledes ud i det Uendelige, at det blot fører ham bort fra sig og derved afholder ham fra at komme tilbage til sig selv]. Cf. KW XIX-SUD, p. 31.

<sup>35</sup> SV3 15-SD, p. 88 [Udviklingen maa altsaa bestaae i uendeligt at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelse af Selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen. Vorder derimod Selvet ikke sig selv, saa er det fortvivlet, enten det veed af det eller ikke]. Cf. KW XIX-SUD, p. 30.

<sup>36</sup> Cf. SV3 15-SD, p. 90 / KW XIX-SUD, p. 33.

um *self*, nenhum *self* em virtude do qual poderiam arriscar tudo, nenhum *self* diante de Deus – por mais egoístas que, por outro lado, sejam.<sup>37</sup>

A fé, descrita como repousar no poder que estabeleceu a síntese é o elemento no qual o *self* se relaciona às polaridades constituintes do humano. Na relação com Deus a finitude não é a última palavra. Por outro lado, se esta relação for corretamente entendida, ela também não significará uma fuga da finitude em direção ao infinito, como se isso fosse em si uma aproximação ao divino. Embora Anti-Climacus não reserve um espaço em sua obra para se ocupar especificamente da relação entre eterno e temporal, é evidente que há aqui uma conexão desses elementos com o infinito e o finito. Uma vez que o eterno entrou no tempo e iniciou sua história com a humanidade, é no tempo, na finitude, que ele quer ser encontrado e reiniciar sua história com cada indivíduo, num *instante*, que é igualmente eterno.

### 3.1.2 Necessidade/Possibilidade

Assim como a falta de finitude levara o *self* a perder-se de si mesmo, também a *falta de necessidade*. O autor ilustra a questão contando a história de um cavaleiro que ao ver um pássaro raro sai a persegui-lo, pois este parecia estar muito próximo. Mas o pássaro voa adiante, e o cavaleiro o persegue mais um pouco, e assim repetidas vezes. Quando a noite chega, o cavaleiro está separado de seus companheiros, perdido na mata. Semelhantemente o *self* que, na imaginação se distancia de si mesmo, acaba por se perder de si mesmo e não mais consegue retornar aos elementos de necessidade igualmente fundamentais na sua constituição.

O outro lado do pólo, a falta de possibilidade, entretanto, é como tentar falar somente com consoantes. Para expressá-las deve haver possibilidade. O desespero que é carência de

---

<sup>37</sup> SV3 15-SD, p. 92 [De bruge deres Evner, samle Penge, udføre verdslige Bedrifter, beregne klogt, o.s.v. o.s.v., blive maaskee nævnte i Historien, men dem selv ere de ikke, de have, aandelig forstaaet, intet Selv, intet Selv for

possibilidade compreende que, do ponto de vista do *self*, qualquer salvação é impossível. Há uma profunda intuição nesta forma de desespero no que diz respeito à salvação. O autor convida seus leitores a um exercício imaginativo:

Suponha que alguém com uma capacidade para imaginar terríveis pesadelos tenha concebido a si mesmo algum pesadelo absolutamente insuportável. Então isso lhe acontece, precisamente esse pesadelo lhe acontece. Humanamente falando seu fim é absolutamente certo – e desesperadamente o desespero da sua alma luta para encontrar permissão para desesperar, para encontrar, se quiseres, tranquilidade para desesperar, o completo consentimento da alma para desesperar e estar em desespero, então não há nada nem ninguém que ele amaldiçoaria mais do que a tentativa ou a pessoa que tentasse impedi-lo de desesperar.<sup>38</sup>

A cura para o desespero, como quer que se manifeste, não acontecerá virando-se as costas para o desespero, mas num aprofundamento do *self* em seu desespero onde, então, a graça pode ser experimentada e, em meio ao mais intenso desespero, pode-se vislumbrar a esperança de cura. A verdadeira salvação só é possível quando nenhuma salvação é possível. Neste caso a única ajuda é perceber que para Deus tudo é possível.<sup>39</sup> A fé é cura para o desespero na medida em que resgata o caráter da possibilidade e da infinitude quando tudo parece finitude e necessidade. Por outro lado, quando não se tem finitude e necessidade e o *self* perde sua conexão com a realidade, em imaginação e fantasia, sem qualquer determinação, então a fé é o resgate desses elementos recuperados na relação com Deus e sem os quais alguém não se torna um *self*. A relação com Deus, estabelecida em fé, é um processo de cura para o desespero. Na correta relação com o infinito, graça e fé são constantemente experimentadas pelo indivíduo no concreto e finito da existência.

---

hvis Skyld de kunde vove Alt, intet Selv for Gud – hvor selviske de end forresten ere]. Cf. KW XIX-SUD, p. 35.

<sup>38</sup> SV3 15-SD, p. 95 [Tænk Dig et Menneske, der med hele en forskrækket Indbildningskrafts Gysen har forestillet sig en eller anden Rædsel som ubetinget ikke til at udholde. Nu hænder den ham, just denne Rædsel hænder ham. Menneskelig talt er hans Undergang det Visseste af Alt – og fortvivlet kæmper hans Sjels Fortvivlelse for at faae Lov til at fortvivle, for at faae, om man saa vil, Ro til at fortvivle, hele Personlighedens Samtykke til og i at fortvivle, saa han Intet og Ingen vilde forbande mere end Den, der forsøgte, og Forsøget paa at forhindre ham i at fortvivle]. Cf. KW XIX-SUD, p. 38.

<sup>39</sup> Cf. SV3 15-SD, p. 95 / KW XIX-SUD, p. 38.

\*  
\*        \*

No princípio de suas considerações sobre o *self* Anti-Climacus escrevera:

O *self* é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona a si mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que somente pode ser feito através do relacionamento com Deus. Tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois aquilo que deve tornar-se concreto é de fato uma síntese. Conseqüentemente, o progresso do tornar-se deve ser infinitamente afastar-se de si mesmo na infinitização do *self* e infinitamente retornar a si mesmo no processo de finitização. Mas se o *self* não se torna si mesmo, ele está em desespero, quer o saiba quer não. Entretanto, a cada instante que o *self* existe ele está em um processo de tornar-se, pois o *self* *κατα δύναμιν* [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente aquilo que deveria vir à existência. Na medida em que o *self* não se torna si mesmo, ele não é si mesmo; mas não ser si mesmo é precisamente desespero.<sup>40</sup>

O tornar-se um *self* passa pelo juízo implicado no reconhecimento da desestruturação do *self* que se manifesta no desespero em suas mais variadas formas e pela apropriação da dádiva da fé. Esta acontece em um movimento duplo: não se trata de meramente abandonar a si mesmo rumo ao infinito ou à possibilidade ou então se agarrar à finitude e à necessidade. Os dois momentos são necessários sem, entretanto, prender-se em nenhum deles. Em seu *Terminologisk Ordbog* [Dicionário Terminológico], Jens Himmelstrup lembra que “concreto” vem do latim *concreresco* e significa crescer junto.<sup>41</sup> Concreto é usado por Kierkegaard em oposição a abstrato. O tornar-se um *self* não é um movimento de abstração, antes, é entrar em um processo de colocar juntos, ou melhor, *recolocar* os elementos da síntese que a existência

<sup>40</sup> SV3 15-SD, p. 87-88 [Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud. Men at vorde sig selv er at vorde concret. Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en Synthese. Udviklingen maa altsaa bestaae i uendeligt at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelse af Selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen. Vorder derimod Selvet ikke sig selv, saa er det fortvivlet, enten det veed af det eller ikke. Dog er et Selv i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden, thi Selvet *κατα δύναμιν* er ikke virkeligt til, er blot Det, der skal blive til. Forsaavidt da Selvet ikke vorder sig selv, er det ikke sig selv; men det ikke at være sig selv er just Fortvivlelse]. Cf. KW XIX-SUD, p. 29-30.

<sup>41</sup> Cf. SV3 20, p. 34.



separou. Essa dialética lembra a de Abraão em *Temor e Tremor*. O movimento da fé envolve um abandono de Isaque, mas não o abandono realizado pelo herói trágico, que se despede da finitude para ganhar o geral, como quando o guerreiro entrega a filha virgem para que seu exército vença a guerra,<sup>42</sup> ou, como quando Sócrates abandona a temporalidade e a finitude em direção à idéia abstrata da justiça. Abraão, segundo o pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio, abandona Isaque, abandona a finitude e, entretanto, espera retornar a ela, crê que descera a montanha ao lado do filho, retornará à finitude. O abandono é radical porque Abraão se colocou numa relação absoluta com o Absoluto, o que relativiza todo o resto da realidade. Entretanto, depois (num sentido lógico, dado que temporalmente trata-se de uma simultaneidade) de ter abandonado Isaque e toda a finitude, Abraão retorna a ela como se nunca tivesse conhecido algo de mais elevado. A junção paradoxal desses movimentos aparentemente contraditórios é o que constitui a fé de Abraão. Nesse sentido, tornar-se um *self*, o *tornar-se cristão*, é analogamente um movimento paradoxal de abandono e recuperação onde elementos aparentemente excludentes são *reunidos*. Este movimento é perpassado pelo processo de reconhecimento do desespero como separação daquilo que deveria estar unido e reunião daquilo que fora separado ao se repousar em Deus pela fé.

### 3.2 Desespero desafio: juízo é graça

A descrição do desespero levando-se em conta os componentes da síntese desconsiderou o fato de o indivíduo ser ou não consciente em relação ao seu desespero. No que diz respeito à *consciência*, o ser inconsciente de ter um *self* em relação ao eterno já é desespero, entretanto não em sentido estrito.<sup>43</sup> O desespero que é consciente de ter um eu

---

<sup>42</sup> Cf. Juízes 11. 29-40.

<sup>43</sup> Por um erro de tradução o contrário é afirmado na edição brasileira de **A Doença para a Morte**. Cf. DH, p. 195.

eterno e que é consciente de ser desespero, pode ser dividido em *desespero fraqueza*, que é o desespero do não querer ser si mesmo, e, o desespero do querer ser si mesmo, *desespero desafio*. Esta forma de desespero, colocada no outro extremo da forma inconsciente, é a forma mais intensa e consciente de desespero:

Nesta forma de desespero há um aumento na consciência do *self* e, portanto, uma maior consciência do que o desespero é e que o estado de alguém é desespero; aqui o desespero é consciente de si mesmo como um ato, ele não vem de fora como um sofrimento sob a pressão da exterioridade, ele vem diretamente do *self*. Portanto o desafio, comparado com o desespero sobre a fraqueza, é uma nova qualificação.<sup>44</sup>

O eu, nesta forma, tem consciência de ter um eu no qual há algo de eterno e, entretanto, quer ser si mesmo sem o auxílio do eterno. Este *self* que ele quer ser é uma ruptura com o poder que o estabeleceu e, neste sentido, desafio. “Ele não quer assumir seu próprio *self*, não quer ver sua tarefa nesse *self* que lhe foi dado, ele quer, sendo a forma infinita, construir ele mesmo seu *self*.”<sup>45</sup>

Entretanto, para Anti-Climacus é precisamente aqui, nessa forma extrema e a mais intensa de desespero, que o *self* está, de um modo muito peculiar, mais próximo da possibilidade de cura para o desespero. *Desespero desafio* acontece com auxílio do eterno:

Então vem o desafio, que é propriamente desespero com ajuda do eterno, o desesperado abuso do eterno, que está no *self*, para desesperadamente querer ser si mesmo. Mas precisamente porque ele é desespero com ajuda do eterno, num certo sentido ele está muito próximo da verdade; e precisamente porque ele está muito próximo da verdade, ele está infinitamente distante. O desespero que é a passagem para a fé, também vem com o auxílio do eterno;

---

<sup>44</sup> SV3 15-SD, p. 122 [I denne Form af Fortvivelse er nu Stigen i Bevidsthed om Selvet, altsaa større Bevidsthed om hvad Fortvivelse er, og om, at Ens Tilstand er Fortvivelse; her er Fortvivelsen sig bevidst som en Gjerning, den kommer ikke fra det Udvortes som en Liden under Udvorteshedens Tryk, den kommer direkte fra Selvet. Og saaledes er dog Trods, i Forhold til Fortvivelse over sin Svaghed, en ny Qualification]. Cf. KW XIX-SUD, p. 67.

<sup>45</sup> SV3 15-SD, p. 123 [...] han vil ikke iføre sig sit Selv, ikke i det ham givne Selv see sin Opgave, han vil ved Hjælp af at være den uendelige Form selv konstruere det]. Cf. KW XIX-SUD, p. 68.

graças ao eterno o *self* tem a coragem de perder-se a si mesmo para ganhar a si mesmo.<sup>46</sup>

Recordando *Migalhas Filosóficas*, de repente o eterno estava caminhando pelas ruas da cidade, de modo que podia se aproximar do discípulo e, assim, a verdade estava muito mais próxima do discípulo. Entretanto, como insistira Johannes Climacus, o primeiro movimento do *deus* em direção ao discípulo fora afastá-lo para longe de si. O primeiro movimento do estar perto da verdade é ser colocado para longe dela. Um ser colocado para longe da verdade, em direção para a própria interioridade, num autoconhecimento do si mesmo, que verdadeiramente descobre a própria não-verdade.

Quando o juízo é mais intensamente sentido, a salvação está mais próxima, ou melhor, a salvação está sendo operada. Aqui novamente se percebe juízo e graça enquanto inseparáveis, embora, noutro sentido, devam ser entendidos como opostos, para que não sejam confundidos. É por essa razão que, no que diz respeito à relação entre esses dois pólos, deve-se fazer referência ao conceito de paradoxo, na medida em que este une aquilo que, da perspectiva da opinião (*doxa*), não poderia estar unido. É porque a forma mais demônica de desespero, na intensidade de sua autoconsciência, é onde a proximidade da salvação é maior, que se pode perceber a radicalidade do juízo como atuação da graça mesma, onde é necessário perder a si mesmo para ganhar a si mesmo.

Perder a si mesmo é consequência do autoconhecimento revelado por Deus, onde o indivíduo concebe que nada pode fazer para a sua salvação. É precisamente quando o desespero é o mais radical que essa consciência e esse autoconhecimento estão mais próximos. Em um discurso edificante intitulado *Carecer de Deus é a mais alta perfeição*

---

<sup>46</sup> SV3 15-SD, p. 122 [Saa kommer Trodsen, der egentlig er Fortvivelse ved Hjælp af det Evige, den fortvivlede Misbrug af det Evige, der er i Selvet, til fortvivlet at ville være sig selv. Men just fordi den er Fortvivelse ved Hjælp af det Evige, ligger den i en vis Forstand det Sande meget nær; og just fordi den ligger det Sande meget

*humana*, Kierkegaard, assim como em *A Doença para a Morte*, trabalha na dialética do *perder a si mesmo e ganhar a si mesmo*, e afirma: “As pessoas dizem que não conhecer a si mesmo é um engano e uma imperfeição, mas freqüentemente elas não querem entender que alguém que de fato conhece a si mesmo percebe precisamente que ele não é capaz de absolutamente nada”.<sup>47</sup> A partir dessa percepção, o indivíduo pode ganhar a si mesmo, o que significa precisamente ser ganho, ser alcançado. Mas como pode alguém se anular, perder a si mesmo a ponto de ser capaz de absolutamente nada? No mesmo discurso Kierkegaard pergunta se alguém é capaz, então, de superar a si mesmo por si mesmo.<sup>48</sup> Quando alguém se compara com outras pessoas talvez possa chegar à conclusão de que é mais forte do que uma ou outra pessoa. Entretanto, pode alguém ser mais forte do que si mesmo? Juízo e graça se correspondem no sentido de que assim como ninguém pode *se salvar*, ninguém pode anular a si mesmo completamente. Juízo não é anular a si mesmo, mas ser anulado por Deus. É necessário receber uma condição para perder-se a si mesmo, uma peculiar condição que auxilia precisamente a nada fazer, a compreender que não há nada a fazer no que diz respeito à própria salvação – no extremo do desespero o indivíduo concebe que, por suas próprias forças, não pode nem sequer encontrar um Deus misericordioso.

A consciência do pecado, que *Migalhas* esclareceu que fora trazida/revelada por Deus ganha nova força em *A Doença para a Morte* através de um aprofundamento das bases antropológicas lançadas em *O Conceito de Angústia e Migalhas Filosóficas*. A partir do conceito de *desespero* a situação de não-verdade ganha nova dimensão e profundidade enquanto má relação do eu consigo mesmo em seu âmago e, exatamente por isso, com Deus.

---

nær, er den uendelig langt borte. Den Fortvivelse, der er Gjennemgangen til Troen, er ogsaa ved Hjælp af det Evige; ved Hjælp af det Evige har Selvet Mod til at tabe sig selv for at vinde sig selv]. Cf. KW XIX-SUD, p. 67.

<sup>47</sup> SV3 4-3T44, p. 283 [Ikke at kjende sig selv, sigte jo Menneskene, er en Skuffelse og Ufuldkommenhed; men ofte ville de ikke forstaae, at Den, der virkeligen kjender sig selv, netop fatter, at han Intet formaaer]. Cf. KW V-EUD, p. 318.

<sup>48</sup> Cf. SV3 4-3T44, p. 284 / KW V-EUD, p. 319.

Tal má relação pode se manifestar sob as mais diversas formas, inclusive a aparente calma e tranqüilidade de uma pessoa aferrada a um dos pólos da síntese em detrimento de outro. Entretanto, dada a estrutura paradoxal deste desenvolvimento, é precisamente aí que a fé enquanto cura para o *self* ganha também nova dimensão e profundidade.

Uma vez que a fé é apropriada enquanto dádiva, tudo se faz novo, e a salvação se concretiza enquanto extirpação do desespero. A relação do *self* consigo mesmo é colocada em seu devido lugar no mesmo *instante* em que a relação com Deus é recuperada. A graça como o elemento que possibilita o restabelecimento da relação do indivíduo com Deus simultaneamente recupera a relação do *self* consigo mesmo, que havia se desestruturado com o pecado. A partir de novos conceitos, aqui se compreende a magnitude e dimensão da mudança qualitativa que fora enfatizada em *Migalhas*.

### 3.3 Desespero é pecado

Embora entendido a partir das relações dos pólos de uma síntese que é colocada por Deus, na primeira parte de *A Doença para a Morte* faltara uma qualificação para que o desespero fosse propriamente considerado enquanto pecado. Do interior de suas análises do desespero Anti-Climacus define pecado:

Pecado é: *diante de Deus, ou com a noção de Deus, em desespero não querer ser si mesmo ou em desespero querer ser si mesmo*. Deste modo pecado é a fraqueza intensificada ou o desafio intensificado: pecado é a intensificação do desespero. A ênfase está no *diante de Deus*, ou com a concepção de Deus; o que torna o pecado dialética, ética e religiosamente o que os juristas chamam desespero “agravado”, é a concepção de Deus.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> SV3 15-SD, p. 131 (grifo no original) [Synd er: *for Gud, eller med Forestillingen om Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv*. Synd er saaledes den potenserede Svaghed eller den potenserede Trods: Synd er Potensationen af Fortvivlelse. Det hvorpaa Eftertrykket ligger, er: *for Gud*, eller at

Quando o *self* em suas relações é considerado em si mesmo, a má relação que estabelece consigo mesmo é chamada desespero. Nesse caso o critério de análise é o próprio humano, o que nem permite e nem torna necessário levar a análise adiante. Entretanto, quando o critério para consideração do humano vem a ser Deus, esse mesmo desespero é intensificado e considerado pecado. Diante de Deus a questão é agravada, a culpa não é apenas intensificada, mas ganha uma nova qualificação: “o que realmente torna a culpa humana pecado é que o culpado teve a consciência de existir diante de Deus”.<sup>50</sup> Diante de Deus a culpa deixa de ser meramente erro moral, mas assume nova qualidade. De um modo um pouco diferente, essa questão já aparece em *O Conceito de Angústia*. Em profundidade a culpa não é conhecida no plano da imanência: “Aquele que aprende a conhecer sua culpa apenas por analogia a julgamentos de corte policial e corte suprema nunca realmente entende que ele é culpado; pois se uma pessoa é culpada, ela o é infinitamente”.<sup>51</sup> A culpa infinita, esta intensificação que surge tendo Deus como critério, tem por base o caráter absoluto de Deus. Essa questão já se encontra presente também em *Postscriptum*:

Quando a noção de Deus está incluída, a determinação de culpa muda para uma determinação de qualidade. Colocada junto com o comparativo como critério, a culpa se torna quantitativa; frente a frente com a qualidade absoluta, a culpa se torna dialética enquanto qualidade.<sup>52</sup>

---

Guds-Forestillingen er med; det, der dialektisk, ethisk, religieust gjør Synd til hvad Juristerne kalde “qvalificeret” Fortvivlelse, er Guds-Forestillingen]. Cf. KW XIX-SUD, p. 77.

<sup>50</sup> SV3 15-SD, p. 134 [...] Det, der egentligen gjør den menneskelige Skyld til Synd, er, at den Skyldige havde Bevidstheden om at være til for Gud]. Cf. KW XIX-SUD, p. 80.

<sup>51</sup> SKS 4-BA, p. 460 [Den, derfor kun skal lære sin Skyld at kjende ved Analogier til Politie- og Høiesteretsdomme, han fatter egentlig aldrig, at han er skyldig; thi er et Menneske skyldigt, da er han uendelig skyldig]. Cf. CA, p. 161.

<sup>52</sup> SKS 7-AE, p. 482 [Idet Guds-Forestillingen er med, forvandler den Skyldens Bestemmelse til Qvalitets-Bestemmelse. Sat sammen med det Comparative som Maalestok, bliver Skylden em Qvantiteren; lige overfor den absolute Qvalitet bliver Skylden dialektisk som Qvalitet.]. Cf. KW XII-CUP1, p. 530.

Diante do Absoluto, a culpa se torna absoluta na medida em que desaparece todo padrão comparativo relativo ao ser humano. Quando o critério é a humanidade, toda culpa pode ser medida com determinações de mais ou de menos, mas diante da diferença absoluta entre Deus e os seres humanos essa possibilidade fica de antemão excluída. Tendo Deus como critério toda a descrição do desespero assume agora uma nova qualificação.

Partindo de suas análises de desespero e introduzindo o elemento do *diante de Deus*, o conceito de pecado como cunhado por Anti-Climacus abrange o *self* na totalidade da sua relação consigo mesmo. Semelhantemente ao conceito de pecado, também o seu contrário, a fé, é uma cura que abrange o *self* em sua totalidade: “Fé é: que o *self* ao ser si mesmo e ao querer ser si mesmo funda-se transparentemente em Deus”.<sup>53</sup>

Entretanto, segundo Anti-Climacus, muito freqüentemente se esquece que o contrário de pecado não é virtude, mas fé. Quando a oposição estabelecida é aquela entre pecado e virtude o que falta é justamente Deus enquanto critério. Estabelecendo-se o ser humano enquanto critério, a oposição pecado/virtude vai bem, pois nem o pecado é tão radical que não possa ser superado por uma ação virtuosa e nem a cura é uma cura radical, já que esta, a rigor, nem mesmo é necessária. Quando Deus é o critério, a oposição tem que necessariamente ser entre pecado e fé, na intensificação de ambos. O pecado deixa de ser algo que possa ser remediado por qualquer virtude, deixa de ser uma ação específica isolada (pelagianismo), como o é a virtude tomada em si, mas vem a ser algo que abrange a totalidade do *self*, do qual procedem os pecados particulares. Igualmente, o seu oposto não vem a ser algo à parte ou algo a ser realizado pelo ser humano na tentativa de remediar o erro, mas uma dádiva que

---

<sup>53</sup> SV3 15-SD, p. 136 [Tro er: at Selvet i at være sig selv og i at ville være sig selv gjenemsigtigt grunder i Gud]. Cf. KW XIX-SUD, p. 82.

recoloca o ser humano na sua devida relação com Deus e consigo mesmo e, nesse sentido, vem a ser uma cura radical.<sup>54</sup>

Pecado enquanto oposto de virtude seria melhor concebido enquanto erro moral. O pecado no sentido cristão, entretanto, precisa ser revelado, assim como a fé, que é uma dádiva à qual não se chega via desenvolvimento lógico, mas é algo que precisa ser trazido por Deus, como já esclarecera *Migalhas Filosóficas*. Com relação ao pecado Anti-Climacus afirma:

Nenhum ser humano pode de si mesmo e por si mesmo declarar o que é o pecado, precisamente porque ele está em pecado; toda a sua fala sobre o pecado é, no fundo, maquiagem do pecado, um desculpar-se, uma pecaminosa atenuação. Por isso o cristianismo começa por outro caminho: o ser humano deve aprender o que é o pecado por uma revelação de Deus; o pecado não está em que uma pessoa não tenha entendido o que é correto, mas que não queira entendê-lo e não queira o que é correto.<sup>55</sup>

A partir dessas considerações, o autor completa sua definição de pecado incluindo o aspecto da revelação: “pecado é, depois de ter sido ensinado por uma revelação de Deus o que é o pecado, diante de Deus desesperadamente não querer ser si mesmo ou desesperadamente querer ser si mesmo”.<sup>56</sup>

Assim compreendido pecado não é mera negação, ausência, mas uma posição. O desenvolvimento aqui é uma quase reminiscência de *Migalhas Filosóficas*, onde o mestre revelava ao discípulo que ele é a não-verdade. Trata-se de algo que tem positividade e não mera ausência de bem, fraqueza ou debilidade. Essa questão também está implicada na

<sup>54</sup> O termo “cura radical” fora usado por Kierkegaard em seus **Papirer** (Cf. JP V 6110 (*Pap.* VIII 1 A 558, *n.d.*)) enquanto esboçava **A Doença para a Morte**. Cf. HONG; HONG in KW XIX-SUD, p. xiii (Historical Introduction). Embora o termo não tenha sido usado na forma final do livro o conceito se adapta bem ao todo de seu desenvolvimento.

<sup>55</sup> SV3 15-SD, p. 147 [...] intet Menneske kan ved sig selv og af sig selv udsige, hvad Synd er, just fordi han er i Synden; al hans Talen om Synden er i Grunden Besmykkelse for Synden, en Undskyldning, en syndig Formildelse. Derfor begynder Christendommen ogsaa paa en anden Maade, med, at der maa en Aabenbaring fra Gud til, for at oplyse Mennesket om, hvad Synd er, at Synden dog ikke ligger i, at Mennesket ikke har forstaaet det Rette, men i at han ikke vil forstaae det, og i at han ikke vil det]. Cf. KW XIX-SUD, p. 95.

<sup>56</sup> SV3 15-SD, p. 148 [Synd er, efter ved en Aabenbaring fra Gud at være oplyst om hvad Synd er, for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv]. Cf. KW XIX-SUD, p. 96.



interpretação de *O conceito de Angústia*, onde o autor afirma que o pecado instaura uma nova qualidade. Essa positividade do pecado, no sentido de que o pecado tem realidade própria, não pode, para Kierkegaard, ser entendida especulativamente.<sup>57</sup> Para Kierkegaard, que o pecado esteja no mundo, tenha realidade, permanece completamente incompreensível. Sua realidade não pode ser explanada racionalmente, na medida em que envolve uma ruptura nessa mesma racionalidade. A polêmica contra os otimismo antropológicos já desenvolvida em *Migalhas* retorna em *A Doença para a Morte*. Sócrates explicara o “pecado” como ignorância, mas aí então também poderia apresentar a maiêutica como método que visava remediar a situação e, via ironia, catapultar o discípulo da ignorância ao saber, ou melhor, trazer à consciência o saber que já estava lá. Quando este tipo de raciocínio é trazido para dentro da teologia através de relações mal estabelecidas com o pensamento filosófico, onde a mútua compreensão de suas diferenças não é mantida, o que se perde é a radicalidade do paradoxo, onde, por fim, não se tem mais nem um juízo radical e nem graça. O problema de uniões sub-reptícias entre teologia e pensamento especulativo tornar-se-á claro no que diz respeito ao conceito de paradoxo. Vale lembrar a epígrafe de *Migalhas Filosóficas*: “Bem enforcado é melhor do que mal casado”!<sup>58</sup>

### 3.4 Pecado, fé e paradoxo

Para Kierkegaard, tudo aqui gira em torno do paradoxo do Deus-Homem, do eterno que se revelou na história trazendo a *consciência do pecado* e ao mesmo tempo o *perdão para*

---

<sup>57</sup> Kierkegaard parece desenvolver uma polêmica, através da pena de Anti-Climacus, com a dogmática especulativa de Hans L. Martensen, que teria se proposto compreender e explicar a positividade do pecado. Kierkegaard estudara com Martensen de 1837 a 1839 e a dogmática deste fora publicada em 1849: MARTENSEN, H. **Den christelige Dogmatik**. København, 1849. Kierkegaard possuía um exemplar dessa obra em sua biblioteca. Cf. HONG; HONG in KW XIX-SUD, p. 179, nota 38 referente à p. 97. Cf. também ROHDE – **Auktionsprotokol**, 1967, p. 44 (registro número 653).

<sup>58</sup> MF, p. 6 / SKS 4-PS, p. 214 [Bedre godt hængt end slet gift]. A frase é de uma comédia de Shakespeare, *Twelfth-Night or What you Will*. Cf. SKS 4 - **Kommentarbind**, p. 197.

*o pecado* e o que aí está envolvido. Kierkegaard está de acordo com a tradição que, em termos amplos, trata a questão do pecado como dogma. Entretanto, é a humilde aceitação de que se é um pecador a única alternativa possível?

Humanamente, para Kierkegaard, é também possível escandalizar-se, escandalizar-se do pecado, assim como é possível escandalizar-se de que Cristo tenha poder para perdoar pecados. Precisamente porque é possível crer, permanece aberta a possibilidade do escândalo. Do ponto de vista lógico, que o pecado exista como uma posição, trata-se de um escândalo, assim como é escândalo e loucura sustentar que o eterno entrou no tempo. Manter aberta a possibilidade de escândalo é sempre para Kierkegaard a defesa do cristianismo contra o pensamento especulativo que, por fim, quer resolver o paradoxo do cristianismo.<sup>59</sup>

Tanto o pecado entendido enquanto posição, quanto a doutrina da redenção, colocam-se como paradoxos na medida em que estão implicados no Paradoxo Absoluto. Nesse sentido, todo o cristianismo e a existência cristã se torna paradoxal:

[...] a qualificação de que o pecado é uma posição implica em outro sentido a possibilidade de escândalo, o paradoxo. Ou seja, o paradoxo é a implícita consequência da doutrina da redenção. Antes de tudo, o cristianismo estabelece o pecado tão firmemente como uma posição que o entendimento humano nunca pode compreendê-lo; e então é o mesmo ensinamento cristão que novamente encarrega-se de eliminar essa posição de tal modo que o entendimento humano nunca possa compreendê-la [...]. Mas o cristianismo, que foi o primeiro a descobrir os paradoxos, é tão paradoxal neste ponto quanto possível; ele parece estar trabalhando contra si mesmo ao estabelecer o pecado de modo tão seguro como uma posição que agora parece completamente impossível eliminá-lo novamente – e então é esse mesmo cristianismo que pela redenção quer eliminar o pecado tão completamente como se ele fosse lançado no fundo do mar.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Esse procedimento em Kierkegaard poderia ser denominado “apologética negativa”. Para “defender” o cristianismo do pensamento especulativo Kierkegaard resgata o conceito de escândalo. Que o eterno esteja no tempo é escândalo para os judeus e loucura para os gentios, e não pode ser explicado, nem pela melhor das filosofias. Tal procedimento, entretanto, abre a possibilidade para um autêntico resgate da fé.

<sup>60</sup> SV3 15-SD, p. 151-152 [Forøvrigt har den Bestemmelse, at Synden er en Position, ogsaa i en ganske anden Forstand Forargelsens Mulighed, det Paradoxe i sig. Det Paradoxe er nemlig Conseqventsen i Forhold til Læren om Forsoningen. Først gaaer Christendommen hen og sætter Synden saaledes fast som Position, at den menneskelige Forstand aldrig kan begribe det; og saa er det den samme christelige Lære, der igjen paatager sig at

### 3.5 Graça, fé e cura

O tornar-se um *self* que pressupõe o essencialmente humano definido enquanto espírito é esse processo de extirpação do desespero. Na medida em que o desespero é identificado com pecado e o oposto de pecado é, não virtude, mas fé, a fé vem a constituir a cura para a doença do espírito que o desespero é. A má relação da síntese que constitui o desespero é corretamente estabelecida na fé onde o eu repousa no poder que pôs a síntese. Nesse sentido, em *A Doença para a Morte*, o tornar-se um *self* deve ser identificado com o tornar-se cristão, pois, neste entendimento, a síntese que constitui o *self* não pode ser corretamente estabelecida prescindindo-se da fé. Salvação, neste entendimento, é cura para o desespero.

Está claro que pecado e fé são percebidos por Anti-Climacus enquanto opostos. Entretanto, se a condição trazida pelo mestre de *Migalhas Filosóficas*, que fora identificada com a fé, é simultaneamente a condição para ver o mestre e ver a si mesmo enquanto pecador, como pode a fé, oposto do pecado, trazer precisamente a consciência do pecado ao indivíduo? E ainda: no princípio de *A Doença para a Morte* Anti-Climacus argumenta que o desespero é universal. Assim como não há alguém completamente sadio do ponto de vista médico, não haveria uma pessoa completamente sem desespero. E agora a fé, enquanto *conditio sine qua non* para tornar-se um *self* e para tornar-se cristão, é a extirpação do desespero e sua cura. Como pode haver fé e, ainda assim, se argumentar pela universalidade do desespero? Que conclusões podemos derivar dessas premissas?

---

skaffe denne Position saaledes bort, som den menneskelige Forstand aldrig kan begribe det. [...] Men Christendommen, der er første Opfinder af Paradoxerne, er ogsaa her saa paradox som mulig; den ligesom arbejder sig selv imod, idet den sætter Synden saa fast som Position, at det nu da synes at blive en fuldkommen Umulighed med at faae den bort igjen - og saa er det netop Christendommen, der, ved Forsoningen, igjen vil skaffe Synden bort saa ganske, at den er som druknet i Havet]. Cf. KW XIX-SUD, p. 100.

O primeiro elemento a ser considerado é que Anti-Climacus se propusera a apresentar o cristianismo em sua idealidade – e esta é a razão específica porque nessa obra Kierkegaard não assina o livro com seu próprio nome. Idealmente, onde há fé não há desespero. Entretanto, na existência, a fé é um movimento constante experimentado como antecipação escatológica, mas que ainda não é pleno no sentido ideal de eliminação completa das contradições inerentes à própria existência. Segue-se daí que não há pessoas cristãs no mundo? Talvez não, se se fala em termos ideais, e aqui talvez até poderíamos concordar com Nietzsche para quem “existiu um único cristão, e este morreu na cruz”.<sup>61</sup> Entretanto, no entendimento de cristianismo de Kierkegaard, uma vez que o eterno entra no tempo, a existência não deve ser encarada enquanto fuga da realidade histórico-concreta em direção a uma idealidade. Não há porque fugir da temporalidade e da concretude da existência, uma vez que é precisamente no tempo que Deus quer construir sua história com o ser humano. Nesse sentido, a fé é uma cura para o desespero que *já* é experimentada na existência, mas que *ainda não* é plena. Paradoxalmente, o indivíduo convive com fé e desespero. Uma das críticas de Kierkegaard à noção de cristianismo de seu tempo é justamente a busca de uma antecipação da glória da eternidade na história.<sup>62</sup>

Vive-se constantemente na recepção da graça em fé, experimentada enquanto cura para o desespero, precisamente porque o juízo que pesa sobre esse desespero é constantemente reafirmado. Sem uma percepção paradoxal da existência cristã enquanto relação simultânea sob juízo e graça, não se compreende a profundidade e abrangência da

<sup>61</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**: anátema sobre o cristianismo. Lisboa: Edições 70, 2002. (§ 39, p. 59).

<sup>62</sup> A melhor e mais completa obra sobre a relação de Kierkegaard com a sociedade de seu tempo continua sendo: KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990. A esse respeito veja especialmente a seção: II Politics and Religion in “Golden Age” Culture (p. 77-256) Em **Prática no Cristianismo**, também sob o pseudônimo Anti-Climacus, Kierkegaard critica a igreja estabelecida como uma “igreja triunfante” e opõe a esse conceito o de “igreja militante”. Com relação a isso, que entende como um confusão, o autor afirma: “[...] e o que tem em alto grau ocasionado a ilusão de uma igreja triunfante é isto, que o cristianismo tem sido considerado como verdade no sentido de resultados ao invés de ser a verdade no sentido do ‘caminho’” (SV3 16-IC, p. 194) [...] og hvad der for en stor Deel har givet Anledning

crítica ao desespero em sua relação com a fé. A fé é constantemente reafirmada paradoxalmente em relação com a consciência do pecado.

O único modo de ser curado do desespero é levando-o às últimas conseqüências. Não se escapa do juízo divino virando-se as costas para ele, assim como a cura para o desespero, a experiência da graça, passa pela experiência do autoconhecimento que implica, na perspectiva cristã, na consciência do pecado. Este é o ponto onde o “conhece-te a ti mesmo” de Kierkegaard é diferente daquele de Sócrates, pois o que faltara a este é precisamente a consciência do pecado.

De um ponto de vista teológico *A Doença para a Morte* é importante na obra de Kierkegaard na medida em que, a partir de um entendimento de ser humano enquanto espírito – o que constitui fundamentalmente a antropologia cristã para Kierkegaard – é analisada a magnitude do pecado no ser humano, bem como os seus efeitos, que atingem a totalidade do *self*. Ao mesmo tempo e precisamente em função de sua análise antropológica, o leitor é levado a perceber a magnitude da graça operada na obra salvífica de Cristo. A fé recebida de Cristo pelo indivíduo vem a ser a cura para a situação de desespero na qual o indivíduo está imerso.

O *self* que pela fé é curado do desespero é o *self* que experimenta a apropriação da graça e do amor de Deus quando a relação com Deus e consigo mesmo é, simultaneamente, recuperada. Este encontro não impede que o indivíduo continue a ver a si mesmo enquanto pecador. Entretanto, agora, com o olhar da fé, ele pode ver a si mesmo simultaneamente enquanto justificado, na medida em que Cristo se colocou inteiramente em seu lugar. É a partir desse *self* transformado e desse olhar transformado pelo amor de Deus que o indivíduo pode olhar para o próximo com um olhar amoroso. Embora não explicitamente, *A Doença*

*para a Morte* coloca as bases para o tripé *Deus, eu e o próximo*, no qual se constitui o discípulo cristão.

**DISCIPULADO CRISTÃO  
E AS OBRAS DO AMOR**

---

*... entendida do ponto de vista cristão, a verdade naturalmente não é saber a verdade, mas ser a verdade.<sup>1</sup>*

**1. O Paradoxo Absoluto enquanto modelo e redentor**

Embora não explicitamente, em cada página de *A Doença para a Morte* é central a figura de Cristo<sup>2</sup> enquanto aquele que revela o pecado, que não é mera negação, mas afirmado como uma posição e, simultaneamente, elimina esse pecado como se ele fosse lançado ao fundo do mar. A fé que é cura para o desespero é especificamente a fé cristã. Em *Prática no Cristianismo*, obra gêmea de *Anti-Climacus*, a figura de Cristo ganha um destaque mais explícito.

---

<sup>1</sup> SV3 16-IC, p. 193 [...] christelig forstaaet, Sandheden naturligviis ikke det, at vide Sandheden, men at være Sandheden]. Cf. KW XX-PC, p. 205.

<sup>2</sup> Poder-se-ia afirmar que a figura de Cristo é central apenas para a segunda parte de **A Doença para a Morte**: “Desespero é pecado”. Entretanto, uma distinção rígida entre as partes mina a correlação na qual a obra é constituída e, conseqüentemente, seu sentido profundo, qual seja, *revelar* a doença do ser humano e a cura oferecida no evangelho. Na perspectiva da relação paradoxal entre juízo e graça ambas as partes são inseparáveis.

O livro é aberto com uma clara referência à escultura de Cristo, criada pelo dinamarquês Bertel Thorvaldsen (1770-1844). A catedral de Copenhague – *Vor Frue Kirke* [Igreja de Nossa Senhora] – fora ornamentada, já nos tempos de Kierkegaard, com esculturas em mármore dos doze apóstolos na nave central, seis de cada lado. Junto ao altar está a figura de Cristo, de braços abertos, como que recebendo aqueles e aquelas que chegam à igreja. Na base da estátua lêem-se as palavras do evangelho: *Kommer til mig* [Vinde a mim].<sup>3</sup> As palavras deste versículo intitulam a primeira das três partes de *Prática no Cristianismo*. Neste livro não é feita nenhuma referência direta à imagem de Thorvaldsen, embora ela insista em permanecer na mente daqueles e daquelas que alguma vez adentraram as portas da catedral de Copenhague e lêem *Prática no Cristianismo*.

### 1.1 “Vinde a mim”

Como *Migalhas Filosóficas* já deixara claro, a graça se manifesta em que Deus, em Cristo, acolhe aos necessitados, recebe aos pecadores. Esse receber e acolher, entretanto, é um ir ao encontro dos necessitados. Agora em *Prática no Cristianismo* essa questão é retomada, e o convite de Deus, o “vinde a mim”, é ele mesmo um ir à procura:

Mas ele que se sacrificou, sacrifica-se também aqui, ele é o próprio que procura aqueles que necessitam de ajuda, ele mesmo que sai andando e, chamando, quase suplicando, diz: venham. Ele, o único que é capaz de ajudar e ajudar com o que é necessário, que é capaz de salvar da única, verdadeiramente entendida, doença fatal, não fica esperando até que alguém

---

<sup>3</sup> Mateus 11.28. Imagens do interior da catedral à época de Kierkegaard, que não é muito diferente nos dias de hoje, podem ser vistas em: TUDVAD, Peter. **Kierkegaards København**. København: Gyldendals Bogklubber, 2004. (p. 437); e, ROHDE, Peter P. **Sören Kierkegaard in selbstzeugnissen und bilddokumenten**. Hamburg: Rowohlt, 1959. (Rowohlts Monographien, v. 28). (p. 102). Para uma imagem atual veja: CAIN, David. **An Evocation of Kierkegaard / En Fremkaldelse af Kierkegaard**. Trad. de Gitte Wernaa Butin com Knud Christensen. København: C. A. Reitzel, 1997, (p. 106).



venha a ele, ele vem por iniciativa própria, sem ser chamado – pois ele é de fato o que chama, ele oferece ajuda – e que ajuda!<sup>4</sup>

Em *Migalhas Filosóficas* Climacus contrastara o socrático (representando o humano, inclusive em suas realizações máximas)<sup>5</sup> ao seu projeto de pensamento, interpretado como cristão. A despeito das diferenças, em *Prática no Cristianismo* Anti-Climacus usa, muitas vezes, um método semelhante: o divino é aqui contrastado com as compreensões humanas usuais. Humanamente, quanto mais alto for o valor da ajuda a ser recebida, mais alto será o preço a ser pago por ela. Na radical mudança de perspectiva operada pelo cristianismo, a ajuda de valor infinito se oferece em graça infinita. Essa oferta se dirige a todos e todas, sem distinção, porque este que convida igualou-se a todos e todas, tornando-se um servo humilde. Desse modo, o seu ir ao encontro não é expresso unicamente por suas palavras no convite, mas toda a sua vida, enquanto servo sofredor, é um ir ao encontro daqueles que necessitam da sua ajuda:

Com a silenciosa e verdadeira eloquência da ação, sua vida expressa – mesmo se ele nunca tivesse dito essas palavras – sua vida expressa: vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados. Ele mantém sua palavra, ou ele mesmo é sua palavra; ele é o que ele diz – também nesse sentido ele é a palavra.<sup>6</sup>

O fato de que este que oferece a ajuda – e a oferece a todos e todas – é, em si, a própria ajuda, significa que ele pode estar com o paciente o tempo todo. Geralmente o médico prescreve o remédio ao paciente para que este permaneça com o remédio e o médico, então,

<sup>4</sup> SV3 16-IC, p. 20 [Derimod Han, der gav sig hen, han giver sig ogsaa her hen, han er selv Den, der søger dem, som have Hjælpen behov, han er selv Den, der gaaer omkring, og kaldende, næsten bedende siger: kommer hid. Han, den Eneste, der kan hjælpe og hjælpe med det ene Fornødne, frelse fra den eneste, i Sandhedens Forstand, livsfarlige Sygdom, han venter ikke paa, at Nogen skal komme til ham, han kommer af sit selv, ukaldet - thi han er jo Den, som kalder paa dem, han tilbyder Hjælpen - og hvilken Hjælp!]. Cf. KW XX-PC, p. 12.

<sup>5</sup> Cf. VALLS in PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard**: o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001. (p. 21).

<sup>6</sup> SV3 16-IC, p. 22 [Med Gjerningens tause og sanddrue Veltalenhed udtrykker hans Liv, selv om han aldrig havde sagt dette Ord, hans Liv udtrykker: kommer hid til mig alle I, som arbeide og ere besværede. Han staaer

examina o paciente ocasionalmente. Mas quando o próprio médico é o remédio, ele deve estar com o paciente o tempo todo, o que, de fato, acontece no convite de Cristo. Essa imagem usada em *Prática no Cristianismo* para realçar a magnitude do convite oferecido por Cristo é um outro modo de expressar o *instante*, que é, em si, a união paradoxal do eterno com o temporal. O eterno penetra na temporalidade e a ressignifica, fazendo-se sempre presente no tempo. No convite se manifesta novamente que o instante é um fato absoluto. O convite é um fato, mas que tem, para aquele que o recebe, um valor absoluto.

A quem, entretanto, essa ajuda é oferecida? O convite se estende a todos e todas, absolutamente, sem distinção. Repetidamente o autor recorre à imagem da *encruzilhada*, em clara referência à parábola das bodas, onde o rei ordena a seus servos que busquem convidados: “ide, pois, para as encruzilhadas dos caminhos e convidai para as bodas a quantos encontrardes”.<sup>7</sup> O convite está nas encruzilhadas:

[...] lá onde o caminho do pecado mergulha mais profundamente no pecado. Venham, todos os que estais perdidos e errantes, qualquer que seja seu erro e pecado, seja ele a olhos humanos mais desculpável e contudo mais terrível, ou seja ele a olhos humanos mais terrível e contudo talvez mais desculpável, seja ele revelado aqui na terra ou seja ele secreto e, no entanto, conhecido no céu – e mesmo que tu tenhas encontrado perdão aqui na terra mas não paz interior ou não encontraste perdão porque não o procuraste, ou porque o procuraste em vão: oh, muda a direção e vem para cá, aqui está o descanso!<sup>8</sup>

A graça de Cristo se manifesta em seus braços abertos. E a imagem do Cristo no altar da igreja é o universal-concreto que está junto ao altar, mas, ou melhor, por isso mesmo, também junto às encruzilhadas convidando a todos e todas sem restrição. O seu convite é sua

---

ved sit Ord, eller han er selv sit Ord, han er hvad han siger, ogsaa i denne Forstand er han Ordet]. Cf. KW XX-PC, p. 14.

<sup>7</sup> Mateus 22.9.

<sup>8</sup> SV3 16-IC, p. 27 [Indbydelsen staaer ved Veiskjellet, der hvor Syndens Vei svinger dybere ind i Synden. Kommer hid alle I Vildfarende og Forvildede, hvilken Eders Forvildelse og Synd end var, den i Menneskenes Øine undskyldeligere og dog maaskee forfærdeligere, eller den i Menneskenes Øine forfærdeligere og dog maaskee undskyldeligere, den som blev aabenbar her paa Jorden, eller den som, skjult, dog er kjendt i Himlen - og fandt I end Tilgivelse paa Jorden men dog ikke Ro i Eders Indre, eller fandt I ingen Tilgivelse, fordi I ikke

própria vinda até o ser humano, o seu rebaixamento na forma de servo humilde. Por isso mesmo, ele não apenas convida e espera que venham até ele:

Ele sai a procurar o pecador assim como o pastor procurou a ovelha perdida, assim como a mulher procurara a moeda perdida. Ele caminha – mas não, ele caminhou, mas infinitamente mais longe do que qualquer pastor e qualquer mulher. – De fato, ele percorreu o caminho infinitamente longo de ser Deus a tornar-se humano; isto ele o fez para procurar pecadores!<sup>9</sup>

Seguindo a mesma linha de *Migalhas Filosóficas* é enfatizado o rebaixamento de Deus, seu esvaziamento na forma de servo humilde, que se iguala a todos e vai ao encontro do sofredor tornando-se ele mesmo um sofredor. O convite, o “vinde a mim”, é procurar, é ir ao encontro e oferecer descanso. Mas oferecer descanso a quem? Àqueles e àquelas que carecem de descanso, sem dúvida. O convite de Cristo é pura graça. Esse convite, entretanto, implica que há uma situação na qual pessoas carecem de descanso, pessoas cansadas e sobrecarregadas. E precisamente a essas pessoas o convite se dirige, inclusive àqueles e àquelas que, cansados e sobrecarregados, talvez nem percebam essa situação.

E se o convite é pura leveza e suavidade, como de fato o é, talvez a graça que ele ofereça possa ser ainda mais profundamente sentida por aquela pessoa que, na consciência de ser espírito, tenha percorrido os modos como esse espírito se relaciona consigo mesmo, tenha conhecido o cansaço e o ser sobrecarregado que atinge o *self* enquanto desespero. O convite lembra que há pessoas doentes e a elas convida, para que encontrem descanso, repousando no poder curador e restaurador oferecido por Cristo.

---

søgte den, eller fordi I søgte den forgjeves: o, vender om, og kommer hid, her er Hvile!]. Cf. KW XX-PC, p. 18-19.

<sup>9</sup> SV3 - IC, p. 28 [...] han gaaer at søge, som Hyrden det forvildede Faar, som Qvinden efter den tabte Penning. Han gaaer, dog nei, han er gaaet, men uendelig langt længere end nogen Hyrde og nogen Qvinde, han gik jo den uendelig lange Vei fra at være Gud til at blive Menneske, den gik han for at søge Syndere!]. Cf. KW XX-PC, p. 20.

Em *Prática no Cristianismo*, Anti-Climacus não precisa reproduzir todos os conceitos de sua análise antropológico/teológica de *A Doença para a Morte*. Enquanto pano de fundo, esta articulação está todo o tempo presente no modo como lê o convite de Cristo, ou, se quisermos, o convite, em sua paradoxalidade, perpassa, sem nunca ser mencionada, a dialética de *A Doença para a Morte*. Há no ser humano uma situação que necessita de cura e a cura se oferece em Cristo. Esses dois elementos se correspondem continuamente.

No convite que abre *Prática no Cristianismo*, já está implicado aquilo que afirmara Climacus em *Postscriptum*: “[...] a consciência do pecado pertence definitivamente à consciência do perdão do pecado”.<sup>10</sup> Se o estar cansado e sobrecarregado é identificado com o pecado e sua consciência, isso não significa *restringir* todo o sofrimento humano à noção de pecado. Pelo contrário, trata-se de uma ampliação do conceito de pecado que atinge o eu em seu âmago, como já mostrara *A Doença para a Morte*, e que desdobra seus efeitos em toda a existência humana. A articulação entre pecado e graça como pertencendo essencialmente ao convite será a interpretação trazida pelo próprio Anti-Climacus em *Prática no Cristianismo*. À pergunta por como poderia alguém se dirigir ao cristianismo, ou, se quisermos, aceitar o convite do mestre, o autor responde:

Muito simplesmente e, se também o quiseres, bem luteranamente: apenas a consciência do pecado, se ousar dizê-lo, pode forçar alguém (de outro lado a graça é a força) a este horror. E nesse mesmo instante o especificamente cristão se transforma e é pura suavidade, graça, amor, misericórdia.<sup>11</sup>

Já desde as primeiras páginas de *Prática no Cristianismo* a figura de Cristo é apresentada em sua paradoxalidade no encontro com o discípulo. Todo o seu convite revela

<sup>10</sup> SKS 7-AE, p. 476 [...] Syndsbevidstheden er saaledes et bestemt Medhørende til Bevidstheden om Syndsforladelsen]. Cf. KW XII-CUP1, p. 524.

<sup>11</sup> SV3- IC, p. 73 [Ganske simpelt, og hvis Du ønske det med, ganske luthersk: kun Sydens Bevidsthed kan, om jeg saa tør sige, forcere (fra den anden Side er Naaden Forcen) ind i denne Rædsel. Og i samme Øieblik forvandler det Christelige sig og er idel Mildhed, Naade, Kjerlighed, Barmhertighed]. Cf. KW XX-PC, p. 67.

simultaneamente o pecado humano e o perdão.<sup>12</sup> Este paradoxo não apenas se desenvolverá em *Prática no Cristianismo*, mas seguirá como uma linha mestra para o entendimento do discipulado cristão nesta obra.

## 1.2 Fé e contemporaneidade

A pergunta pela possibilidade de se aprender a verdade, colocada no início de *Migalhas Filosóficas*, é respondida por Climacus com o desenvolvimento de todo o seu “projeto de pensamento”. “Aprender” a verdade significa receber a vinda *do deus no tempo* e estabelecer um relacionamento com o mestre mesmo, por fé, e não meramente com sua doutrina. Neste sentido, tornar-se cristão não pode ser reduzido à adesão a uma lista de proposições dogmáticas, antes, é relacionar-se à verdade mesma, encarnada em Cristo.<sup>13</sup> Esta relação com Cristo é uma relação de contemporaneidade, independente dos 1844 anos que separem o leitor da primeira edição de *Migalhas Filosóficas* daquele mestre. O que torna alguém contemporâneo de Cristo é a fé.

Em *Migalhas*, a fé fora descrita como a condição para ver o deus no servo humilde. Em *A Doença para a Morte*, a fé fora descrita como a cura para o desespero quando o *self* repousa transparentemente no poder que pôs a síntese. Agora, em *Prática no Cristianismo*, a fé será mais intimamente ligada à contemporaneidade com Cristo, vindo a ser identificada com a contemporaneidade mesma. Nas palavras de Anti-Climacus:

---

<sup>12</sup> A intuição inicial para a construção desse argumento que percebe a paradoxalidade de pecado e graça inerente ao *Convite* que abre **Prática no Cristianismo** é devida, em grande parte, a conversas com Ettore Rocca, pesquisador do Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Cf. ROCCA, Ettore. *The Threhold Revelation of Sin*. Trad. de Domenico Pacitti. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2003**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. (p. 391) (especialmente p. 391-392).

<sup>13</sup> O que, de modo algum, para Kierkegaard, nega o estabelecimento de dogmas e seu estudo, o esforço sistemático da teologia. O seu problema diz respeito ao exagero ou à confusão de que conhecer dogmática viesse a equivaler a tornar-se cristão. Sobre as relações entre fé e conhecimento doutrinário, cf. GOUWENS – **Kierkegaard as Religious Thinker**, 1996, p. 122-152 (especialmente o ponto *Faith as “happy passion”*, p. 133-142).

Passaram-se de fato dezoito séculos desde que Jesus Cristo caminhava aqui na terra, mas esse certamente não é um acontecimento assim como outros acontecimentos, que uma vez que entram para a história, então, como o passado distante, caem no esquecimento. Não, sua presença aqui na terra nunca se torna uma coisa do passado, e, portanto, não se torna mais e mais distante – isso se a fé pode ser encontrada na terra; pois, do contrário, então no mesmo instante faz muito tempo que ele viveu. Mas, na medida em que há um crente, essa pessoa, para ter se tornado um crente deve ter se tornado, e enquanto crente deve ser, tão contemporâneo à presença de Cristo quanto o eram seus contemporâneos. Esta contemporaneidade é a condição para a fé, e, mais precisamente definida, ela é a fé.<sup>14</sup>

Ao sustentar o tornar-se cristão como um encontro com Cristo, tornar-se contemporâneo de Cristo, Kierkegaard está usando o conceito de contemporaneidade como um recurso hermenêutico (embora a contemporaneidade não possa ser reduzida a isso) com o intuito de minar imagens fantasiosas construídas em torno da figura de Cristo. A forma de Cristo em sua contemporaneidade se opõe àquilo que Anti-Climacus denomina de formas “vazias” e “sem sentido”, ou ainda “romântico-imprudente” ou “histórico-falante”.<sup>15</sup> A contemporaneidade também é apresentada como um antídoto ao engano de recolocar Cristo em uma posição que, ao invés de ser Deus, teria se tornado “aquela compaixão sentimental que os humanos inventaram”.<sup>16</sup> A exigência de contemporaneidade surge como elemento crítico a essas imagens inadequadas de Cristo. Contudo, cabe aqui perguntar se a exigência de contemporaneidade pode, de fato, dirimir tais erros e, do ponto de vista teológico, recolocar a figura de Cristo na relação paradoxal que lhe é devida. Pode o uso do conceito de contemporaneidade oferecer tais garantias? Para Kierkegaard, não se trata exatamente de oferecer garantias ou uma solução universal para recolocar Cristo no lugar que

<sup>14</sup> SV3 16-IC, p. 15 [Vel er det atten Aarhundreder siden, at Jesus Christus vandrede her paa Jorden; men dette er jo ikke en Begivenhed lig andre Begivenheder, hvilke først, som forbigangne, gaae over i Historien, og saa, som længst forbigangne, gaae over i Glemsel. Nei, hans Nærværelse her paa Jorden bliver aldrig noget Forbigangent, altsaa heller ikke mere og mere forbigangen - hvis da ellers Troen findes paa Jorden; thi, hvis ikke, ja da er det i samme Øieblik længe siden han levede. Saa længe der derimod er en Troende, maa denne ogsaa, for at være blevet det, have været, og som Troende være lige saa samtidig med hans Nærværelse som hine Samtidige; denne Samtidighed er Troens Betingelse, og nærmere bestemt er den Troen]. Cf. KW XX-PC, p. 9.

<sup>15</sup> Cf. SV3 16-IC, p. 15 / KW XX-PC, p. 9

<sup>16</sup> SV3 16-IC p. 72 [[...]hiin smægtende Medlidenhed, som Menneskene selv have opfundet[...]]. Cf. KW XX-PC, p. 66.

dogmaticamente entende ser seu próprio. A preocupação central, no que diz respeito ao tornar-se contemporâneo de Cristo, é reafirmar o lugar da fé como única possibilidade do encontro de Cristo com o indivíduo. A despeito de informações históricas e conhecimento teológico acumulados por séculos, Kierkegaard se esforça por resgatar a fé como o único elemento capaz de perceber Cristo em seu caráter absoluto. Como afirma Anti-Climacus, “[c]om o convite a todos ‘que trabalham e estão cansados’, o cristianismo não veio ao mundo como um espetáculo de conforto mimado, como o pastor choramingando e falsamente o introduz – mas como o *absoluto*”.<sup>17</sup>

Precisamente porque a relação de Cristo com o indivíduo quer ser absoluta, o tempo, em sua contingência, não pode ser determinante para o estabelecimento dessa relação:

Em relação ao absoluto há apenas um tempo: o presente; para aquele que não é contemporâneo com o Absoluto, ele simplesmente não existe. E que Cristo é o Absoluto percebe-se facilmente, que em relação a ele há unicamente uma situação: contemporaneidade; os 3, os 7, os 15, os 17, os 18 séculos não são nada, não fazem nenhuma diferença; eles não o mudam, mas eles também não revelam quem ele era, pois quem ele é, é revelado apenas para a fé.<sup>18</sup>

A contemporaneidade só é possível porque Jesus Cristo é uma figura histórica que, paradoxalmente, é o Absoluto. Por outro lado, a relação do indivíduo com Cristo somente pode ter um caráter absoluto na situação de contemporaneidade.

Na presença que é contemporaneidade, onde o instante (*Øieblikket*)<sup>19</sup> acontece como um cruzamento de olhares, a verdade se revela. Não como verdade objetiva, restrita ao

---

<sup>17</sup> SV3 16-IC, p. 69 (grifo no original) [Med Indbydelsen til alle dem, “som arbeide og ere besværede”, er Christendommen ikke, som Præsten flæbende og usandt introducerer den, kommet ind i Verden som et Pragt-Exemplar af milde Trøstegrunde - men som det *Absolute*]. Cf. KW XX-PC, p. 62.

<sup>18</sup> SV3 16-IC, p. 70 [Thi i Forhold til det Absolute er der kun een Tid: den nærværende; Den som ikke er samtidig med det Absolute, for ham er det slet ikke til. Og da Christus er det Absolute, sees let, at der i Forhold til ham kun er een Situation: Samtidighedens; de 3, de 7, de 15, de 17, de 18 Hundred Aar ere Noget, som hverken gjør fra eller til, de forandre ham ikke, men gjøre heller ikke aabenbart, hvo han var, thi hvo han er, er kun aabenbart for Troen]. Cf. KW XX-PC, p. 63.

<sup>19</sup> Assim como no alemão [*Augenblick*], a palavra dinamarquesa para instante também carrega um sentido que tem a ver com o olhar e, literalmente, também pode ser traduzida por piscar de olhos.

conhecimento distanciado, mas a verdade do encontro pessoal que, por isso mesmo, carrega um elemento de interioridade, se faz presente para o indivíduo. O factual não pode ser absolutizado, como já esclarecera *Migalhas*, tampouco o absoluto reduzido à faticidade. Para o eterno que entrou no tempo, entretanto, para o *fato absoluto*, há somente um tempo, o presente. Por isso o tornar-se cristão enquanto encontro com o Deus-Homem, é tornar-se contemporâneo a ele, ser encontrado nesse presente que só existe para a fé, que paradoxalmente une o eterno e o temporal, tornando a existência de Cristo e do indivíduo simultâneas. Em vista disso, a contemporaneidade vem a ser estabelecida como critério para o tornar-se cristão, e o cristianismo é forçado em sua idealidade.

Se não podes suportar a contemporaneidade, se não podes suportar ver esta cena na realidade, se não pudesses sair para a rua – e ver que é o deus que está nessa terrível procissão,<sup>20</sup> e essa tua condição, se tu caíste no chão e o adoraste: então tu não és essencialmente cristão. O que debes fazer então é confessar isso incondicionalmente a ti mesmo de modo que acima de tudo tu mantenas humildade e temor e tremor em relação ao que verdadeiramente significa ser cristão. Pois é por este caminho que tu debes seguir para aprender e praticar o recorrer à graça, de tal modo que tu não a tomes em vão [...].<sup>21</sup>

### 1.3 A possibilidade de escândalo

Esse encontro na contemporaneidade com Cristo traz em si a *possibilidade* de escândalo. A própria possibilidade da fé está sempre, em Kierkegaard, ligada à possibilidade de escândalo. Não há saber histórico, metafísico e nem mesmo dogmático, considerado enquanto forma de conhecimento, que torne o discípulo capaz de ver Deus naquele servo

---

<sup>20</sup> Provável alusão à caminhada de Cristo rumo à crucificação.

<sup>21</sup> SV3 16-IC, p. 71 [Kan Du ikke taale Samtidiggheden, ikke taale at see dette Syn i Virkeligheden, kunde Du ikke gaae ud paa Gaden - og see det er Guden i dette rædsomme Optog, og dette Dit Vilkaar, hvis Du faldt ned og tilbad ham: saa er Du ikke væsentlig Christen. Det Du har at gjøre er saa ubetinget at tilstaae Dig det selv, at Du fremfor Alt bevare Ydmygheden og Frygt og Bæven i Forhold til hvad det vil sige i Sandhed at være Christen. Thi ad den Vei skal Du, for at lære og indøve, saaledes at henflye til Naaden, at Du ikke tager den forfængelig [...]]. Cf. KW XX-PC, p. 65.



humilde.<sup>22</sup> E do ponto de vista do olhar físico, nada mais havia para ver do que um servo humilde, “o qual não tinha aparência nem formosura; olhamo-lo, mas nenhuma beleza havia que nos agradasse” (Isaías 53.2).<sup>23</sup> O encontro da contemporaneidade é um encontro com um homem que, para o olho físico, em nada se distingue dos demais. E mesmo quando a ele é perguntado se ele é o Messias, sua resposta aponta para a possibilidade de escândalo. Anti-Climacus faz referência ao texto bíblico de Mateus 11.2-6, quando os discípulos de João vão perguntar a Jesus se ele é o que deveria vir ou se eles deveriam esperar algum outro. E a resposta é conhecida: “os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho”.<sup>24</sup> E como Jesus finaliza? “Portanto, dados os fatos, todos podem ver que realmente eu sou aquele que havia de vir”? Não, num belíssimo uso de comunicação indireta Jesus conclui: “E bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço”.<sup>25</sup>

Kierkegaard insiste em que Jesus não se revela diretamente, mas precisamente a possibilidade de escândalo que toda sua mensagem e existência carrega é o correlato da possibilidade de fé como verdadeira forma de vê-lo enquanto salvador, tornar-se contemporâneo de Cristo. A fé que vê Deus no servo humilde passa pela possibilidade de

---

<sup>22</sup> O pano de fundo para a discussão sobre a possibilidade de escândalo em **Prática no Cristianismo** é uma discussão que Climacus estabelece com a Teologia Natural, onde procura mostrar que não há conhecimento metafísico que nos leve ao conhecimento de Deus. De semelhante modo, não há saber histórico a respeito de Jesus que forneça segurança para a relação do discípulo com o mestre. Na tentativa de conhecê-lo por via cognitiva, o que surge não é um aumento de conhecimento, mas a intensificação da possibilidade de escândalo. Cf. MF, especialmente p. 61-82 / SKS 4-PS, p. 242-257 / KW VII-PF, p. 37-48. Bons esclarecimentos sobre a discussão de Kierkegaard com a Teologia Natural podem ser encontrados em: VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, el único ante Dios**. Barcelona: Editorial Herder, 1977. (Biblioteca de Filosofía, 8). (p. 51-53). Cf. também: ROOS – **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard**, 2006, p. 53-58.

<sup>23</sup> Cf. SV3 16, p. 72 / KW XX-PC, p. 65. Cf. também ROSAS – **Scripture in the thought of Søren Kierkegaard**, 1994, p. 127-133. Este autor argumenta que o uso de textos bíblicos se torna mais direto na fase final da obra de Kierkegaard, começando com **Prática no Cristianismo**. Chamo à atenção que isso não deve levar à conclusão de que o especificamente cristão esteja mais presente na segunda parte da obra de Kierkegaard (de 1846 em diante, depois da publicação do **Postscriptum**) do que na primeira. O especificamente cristão está presente em toda a obra. A mudança de uma fase para a outra não é essencialmente teológica, mas metodológica. Isso não significa também que o modo de comunicação de Kierkegaard deixe de ser irônico na segunda fase. O uso da ironia, bem entendido, se adapta a diferentes contextos e necessidades comunicativas. A força da ironia está em sua elasticidade.

<sup>24</sup> Mateus 11.5.

<sup>25</sup> Mateus 11.6.

escândalo. Cristo é aquele que traz a verdade e a condição para recebê-la. Entretanto, a possibilidade de escândalo é mantida. É *possível* tanto ter fé quanto escandalizar-se de Cristo. É possível negar o convite de Deus? Sim, Kierkegaard sustenta essa posição com a mesma força com que sustenta a responsabilidade pessoal diante do pecado. Se não fosse possível assumir a liberdade humana (liberdade usada aqui em um sentido impróprio, já que afastar-se de Deus é um ato de alienação e não de liberdade) teríamos grandes dificuldades para falar em pecado. O conceito de escândalo, embora o mais das vezes desenvolvido em polêmica contra as teologias especulativas do contexto de Kierkegaard, nos ajuda a perceber que a graça não violenta o ser humano.

#### *1.4 O Paradoxo Absoluto: modelo e redentor*

##### 1.4.1 Cristo enquanto modelo

O convite se torna ainda mais intenso, ou melhor, intensifica a possibilidade de escândalo, quando o servo humilde que convida, convida a um seguimento, a um discipulado, a uma imitação.<sup>26</sup> A fé que torna Cristo e o discípulo contemporâneos se manifesta no discipulado, tendo o próprio servo humilde como o modelo a ser seguido:

Cristo veio ao mundo com o propósito de salvar o mundo, também com o propósito – isso, por outro lado, está implícito no primeiro propósito – de ser “o modelo”, de deixar pegadas para a pessoa que quisesse juntar-se a ele, para que então pudesse tornar-se um “seguidor”; e isso de fato corresponde a “pegadas”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> O termo dinamarquês usado por Kierkegaard e que é traduzido para o inglês por Howard e Edna Hong por *imitation* é *Efterfølgelse*, que em português pode ser traduzido também por seguimento ou discipulado.

<sup>27</sup> SV3 16-IC, p. 221 [Christus kom til Verden med den Hensigt at frelse Verden, tillige med den Hensigt - dette ligger atter indeholdt i hans første Hensigt - at ville være “Forbilledet”, at ville efterlade et Fodspor for Den, som

Em *Migalhas Filosóficas* é mostrado que o rebaixamento de Cristo enquanto servo humilde significa que ele alcança a todos, pode igualar-se a absolutamente a todos e todas e, nesse sentido, ele é o redentor de todos e todas. Agora, em *Prática no Cristianismo* a ênfase no seu rebaixamento e esvaziamento significa que ele pode convidar a todos e todas de modo que qualquer um pode tornar-se seu seguidor, seu imitador; ninguém fica excluído do convite ao discipulado na medida em que ele colocou-se abaixo e, nesse sentido, atrás de todos e todas. O convite gracioso do servo humilde exclui de antemão a evasiva de alguém que argumentasse estar muito abaixo do mestre para que pudesse segui-lo:

Mas o modelo deve estar atrás para que possa cativar e incluir a todos; se houvesse uma única pessoa que pudesse honestamente regatear ou agachar-se de modo a afirmar que ela estaria situada ainda mais abaixo em inferioridade e rebaixamento, então o modelo não é “o modelo”, então ele é apenas um modelo imperfeito – ou seja, apenas o modelo para uma grande multidão de pessoas. O modelo deve estar *incondicionalmente* atrás, atrás de todos, e ele precisa estar *atrás* para conduzir, aqueles que devem ser formados de acordo com ele, para frente.<sup>28</sup>

Anti-Climacus insiste em que o convite é a ser um *seguidor*, e não um *admirador*. A admiração supõe uma distância entre aquele que admira e o objeto da admiração, distância essa essencial para toda admiração, que é essencialmente estética. O poeta, por exemplo, canta os feitos do herói na medida em que somente o herói pode realizá-los. À distância e com sentimento poético, o poeta o admira e, se se entende enquanto poeta, jamais sairá a imitar e seguir o herói. A relação com Cristo, nesse sentido, não pode ser reduzida a um sentimento estético. Antes, é uma relação estabelecida em determinações éticas. Cristo convida a um discipulado onde ele mesmo é o padrão a ser seguido. A contemporaneidade rompe

---

vilde slutte sig til ham, hvilken altsaa maatte blive en “Efterfølger”, det svarer jo til et “Fodspor”]. Cf. KW XX-PC, p. 238.

<sup>28</sup> SV3 16-IC, p. 222 (grifos no original) [Men bagved maa Forbilledet være for at kunne fange og omfatte Alle; var der et eneste Menneske, som med Sandhed kunde byde under eller dukke under, ved at oplyse, at han i Ringhed og Fornedrelse var endnu lavere stillet, saa er Forbilledet ikke “Forbilledet”, saa er det kun et ufuldkomment Forbillede, det er, kun Forbillede for en stor Mængde Mennesker. *Ubetinget* bag ved maa

justamente com esse distanciamento da admiração e aponta para uma exigência de envolvimento e interioridade que, bem entendida, se manifesta exteriormente no seguimento daquele que é o modelo. “Qual, então, é a diferença entre ‘um admirador’ e ‘um seguidor’? Um seguidor *é*, ou se esforça para *ser* aquilo que ele admira, e um admirador se mantém pessoalmente distanciado [*udenfor*, literalmente, de fora] [...]”.<sup>29</sup>

Contemporaneidade é elemento chave enquanto esforço por romper com as imagens ficcionais de Cristo que atenuam o padrão ético do discipulado cristão. Por toda a sua obra Kierkegaard insiste em que a idealidade do cristianismo – a exigência radical da lei – deve ser sustentada, não pode ser enfraquecida. Em *Prática no Cristianismo*, fazendo uso do conceito de contemporaneidade, Anti-Climacus resgata esta idealidade precisamente na figura de Cristo enquanto modelo.

#### 1.4.2 Cristo: juiz e mestre compassivo

Esta relação do discípulo/seguidor, com o mestre/modelo, no entanto, é perpassada pela dialética entre lei e evangelho.

Ao te tornares contemporâneo com Cristo (o modelo), tu simplesmente descobres que absolutamente não és como ele, nem mesmo naquilo que chamarias o teu melhor momento; pois num tal momento tu não estás na correspondente tensão da efetividade, mas estás observando. O resultado é que tu efetivamente aprendes a fugir para a fé em graça. O modelo é aquele que exige isso de ti; ai, e então tu sentes a diferença terrivelmente; então tu foges para o modelo de modo que ele possa ter compaixão de ti. Deste modo

---

Forbilledet være, bag ved Alle, og det maa være *bag ved*, for at drive Dem, der skulle dannes efter det, fremad]. Cf. KW XX-PC, p. 239.

<sup>29</sup> SV3 16-IC, p. 224 (grifos no original) [Hvilken er da Forskjellen mellem “en Beundrer” og “en Efterfølger”? En Efterfølger *er* eller stræber efter at *være* Det, han beundrer; en Beundrer holder sig personligt udenfor [...]]. Cf. KW XX-PC, p. 241.

o modelo é simultaneamente aquele que te julga infinitamente com a maior severidade – e também aquele que tem compaixão de ti.<sup>30</sup>

O pano de fundo de Kierkegaard aqui é o conceito paulino de lei, como expresso na epístola aos Gálatas:

Gálatas 2.19 (por que eu, mediante a própria lei, morri para a lei) corresponde exatamente à representação que eu usualmente faço do nosso relacionamento ao “modelo”. O modelo deve ser apresentado como a exigência, e então ele te esmaga. “O modelo”, que é Cristo, então se transforma em outra coisa, em graça e compaixão, e é ele mesmo que estende a mão para te amparar. Deste modo, através do modelo tu morreste para o modelo.<sup>31</sup>

A imitação de Cristo em Kierkegaard não se dá através da imagem de uma escada, onde ao imitar Cristo se sobe um degrau a cada dia. Se quisermos usar a imagem da escada, o que se percebe, é o quão longe, ou, por assim dizer, abaixo, se estava em relação ao modelo. Para que isso seja descoberto é necessário um padrão de comparação. E esse padrão é Cristo e somente ele pode sê-lo. O que surge do encontro com o modelo e do esforço por segui-lo é o juízo enquanto consciência da distância que se estava dele, a revelação da incapacidade humana em seguir a Cristo, em cumprir a lei, alcançar a idealidade do cristianismo. Nesse momento nasce a percepção da necessidade de ser resgatado, de fugir para aquele que pode resgatar. E então, nesse instante, o mesmo Cristo é paradoxalmente o compassivo e

---

<sup>30</sup> JP I 692 (*Pap. IX A 153 n.d.*, 1848) [By becoming contemporaneous with Christ (the prototype), you simply discover that you are not like it at all, not even in what you call your best moment; for in such a moment you are not in the corresponding tension of actuality but are spectating. The result is that you effectively learn to flee to faith in grace. The prototype is that which requires itself from you; alas, and you feel the unlikeness horribly; then you flee to the prototype that he may have compassion upon you. In this way the prototype is simultaneously the one who infinitely judges you most severely--and also the one who has compassion upon you].

<sup>31</sup> JP I 349 (*Pap. X.2 A 170 n.d.*, 1849) [Galatians 2:19 (for I through the law died to the law) corresponds exactly to the presentation I usually give of our relationship to “the prototype.” “The prototype” must be presented as the requirement, and then it crushes you. “The prototype,” which is Christ, then changes into something else, to grace and compassion, and it is he himself who reaches out to support you. In this way through the prototype you have died to the prototype].

gracioso.<sup>32</sup> O que se experimenta no encontro com Cristo é juízo e graça no segui-lo em contemporaneidade. Essa paradoxalidade é resgatada por Kierkegaard articulando os conceitos de modelo e redentor. O paradoxo da união do eterno com o temporal em Cristo deve ser sustentado com a mesma força com que deve ser mantido o paradoxo que une em Cristo o modelo a ser seguido e o salvador e redentor.

Essa situação de encontro com Cristo enquanto simultaneamente modelo e redentor fora vivenciada pelo próprio Kierkegaard. Não apenas a sua obra, mas sua própria existência e história de vida refletem essa tensão paradoxal entre se esforçar por viver e alcançar a idealidade do cristianismo, se esforçar por cumprir a lei, e ser guiado por essa mesma lei, sempre de novo, a Cristo enquanto salvador. Em seus *Papirer* Kierkegaard escreve:

Como é verdadeiro para mim agora que toda a minha recente produtividade tem de fato sido minha educação pessoal, minha humilhação. Vigorosamente eu ousei – então me foi concedido empregar a exigência da idealidade em um sentido eminente – e muito corretamente eu sou aquele que se sente humilhado sob a exigência e aprende em um sentido ainda mais profundo a valer-se da graça. Além do mais, isso que eu agora experimentei ainda mais pessoalmente já fora chamado à atenção nas obras mesmas, pois Anti-Climacus diz na moral de “Vinde a Mim, Todos os que Estais Cansados e Sobrecarregados”: o modelo deve ser apresentado tão idealmente que você seja humilhado por ele e aprenda a fugir para o modelo, mas num sentido completamente diferente, qual seja, ao misericordioso.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Cristo é paradoxalmente modelo a ser seguido e redentor. Esses dois aspectos devem ser mantidos juntos. Contudo, não podem ser confundidos. Kierkegaard se mostra atento a essa questão em seus *Papirer*. Referindo-se a Cristo, Kierkegaard afirma: “Sua morte é de fato a redenção. Aqui a categoria tem uma virada qualitativa. Da morte de uma testemunha da verdade eu devo aprender a querer morrer pela verdade assim como ele o fez, querer assemelhar-me a ele. Mas com relação à morte de Cristo, eu não posso querê-lo dessa maneira. Pois a morte de Cristo não é uma tarefa para imitação [Efterfølgelse] mas é a redenção – eu não ousou estimar ou considerar Cristo como uma pessoa meramente histórica. [...] não se trata simplesmente de que Cristo é o modelo e que eu simplesmente deveria querer assemelhar-me a ele. Em primeiro lugar eu preciso da Sua ajuda para ser capaz de assemelhar-me a ele, e, em segundo lugar, ao passo que ele é o Salvador e Reconciliador do gênero humano, eu, de fato, não posso assemelhar-me a ele” (JP I 693 (*Pap.* X1 A 132 *n.d.*, 1849)) [His death is indeed the atonement. Here the category takes a qualitative turn. From the death of a witness to the truth I am to learn to will to die for the truth as he did, to will to resemble him. But in relationship to Christ's death, I cannot will in this way. For Christ's death is not a task for imitation [Efterfølgelse] but is the atonement--I do not dare regard or consider Christ as a merely historical person. [...] it is not simply a matter of Christ's being the prototype and that I simply ought to will to resemble him. In the first place I need His help in order to be able to resemble Him, and, secondly, insofar as he is the Savior and Reconciler of the race, I cannot in fact resemble him].

<sup>33</sup> JP VI 6521 (*Pap.* X 2 A 157 *n.d.*, 1849) [How true it is to me now that all my recent productivity has actually been my personal upbringing, my humiliation. Youthfully I have dared - then it was granted to me to put forth

Essa anotação não é escrita no começo de sua vida, como se há muito tempo Kierkegaard tivesse vivenciado ter sido esmagado pelo poder aniquilador da lei e, então, atingido uma relação com Cristo na qual todo o juízo tivesse ficado excluído. De fato, de certo modo não há mais juízo, tudo se fez novo. Entretanto, no encontro com o evangelho, aquele que se percebe enquanto simultaneamente justo e pecador repete sempre de novo a experiência do aniquilamento da lei e da restauração da graça no encontro com Cristo. A graça deve ser significativa para toda a existência e reapropriada, sempre de novo, na medida em que tornar-se cristão é um movimento constante no discipulado, no seguir aquele que é simultaneamente modelo e redentor. A preciosidade da graça é apropriada no discipulado cristão.

### *1.5 Graça barata e graça preciosa*

Na teologia contemporânea, Dietrich Bonhoeffer manifestou preocupações semelhantes às de Kierkegaard, ao usar o conceito de “graça barata” em contraste com o de “graça preciosa”. Quando a graça é desvinculada da situação existencial a que pertence – a consciência angustiada que carece do perdão do pecado, que sente o juízo pesando sobre o pecado – ela é entendida como *graça barata*: “[...] significa a graça como doutrina, como princípio, como sistema; significa perdão dos pecados como verdade geral, significa o amor de Deus como conceito cristão de Deus”.<sup>34</sup> E Bonhoeffer continua, contextualizando a questão: “A graça barata é a pregação do perdão sem arrependimento, é o batismo sem a

---

the requirement of ideality in an eminent sense - and quite rightly I am the one who feels humbled under it and learns in a still deeper sense to resort to grace. Moreover, this which I now again have experienced even more personally has already been called to mind in the works themselves, for Anti-Climacus says in the moral to “Come to Me All Who Labor and Are Heavy Laden”: The prototype must be presented so ideally that you are humbled by it and learn to flee to the prototype, but in an entirely different sense-namely, as to the merciful one].

<sup>34</sup> BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. Trad. de Ilson Kayser. Revisão de Geraldo Korndörfer e Luís Sander. 8 ed. revista. São Leopoldo: Sinodal, 2004. (Estudos Bíblico-Teológicos NT – 11). (p. 9).

disciplina comunitária, é a Ceia do Senhor sem confissão dos pecados, é a absolvição sem confissão pessoal. A graça barata é a graça sem discipulado, a graça sem cruz, a graça sem Jesus Cristo vivo encarnado”.<sup>35</sup> Numa situação como essa é perdido o elemento de apropriação, conceito caro a Lutero e retomado por Kierkegaard. A *graça preciosa*, por outro lado,

[c]hega até nós como gracioso chamado ao discipulado de Jesus; vem como palavra de perdão ao espírito angustiado e ao coração esmagado. A graça é preciosa por obrigar o indivíduo a sujeitar-se ao jugo do discipulado de Jesus Cristo. As palavras de Jesus: “o meu jugo é suave e o meu fardo é leve” são expressão da graça.<sup>36</sup>

A “graça barata” surge como ruptura da tensão paradoxal que há entre juízo e graça. A atuação da graça mesma leva à consciência do pecado quando o juízo do cristianismo é, nesse sentido, inerente à própria atuação da graça em Cristo. Ao não se perceber esse paradoxo, a graça, ao invés de surgir como acolhimento de um Deus amoroso, vem a se tornar doutrina do perdão do pecado, perdendo sua vinculação essencial com o indivíduo pecador. Bonhoeffer percebe que esta relação estava muito clara para Lutero:

Quando Lutero afirmava que nossos esforços nada podem nem mesmo na vida mais piedosa e que, por isso, aos olhos de Deus, nada vale senão “a graça e o favor do perdão”, dizia-o como alguém que até então e naquele mesmo momento se sentia novamente chamado ao discipulado de Jesus e a deixar tudo o que tinha. O reconhecimento da graça fora para ele a última ruptura radical com o pecado de sua vida, jamais, porém, a justificação do pecado. Na aceitação do perdão, esse reconhecimento foi a última renúncia radical à vida sob orientação própria, e, por isso, só então tornou-se um chamado sério ao discipulado. A graça era para Lutero um “resultado”, mas um resultado divino, não humano.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> BONHOEFFER – **Discipulado**, 2004, p. 10.

<sup>36</sup> BONHOEFFER – **Discipulado**, 2004, p. 11.

<sup>37</sup> BONHOEFFER – **Discipulado**, 2004, p. 15.



O problema, para Bonhoeffer, é que a graça que surgira para Lutero como resultado do juízo na consciência angustiada pelo pecado, viera a se tornar premissa para a vida cristã, desconectada do discipulado. Fazendo referência a Kierkegaard, Bonhoeffer ilustra a questão:

Quando o Dr. Fausto, após uma vida dedicada à pesquisa do conhecimento, diz: “Vejo que nada podemos saber”, estamos diante dum resultado, algo completamente diferente do sentido que esta mesma frase teria se pronunciada por um estudante de primeiro semestre, para justificar sua preguiça (Kierkegaard). Como resultado essa frase é verdadeira, mas, como ponto de partida, é uma ilusão.<sup>38</sup>

Nas obras de Anti-Climacus o ponto de partida não é “nada há para ser feito”. Se se pode falar de um ponto de partida, esse é o cristianismo na idealidade de sua exigência. E a cada página onde a idealidade é forçada em *Prática no Cristianismo*, apontando para a necessidade de seguir a Cristo enquanto modelo, a finalidade é uma só, que se aprenda a recorrer ao salvador e que a graça não seja tomada em vão. “S.K.”, o editor da obra pseudônima de Anti-Climacus, escreve em seu pequeno prefácio a *Prática no Cristianismo*:

Neste escrito, originado no ano de 1848, a exigência para ser cristão é forçada pelo autor pseudônimo a uma suprema idealidade. Entretanto a exigência deve ser de fato declarada, apresentada e escutada. Do ponto de vista cristão não deveria haver redução da exigência nem supressão – antes uma declaração pessoal e confissão. A exigência deveria ser ouvida; e eu entendo o que é dito como falado apenas para mim – de modo que eu possa aprender não apenas a valer-me da “graça”, mas valer-me dela em relação ao uso da “graça”.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> BONHOEFFER – **Discipulado**, 2004, p. 16.

<sup>39</sup> SV3 16-IC, p. 13 [I dette Skrift, hidrørende fra Aaret 1848, er Fordringen til det at være Christen af Pseudonymen tvunget op til et Idealitetens Høieste. / Dog siges, fremstilles, høres bør jo Fordringen; der bør, christeligt, ikke slaaes af paa Fordringen, ei heller den forties - istedetfor at gjøre Indrømmelse og Tilstaaelse sig selv betræffende. / Høres bør Fordringen; og jeg forstaaer det Sagte som sagt alene til mig - at jeg maatte lære ikke blot at henflye til “Naaden”, men at henflye til den i Forhold til Benyttelsen af “Naaden”]. Cf. KW XX-PC, p. 7. O livro **Prática no Cristianismo** é dividido em três grandes partes. A segunda e a terceira partes iniciam remetendo a esse mesmo prefácio apresentado no início da obra.

### 1.6 *Ser a verdade com Cristo*

Tornar-se cristão é aprender a descansar na graça, e isso de tal modo que, mesmo quando se percebe que não se pode recorrer à graça adequadamente, deve-se recorrer à graça também em virtude disso. Nesse sentido, Kierkegaard pode e deve ser caracterizado como um teólogo da graça. Uma vez que se aprendeu a enxergar o redentor e salvador naquele que também é o modelo, uma vez que o juízo conduziu à apropriação da graça à qual o indivíduo foi conduzido pela lei enquanto pedagogo, essa mesma graça convida a uma continuidade no seguimento do discipulado, não no esforço por ser justo diante de Deus, mas como gratidão por ter recebido o dom precioso de Cristo em fé. Se esta graça pode ser entendida como resultado, como afirma Bonhoeffer, não se trata de um resultado enquanto *telos* que, uma vez atingido, dispensa o indivíduo da relação do discipulado em contemporaneidade com Cristo e, muito menos, um resultado a que se chegou por esforço humano. Uma vez que a existência cristã é perceber-se como simultaneamente justo e pecador, a paradoxalidade de juízo e graça deve ser mantida. A verdade vem até nós e nos convida a segui-la. Nesse discipulado, Jesus, enquanto a própria verdade, ensina o que é *ser* a verdade:

[...] Cristo é a verdade no sentido de que *ser* a verdade é a única verdadeira explicação do que a verdade é. Portanto pode-se perguntar a um apóstolo, pode-se perguntar a um cristão, “o que é a verdade” e em resposta à pergunta o apóstolo e esse cristão apontarão a Cristo e dirão: olha para ele, aprende dele, ele era a verdade. Isso significa que a verdade no sentido em que Cristo é a verdade não é uma soma de afirmações, não é uma definição etc., mas uma vida.<sup>40</sup>

O verdadeiro modo de estabelecer uma relação com a verdade é pôr-se a caminho, segui-la no sentido do discipulado, tentando assemelhar-se a ela. É uma questão de vivência

---

<sup>40</sup> SV3 16-IC, p. 192 [...] er Christus Sandheden, at det at *være* Sandheden er den eneste sande Forklaring af hvad Sandhed er. Man kan derfor spørge en Apostel, man kan spørge en Christen, hvad er Sandhed, og saa viser Apostelen og denne Christen til Svar paa Spørgsmaalet hen paa Christus og siger: see paa ham, lær af ham, han

pessoal que não pode ser reduzida a doutrinas, habilidades ou conhecimentos específicos. Discutindo a questão da verdade em conexão com a metáfora do caminho, Enio Mueller afirma que “[a] verdade só se faz e só se deixa apreender *no próprio caminho*, não em conceitos sobre o mesmo e nem em práticas que supostamente devem mostrar que estamos no caminho”.<sup>41</sup> Entendendo a verdade como algo a ser vivido, explicar a verdade é torná-la uma inverdade, transformando uma questão de vivência pessoal numa questão de conhecimento intelectual. “Quando se é a verdade e quando a exigência é ser a verdade, saber a verdade é uma inverdade”.<sup>42</sup>

A ênfase de *Prática no Cristianismo* é que a verdade do evangelho significa tornar-se contemporâneo com Cristo. Tornar-se cristão é aceitar o convite para tentar ser como Cristo, o Paradoxo Absoluto, sob juízo e graça. Como afirma Mueller: “A verdade do evangelho [...] se decide no caminho no evangelho, caminho marcado por morte e ressurreição como a experiência constante do juízo e da graça de Deus”.<sup>43</sup> Nessa tensão paradoxal o discipulado envolve aquilo que Kierkegaard chama de reduplicação, esforçar-se em pôr aquilo que se acredita em prática, um esforço por realizar uma prática no cristianismo:

[...] o ser da verdade é a reduplicação da verdade em ti mesmo, em mim, nele, que a tua vida, a minha vida, a vida dele expressa a verdade aproximadamente num esforço por isso [a reduplicação da verdade], que a tua vida, a minha vida, a vida dele é aproximadamente o ser da verdade no esforço por isso, assim como a verdade era em Cristo uma vida, pois ele era a verdade.

---

var Sandheden. Dette vil sige, Sandheden i den Forstand, hvori Christus er Sandheden, er ikke en Sum af Sætninger, ikke en Begrebsbestemmelse o.D., men et Liv]. Cf. KW XX-PC, p. 205.

<sup>41</sup> MUELLER, Enio R. **Teologia Cristã**: em poucas palavras. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005. (p. 27) (grifo no original).

<sup>42</sup> SV3 16-IC, p. 193 [[...] naar man er Sandheden, og naar Fordringen er at være Sandhed, er det at vide Sandheden en Usandhed]. Cf. KW XX-PC, p. 205.

<sup>43</sup> MUELLER – **Teologia Cristã**, 2005, p. 37.

E, portanto, entendida do ponto de vista cristão, a verdade naturalmente não é saber a verdade, mas ser a verdade.<sup>44</sup>

## 2. Fundamentos de uma ética cristã em obras de amor

A imitação de Cristo é um movimento no sentido de *ser a verdade*. Esse movimento surge como fruto do processo de aniquilação da lei pelo qual passou o indivíduo ao tentar seguir o modelo e que o levou a ser interpelado pela graça, receber a fé como dádiva e nela repousar em Deus.

### 2.1 O discipulado cristão e o duplo movimento

Todo o processo dialético pelo qual passa o indivíduo no encontro com o especificamente cristão tem, em Kierkegaard, a correta apropriação da graça e da fé enquanto dádiva como finalidade, a partir do que poderá surgir uma identificação com Cristo no discipulado. Trata-se de um duplo movimento pelo qual o tornar-se cristão é perpassado, não de forma linear, mas numa repetição constante do movimento de apropriação da graça. No desenvolvimento do projeto de pensamento de Johannes Climacus, em *Migalhas Filosóficas*, vimos que o discípulo fora primeiramente afastado da verdade em direção a si mesmo, à sua interioridade, quando descobriu sua *não-verdade*. A partir daí a graça se oferecera (embora, como foi demonstrado, o afastamento do discípulo já fosse atuação da graça mesma) trazendo

---

<sup>44</sup> SV3 16-IC, p. 193 [Sandhedens Væren er den Fordoblelse i Dig, i mig, i ham, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, udtrykker Sandheden, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, er Sandhedens Væren, som Sandheden var i Christo, et Liv, thi han var Sandheden. / Og derfor er, christelig forstaaet, Sandheden naturligviis ikke det, at vide Sandheden, men at være Sandheden]. Cf. KW XX-PC, p. 205.

a verdade e a fé enquanto condição para aceitá-la.<sup>45</sup> Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus usara a terminologia “perder-se a si mesmo” para “ganhar a si mesmo”.<sup>46</sup> No juízo que revela a consciência do próprio desespero e pecado, o indivíduo perde a si mesmo e percebe a necessidade de repousar em Deus, o poder que pôs a síntese e que a restabelece. A graça recupera a relação do eu com Deus e consigo mesmo em fé. Em *Prática no Cristianismo*, como vimos, a tentativa de seguir a Cristo enquanto modelo trouxe a consciência da inabilidade para o discipulado e o indivíduo pôde aprender a recorrer a Cristo como o misericordioso. No âmago dessa relação está a fé, que convida o indivíduo a seguir a Cristo tornando-se a verdade.

Em Kierkegaard, assim também como em Lutero, é enfatizada a necessidade de seguir a Cristo em fé.<sup>47</sup> Entretanto, dado os diferentes contextos vividos pelo reformador e por Kierkegaard, este percebera a necessidade de enfatizar uma, por assim dizer, primeira imitação,<sup>48</sup> com a finalidade de conduzir a Cristo em uma relação de fé. Em termos de uma teologia eminentemente correlacional, como é da Kierkegaard, ele reenfatiza, para o contexto da cristandade dinamarquesa, o aspecto da lei enquanto pedagogo que conduz a Cristo. Recordando Lutero, Kierkegaard anota em seus *Papirer*:

---

<sup>45</sup> Para manter o tom de seu projeto de pensamento Climacus usualmente emprega a formulação “condição para compreender a verdade”. Cf. MF, p. 34 / SKS 4-PS, p. 223 / KW VII-PF, p. 15.

<sup>46</sup> Cf. SV3 15-SD, p. 122 / KW XIX-SUD, p. 67.

<sup>47</sup> O tema da imitação de Cristo é certamente caro à Igreja Católica, onde encontra grande tradição, e uma das mais clássicas reflexões sobre o tema, **A Imitação de Cristo**, obra que o próprio Kierkegaard possuía em sua biblioteca particular (cf. ROHDE – **Auktionsprotokol**, 1967, p. 21 (registros número 272-273)). Minha preocupação aqui é perceber como Kierkegaard discute o tema dentro de uma moldura eminentemente luterana, especificamente a partir do foco que aqui interessa, a relação paradoxal entre juízo e graça. Uma historização do tema poderia ser feita no catolicismo, revelando diferentes nuances, assim como no luteranismo e nas diferentes tradições protestantes. Evidentemente isso extrapolaria os limites desta pesquisa.

<sup>48</sup> Advirto que essa distinção é eminentemente metodológica. Kierkegaard parece não fazer uso da terminologia “primeira” e “segunda imitação”, embora se possa perceber em sua obra uma distinção entre aquela imitação enfocando o Cristo enquanto modelo, que leva a perceber Cristo como salvador, e a imitação que, a partir daí, surge como fruto da fé. Para esclarecer o tema é necessário por vezes desenvolvê-lo linearmente, como muitas vezes faz o próprio Kierkegaard, e como é apresentado, por exemplo, em CAPPELØRN – **Imitation, sin, forgiveness, imitation**, s.d. No modo como Kierkegaard entende a existência cristã, entretanto, esses momentos, embora distintos, acontecem em uma circularidade onde consciência do pecado e consciência do perdão do pecado sempre retornam como a experiência paradoxal de juízo e graça inerente ao discipulado cristão.

Lutero coloca [a questão] corretamente deste modo. Cristo é a dádiva – à qual a fé corresponde. Então ele é o modelo [Forbilledet] – ao qual a imitação corresponde. Ainda mais acuradamente se poderia dizer: (1) imitação em direção à ação decisiva pela qual surge a situação para tornar-se um cristão; (2) Cristo como dádiva – fé; (3) imitação como fruto da fé.<sup>49</sup>

Discutindo a questão do discipulado em Kierkegaard e referindo-se especificamente ao texto supra citado, Niels Cappelørn afirma:

Kierkegaard entendera – sob um ponto de vista histórico – Lutero como um corretivo ao cristianismo Católico da Idade Média, e a si mesmo como um corretivo a Lutero. Enquanto um corretivo contra a acentuação de Cristo como protótipo correspondendo à imitação na teologia medieval, Lutero enfatizou Cristo como dádiva correspondendo à fé. E como corretivo ao enfatizar Cristo como dádiva somente da fé na teologia luterana, Kierkegaard acentuou a importância de Cristo como modelo para imitação.<sup>50</sup>

Trata-se aqui de uma diferença de ênfase gerada por uma diferença de contextos. O ponto crucial, entretanto, o *telos*, continua a ser a imitação de Cristo em fé, que é precisamente o ponto ao qual conduz *Prática no Cristianismo*. A lei que trouxe a consciência do pecado ao indivíduo e revelou-lhe sua incapacidade em cumpri-la e o juízo daí advindo pode, retrospectivamente com o olhar da fé, ser visto como bênção, como ação do pai que repreende o filho a quem ama.<sup>51</sup> A partir do encontro com Cristo em graça, quando os olhos da fé vêem o redentor, o mandamento não mais deve ser cumprido de forma legalista, numa tentativa de justificar-se pelo seu cumprimento. Em espírito de gratidão pela obra de Cristo operada em nós, o mandamento pode, agora, ser visto como orientação ao discipulado para o

<sup>49</sup> JP II 1908 (*Pap. X4 A 459 n.d.*, 1852) [...] Luther rightly orders it this way. Christ is the gift--to which faith corresponds. Then he is the prototype [Forbilledet]--to which imitation corresponds. Still more accurately one may say: (1) imitation in the direction of decisive action whereby the situation for becoming a Christian comes into existence; (2) Christ as gift--faith; (3) imitation as the fruit of faith].

<sup>50</sup> CAPPELØRN – **Imitation, sin, forgiveness, imitation**, s.d., p. 2 [Kierkegaard understood – from a historical point of view – Luther as a corrective to the Middle Ages Catholic Christianity, and himself as a corrective to Luther. As a corrective against the accentuation of Christ as prototype corresponding to imitation in the Middle Ages theology, Luther emphasized Christ as gift corresponding to faith. And as a corrective against the emphasizing of Christ as gift of faith alone in the Lutheran theology, Kierkegaard stressed the importance of Christ as prototype for imitation].

<sup>51</sup> Cf. Apocalipse 3.19.

indivíduo que, em fé, procura tornar-se e ser a verdade à semelhança de Cristo. Usando uma linguagem um pouco diferente, Kierkegaard está trazendo para dentro de sua ética a implicação daquilo que Lutero diz da pessoa cristã, que ela deve ser “Cristo para o próximo”.<sup>52</sup> Nisso consiste o discipulado enquanto imitação de Cristo. Essa identificação com Cristo é a identificação com o amoroso, com aquele que se tornou igual aos humanos por amor, não mudando o amado, mas mudando a si mesmo.<sup>53</sup> Nesse sentido, toda a compreensão de cristianismo em Kierkegaard desembocará no discipulado como amor ao próximo tendo por fundamento o amor divino.

## 2.2 O amor e suas obras

Em 1847 Kierkegaard publica, em seu próprio nome, *As Obras do Amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Há nesse título, segundo Álvaro Valls, uma dupla origem:

nasce do *Banquete* platônico e do Cristianismo. Do *Symposion*: Sócrates lá se queixa de que a combinação prévia era louvarem o deus Eros, mas em vez disso os debatedores se teriam restringido a expor “as obras do amor efetuadas no coração dos mortais”, isto é, em vez de elogiarem o próprio amor (*Éros*), discursavam sobre suas obras, seus efeitos. Pois agora o autor do livro de 1847 leva em conta esta observação, dizendo no *Prefácio*: “São ‘considerações cristãs’, por isso não sobre – ‘o amor’, mas sim sobre – ‘as obras do amor’”.<sup>54</sup>

Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard trabalha com distinções e esclarecimentos conceituais que visam determinar o entendimento especificamente cristão de amor e, por conseqüência, o discipulado mesmo naquilo que é seu próprio. Se Sócrates entendera que o

<sup>52</sup> Para uma reflexão ética em torno deste princípio de Lutero, cf. MUELLER – **Teologia Cristã**, 2005, p. 80-88.

<sup>53</sup> Cf. MF, p. 56 / SKS 4-PS, p. 239 / KW VII-PF, p. 33.

<sup>54</sup> VALLS – **Entre Sócrates e Cristo**, 2000, p. 119.

mais importante era investigar o próprio *Éros*, e não suas obras – o que é característico do socrático-platônico, “elevar-se” acima da realidade concreta em direção àquilo que entende como a essência – Kierkegaard percebe como o especificamente cristão que o amor, que embora revelado permanece oculto, se manifeste em obras através da pessoa cristã.

A fé cristã, no entendimento de Kierkegaard, a partir de uma relação individual e subjetiva com Deus, se concretizará em obras, que são frutos do amor. Kierkegaard está propondo uma ética a partir dos conteúdos do cristianismo, ou a chamada “segunda Ética”,<sup>55</sup> que não parte de pressupostos metafísicos, mas que assume a dogmática e o especificamente cristão enquanto pressuposto; daí lermos no subtítulo, *considerações cristãs*. Kierkegaard sustenta sua ênfase na interioridade, no relacionamento individual com Deus e, ao mesmo tempo, enfatiza a ação,<sup>56</sup> a obra que, por meio da fé, provém de Deus, a fonte de todo amor.

### 2.3 O Amor: fundamento do discipulado

Para um correto entendimento do discipulado cristão proposto em *As Obras do Amor* é crucial que se perceba a primazia do amor divino que opera no indivíduo. Este aspecto deve ser entendido como o pressuposto do que será desenvolvido. Não por acaso Kierkegaard abre *As Obras do Amor* com uma oração que merece ser citada tanto por sua importância quanto por sua beleza:

Como se poderia falar corretamente do amor, se Tu fosses esquecido, ó Deus do Amor, de quem provém todo o amor no céu e na terra; Tu, que nada poupaste, mas tudo entregaste em amor; Tu que és amor, de modo que o que ama só é aquilo que é por permanecer em Ti! Como se poderia falar corretamente do amor, se Tu fosses esquecido, Tu que revelaste o que é o amor; Tu, nosso salvador e reconciliador, que deste a Ti mesmo para libertar

<sup>55</sup> Cf. SKS 4-BA, p. 330 / KW VIII-CA, p. 23.

<sup>56</sup> Howard e Edna Hong (in KW XVI-WL, p. xiv – Historical Introduction) entendem que o livro **As Obras do Amor** é um ponto decisivo na autoria de Kierkegaard à medida que indica uma ênfase tanto na interioridade como na ação.



a todos! Como se poderia falar corretamente do amor, se Tu fosses esquecido, Espírito de Amor, que não reclamas nada do que é próprio Teu, mas recordas aquele sacrifício do Amor, recordas ao crente que deve amar como ele é amado, e amar ao próximo como a si mesmo! Ó, Amor Eterno, Tu que estás presente em toda parte e nunca deixas sem testemunho quando Te invocam, não deixa sem testemunho aquilo que aqui deve ser dito sobre o amor, ou sobre as obras do amor. Pois decerto há poucas obras que a linguagem humana, específica e mesquinamente, denomina obras-de-amor; mas no Céu é diferente, aí nenhuma obra pode agradar se não for uma obra de amor: sincera na abnegação, uma necessidade do amor, e justamente por isso sem a pretensão de ser meritória!<sup>57</sup>

Esta oração inicial deixa claro que o amor que se expressa no discipulado através da pessoa cristã é, antes de tudo, uma dádiva que provém de Deus. Maria Jamie Ferreira em seu comentário sobre *As Obras do Amor*, afirma que “[a] oração de abertura de Kierkegaard torna impossível ignorar seu irrestrito envolvimento com o princípio luterano da prioridade da graça, e é importante que isso não seja esquecido mesmo quando não for explicitamente afirmado adiante em *As Obras do Amor*”.<sup>58</sup> Em outros termos, a oração tem um papel importante na medida em que lembra que no discipulado o amor ao próximo só é possível porque Deus nos amou primeiro. Ao leitor ou leitora é recordado que “deve amar como ele é amado, e amar ao próximo como a si mesmo”. A ênfase na primazia da graça, da dádiva, está clara. Entretanto, como é característico da dialética kierkegaardiana e do seu próprio entendimento de existência, a dádiva traz em si uma tarefa, ou melhor, a tarefa pressupõe uma dádiva. Na oração trinitária de *As Obras do Amor*, o indivíduo recorda, pelo Espírito de

---

<sup>57</sup> OA, p. 18 / SKS 9-KG, p. 12 [Hvor skulle der kunne tales retteligen om Kjerlighed, hvis Du var glemt, Du Kjerlighedens Gud, af hvem al Kjerlighed er i Himmelen og paa Jorden; Du, der Intet sparede, men gav Alt hen i Kjerlighed; Du, der er Kjerlighed, saa den Kjerlige kun er hvad han er ved at være i Dig! Hvor skulde der kunne tales retteligen om Kjerlighed, hvis Du var glemt, Du, der gjorde det aabenbar, hvad Kjerlighed er, Du, vor Frelser og Forsoner, som gav Dig selv hen for at frelse Alle! Hvor skulde der kunne tales retteligen om Kjerlighed, hvis Du var glemt, Du Kjerlighedens Aand, Du, som Intet tager af Dit Eget, men minder om hiint Kjerlighedens Offer, minder den Troende om at elske, som han er elsket, og sin Næste som sig selv! O, evige Kjerlighed, Du, som overalt er tilstede, og aldrig uden Vidnesbyrd, hvor Du paakaldes, Du lade Dig heller ei uden Vidnesbyrd i hvad her skal tales om Kjerlighed, eller om Kjerlighedens Gjerninger. Thi vel er der kun nogle Gjerninger, som det menneskelige Sprog særligt og smaaligt kalder Kjerlighedsgjerninger; men i Himlen er det jo saaledes, at ingen Gjerning kan tækkes der, uden den er en Kjerlighedens Gjerning: oprigtig i Selvfornegtelse, en Kjerlighedens Trang og just derfor uden Fortjenstlighedens Fordring!]. Cf. KW XVI-WL, p. 5.

<sup>58</sup> FERREIRA, M. Jamie. **Love's grateful striving**: a commentary on Kierkegaard's Works of Love. New York: Oxford University Press, 2001. (p. 17) [Kierkegaard's opening prayer makes it impossible to ignore his

Amor, que ele deve amar como ele é amado; um dever, portanto, que pressupõe a graça, uma tarefa [*opgave*] que pressupõe uma dádiva [*gave*], como dito anteriormente.

A partir da apropriação da graça, a obra pode ser uma obra de amor que seja agradável a Deus, pois *no Céu é diferente, aí nenhuma obra pode agradar se não for uma obra de amor*. A obra de amor que se exterioriza parte da dádiva interiorizada, surgindo *sincera na abnegação, uma necessidade do amor, e justamente por isso sem a pretensão de ser meritória*. Este ponto é crucial para que a ênfase kierkegaardiana em obras não seja vista como meritória, mas como fruto da gratidão pela graça e do amor recebido. Kierkegaard exemplifica belamente a questão:

Boas obras no sentido de merecimento são naturalmente uma abominação a Deus. Entretanto, boas obras são exigidas de um ser humano. Mas elas deveriam ser e no entanto não deveriam ser; elas deveriam ser e no entanto deveria-se humildemente ser ignorante de elas serem significativas ou de que elas supostamente deveriam ter qualquer importância [...] é como uma criança dando um presente aos pais, comprado, entretanto, com o que a criança recebera dos pais; toda a pretensão que por outro lado é associada a dar um presente desaparece já que a criança recebeu dos pais o presente que ela dá aos pais.<sup>59</sup>

## 2.4 Dádiva e dever

Com esses esclarecimentos iniciais como base podemos nos aprofundar no entendimento kierkegaardiano do amor cristão. O ponto de partida para suas reflexões é o mandamento do amor ao próximo, como lemos no evangelho: “O segundo mandamento é

---

wholehearted embrace of the Lutheran principle of the priority of grace, and it is important that this not be forgotten even where it is not explicitly affirmed later on in *Works of Love*].

<sup>59</sup> JP II 1121 (*Pap. VIII1 A 19 n.d.*, 1847) [Good works in the sense of meritoriousness are naturally an abomination to God. Yet good works are required of a human being. But they shall be and yet shall not be; they shall be and yet one ought humbly to be ignorant of their being significant or that they are supposed to be of any significance. [...] it is like a child's giving his parents a present, purchased, however, with what the child has received from his parents; all the pretentiousness that otherwise is associated with giving a present disappears since the child received from the parents the gift that he gives to the parents].

semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.<sup>60</sup> O específico do amor cristão está para Kierkegaard precisamente no fato de que ele constitua um *dever*: “*Tu ‘deves’ amar, pois isto é justamente o sinal do amor cristão, e constitui sua propriedade característica que ele contenha esta aparente contradição: que amar seja um dever*”.<sup>61</sup>

Poderia parecer que o dever tiraria do amor sua beleza, criatividade e liberdade em relação à pessoa amada, tornando-se uma obrigação fria e enfadonha. No entanto, bem entendida, a riqueza do amor especificamente cristão está precisamente neste *tu deves*, pois: “*Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero*”.<sup>62</sup>

O entendimento do amor enquanto dever desempenha o papel de uma severa crítica ao egoísmo. Conforme Kierkegaard, a idéia do cristianismo é “arrancar de nós homens o egoísmo. Pois este consiste em amar-se a si mesmo; porém, se se deve amar o próximo ‘como a si mesmo’, então o mandamento arranca, como que com uma gazua, o fecho do egoísmo, e com isso arrebatada dele o homem”.<sup>63</sup> Não se pode afirmar que se ama a Deus e restringir-se a um autocentramento, como se a relação do indivíduo com Deus excluísse todas as outras relações, num eu solipsista.<sup>64</sup> Por vezes o conceito de indivíduo em Kierkegaard pode ser entendido assim, o que sem dúvida constitui uma leitura superficial. Diante de Deus, o indivíduo é aniquilado do seu autocentramento e egoísmo na consciência do pecado. A graça

<sup>60</sup> Mateus 22.39. Cf. OA, p. 32 / SKS 9-KG, p. 25 / KW XVI-WL, p. 17.

<sup>61</sup> OA, p. 39-40 / SKS 9-KG, p. 31 [Du “skal” elske, / thi dette er just Kjendet paa den christelige Kjerlighed og er dens Eiendommelighed, at den indeholder denne tilsyneladende Modsigelse: at det at elske er Pligt]. Cf. KW XVI-WL, p. 24.

<sup>62</sup> OA, p. 45 / SKS 9-KG, p. 36 (grifo no original) [*Kun naar det er Pligt at elske, kun da er Kjerligheden for evig betrygget mod enhver Forandring; evig frigjort i salig Uafhængighed; evig lykkelig sikkert mod Fortvivlelse*]. Cf. KW XVI-WL, p. 29.

<sup>63</sup> OA, p. 32 / SKS 9-KG, p. 25 [Det er jo tvertimod dens Mening at fravriste os Mennesker Selvkjerligheden. Denne ligger nemlig i at elske sig selv; men skal man elske Næsten “som sig selv”, saa vrister jo Budet, som med en Dirk, Selvkjerlighedens Lukke op og fravrister dermed Mennesket den]. Cf. KW XVI-WL, p. 17.

<sup>64</sup> Relações essas cruciais para o entendimento de indivíduo como, vale lembrar, já fora indicado em **O Conceito de Angústia**. Cf. SKS 4-BA, p. 335 / KW VIII-CA, p. 28.

então se apresenta como perdão e amor e pode ser apropriada pelo indivíduo, fundamentando um agir amoroso em direção ao próximo. Esta linha argumentativa é central em *As Obras do Amor*.

Kierkegaard trabalha com distinções entre o amor natural, como normalmente cantado pelo poeta, e o amor cristão, desenvolvido em suas especificidades. Assumir que amor seja um dever pressupõe aquilo que Kierkegaard repetidamente chama de uma transformação da eternidade.<sup>65</sup> Essa transformação da eternidade ensina o indivíduo a olhar para a lei não mais como aquela que esmaga e aniquila, mas como dádiva de um Deus amoroso que quer nos reorientar em nosso relacionamento com Ele, com nós mesmos e com o próximo.

A transformação da eternidade é, antes de tudo, uma transformação da interioridade. Quando, crendo, se compreende o amor como um dever, e um dever dado por Deus, profundas conseqüências são trazidas para a relação que se desenvolverá na concretude da existência. A partir do dever interiorizado, o fundamento da ação ética não se encontra mais no objeto exterior, mas na interioridade do sujeito. É precisamente isso o que torna o amor livre, independente. Ele não depende de uma análise prévia, se o objeto é desse ou daquele modo, se merece ou não merece ser amado, se a circunstância pede ou não por uma ação amorosa. Todo o cálculo fica de antemão anulado em virtude de uma tomada de decisão previamente estabelecida – a partir da “transformação da eternidade”.

O amor natural, por outro lado, tem o critério de sua ação fora de si, no objeto e em suas possíveis qualidades. Em termos gerais, é por essa via que Kierkegaard caracteriza aquilo que chama de existência estética,<sup>66</sup> pois ela não tem a regra de sua ação em si mesma mas

---

<sup>65</sup> Cf. OA, p. 52 / SKS 9-KG, p. 42 / KW XVI-WL, p. 34.

<sup>66</sup> Dentre as várias amostras da existência estética dadas por Kierkegaard, pode-se dar atenção, por exemplo, a’**O Diário de um Sedutor**, presente na primeira parte de **Enten-eller** (Literalmente **Ou-ou**, freqüentemente

suas ações determinadas a partir da exterioridade. Alterando-se o objeto, altera-se a relação fundamental<sup>67</sup> do sujeito com ele. Nesse sentido, o amor natural tem duração, mas não tem continuidade.<sup>68</sup> Ele é *infinito enquanto dura*. Para Kierkegaard, somente o dever interiorizado dá a continuidade. Independente da alteração do objeto e de suas qualidades, o indivíduo permanece amando, porque compreendeu que ele *deve* amar. Não é difícil perceber que o paradigma fundamental para o estabelecimento dessa relação de amor é o amor incondicional de Deus. Deus é imutável em seu amor.<sup>69</sup> E esse amor é infinito consolo para toda e qualquer pessoa, ao mesmo tempo em que é a exigência infinita da Eternidade sobre nós. Como afirma Kierkegaard,

[e]nquanto amas o amado não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há nenhuma predileção, coisa que em tua meditação muitas vezes te humilhou, mas também muitas vezes te reanimou. Enquanto amas teu amigo não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há diferenças. Mas quando amas ao próximo, aí tu és como Deus.<sup>70</sup>

Que para Deus não haja diferenças significa que está excluído o amor de predileção, o amor que escolhe a quem amar em virtude de diferenças específicas entre uma pessoa e outra. À primeira vista poderia parecer que a liberdade consistiria justamente na capacidade de escolha, no poder escolher a quem amar. No entender de Kierkegaard, todavia, a

---

traduzido para a língua portuguesa como **A Alternativa**). Em língua portuguesa, **O Diário de um Sedutor** pode ser encontrado em: KIERKEGAARD, Søren A. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O Desespero Humano**. Trad. de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

<sup>67</sup> Com isso não se nega de antemão que o sujeito deva permanecer sempre inalterado frente às alterações do objeto. Toda a estratégia literária de Kierkegaard com seus diferentes estilos e pseudônimos é uma mostra da alteração de um sujeito frente às circunstâncias nas quais se encontram seus leitores e leitoras. O que argumento nesse ponto específico é que a partir do amor interiorizado enquanto dever não ocorre uma mudança fundamental, no que diz respeito ao amor mesmo, diante nas mudanças que possam ocorrer na pessoa amada. O contrário se dá no amor natural.

<sup>68</sup> Cf. OA, p. 48 / SKS 9-KG, p. 38-39 / KW XVI-WL, p. 31.

<sup>69</sup> Essa argumentação é central no discurso **A Imutabilidade de Deus [Guds Uforanderlighed – SV3 19-GU]**, publicado em 1855. Há uma tradução deste texto para o português, feita a partir da tradução de Howard e Edna Hong para o inglês (in KW XXIII). Na tradução brasileira de Henri Nicolay Levinspuhl o texto se encontra junto com **O Sumo Sacerdote – O Publicano – A Pecadora e Dois discursos para a comunhão de sexta-feira**.

<sup>70</sup> OA, p. 83-84 / SKS 9-KG, p. 69-70 [Forkjerlighed, hvad Du vel mænger Gang til Din Ydmygelse, men ogsaa mænger Gang til Din Oprensning har betænkt. Forsaa vidt Du elsker Din Ven, ligner Du ikke Gud, thi for Gud er ingen Forskjel. Men naar Du elsker Næsten, da ligner Du Gud]. Cf. KW XVI-WL, p. 63.

verdadeira liberdade somente surge a partir de uma relação corretamente estabelecida com o dever.<sup>71</sup> Na transformação da eternidade que assume o dever de amar o próximo, a regra de ação passa a encontrar-se na interioridade do sujeito, de modo que ele vem a ser independente em relação ao objeto do amor e, precisamente por isso, pode amar a todas as pessoas, sem distinção, pode e deve amar ao próximo. Pois,

[...] o amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, e ama porque *deve* amar, é independente, tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente. [...] O dever, ao contrário, torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente. “Só a lei pode dar a liberdade”.<sup>72</sup>

A lei que aniquilara o indivíduo na incapacidade de cumpri-la pode agora, a partir da recepção da graça, assumir um importante aspecto no que diz respeito à liberdade, dada pela graça, e sua preservação. A transformação da eternidade torna o indivíduo livre, não mais preso a si mesmo num autocentramento, mas livre para amar o próximo como a si mesmo. Sem a interiorização do mandamento na perspectiva da graça, entretanto, não se chega nem a essa noção de *liberdade* e nem ao conceito de *próximo*.

### 2.5 Quem é “o próximo”?

O conceito de próximo, segundo Kierkegaard, é formado a partir da idéia de *estar próximo*. Neste sentido,

<sup>71</sup> Cf. OA, p. 55 / SKS 9-KG, p. 45 / KW XVI-WL, p. 37.

<sup>72</sup> OA, p. 56 / SKS 9-KG, p. 45-46 [Den umiddelbare Kjerlighed gjør et Menneske fri og i næste Øieblik afhængig. [...] Pligten derimod gjør et Menneske afhængig og i samme Øieblik evig uafhængig. “Ikkun Loven kan give Friheden”]. Cf. KW XVI-WL, p. 38.

[...] o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção; pois amar aquele que no sentido da predileção está mais próximo de mim do que todos os outros é amor de si próprio “não fazem também o mesmo os pagãos?”<sup>73</sup>

O conceito de próximo implica em que o outro se torne “tão próximo de ti como tu mesmo”.<sup>74</sup> Aqui se exclui toda a distância operada por escolhas e preferências – na medida em que ao aproximar o escolhido é gerada uma distância em relação aquele ou àquela que não se escolheu. Essa aproximação é uma implicação da união intrínseca que Kierkegaard percebe entre o *amar o próximo* e o *como a ti mesmo*. Nesta reduplicação do “como a ti mesmo” é operada a extirpação do egoístico. Aprender a amar o próximo e aprender a amar-se de maneira não egoística se correspondem mutuamente. Segundo Kierkegaard, “[s]e um homem vivesse numa ilha deserta e conformasse seu sentido ao mandamento, então poder-se-ia dizer dele que ama ao próximo, por renunciar ao seu egoísmo”.<sup>75</sup> E Kierkegaard continua: “se há um único outro ser humano que tu no sentido cristão amas ‘como a ti mesmo’, ou em quem tu amas o próximo’, então tu amas a todos os homens”.<sup>76</sup>

De modo egoísta, não é possível amar o próximo como a si mesmo. O próximo não é objeto de predileção, é aquela pessoa que nada tem para oferecer em troca, seja riquezas, alegria, ou, até mesmo, beleza. Conforme Alvaro Valls, “trata-se de auxiliar aquele que está aí necessitado, ferido, humilhado, ultrajado, assaltado, e não se trata, evidentemente, de uma relação estética ou erótica, pois não há beleza no pobre coitado”.<sup>77</sup> Há aqui uma indissociável vinculação entre o conceito de próximo e o dever de amar,

<sup>73</sup> OA, p. 36 / SKS 9-KG, p. 28-29 [Ordet er aabenbart dannet af Nærmeste, altsaa er Næsten Den, der er Dig nærmere end alle Andre, dog ikke i Forkjerlighedens Forstand; thi at elske Den, der i Forkjerlighedens Forstand er En nærmere end alle Andre, er Selvkjerlighed “- gjøre ikke ogsaa Hedningerne det Samme?"]. Cf. KW XVI-WL, p. 21.

<sup>74</sup> OA, p. 36 / SKS 9-KG, p. 29 [...] han skal just være Dig lige saa nær]. Cf. KW XVI-WL, p. 21.

<sup>75</sup> OA, p. 36 / SKS 9-KG, p. 29 [Om et Menneske levede paa en øde Øe, dersom han dannede sit Sind efter Budet, saa vilde han, ved at forsage Selvkjerligheden kunne siges at elske Næsten]. Cf. KW XVI-WL, p. 21.

<sup>76</sup> OA, p. 37 / SKS 9-KG, p. 29 [...]det vil sige er der eet andet Menneske, som Du i christelig Forstand elsker “som Dig selv”, eller i hvem Du elsker “Næsten”, saa elsker Du alle Mennesker. Cf. KW XVI-WL, p. 21.

<sup>77</sup> VALLS – **Entre Sócrates e Cristo**, 2000, p. 128.

[p]ois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e – o que dá no mesmo – que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito de próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo.<sup>78</sup>

Enquanto o amor não é encarado como dever, enquanto não é operada a “transformação da eternidade”, não é possível amar aquela pessoa que nada tem a oferecer, aquele que não pode retribuir o amor. Talvez nem sempre seja fácil encontrar um amigo ou uma amiga, um amante ou alguém a admirar.<sup>79</sup> O próximo, no entanto, é fácil de se encontrar: “ao reconhecer o teu dever tu descobres facilmente quem é o teu próximo”.<sup>80</sup>

Ao reconhecer o dever, se aprende a ver o próximo em todas as pessoas, mas aí então se percebe que esse amor implica em ir ao encontro do outro, em tornar-se o próximo da pessoa em necessidade. Essa dialética está presente na parábola do bom samaritano.<sup>81</sup> Quando o intérprete da lei querendo esquivar-se do seu dever pergunta a Jesus “quem é o meu próximo?”,<sup>82</sup> Jesus conta a parábola do Bom Samaritano e, então, devolve-lhe a pergunta: “Qual desses três te parece ter sido o próximo do homem que caiu na mão dos salteadores?”<sup>83</sup> A réplica de Jesus contém uma inversão que recoloca o modo da pergunta, o que de fato está em jogo. A pergunta não deve ser colocada no sentido de tentar descobrir quem é meu próximo, no sentido de querer saber quem está próximo de mim, mas sim de quem eu devo me tornar o próximo. A pergunta de Jesus implica a afirmação do Fariseu, que respondera

---

<sup>78</sup> OA, p. 63 / SKS 9-KG, p. 51 (grifo no original) [*Det er nemlig den christelige Kjerlighed, der opdager og veed, at Næsten er til, og, hvilket da er det Samme, at Enhver er det. Dersom det ikke var Pligt at elske, saa var det Begreb Næsten heller ikke til; men kun naar man elsker Næsten, kun da er det Selviske i Forkjerligheden udryddet, og det Eviges Ligelighed bevaret*]. Cf. KW XVI-WL, p. 44.

<sup>79</sup> Resguardadas as diferenças deve-se perceber que assim como Cristo não deve tornar-se objeto de *admiração*, tampouco a relação para com o próximo pode ser reduzida à *admiração*. Em ambos os casos o âmagio do discipulado cristão deixaria de ser uma questão de caráter ético e passaria a ser entendido nos limites do estético.

<sup>80</sup> OA, p. 37 / SKS 9-KG, p. 30 [...] ved at anerkjende Din Pligt opdager Du let, hvo Din Næste er]. Cf. KW XVI-WL, p. 22.

<sup>81</sup> Cf. Lucas 10. 25-37.

<sup>82</sup> Lucas 10.29.

<sup>83</sup> Lucas 10.36.



“corretamente”: “o que usou de misericórdia para com ele”.<sup>84</sup> Novamente se percebe a conexão intrínseca entre o dever de amar e o conceito de próximo:

Aquele para quem eu tenho a obrigação é o meu próximo, e quando eu cumpro o meu dever eu mostro que eu sou o próximo. Pois para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser o próximo como o Samaritano o provou por sua misericórdia;<sup>85</sup> pois com isso ele demonstrou, aliás, não que o assaltado era o próximo dele, mas sim que ele era o próximo daquele que fora agredido.<sup>86</sup>

Quando não se reconhece o dever de amar, aprendendo a olhar para o outro como o próximo, então não surge esta aproximação ética de ajuda ao necessitado, pelo menos não no sentido cristão. Por outro lado, o aprender a enxergar no outro o próximo e a gente mesmo se tornar o próximo daquele ou daquela que está necessitado, são dois movimentos que estão implicados um no outro. O paradigma para este modelo de ação é o próprio Cristo que, amando incondicionalmente, veio ao encontro dos humanos oferecendo auxílio àquele e àquela que se encontravam em necessidade, a todas as pessoas, sem distinção.

## 2.6 ... a pessoa que eu vejo

O samaritano *viu* o próximo naquele que fora assaltado e, com isso, tornou-se o próximo dele. Assim entendido, o próximo nunca será uma abstração, como se o amor ao próximo que implica em amar a todas as pessoas pudesse converter-se em seu contrário, que alguém “amando a todas as pessoas” – talvez entendendo que amar ao próximo significasse

---

<sup>84</sup> Lucas 10.37.

<sup>85</sup> A parábola é conhecida em dinamarquês como “a parábola do samaritano misericordioso” (SKS 9-KG, p. 30) [Parabelen om den barmhjertige Samaritanen].

<sup>86</sup> OA, p. 38 / SKS 9-KG, p. 30 [Den jeg har Pligten mod er min Næste, og naar jeg fuldkommer min Pligt viser jeg, at jeg er Næsten. Christus taler nemlig ikke om det at kjende Næsten, men om det selv at blive Næsten, at bevise sig at være Næsten, som Samaritanen beviste det ved sin Barmhjertighed; thi ved den beviste han jo ikke, at den Overfaldne var hans Næste, men at han var den Overfaldnes Næste]. Cf. KW XVI-WL, p. 22.

amar “a humanidade” – pudesse com isso vir a não amar nenhuma pessoa concretamente. A rigor, aqui teríamos um retorno ao amor platônico. De acordo com Álvaro Valls,

[o] movimento do amor platônico lembra a figura da letra V: o demiurgo plasma a perfeição num corpo deste mundo de sombras, que então passa a brilhar, e ao descobrirmos nesta matéria aquela perfeição, executamos um movimento de ascensão, que na verdade abandona, deixa para trás, a realidade material. Assim também a posição ascética ou estoica do comportamento socrático analisado em “*Temor e Tremor*”, a atitude da “resignação infinita”, do abandono de tudo o que é empírico e contingente, constitui em verdade um retorno para o mundo ideal ou uma fuga para a transcendência.<sup>87</sup>

Se no que diz respeito à pergunta pela verdade, *Migalhas Filosóficas* já havia mostrado uma descontinuidade entre o socrático-platônico e o cristão, no que diz respeito ao amor a mesma problemática deverá ser esclarecida, o que se fará sentir por suas conseqüências. Valls esclarece que:

[...] na perspectiva cristã não podemos nos contentar com a figura do V, que acaba na transcendência, mas temos que daí retornar uma vez mais à criatura: amar é comprometer-se, enquanto colaborador da obra da criação e da salvação, com este homem “que vejo”, e nos parece que a formulação está muito bem escolhida quando é dito “este homem que vejo”. O critério é propositadamente sensorial, na busca de um amor realista, mais do que unilateralmente idealista ou romântico.<sup>88</sup>

O pano de fundo para a discussão que Kierkegaard tece com relação ao critério para o reconhecimento do próximo é o texto bíblico de I João 4.20: “Se alguém disser: Amo a Deus, e odiar a seu irmão, é mentiroso; pois aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê”. Por outro lado, somente se aprende a amar a pessoa *visível*, amando o *invisível*:

O homem deve começar por amar o Invisível, Deus, pois assim ele mesmo aprenderá o que significa amar; mas que ele ame realmente o Invisível, deve

<sup>87</sup> VALLS – *Entre Sócrates e Cristo*, 2000, p. 95.

<sup>88</sup> VALLS – *Entre Sócrates e Cristo*, 2000, p. 96.

justamente reconhecer-se no amor que ele tiver ao irmão, que ele vê; quanto mais ele ama o Invisível, tanto mais há de amar as pessoas, a quem ele vê.<sup>89</sup>

O amor cristão, portanto, somente pode acontecer nessa correspondência entre amar a Deus e ao próximo, a pessoa que eu vejo, escuto, toco, sinto o cheiro, enfim, aquele ou aquela que encontro e por quem sou encontrado, interpelado, na existência concreta. Trata-se de amar a pessoa que eu vejo, e não a pessoa que eu quero ver, a pessoa que está diante de mim e que pode não ter nenhuma qualidade que me atraia ou virtude a retribuir. Tudo aqui gira novamente em torno da extirpação do egoístico, do amor que ama sem esperar nada em troca. Neste entendimento, assim como Kierkegaard enfatiza o amar a pessoa que nós vemos, ele pode igualmente escrever um belo discurso intitulado *A obra de amor que consiste em recordar uma pessoa falecida*<sup>90</sup> que, certamente, não é a pessoa que eu vejo e que me interpela no cotidiano. Mas o que os dois, a pessoa falecida e a pessoa que eu vejo, têm em comum? Ambas ensinam a amar de modo não preferencial, amar sem esperar retribuição, amar o próximo como a si mesmo.

### 2.7 O dever de amar: uma rejeição do estético?

Toda a vinculação estabelecida entre o amor entendido enquanto dever e o conceito de próximo tece uma profunda crítica ao amor preferencial, ao chamado amor natural. O cristianismo quer ensinar o indivíduo a amar o próximo e, ao amá-lo, amar todas as pessoas, tornando-se ele mesmo o próximo delas, independente de circunstâncias, independente de qualidades que o outro possa ter ou não. Contudo, significa isso que toda a relação estética no

---

<sup>89</sup> OA, p. 189 / SKS 9-KG, p. 161 [Mennesket skal begynde med at elske den Usynlige, Gud, thi herved skal han selv lære, hvad det er at elske; men det, at han saa virkeligen elsker den Usynlige, skal netop kjendes paa, at han elsker den Broder, han seer; jo mere han elsker den Usynlige, jo mere vil han elske de Mennesker, han seer]. Cf. KW XVI-WL, p. 160.

<sup>90</sup> Cf. OA, p. 386-400 / SKS 9-KG, p. 339-352 / KW XVI-WL, p. 345-358.

amor deva ficar excluída? Que lugar sobraria para o amor da amizade, o amor àquela pessoa que assumidamente *escolhemos* como amigo ou amiga? Ou o que dizer do amor apaixonado e romântico?

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo que, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. Mas isso era um mal-entendido, um exagero de espiritualidade. É fácil mostrar, além disso, que o Cristianismo está muito longe de atizar irracionalmente o sensual contra um homem, ensinando-lhe mesmo uma atitude exagerada; não diz Paulo que seria melhor casar-se do que arder! Não, justamente porque o Cristianismo é espírito em verdade, ele entende por sensual algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente o sensual, e tão pouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tão pouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico [...].<sup>91</sup>

O egoístico é criticado no conceito de próximo, ou melhor, no dever de amar o próximo “como a ti mesmo”. Trata-se de deixar-se ter o egoísmo arrancado de si mesmo, não numa abnegação que nega a própria personalidade, mas no aprender a amar o próximo como a si mesmo, ou seja, de modo não egoísta, o que, para Kierkegaard, equivale ao correto amor de si mesmo. Uma vez que esse egoísmo é arrancado de seu âmago, uma vez que se entra num processo de aprender a deixar de olhar unicamente para si mesmo, aprendendo a amar aquela pessoa que nada tem a oferecer em troca, então se pode novamente olhar para o amigo ou amiga, para a pessoa que amamos apaixonadamente. Há aqui um duplo movimento, o ser arrancado de si mesmo no próprio egoísmo e autocentramento e, então, um retorno ao amor

---

<sup>91</sup> OA, p. 72 / SKS 9-KG, p. 59 (tradução levemente modificada) [Man har til andre Tider, hvor man dog gjorde Alvor af at forstaae det Christelige ind i Livet, meent, at Christendommen havde Noget mod Elskov, fordi den er begrundet paa en Drift, man meente, at Christendommen, der, som Aand, har sat Splid mellem Kjød og Aand, hadede Elskov som Sandselighed. Men dette var en Misforstaaelse, en Aandighedens Overspændthed. Det lader sig desuden ogsaa let vise, at Christendommen er meget langt fra ufornuftigt at ville ophidse det Sandselige mod et Menneske selv ved at lære ham Overspændthed; siger ikke Paulus, at det er bedre at gifte sig end at lide Brynde! Nei, netop fordi Christendommen i Sandhed er Aand, derfor forstaaer den ved det Sandselige noget Andet, end hvad man ligefrem kalder det Sandselige, og saa lidet som den har villet forbyde Menneskene at

da amizade, ao amor romântico, ao erótico, onde as pessoas, com todas as suas qualidades, podem ser amadas de modo não egoísta, pois nelas também se aprendeu a ver um próximo, que não é amado em oposição a todas as outras pessoas.

## 2.8 Edificação: o modo do amor

*Do ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para edificação.*<sup>92</sup>

Assim escrevera Anti-Climacus no prefácio de *A Doença para a Morte*. Nesta obra, que colocara a si mesma o objetivo de ser edificante, é tecida uma análise que auxilia o *self* a perceber a precariedade da relação fundamental consigo mesmo e com Deus, o próprio desespero que, quando assumido no indivíduo diante de Deus, é percebido como pecado. O diagnóstico aí desenvolvido funciona como um espelho que conduz o indivíduo ao mais profundo confronto consigo mesmo e com a própria situação. A partir do confronto com esse diagnóstico, a cura pode vir a ser operada por Deus, pela fé, quando o eu aprende a querer ser si mesmo do modo correto, repousando transparentemente no poder que pôs a síntese, Deus, o fundamento do *self*. Na fé, neste entendimento, o *self* tem a relação consigo mesmo e com Deus simultaneamente recuperadas, quando, querendo ser si mesmo da maneira correta, deixa-se fundamentar por Deus. Assim entendido, o processo de cura do desespero é um processo de cura do egoísmo, autocentramento e orgulho de um eu que não admitia ser fundamentado por Deus, ser ajudado por um outro. Quando a relação entre o *self* e Deus é reestabelecida com base na fé, esse eu que aprendeu a ser si mesmo da maneira correta pode, por implicação, recuperar a sua relação com o seu semelhante. Embora os contextos de *A*

---

spise og drikke, lige saa lidet har den taget Forargelse af en Drift, Mennesket jo ikke har givet sig selv. Ved det Sandselige, det Kjødelige forstaaer Christendommen det Selviske]. Cf. KW XVI-WL, p. 52.

<sup>92</sup> SV3 15-SD, p. 67 [Christeligt bør nemlig Alt, Alt tjene til Opbyggelse]. Cf. KW XIX-SUD, p. 5.

*Doença para a Morte* e de *As Obras do Amor* sejam diferentes, pode-se inferir que *querer ser si mesmo da maneira correta e amar-se da maneira correta* correspondem a amar o próximo da maneira correta, não de modo egoísta, mas a partir da primazia do amor de Deus e de sua obra graciosa em nós. A fé transforma o eu em sua relação consigo mesmo, com Deus e com o próximo, estabelecendo o tripé sobre o qual se desenvolve o discipulado cristão. O juízo que, pela consciência do pecado conduz à apropriação da graça em fé, leva a perceber Deus, o próprio Amor, como o fundamento de toda a relação amorosa que o eu estabelece. Sobre este fundamento acontece a edificação.

O termo dinamarquês para edificação, *Opbygge*, é, assim como em português, uma palavra da linguagem cotidiana que assume, no cristianismo, a partir de uma transposição, um sentido próprio. A palavra edificar, segundo Kierkegaard, é formada “pelo termo *bygge* [construir] e pelo prefixo *op* [em altura] sobre o qual recai a ênfase. Qualquer um que edifica, constrói; mas não basta construir para edificar”.<sup>93</sup> Nem todo construir é edificar. Quando alguém constrói uma ala em sua casa, por exemplo, não se usa o termo edificar, mas propriamente construir. O específico do edificar está na junção de dois elementos: o para cima, para o alto, e, por outro lado, a base, o fundamento. “Edificar, é então construir para o alto *a partir de fundações*. O prefixo *op* assinala decerto a direção para cima, mas só quando à altura corresponde inversamente uma profundidade falamos em edificar”.<sup>94</sup>

No sentido espiritual o fundamento para a edificação deve ser o próprio Amor, o que em *As Obras do Amor* já fica claro desde as primeiras páginas, na oração que abre o livro e

<sup>93</sup> OA, p. 242 / SKS 9-KG, p. 213 [...] er dannet af “at bygge” og Tillægsordet “op”, paa hvilket altsaa Eftertrykket maa ligge. Enhver, der opbygger, han bygger, men ikke Enhver, der bygger, opbygger]. Cf. KW XVI-WL, p. 210.

<sup>94</sup> OA, p. 242 / SKS 9-KG, p. 214 [At opbygge er altsaa *fra Grunden af* at opføre Noget i Høiden. Dette “op” angiver vistnok Retningen som Høide; men kun naar Høiden tillige omvendt er Dybde, sig vi at opbygge]. Cf. KW XVI-WL, p. 211.

que lembra ao indivíduo que nem mesmo se poderia falar corretamente do amor se o Deus Trino, fonte de todo amor, fosse esquecido. No que diz respeito especificamente à edificação, “o amor é a fonte de todas as coisas, e no sentido espiritual o amor é o fundamento mais profundo da vida espiritual. Em cada ser humano em que há amor, está implantada, no sentido espiritual, a fundação”.<sup>95</sup> O amor não é entendido como o fundamento num sentido estático, como se poderia pensar tendo em mente a imagem usual implicada no termo “edificação”. Enquanto fundamento para o edificante, o amor flui, ele mesmo, por todos os elementos nos quais se constitui a edificação. Quando se edifica tendo o amor por fundamento, a própria edificação é amor, “o edifício que, no sentido espiritual, deve ser erguido é [...] amor, e é o amor que edifica”.<sup>96</sup> Como afirma Kierkegaard: “Amor é o fundamento, amor é o edifício, amor edifica”.<sup>97</sup>

Edificar é uma obra de amor onde o indivíduo é convidado a, a partir do amor de Deus, edificar amor na outra pessoa. O indivíduo, neste caso, se torna um canal para a edificação do amor no próximo. Mas, o que Kierkegaard entende por *edificar* nesse contexto? Vale lembrar, inicialmente, o que Kierkegaard já dissera em seu discurso edificante *A Expectativa da Fé*, de 1843: “uma pessoa pode fazer muito por outra, mas não pode dar-lhe a fé”.<sup>98</sup> De semelhante modo, Kierkegaard argumenta em *As Obras do Amor*, que uma pessoa não pode implantar o amor no coração de uma outra pessoa.<sup>99</sup> Assim como a fé fora caracterizada como uma condição trazida de fora pelo mestre, de semelhante modo, somente Deus pode implantar amor no coração de alguém. Sendo assim, edificar não deverá ser

<sup>95</sup> OA, p. 247 / SKS 9-KG, p. 218 [...] Kjerlighed er Alts Ophav, og aandeligt forstaaet er Kjerligheden Aands-Livets dybeste Grund. I ethvert Menneske, i hvem Kjerlighed er, er, aandeligt forstaaet, Grundvolden lagt]. Cf. KW XVI-WL, p. 215.

<sup>96</sup> OA, p. 247 / SKS 9-KG, p. 218 [...] Bygningen, som, aandeligt forstaaet, skal opføres, er [...] Kjerlighed [...], og det er Kjerlighed, der opbygger]. Cf. KW XVI-WL, p. 215.

<sup>97</sup> OA, p. 247 / SKS 9-KG, p. 218 [Kjerlighed er Grunden, Kjerlighed er Bygningen, Kjerlighed opbygger]. Cf. KW XVI-WL, p. 216.

<sup>98</sup> 2DE43-EF, p. 31/ SV3 4-2T43, p. 19 [Et Menneske kan gjøre Meget for et andet, men give ham Troen kan det ikke]. Cf. KW V-EUD, p. 12.

<sup>99</sup> Cf. OA, p. 248 / SKS 9-KG, p. 219 / KW XVI-WL, p. 216.

entendido como tentar implantar amor em uma pessoa, o que cabe exclusivamente a Deus. No intuito de edificar, é primeiramente necessário reconhecer o limite da própria ação em relação ao outro.

Entretanto, se não podemos implantar o amor no coração de outra pessoa, há algo que podemos fazer? A pessoa que ama pode *pressupor* que o amor esteja presente no coração do outro. Justamente essa pressuposição, o pressupor o amor no outro, constitui o edificante. Para Kierkegaard: “*aquele que ama pressupõe que o amor está presente no coração da outra pessoa, e justamente com essa pressuposição ele edifica nela o amor – a partir do fundamento, na medida que ele, é claro, amorosamente o pressupõe no fundamento*”.<sup>100</sup>

*Pressupor*, pressupor o amor no coração do outro, é edificar. Imaginemos um trabalhador da construção civil que ficasse parado o dia inteiro, inerte diante de uma obra a ser construída. Ao final do dia, então, viria seu superior e lhe cobraria resultados de seu trabalho. Suponhamos então que o trabalhador fosse suficientemente louco para responder: “Eu passei o dia inteiro pressupondo que o fundamento está presente na parede a ser edificada”. Não seria estranho? Talvez haja algo de cômico nessa situação, mas ela certamente não é edificante. No que diz respeito ao cristianismo, entretanto, *pressupor* é precisamente *edificar*.

[O] amoroso pressupõe constantemente que o amor está presente, justamente assim ele edifica. [...] o homem amoroso que edifica só tem um único método, pressupor o amor; o que haveria de resto por fazer só poderia ser constantemente obrigar-se a sempre pressupor o amor. É assim que ele favorece a eclosão do bem, ele faz crescer com amor\* o amor, ele edifica. Pois o amor só pode e só quer ser tratado de uma única maneira, com um

<sup>100</sup> OA, p. 248 / SKS 9-KG, p. 219 (grifo no original) [[...] *den Kjerlige forudsætter, at Kjerligheden er i det andet Menneskes Hjerter, og just ved denne Forudsætning bygger han Kjerligheden i ham op - fra Grunden af, forsaavidt han jo kjerligt forudsætter den i Grunden*]. Cf. KW XVI-WL, p. 216-217.

\* *han opelsker Kjerligheden*: ele cultiva carinhosamente o amor, educa no amor o próprio amor, ama o amor de maneira que o eleva. Hayo Gerdes traduz: *er liebt die Liebe hervor*; Hong, um tanto perplexo, sente-se forçado a escrever: *he loves forth (opelske) love*. Tisseau parafraseia: *la croissance de l'amour*. O verbo conota amar e elevar ou erguer, ao mesmo tempo. (Nota do tradutor).



amor que faz avançar; amar o amor fazendo-o adiantar-se é edificar<sup>♦</sup>. Mas amá-lo fazendo avançar é justamente pressupor que ele está presente no fundamento.<sup>101</sup>

Não se pode fazer mais do que pressupor o amor no outro. Por outro lado, isso é tudo o que se deve fazer, na medida em que isso mesmo é edificar. Evidentemente que não se trata de uma pressuposição egoísta, que pressupõe que haja amor no próximo pensando no que se poderia ganhar com isso. Esse amor (preferencial) efetivamente não é o amor ao próximo, como já ficou esclarecido, e por isso mesmo não é edificante. Há que se pressupor amor no próximo para que ele seja edificado, sendo a pressuposição a edificação mesma. E quando o amor é pressuposto no próximo, toda a relação para com ele muda, tornando possível vê-lo com um olhar amoroso, enxergar o amor nele ou nela e em suas ações. Nesse processo, ao pressupor amor no outro, agindo amorosamente para com ele, o indivíduo o ajuda a perceber o amor de Deus, e nisso o amor nele é edificado, e se *faz crescer com amor o amor*. Kierkegaard se expressa nesses termos: “quanto mais perfeitamente aquele que ama pressupõe que o amor esteja presente, tanto mais perfeito será o amor que ele há de cultivar amorosamente no outro”.<sup>102</sup>

Pressupondo o amor pode-se ver o outro com um olhar amoroso. A transformação que acontece na subjetividade muda a própria percepção da pessoa amorosa.<sup>103</sup> Como

---

♦ *at elske den frem er at opbygge*: literalmente: amá-lo (puxando) para frente é edificar. O prefixo agora é *frem* (para a frente), e não mais *op* (para cima). Gerdes: *sie hervorlieben heißt aufbauen*; Hong: *to love it forth is to build up*; Tisseau: *celle qui fait croître dans l'amour*. (Nota do tradutor).

<sup>101</sup> OA, p. 248-249 / SKS 9-KG, p. 219-220 [...] den Kjerlige forudsætter bestandigt, at Kjerligheden er tilstede, just derved opbygger han. [...] den Kjerlige, som opbygger, han har kun een Fremgangsmaade, at forudsætte Kjerligheden; hvad der yderligere er at gjøre kan bestandigt kun være bestandigt at tvinge sig til at forudsætte Kjerligheden. Saaledes lokker han det Gode frem, han opelsker Kjerligheden, han opbygger. Thi Kjerlighed kan og vil kun behandles paa een Maade, ved at elskes frem; at elske den frem er at opbygge. Men at elske den frem er jo netop at forudsætte, at den er tilstede i Grunden]. Cf. KW XVI-WL, p. 217.

<sup>102</sup> OA, p. 250 / SKS 9-KG, p. 221 [...] men jo fuldkomnere den Kjerlige forudsætter Kjerligheden at være, des fuldkomnere en Kjerlighed elsker han frem]. Cf. KW XVI-WL, p. 218.

<sup>103</sup> Sobre a relação entre subjetividade e objetividade no que diz respeito a uma ética na perspectiva do amor, cf. ROHDEN, Cleide C. S. **A reflexão teológica como obra do amor**. São Leopoldo, RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 2001. (Tese de doutorado). (p. 140-151).

Kierkegaard escreve em seu discurso edificante *O Amor Cobre uma Multidão de Pecados*, de 1843, quando se trata de olhar para o próximo, de interpretar suas ações,

[...] não depende, então, meramente do que se vê, mas o que se vê depende de quem vê; toda observação é não apenas um receber, uma descoberta, mas também um dar à luz, e na medida em que é assim, a maneira como o observador é ele mesmo constituído é de fato decisiva. [...] Quando a malícia vive no coração, o olho vê escândalo, mas quando a pureza habita no coração, o olho vê o dedo de Deus.<sup>104</sup>

Perceber o bem no outro pressupondo nele o amor é uma mudança da interioridade, onde se vê não meramente com o olho físico, mas com um olho interno, capaz de perceber o que o olho físico não vê. Assim como somente fora possível ver que aquele servo humilde era Deus recebendo os olhos da fé, também no que diz respeito ao discipulado somente é possível pressupor amor no outro e olhar para o próximo com olhar amoroso a partir de um olhar transformado pela fé, pela transformação da eternidade.

Aqui se poderia perguntar se isso constitui um olhar ingênuo que se torna cego para o pecado e maldade presentes no mundo. Pressupor o amor e deixar-se ter o olhar transformado não implica um olhar que simplesmente não vê o mal, fecha os olhos para ele, mas um olhar que, apesar do que vê, continua amando, pressupondo amor no outro, edificando.

---

<sup>104</sup> 3DE43-ACP(1), p. 21-22 / SV3 4-3T43, p. 61 (tradução levemente modificada) [Det beroer da ikke blot paa hvad man seer, men hvad man seer beroer paa, hvorledes man seer; thi al Betragtning er ikke blot en Modtagen, en Opdagen, men tillige en Frembringen, og forsaavidt den er dette, da bliver det jo afgjørende, hvorledes den Betragtende selv er. [...] Naar der i Hjertet boer Ondskab, da seer Øiet Forargelse, men naar der i Hjertet boer Reenhed, da seer Øiet Guds Finger; thi de Rene see altid Gud; “men den, der gjør ondt, seer ikke Gud” (3 Joh. II)]. Cf. KW V-EUD, p. 59-60.

## 2.9 Amor, discipulado e paradoxo

Não se pode compreender a ética de *As Obras do Amor* de maneira linear, como se, uma vez operada a transformação da eternidade – ou a conversão<sup>105</sup> se quisermos – pela graça, a existência cristã e o discipulado perdessem a paradoxalidade de juízo e graça que, no entendimento de Kierkegaard, se mostra inerente ao encontro do indivíduo com a mensagem do evangelho.

O fato de a lei ter sido vista com outros olhos a partir da fé não significa que ela venha a deixar de ser exigente e que sua exigência não continue a ser, para usar o termo kierkegaardiano, uma idealidade. O modelo que se deve seguir e procurar imitar é aquele que realizou o pleno cumprimento da lei, o amor. Nesse sentido há juízo, pois quando tentamos imitá-lo percebemos que não somos conforme o modelo, não cumprimos a lei assim como o fez Cristo. Mas precisamente aí o Seu cumprimento é graça infinita, pois justamente o Seu cumprir a lei é o que nos resgata do nosso não cumprir a lei.

*As Obras do Amor* lembra repetidamente, tanto explicita quanto implicitamente, que o padrão da ação para com o próximo é o próprio amor divino que ama incondicionalmente. A partir desse padrão o amor ao próximo ama independentemente das ações e qualidades do outro porque se tornou ele mesmo independente no dever de amar pela transformação da eternidade. A lei continua sendo exigente e o indivíduo justificado continua percebendo que é simultaneamente pecador, não se assemelhando a Cristo enquanto o modelo e paradigma para toda a ação amorosa no discipulado. Precisamente aí o cristianismo age com o ser humano de um modo muito peculiar, como só ele pode agir. Ao se apoiar em Deus uma pessoa perde

---

<sup>105</sup> Kierkegaard faz uso do termo *Omvendelse*: conversão, mudança de direção. Cf., por exemplo, MF, p. 39 / SKS 4-PS, p. 227 / KW VII-PF, p. 18.

“[...] o que jamais perdeu homem algum que se tenha apoiado no mundo, nem mesmo perdeu o homem que mais perdeu - tu perderás absolutamente tudo”. E isto também é verdade, pois o mundo não é capaz de tirar verdadeiramente tudo, justamente porque ele não é capaz de dar tudo, isso só Deus pode fazer, Deus que tira tudo, tudo, tudo - para dar tudo [...].<sup>106</sup>

No discipulado o paradoxo não desaparece, continua na intensidade da relação entre juízo e graça na existência cristã, no processo contínuo que é o tornar-se cristão no encontro com Cristo. O paradigma do amor divino é descrito como o dever de amar o próximo como a si mesmo, onde a pessoa cristã é cooperadora desse mesmo amor. Mas, e quando o dever não é cumprido? E quando o amor ao próximo perde vitalidade, perde continuidade? E quando o egoísmo fala mais alto? E quando a fé se sente ameaçada pela possibilidade de escândalo, do escândalo para com o Homem-Deus, ou o escândalo de que amar seja um dever? E quando não se consegue pressupor amor no outro e a edificação se torna destruição? Dessa situação só se é salvo pelo Paradoxo Absoluto, simultaneamente modelo e redentor, juiz e salvador. E no desespero diante do próprio pecado e na consciência das próprias limitações no seguir a Cristo em discipulado, onde o indivíduo perde tudo na percepção de que não há mais nada que ele, de si mesmo, possa fazer, então o modelo é o salvador, e Cristo é então pura suavidade, amor, perdão, a encarnação do amor divino que ama absolutamente sem distinção, sem predileção... “coisa que em tua meditação muitas vezes te humilhou, mas também muitas vezes te reanimou”.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> OA, p. 127 / SKS 9-KG, p. 107 “[...] hvad aldrig nogensinde noget Menneske, der holdt sig til Verden, ikke det Menneske, der tabte meest, tabte, - Du taber ubetinget Alt.” Og dette er jo ogsaa sandt, thi Alt kan sandeligen Verden ikke tage, just fordi den ikke kan give Alt, det kan kun Gud, der tager Alt, Alt, Alt - for at give Alt [...]. Cf. KW XVI-WL, p. 103.

<sup>107</sup> OA, p. 84 / SKS 9-KG, p. 70 “[...] hvad Du vel mangel Gang til Din Ydmygelse, men ogsaa mangel Gang til Din Opreisning har betænkt]. Cf. KW XVI-WL, p. 63.

Wilhelm Lund

Hoje me ocorreu a similaridade entre a sua vida e a minha. Assim como ele vive lá no Brasil, perdido para o mundo, absorto escavando fósseis antediluvianos, assim eu vivo como se estivesse fora do mundo, absorto escavando conceitos cristãos – ai, e, no entanto, eu estou vivendo na cristandade, onde o cristianismo floresce, encontra-se em exuberante crescimento com seus mil pastores, e onde nós somos todos cristãos.<sup>1</sup>

Famoso naturalista dinamarquês, Peter Wilhelm Lund (1801-1880) viera ao Brasil para curar-se de uma tuberculose, fugindo do clima frio e úmido da Dinamarca. Lund se interessara pela pesquisa de fósseis e, ironicamente, acabou centrando seu trabalho nas úmidas cavernas de Lagoa Santa, Minas Gerais, onde permaneceu até o fim de sua vida. Kierkegaard o conhecia pessoalmente em virtude de laços familiares. Os dois irmãos de Wilhelm Lund, Henrik Ferdinand e Johan Christian, eram casados com as irmãs de Kierkegaard, respectivamente Petrea Severine e Nicoline Christine.<sup>2</sup>

O texto citado acima é certamente uma das poucas menções que Kierkegaard faz ao Brasil.<sup>3</sup> Este pequeno trecho – escrito em 1850, quando Kierkegaard está se preparando para

---

<sup>1</sup> JP VI 6652 (*Pap.* X3 A 239 *n.d.*, 1850) [Wilhelm Lund / The similarity between his life and mine occurred to me today. Just as he lives over there in Brazil, lost to the world, absorbed in excavating antediluvian fossils, so I live as if outside the world, absorbed in excavating Christian concepts--alas, and yet I am living in Christendom, where Christianity flourishes, stands in luxuriant growth with 1,000 clergymen, and where we are all Christians].

<sup>2</sup> Cf. WATKIN – **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**, 2001, p. 157.

<sup>3</sup> Outra menção se encontra em uma carta que Kierkegaard escrevera, também a Wilhelm Lund, em primeiro de janeiro de 1835. Cf. JP V 5092 (*Pap.* I A 72 June 1, 1835). Cf. também SØREN KIERKEGAARD

entrar em polêmica com a Igreja oficial da Dinamarca – pode nos levantar importantes questionamentos.

Teria Kierkegaard, aquele dinamarquês do século XIX com fama de pensador isolado, vivendo no florescimento de uma cristandade na exuberância dos seus mil pastores, algo a contribuir a teólogos e teólogas no Brasil do século XXI, absortos em suas reflexões teológicas? Vivemos num contexto onde vertiginosamente florescem novos movimentos religiosos e, simultaneamente, a secularização parece ganhar força em muitos ambientes.

Kierkegaard é um pensador concreta e assumidamente situado em seu próprio contexto (daí o uso freqüente da expressão *vor Tid*, nosso tempo, em sua obra). Diz-se preocupado com o significado do tornar-se e ser cristão na cristandade luterana da Dinamarca. Entretanto, será que esse pequeno texto onde Kierkegaard percebe uma similaridade entre ele mesmo e o paleontólogo perdido para o mundo, e que simultaneamente revela uma *distância* entre nós e Kierkegaard, não conteria também a chave para uma *aproximação* entre nosso labor teológico e o do próprio Kierkegaard?

Quando Kierkegaard, em uma pequena anotação de seus volumosos *Papirer*, escreve que está *absorto escavando os conceitos cristãos*, isto não deve ser visto como mera observação, uma anotação entre tantas outras, mas como algo que caracteriza um aspecto central de toda a sua obra.

Em seus contatos pessoais com Wilhelm Lund Kierkegaard manifestara seu apreço e curiosidade pelas ciências naturais.<sup>4</sup> Embora não tenha seguido por este caminho, de certa forma nosso autor também trabalha como paleontólogo, não escavando fósseis, mas

---

SELSKABET. **Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard**. v. I. København: Munksgaard, 1953. (p. 32-37).

<sup>4</sup> Cf. GARFF, Joakim. **Søren Kierkegaard**: a biography. Trad. de Bruce Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2005. (p. 51). Cf. também a já referida carta em JP V 5092 (*Pap.* I A 72 June 1, 1835).

escavando conceitos, como que procurando limpá-los para melhor perceber suas formas específicas, o que lhes é próprio e como as partes/conceitos se relacionam umas às outras.

Se Paul Tillich está certo ao afirmar que fé “é um desses termos que primeiro precisam ser curados, antes de poderem curar pessoas”,<sup>5</sup> será que o mesmo não é válido para tantos outros conceitos do cristianismo em nossos dias? E não será essa uma grande contribuição de Kierkegaard para nosso contexto teológico, uma análise como que paleontológica de conceitos cristãos para que, com isso e a partir disso, possamos melhor formular perguntas e encontrar respostas para o nosso próprio contexto teológico e para o *nosso tempo*?

Nestas reflexões finais quero retomar alguns conceitos importantes trabalhados ao longo da tese tendo em mente perguntas que suscitam para nosso contexto e pistas que podem dar à nossa reflexão teológica hoje.

A obra de Kierkegaard é cristocêntrica. O Paradoxo Absoluto não é, para Kierkegaard, nem na sua biografia e nem na sua obra, um conceito que pudesse ser colocado ao lado de outros, de modo a equipará-los. Em sua época, onde estão em voga racionalismos filosóficos e teológicos, onde é moda escrever sistemas de pensamento, Kierkegaard resgata e afirma o Paradoxo Absoluto na radicalidade de sua incompreensão, o escândalo e a loucura de que Deus tenha se tornado um ser humano individual. A fé, enquanto tornar-se contemporâneo de Cristo, é estabelecer uma relação absoluta com aquele que é o Absoluto, o fato absoluto. No estabelecimento de uma tal relação, todas as outras relações são relativizadas e vêm à tona os limites de todo o agir humano, os limites da racionalidade, da linguagem, da ciência, da filosofia e do próprio conhecimento teológico. Em *Migalhas Filosóficas*, nosso autor afirma:

---

<sup>5</sup> TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Trad. de Walter O. Schlupp. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (p. 5).

Mesmo que a geração contemporânea não tivesse deixado nada mais do que estas palavras: “Nós cremos que, no ano tal e tal, o deus mostrou-se na humilde aparência de um servo, viveu e ensinou entre nós, e depois morreu” – isto é mais do que suficiente. A geração contemporânea teria feito todo o necessário; pois este pequeno anúncio, este *Nota Bene* da história universal é suficiente para tornar-se uma ocasião ao pósteros; enquanto que o mais prolixo dos relatos não poderia vir a significar mais para o pósteros em toda a eternidade.<sup>6</sup>

Kierkegaard se esforça para apontar para o núcleo duro da teologia cristã, a pedra angular que reduz a pó todos aqueles sobre quem ela cair. Tudo aponta para esta pedra, conduz a ela, a este único ponto.

Uma vez encontrado este núcleo, entretanto, esta pedra fundamental, é precisamente a partir dela que o propriamente cristão pode ser edificado, a partir do único fundamento verdadeiramente sólido do ponto de vista cristão. Aí está o fato–absoluto, o instante, o eterno que irrompe na temporalidade. A expressão desse instante, entretanto, é precisamente juízo e graça. A partir do encontro com o paradoxo toda a realidade da existência cristã passa a ser vista sob juízo e graça.

Em sua obra, Kierkegaard nos ajuda a perceber e resgatar juízo e graça como os dois lados de uma mesma questão, paradoxalmente unidos. O próprio do juízo no sentido teológico é que ele é atuação amorosa de Deus para com o ser humano e, portanto, em última análise, graça. Entretanto, Kierkegaard nos lembra constantemente que a graça não pode ser tomada em vão. Nesse sentido, ela deve estar dialetizada com o juízo enquanto consciência do pecado, surgindo como resposta a uma situação radical na qual o ser humano se encontra. Kierkegaard procura tornar essa questão dogmática o mais existencial possível, esforçando por levar seu leitor e leitora a perceber essa conexão paradoxal em seu encontro pessoal com

---

<sup>6</sup> MF, p. 147 / SKS 4-PS, p. 300 [Selv om den samtidige Generation ikke havde efterladt Andet end disse Ord: »vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død« – det er mere end nok. Den samtidige Slægt har gjort det Fornødne; thi dette lille Avertissement,



Cristo. A análise de conceitos cristãos em Kierkegaard coloca o indivíduo constantemente num saudável confronto com o especificamente cristão. Àquelas pessoas que estão “acostumadas” com o cristianismo e com o que significa ser cristão, Kierkegaard procura descortinar uma realidade que sempre de novo confronta o ser humano com seu conhecimento de si mesmo e com sua relação com Deus e, por isso mesmo, revela verdades profundas ao ser humano.

O que, entretanto, vem a significar juízo, pecado, consciência do pecado nos dias de hoje? Os termos devem sem dúvida ser recuperados, resgatados em seu sentido teológico. Kierkegaard já se esforçara por fazê-lo, recorrendo a conceitos como angústia e desespero, ou mesmo na sua descrição daquilo que entendia como existência estética. De certo modo, é necessária uma reconceptualização. Por outro lado, no que diz respeito especificamente ao conceito de pecado, embora desgastado o termo, em si, é teologicamente insubstituível. Pecado é mais do que desespero, angústia ou alienação. Supõe o indivíduo responsável diante de Deus. Diante do Absoluto, a própria culpa assume um caráter absoluto, e aqui se manifesta a radicalidade do juízo. A percepção de que não há nada que se possa fazer para agradar a Deus ou recuperar a relação com Ele.

O resgate desta percepção se mostra muito atual frente a entendimentos moralistas de cristianismo. Normalmente, nesses casos, se diria que as noções de pecado e juízo são encaradas com demasiada severidade. Tal severidade, entretanto, é usualmente restrita a determinados conjuntos de normas e regras de conduta, onde o juízo não é uma condenação radical. Corretamente entendido, o pecado é julgado não em virtude de uma ou outra ação, mas no seu âmago, naquilo que atinge o ser humano em sua totalidade. O problema nos moralismos é justamente que o juízo não foi levado até as últimas conseqüências; onde isso

---

dette verdenshistoriske NB. er tilstrækkeligt til at blive Anledning for den Senere; og den vidtløftigste Efterretning kan dog i al Evighed ikke blive mere for den Senere]. Cf. KW VII-PF, p. 104.

acontece, não há lista de ações consideradas virtuosas, ações que aproximem o ser humano de Deus por fazer ou deixar de fazer algo. Quando juízo e pecado são entendidos em profundidade, toda a salvação se torna humanamente impossível. Então a radicalidade do juízo corresponde à graça em sua infinitude, a boa notícia do evangelho. Tanto para novos movimentos religiosos quanto para igrejas históricas, em termos amplos, o resgate dessa reflexão se mostra sempre atual e necessário.

O processo de tornar-se cristão acontece sob juízo e graça no encontro com o paradoxo. Toda a discussão sobre o paradoxo em Kierkegaard que não tiver o tornar-se cristão em vista é, em última análise, um falseamento do problema. Kierkegaard trabalha com o conceito de tornar-se cristão na cristandade da Dinamarca, onde ser cristão havia como que se tornado uma questão geográfica, como se ser cristão e ser dinamarquês fossem equivalentes. Kierkegaard critica um modelo de religiosidade adaptado à cultura burguesa onde o contato com o cristianismo perdera a possibilidade de escândalo inerente à mensagem do evangelho. Graça anunciada como doutrina sem uma ênfase na contrição pelo próprio pecado torna o cristianismo, de certo modo, fácil e confortável, mas também vazio de sentido, perdendo o seu caráter específico de cura radical para o indivíduo existente. Tornar-se cristão é um processo onde continuamente se aprende a perceber os limites das próprias ações e a descansar na graça de Deus. Nesse sentido Kierkegaard é um teólogo que se esforça por reintroduzir elementos de apropriação e subjetividade na questão da graça que, de um elemento existencial, havia se transformado em questão doutrinária.

No que diz respeito ao nosso contexto, certamente estamos tanto geográfica quanto historicamente distantes de Kierkegaard. Porém, há hoje em nosso contexto latino-americano, uma cristandade em outros moldes.<sup>7</sup> Estamos em um contexto onde convivemos com igrejas

---

<sup>7</sup> Cf. VALLS – *Entre Sócrates e Cristo*, 2000, p. 170s.

históricas, e, simultaneamente, movimentos religiosos de massa com o surgimento de novas igrejas carismáticas. Cabe perguntar se no que diz respeito às igrejas históricas não é necessário resgatar o aspecto do *tornar-se cristão* no sentido de um processo de escolhas e risco no qual o indivíduo está envolvido existencialmente diante de Deus, um estar diante de Deus que envolve simultaneamente a consciência do próprio pecado e a apropriação da graça, não como doutrina, mas como elemento a ser apropriado pela subjetividade. Por outro lado, percebe-se nos novos movimentos religiosos e igrejas que têm surgido no Brasil uma ênfase no aspecto da decisão, da conversão. Entretanto, Kierkegaard nos ajuda a perceber que este processo não deve ser entendido de forma linear, como se uma vez tendo havido uma conversão, a relação entre juízo e graça viesse a se ofuscar. Não seria necessário enfatizar, para esse contexto a existência cristã enquanto seguir a Cristo como simultaneamente modelo e redentor? Seguindo as percepções de Lutero, Kierkegaard nos lembra que, na existência, continuamos sendo pecadores e, nesse sentido, estamos sob o juízo de Deus e constantemente na dependência de Sua graça.

*Migalhas Filosóficas* esclarecera que todo o processo do tornar-se cristão principia com o Amor, principia em Deus que, por amor ao ser humano, esvaziou a si mesmo tornando-se humano na forma de um servo humilde. É também precisamente no amor que a existência cristã encontra seu *telos*, manifestando o amor de Deus em obras de amor para com o próximo. Não apenas em ambientes eclesiais e teológicos, muito se fala em amor. Entretanto, o que é a característica específica do amor cristão? Será o conceito de amor que normalmente se usa equivalente àquele que é próprio do cristianismo? Onde estão as diferenças? Aqui, o conceito precisa ser tratado com o mesmo cuidado com que o paleontólogo limpa os fósseis que investiga, procurando definir-lhes os contornos e formas específicas. Uma das obras mais importantes de Kierkegaard, *As Obras do Amor*, deve ser entendida como um grande esforço em compreender o específico do amor cristão.

Este amor aponta para o envolvimento da subjetividade no indivíduo diante de Deus. O grande mal-entendido aqui seria compreender essa ênfase na interioridade como isolamento ou individualismo. Kierkegaard insiste que a relação do indivíduo com Deus é subjetiva e, de certo modo, incomunicável. Entretanto, é precisamente a partir dessa relação individual, enquanto *conditio sine qua non* para o tornar-se cristão, que a fé se exterioriza e se concretiza em obras de amor. A relação individual com Deus não é egoística, antes, é precisamente nessa relação que o egoísmo e autocentramento é arrancado do ser humano – e quando se entende que o indivíduo em Kierkegaard é solipsista, será que isso não se deve ao fato de esquecer que Kierkegaard entende o indivíduo enquanto diante de Deus, precisamente onde o autocentramento é arrancado? A partir daí abrem-se as portas para o discipulado cristão em obras de amor. Nem individualismo nem ativismo ético, o que Kierkegaard propõe é uma ética que encontra o fundamento de sua ação na insubstituível relação do indivíduo com Deus. Assim entendida, a ética cristã surge como fruto de um processo constante de tornar-se cristão sob juízo e graça no encontro com o Paradoxo Absoluto.

Talvez em nosso tempo não haja carência maior do que a de reflexão e ação ética. Do ponto de vista cristão, para Kierkegaard, deve ser enfatizada tanto a relação individual com Deus quanto a obra de amor que tem no próximo o seu foco. Quando esses dois aspectos são dissociados, a ética cristã perde sua especificidade.

Enfim, a teologia de Kierkegaard é, como toda boa teologia, muito contextual. Nosso autor refletiu profundamente sobre as particularidades de sua existência e de sua situação concreta. E se há algo que Kierkegaard ainda tem a nos dizer hoje, isso se deve não porque em suas reflexões tentou abstrair de sua existência concreta, mas justamente porque procurou levar as angústias e limites dessa situação às suas últimas conseqüências, retornando sempre de novo ao núcleo da mensagem evangélica, Jesus Cristo, o Paradoxo Absoluto.

### *Escritos de Kierkegaard:*

*No original em língua dinamarquesa*

KIERKEGAARD, Søren A. **Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv – Lilien paa Marken og Flugten under Himle – “Ypperstepræsten” - “Toldere” - “Synderinden” – En literair Anmeldelse.** Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. 3 ed. København: Gyldendal, 1962a. (Søren Kierkegaard Samlede Værker, v. 14 – SV3 14)

\_\_\_\_\_. **Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger – Sygdommen til Døden.** Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. 3 ed. København: Gyldendal, 1962b. (SV3 15).

\_\_\_\_\_. **Bladartikler, der står i Forhold til “Forsfatterskabet” – Om min Forfatter-Virksomhed – Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed.** Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. 3 ed. København: Gyldendal, 1962c. (SV3 18).

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaards Papirer.** v. I-XI. Ed. de P. A. Heiberg, V. Kahr e E. Torsting. København: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag, 1909-48; v. XII-XIII e v. XIV-XVI de comentários de N. Thulstrup; *Index* de N. J. Cappelørn. København: Gyldendal, 1968-78.

\_\_\_\_\_. **Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebest Angest – Forord.** Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997a. (Søren Kierkegaards Skrifter, v. 4 – SKS 4).

\_\_\_\_\_. **Opbyggelige Taler 1843 – Opbyggelige Taler 1844 – Tre Taler ved tænkte Leiligheder.** Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997b. (SKS 5).

\_\_\_\_\_. **Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift.** Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 2002. (SKS 7).

*Traduções para a língua portuguesa*

\_\_\_\_\_. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor.** Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, s.d.

\_\_\_\_\_. **Textos Selecionados.** Trad. e notas de Ernani Reichmann. reimpressão. Curitiba: UFPR, 1978.

\_\_\_\_\_. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano.** Trad. de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Ironia**: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e trad. de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Três Discursos Edificantes de 1843**. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2000.

\_\_\_\_\_. **Dois Discursos Edificantes de 1843**. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Quatro Discursos Edificantes de 1843**. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Dois Discursos Edificantes de 1844**. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001c.

\_\_\_\_\_. **O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora**. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001d.

\_\_\_\_\_. **O Desespero Humano**. Trad. de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2001e. (A obra-prima de cada autor).

\_\_\_\_\_. **Os Lírios do Campo e as Aves do Céu**. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2002.

\_\_\_\_\_. **Johannes Climacus ou É preciso Duvidar de Tudo**. Pref. e notas de Jacques Lafarge; trad. de Sílvia S. Sampaio e Álvaro L. M. Valls; rev. da trad. de Else Hagelund e Glauco M. Roberti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **As Obras do Amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

#### *Traduções para a língua inglesa*

\_\_\_\_\_. **Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy** by Johannes Climacus. Trad. com introdução e notas de David F. Swenson. 2. ed. New Jersey – New York: Princeton University Press: American – Scandinavian Foundation, 1942.

\_\_\_\_\_. **Works of Love**. Trad. do dinamarquês de David F. Swenson e Lillian Marvin Swenson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1946.

\_\_\_\_\_. **The Concept of Dread**. Trad. com introdução e notas de Walter Lowrie. 2 ed. Princeton: Princeton University Press, 1957.

\_\_\_\_\_. **The Diary of Søren Kierkegaard**. Trad. de Gerda M. Andersen e Ed. de Peter P. Rohde. New York: Philosophical Library, 1960.

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica).

\_\_\_\_\_. **The Concept of Anxiety**. Ed. e trad. com introdução e notas de Reidar Thomte em colaboração com Albert B. Anderson. New Jersey: Princeton University Press, 1980a. (Kierkegaard's Writings, v. VIII – KW VIII).

\_\_\_\_\_. **The Sickness unto Death.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b. (KW XIX).

\_\_\_\_\_. **Fear and Trembling – Repetition.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983. (KW VI).

\_\_\_\_\_. **Philosophical Fragments – Johannes Climacus.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985. (KW VII).

\_\_\_\_\_. **Eighteen Upbuilding Discourses.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990a. (KW V).

\_\_\_\_\_. **Practice in Christianity.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1991. (KW XX).

\_\_\_\_\_. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. v. I. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW XII-I).

\_\_\_\_\_. **Three Discourses on Imagined Occasions.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1993a. (KW X).

\_\_\_\_\_. **Upbuilding Discourses in Various Spirits** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1993b. (KW XV).

\_\_\_\_\_. **Works of Love.** Trad. do dinamarquês e introdução de Howard W. e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. (KW XVI).

\_\_\_\_\_. **Christian Discourses –The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1997a. (KW XVII).

\_\_\_\_\_. **Prefaces – Writing Sampler.** Ed e trad. de Todd W. Nichol. New Jersey: Princeton University Press, 1997b. (KW IX).

\_\_\_\_\_. **Without Authority.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1997c. (KW XXVIII).

\_\_\_\_\_. **The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality.** Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1998. (KW XII).

#### *Traduções para a língua alemã*

\_\_\_\_\_. **Furcht und Zittern.** Trad. de Emanuel Hirsch e apresentação de Hans Hermann Hagedorn. 2. ed. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, s.d.

\_\_\_\_\_. **Die Krankheit zum Tode.** Trad., comentários e glossário de Liselotte Richter. vol IV. Germany: Rowohlt, 1962. (Rowohlts Klassiker Band 113).

\_\_\_\_\_. **Der Begriff Angst.** Trad., comentários e glossário de Liselotte Richter. 4 ed. vol I. Germany: Rowohlt, 1965. (Rowohlts Klassiker Band 71).

*Demais fontes:*

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

AXELSEN, Jens (Org.). **Dansk-Engelsk Ordbog**. 8 ed. revisada, 6 reimpressão. København: Gyldendal, 1983. (Gyldendals Røde Ordbøger).

\_\_\_\_\_. **Dansk-Engelsk / Engelsk-Dansk Ordbog**. 10 ed. eletrônica. København: Gyldendal, 1995. (Gyldendals Røde Ordbøger – cd-rom).

BARRETT, Lee. Kierkegaard's "Anxiety" and the Augustinian Doctrine of Original Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed.) **The Concept of Anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). (p. 35-61).

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Trad. de João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BIBLIA, det er: den ganske Hellige Skriffs Bøger. 18 reimpressão. København, 1830.

BONHOEFFER, Dietrich. **The Cost of Discipleship**. New York: The MacMillan Company, 1963.

\_\_\_\_\_. **Ética**. Trad de. Helberto Michel. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

\_\_\_\_\_. **Discipulado**. Trad. de Ilson Kayser. Revisão de Geraldo Korndörfer e Luís Sander. 8 ed. revista. São Leopoldo: Sinodal, 2004. (Estudos Bíblico-Teológicos NT – 11).

BRAKEMEIER, Gottfried. Batismo e Fé: sobre uma relação polêmica. Réplica a Marcos Kruse. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 41, n. 2, p. 39-58, 2001.

\_\_\_\_\_. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

BRETSCHNEIDER, K. G. **Handbuch der Dogmatik**. 2 V. 4 ed. Leipzig, 1838.

BROWN, James. **Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth**: subject and object in modern theology. New York: Collier Books, 1962.

BRUUN, Erik (Org.). **Dansk Sprogbrug**: En stil- og konstruktionsordbog. 2 ed., 3 reimpressão. København: Gyldendal, 1995. (Gyldendals Røde Ordbøger).

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. Trad. de Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1999.

\_\_\_\_\_. **Crer e compreender**: ensaios selecionados. Trad. de Walter O. Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001.

CAIN, David. **An Evocation of Kierkegaard / En Fremkaldelse af Kierkegaard**. Trad. de Gitte Wernaa Butin com Knud Christensen. København: C. A. Reitzel, 1997.

CAPPELØRN, Niels Jørgen. **Imitation, sin, forgiveness, imitation**. [mimeo].

\_\_\_\_\_. Gudbilledlighed os syndefald: Aspekter af Grundtvigs og Kierkegaards menneskesyn på baggrund af Irenæus. In: GRUNDTVIG-SELSKABET. **Grundtvig-Studier – 2004**. København: Danske Boghanderes Kommissionsanstalt, 2004. (p. 134-178).



COLLINS, James. **El pensamiento de Kierkegaard**. Trad. de Elena Landázuri. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

COME, Arnold B. **Kierkegaard as Theologian: recovering my self**. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1997.

CROSS, F. L. (Ed.). **The Oxford Dictionary of the Christian Church**. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1966.

CROXALL, T. H. **Kierkegaard Studies**. London e Redhill: Lutterworth Press, 1948.

\_\_\_\_\_. Facets of Kierkegaard's Christology. **Theology Today** VIII, 1951-1952, p. 327-339.

DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972 – 1990**. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [2000 - 3ª reimpressão]. (Coleção TRANS).

DEWEY, Bradley R. **The new obedience: Kierkegaard on imitating Christ**. Washington, Cleveland: Corpus publications, 1968.

DIEM, Hermann. **Kierkegaard: an introduction**. Trad. de David Green. 2 ed. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967.

DUNCAN, Elmer H. **Sören Kierkegaard**. 3 imp. Texas: Word Bocks, 1979.

DUNNING, Stephen N. **Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: a structural analysis of the theory of stages**. Princeton, New Jersey: s/d.

DUPRÉ, Louis. **Kierkegaard as Theologian: the dialectic of Christian existence**. New York: Sheed and Ward, 1963.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**. Trad. de Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

EMMANUEL, Steven M. **Kierkegaard & the Concept of Revelation**. New York: State University of New York Press, Albany, 1996.

EVANS, C. Stephen. Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith. In: **Religious Studies**. vol. 25, n. 3. United Kingdom: Cambridge University Press, september, 1989. p. 347-362.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard's Depth Psychology I: Sin, Anxiety, and Despair. In: \_\_\_\_\_. **Sören Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for Counselling and Pastoral Care**. Grand Rapids: Zondervan, 1990. (Ministry Resources Library Series).

\_\_\_\_\_. **Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion).

\_\_\_\_\_. **Faith Beyond Reason: a kierkegaardian account**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. (Reason & Religion).

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": the religious philosophy of Johannes Climacus**. New York: Humanity Books, 1999.

EWIG, Christine Elizabeth. **Kierkegaard's Christian Existentialism: unresolved tensions in *The Sickness unto death***, 2000. Tese de Doutorado – Department of Religious Studies, Stanford University, 2000.

FABRO, Cornelio. Faith and Reason in Kierkegaard's Dialectic. Trad. de J. B. Mondin. In: JOHNSON, Howard A.; THULSTRUP, Niels. (Eds.). **A Kierkegaard Critique**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1962. p. 156-206.

FERREIRA, M. Jaime. **Love's Grateful Striving**: a commentary on Kierkegaard's Works of Love. New York: Oxford University Press, 2001.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. de Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001. (Mestres do Pensar).

GARFF, Joakim. The Eyes of Argus *The Point of View and Points of View With Respect to Kierkegaard's "Activity as an Author"*. (Trad. de Bruce Kirmmse). **Kierkegardiana**. Copenhagen, n. 15, p. 29-52, 1991.

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaard**: a biography. Trad. de Bruce Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2005.

GEISMAR, Eduard. **Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard**. 2 ed. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1938.

GONZÁLEZ, Darío. **Kierkegaard, filósofo**. Texto acessado em 15/11/2001: <http://www.bib.uab.es/pub/enraonar/0211402Xn29p103.pdf>

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000.

\_\_\_\_\_. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor. São Paulo: Alfarrábio: Custom, 2002.

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

GREEN, Ronald M. The Limits of the Ethical in Kierkegaard's *The Concept of Anxiety* and Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **The Concept of Anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8). (pp. 63-87).

GREGERSEN, Axel Heide. **Portugisisk-Dansk & Dansk-Portugisisk**: Lommeordbog. 2 ed., 10 reimpressão. São Paulo: Max Limonad; København: Munksgaard, 1998. (Munksgaards Ordbøger).

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.

\_\_\_\_\_; MARINO, Gordon D. (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. New York: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Companions Series).

HASE, Karl. **Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche**. 4 ed. Leipzig, 1839.

HEINECKEN, Martin J. **The Moment before God**: an interpretation of Kierkegaard. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1956.

HIMMELSTRUP, Jens. **Terminologisk Ordbog**. København: Gyldendals, 1962. (Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange in *Søren Kirkegaard Samlede Værker*, 3 ed. – SV 3-20).

HINKSON, Craig Q. **Kierkegaard's Theology: cross and grace: the lutheran and idealist traditions in his thought.** Chicago, Illinois: Faculty of the divinity school, Department of theology, The University of Chicago, 1993. (Tese de doutorado).

\_\_\_\_\_. Luther and Kierkegaard: Theologians of the Cross. **International Journal of Systematic Theology.** Oxford, v. 3, n. 1, p. 27-45, mar/2001.

HÖFFDING, Harald. **Søren Kierkegaard.** Trad. de Fernando Vela. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1949.

HÜNERMANN, Peter. Juízo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir. de publicação). **Dicionário Crítico de Teologia.** Trad. de Paulo Meneses... [et al.]. São Paulo: Paulinas: Ed. Loyola, 2004. (p. 960-966).

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel.** Trad. de Álvaro Cabral. Rev. Técnica de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark.** Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir. de publicação). **Dicionário Crítico de Teologia.** Trad. de Paulo Meneses... [et al.]. São Paulo: Paulinas: Ed. Loyola, 2004.

LARRAÑETA, Rafael. **La interioridad apasionada: verdad y amor en Søren Kierkegaard.** Salamanca: Ed. San Esteban: Universidad Pontificia, 1990.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard.** Trad. de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LIN, Timothy Tian-min. **The life and thought of Søren Kierkegaard.** New Haven, Conn: College and University Press, 1974.

LIVRO DE CONCÓRDIA: As confissões da Igreja Evangélica Luterana. 5 ed. Trad. e notas de Arnaldo Schüller. São Leopoldo: Sinodal: Porto Alegre: Concórdia, 1997. (Editado pela Comissão Interluterana de Literatura – IECLB/IELB).

LOWRIE, Walter. **Kierkegaard.** London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1938.

\_\_\_\_\_. **A Short Life of Kierkegaard.** 3 ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

LØNNING, Per. The Dilemma of "Grace Alone". **Dialog**, VI, 1967, p. 108-114.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard as a Christian Thinker. In: THULSTRUP, Niels: THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard's View of Christianity.** Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1978. (Bibliotheca Kierkegaardiana, v. 1). (p. 163-178).

LUTERO, Martim. **Da liberdade cristã.** Trad. e prefácio de Walter Altmann. 5 ed. em nova tradução. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

\_\_\_\_\_. **Obras selecionadas.** 8 vol. São Leopoldo, Porto Alegre: Sinodal: Concórdia Ed., 2000-2003.

MALANTSCHUK, Gregor. **The Controversial Kierkegaard.** Trad de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press. 1979. (The Kierkegaard monograph series).

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard's Way to the Truth: an introduction to the authorship of Søren Kierkegaard.** Trad. de Mary Michelsen. Montreal: Inter Editions, 1987.

MARHEINEKE, Phillip. **Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft**, 2ed. Berlin, 1827.

MARINO, Gordon D. Anxiety in *The Concept of Anxiety*. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (pp. 308-328).

MARTENSEN, H. **Den christelige Dogmatik**. København, 1849.

MARTÍNEZ, Luis Guerrero. **Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana**. Ciudad de Mexico: Publicaciones Cruz O.: Universidad Panamericana: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. 1993.

MCKINNON, Alastair. Kierkegaard: Paradox and Irrationalism. In: GILL, Jerry H. (Ed.). **Essays on Kierkegaard**. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1969. (p. 102-112).

MOLBECH, C. **Dansk Ordbog**. København: Gyldendalsk Boghandling, 1859.

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

MUELLER, Enio R. **Teologia Cristã: em poucas palavras**. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: anátema sobre o cristianismo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. **The Oxford Companion to Christian Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PATTISON, George. Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth. In: PERKINS, Robert L. (Ed). **Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994. (International Kierkegaard commentary, v. 7). (p. 245-260).

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard and the Crisis of Faith**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1997.

\_\_\_\_\_. Anxiety. In: \_\_\_\_\_. **The Philosophy of Kierkegaard**. Chesham: Acumen, 2005. (pp. 46-89).

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

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo em Kierkegaard: uma análise a partir do "Post-scriptum"**. Campinas, SP: UNICAMP, 2002. (Dissertação de Mestrado).

PEDERSEN, Jørgen. Augustine and Augustinianism. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard and Great Traditions**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1981. (Bibliotheca Kierkegaardiana, v. 6). (p. 54-97).

PERKINS, Robert L. (Ed.). **The Concept of Anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8).

\_\_\_\_\_. **The Sickness unto Death**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987. (International Kierkegaard Commentary, v. 19).

\_\_\_\_\_. **Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994. (International Kierkegaard Commentary, v. 7).

\_\_\_\_\_. **Works of love**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999. (International Kierkegaard Commentary, v. 16).

PLATÃO. **Diálogos**. Trad. de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

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

POLK, Timothy H. **The Biblical Kierkegaard: reading by the rule of faith**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997.

PRENTER, Regin. Luther and Lutheranism. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). **Kierkegaard and Great Traditions**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1981. (Bibliotheca Kierkegaardiana, v. 6). (p. 121-172).

ROCCA, Ettore. The Threfold Revelation of Sin. Trad. de Domenico Pacitti. In: CAPPELØRN, Niels J.; DEUSER, Herman (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2003**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. (p. 384-394).

ROHDE, H. P. **Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling**. København: Det Kongelige Bibliotek, 1967.

ROHDE, Peter P. **Søren Kierkegaard in selbstzeugnissen und bilddokumenten**. Hamburg: Rowohlt, 1959. (Rowohlts Monographien, v. 28).

ROHDEN, Cleide C. S. **A reflexão teológica como obra do amor**. São Leopoldo, RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 2001. (Tese de doutorado).

ROOS, H., S.J. **Søren Kierkegaard and Catholicism**. Trad. de Richard M. Brackett, S.J. Westminister, Maryland: The Newman Press, 1954.

ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre a relação entre juízo e graça em *Migalhas Filosóficas*. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 6, n. 3, p. 330-336, set-dez. 2005a.

\_\_\_\_\_. As obras do amor: ética e paradoxo em Kierkegaard. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética: anais do III Simpósio sobre identidade evangélico-luterana**. São Leopoldo: EST, 2005b.

ROSAS III, L. Joseph. **Scripture in the Thought of Søren Kierkegaard**. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1994.

ROSE, Tim. **Kierkegaard's Christocentric Theology**. Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2001.

SCHWÖBEL, Christoph. Judgement. In: OXFORD UNIVERSITY PRESS. **The Oxford Companion to Christian Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2000a. (p. 356-358).

\_\_\_\_\_. Grace. In: OXFORD UNIVERSITY PRESS. **The Oxford Companion to Christian Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2000b. (p. 276-278).

SLØK, Johannes. Kierkegaard and Luther. In: JOHNSON, Howard A.; THULSTRUP, Niels. (Eds.). **A Kierkegaard Critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard**. Chicago: Gateway, 1967. (p. 85-101).

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard's Universe: a new guide to the genius**. Trad. de Kenneth Tindall. Copenhagen: Narayana Press, 1994.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Filosofia – 3).

SPONHEIM, Paul. **Kierkegaard on Christ and Christian Coherence**. New York, Evanston: Harper & Row, 1968.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SWENSON, David F. **Something about Kierkegaard**. 4. ed. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1956.

SØLTOFT, Pia; AAGARD OLESEN, Tonny. **Den udødelige: Kierkegaard læst værk for værk**. København: C. A. Reitzel, 2006.

SØREN KIERKEGAARD SELSKABET. **Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard**. v. I. København: Munksgaard, 1953.

SØREN KIERKEGAARD FORSKNINGSCENTERET. **Kommentarbind til Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Filosofiske Smuler – Begrebet Angest – Forord**. København: Gads Forlag, 1998. (SKS - K4).

\_\_\_\_\_. **Kommentarbind til Opbyggelige Taler 1843 – Opbyggelige Taler 1844 – Tre Taler ved tænkte Leiligheder**. København: Gads Forlag, 1998. (SKS - K5).

THOMAS, J. Heywood. **Subjectivity and Paradox: a study of Kierkegaard**. Oxford: Blackwell, 1957.

\_\_\_\_\_. Paradox. In: THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Concepts and Alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1980. (p. 192-219).

THOMTE, Reidar. **Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Princeton: Princeton university press, 1948.

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

\_\_\_\_\_. **Concepts and Alternatives in Kierkegaard**. vol. 3. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980a.

\_\_\_\_\_. **Theological Concepts in Kierkegaard**. vol. 5. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980b.

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard's Teachers**. vol. 10. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1982.

\_\_\_\_\_. **Some of Kierkegaard's main Categories**. vol. 16. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1988.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Trad. de Eglê Malheiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

\_\_\_\_\_. **Dinâmica da fé**. Trad. de Walter O. Schlupp. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

\_\_\_\_\_. **Teologia Sistemática**. 5 ed. revista. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TUDVAD, Peter. **Kierkegaards København**. København: Gyldendals Bogklubber, 2004.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. [mimeo].

\_\_\_\_\_. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. (org., trad. e apres.). **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard. Porto Alegre: Escritos, 2004.

\_\_\_\_\_. Ironia socrática e ironia kierkegaardiana. In: Congresso Internacional de Filosofia. **Anais – Congresso Internacional de Filosofia**: Filosofia em tempos de crise. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Guarapuava: UNICENTRO, 2005. (p. 63-75).

VATER, Pia (Org.). **Dansk-Spansk Ordbog**. 6 ed., 5 reimpressão. København: Gyldendal, 1997. (Gyldendals Røde Ordbøger).

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, el único ante Dios**. Barcelona: Editorial Herder, 1977. (Biblioteca de Fílosofia, 8).

WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 2000.

\_\_\_\_\_. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press, 2001.

WEGNER, Uwe. A dialética entre lei e evangelho à luz do Novo Testamento: inferências e homiléticas. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 141-165, 2005.