

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Fernanda Maria Leite Winter de Oliveira**

**A Verdade da Existência na Existência da Verdade:  
A Epistemologia Paradoxal-Amorosa de Kierkegaard**

**Juiz de Fora  
2022**

Fernanda Maria Leite Winter de Oliveira

**A Verdade da Existência na Existência da Verdade:  
A Epistemologia Paradoxal-Amorosa de Kierkegaard**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Winter, Fernanda .

A Verdade da Existência na Existência da Verdade : A Epistemologia Paradoxal-Amorosa de Kierkegaard / Fernanda Winter. -- 2022.

222 p.

Orientador: Jonas Roos

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Kierkegaard. 2. Filosofia. 3. Religião. 4. Epistemologia. 5. Cristianismo. I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

FERNANDA MARIA LEITE WINTER DE OLIVEIRA

**A Verdade da Existência na Existência da Verdade: A Epistemologia Paradoxal-Amorosa de Kierkegaard**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 19 de agosto de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonas Roos - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira  
Centro Universitário UniAcademia

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva

Juiz de Fora, 23/08/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Jonas Roos, Professor(a)**, em 24/08/2022, às 12:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Ferreira da Silva, Usuário Externo**, em 30/08/2022, às 10:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rômulo Gomes de Oliveira, Usuário Externo**, em 31/08/2022, às 18:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 01/09/2022, às 13:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 01/09/2022, às 13:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0918308** e o código CRC **1E7BFE41**.

*Essa tese é dedicada àqueles que me forneceram o que há de mais fundamental e sem o que nada seria possível, tampouco essa tese. Aos meus pais, Rosângela e Rodrigues, por me agraciarem com seu amor.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que de algum modo contribuíram para minha trajetória acadêmica até aqui e de modo especial àqueles diretamente envolvidos com o processo do doutorado, o que me possibilitou a escrita desta tese:

Ao professor Dr. Jonas Roos, que despertou e fomentou em mim a paixão e a curiosidade pelos estudos kierkegaardianos e o qual me acompanhou e orientou durante toda minha trajetória desde a graduação até aqui.

Aos professores, funcionários e colegas do departamento de Ciência da Religião da UFJF que contribuíram para meu desenvolvimento acadêmico e pessoal.

Aos colegas kierkegaardianos do Brasil e do exterior com os quais tive conversas profundas e profícuas, as quais influenciaram diretamente o amadurecimento e a reflexão sobre as questões de minha tese. Em especial ao colega e professor Humberto Quaglio e aos colegas Troy Wellington Smith, Majk Feldmeier e Jan Jasper. (My most sincere thanks! Herzlichen Dank!)

Ao colega e professor Rômulo Oliveira, o qual contribuiu não apenas com conversas profundas e fundamentais, mas também com sua carinhosa e solidária mediação para tornar minha estadia na Dinamarca durante o período de Doutorado Sanduíche uma realidade.

À Mary Anne Grøn e à sua linda família que me acolheu de braços abertos em sua casa e não apenas possibilitou minha estadia na Dinamarca, mas me apoiou emocionalmente durante o difícil período de isolamento que vivemos durante a pandemia de Covid 19 no ano de 2020. (To you and your beautiful family, dear Mary Anne, my most sincere and wholeheartedly thanks! Mange Tak!)

À Rúbia Braga, quem durante meu período de doutorado me alertou, auxiliou e apoiou, falando e silenciando, a percorrer meus caminhos com consciência e amor.

À Hong-Kierkegaard Library, do St Olaf College de Northfield, Minnesota, Estados Unidos da América, pelos dois meses de profundo crescimento acadêmico e pessoal que me possibilitou ter acesso a obras e a conhecer pessoas envolvidas com os estudos kierkegaardianos em um ambiente extremamente acolhedor e encorajador. Agradeço especialmente ao professor Gordon Marino, o qual me ouviu atentamente e me orientou durante esse período. (Thanks for the precious comments and kind words!)

Ao Søren Kierkegaard Forskningscenteret, e à Universidade de Copenhague, que me recebeu como pesquisadora visitante pelo período de oito meses. Essa estadia foi fundamental para o desenvolvimento dessa tese. Gostaria de agradecer especialmente ao professor e meu orientador durante esse período, René Rosfort, o qual de modo sempre disponível, atencioso e perspicaz contribuiu profundamente para o amadurecimento de minha reflexão. Agradeço também ao professor Ettore Rocca, o qual gentilmente realizou uma leitura atenta de meu projeto e disponibilizou seu tempo para uma conversa da qual extraí preciosas orientações. Agradeço ainda ao professor Joakim Garff, o qual, na qualidade de diretor do centro de pesquisa me acolheu e recomendou para os professores que possuíam afinidade com meu tema. (Thank you for your great support and precious comments! Mange Tak!)

Ao governo dinamarquês, através da Agência para a Ciência e Educação Superior, a qual me concedeu uma bolsa de pesquisadora visitante durante os oito meses de minha permanência no país e sem a qual a realização desse período de pesquisa na Dinamarca não seria possível. (My most special thanks to the Danish government through the Danish Agency for Science and Higher Education, which has granted me with a stipend under the Cultural Agreements Programme for the period I was in Denmark as a guest PhD student. My research stay would not have been possible without this scholarship.)

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida, sem a qual não seria possível me dedicar a essa pesquisa.

*Habe nun, ach! Philosophie,  
Juristerei und Medizin,  
Und leider auch Theologie  
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.  
Da steh' ich nun, ich armer Tor,  
Und bin so klug als wie zuvor!*

Goethe, Faust I, Nacht

*Ai de mim! da Filosofia,  
Medicina, jurisprudência,  
E, misero eu! da teologia,  
O estudo fiz, com máxima insistência.  
Pobre simplório, aqui estou  
E sábio como dantes sou!*

Goethe, Fausto I, Noite

*Mesmo que eu fale em línguas, a dos homens e a dos anjos, se  
me falta o amor, sou um metal que ressoa, um címbalo  
retumbante. Mesmo que tenha o dom da profecia, o saber de  
todos os mistérios e de todo o conhecimento, mesmo que tenha a  
fé mais total, a que transporta montanhas, se me falta o amor,  
nada sou.*

I Coríntios 13. 1-2

## RESUMO

Esta tese tem como objetivo situar o problema epistemológico em Kierkegaard como um problema existencial-amoroso. Iremos, especialmente através das obras do pseudônimo Johannes Climacus, explorar as noções de conhecimento e verdade, as quais nos fornecerão a estrutura da epistemologia kierkegaardiana. Apontaremos a partir disso duas dimensões epistemológicas: uma negativa, que afirma a impossibilidade do conhecimento; e uma paradoxal, que afirma a possibilidade do conhecimento. Veremos que a segunda dimensão remete ao que Climacus denomina nas *Migalhas Filosóficas de Paradoxo Absoluto* e que apenas na relação com esse paradoxo é possível ao indivíduo colocar-se numa relação com a verdade. Climacus ainda nos apontará, através de seu *Pós-Escrito*, o aspecto subjetivo dessa relação. É apenas com as obras de Anti-Climacus, contudo, que esse conhecimento nos será apresentado como uma relação dinâmica e viva, a qual engloba, mas ao mesmo tempo transborda, seu aspecto cognitivo. Por fim, buscaremos através de uma obra não-pseudônima, *As Obras do Amor*, compreender em que sentido essa relação transborda o cognitivo e revela uma dimensão não apenas subjetiva, mas também intersubjetiva quando compreendemos esse conhecimento paradoxal como conhecimento amoroso.

**Palavras-chave:** Conhecimento; Verdade; Existência; Paradoxo Absoluto; Subjetividade; Amor.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to situate the epistemological issue in Kierkegaard as an existential one, as well as an issue of love. We will therefore, especially through the pseudonymous works of Johannes Climacus, explore the notions of knowledge and truth, which will provide us with the structure of Kierkegaard's epistemology. We will then point out two epistemological dimensions: a negative one, that states the impossibility of knowledge; and a paradoxical one, that states its possibility. We will show that the second dimension relates itself to that which Climacus in his *Philosophical Fragments* calls the *Absolute Paradox*, and we will then see that a relation with the truth is only possible through a relation with the paradox. We will also, through Climacus' *Post Script*, understand the subjective aspect of this relation. It is, nevertheless, only through Anti-Climacus that this knowledge will be presented as a dynamic and living relation, which simultaneously encompasses and goes beyond its cognitive aspect. Lastly, we will seek to understand, through a non-pseudonymous work, *The Works of Love*, in which sense this relation goes beyond the cognitive aspect and reveals not only a subjective but also an intersubjective dimension when we understand this paradoxical knowledge as a loving knowledge.

**Keywords:** Knowledge; Truth; Existence; Absolute Paradox; Subjectivity; Love.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I: UMA FANTÁSTICA <i>SCALA PARADISI</i>: SOBRE O LIMITE DA ESPECULAÇÃO</b> .....	16
<b>I.1 A Jornada de Johannes Climacus: Uma Consideração Filosófica do Problema</b> .....	16
I.1.1 Atmosfera.....	16
I.1.2 Johannes Climacus.....	24
I.1.3 Lessing.....	33
<b>I.2 O <i>Pathos</i> da Recordação x O <i>Pathos</i> do Instante: Uma Construção Poético-Algébrica Sobre O Conhecimento Da Verdade</b> .....	38
1.2.1 Um Experimento Disjuntivo.....	38
1.2.2 O Especulativo: Projeto A.....	40
1.2.3 O Eterno no Tempo: Projeto B.....	45
<b>I.3 O Choque da Razão: A Verdade Como Paradoxo</b> .....	53
I.3.1 A Relação Com O Mestre.....	53
I.3.2 O Paradoxo: prolegômenos.....	65
I.3.3 O Paradoxo como Escândalo.....	69
I.3.4 O <i>Instante</i> e a Condição para a Compreensão.....	73
<b>CAPÍTULO II. O <i>ESPÍRITO COGNOSCENTE É UM EXISTENTE</i>: A SUBJETIVIDADE DA VERDADE</b> .....	85
<b>II.1 Conhecimento e Existência</b> .....	85
II.1.1 Pensar e Existir.....	85
II.1.2 O Ser Humano Cindido.....	102
<b>II.2 A Possibilidade Paradoxal da Reestruturação</b> .....	125
II.2.1 A existência unida na paixão.....	125
II.2.2 Uma Paixão Infinita.....	129

<b>II.3 O Pensador Subjetivo.....</b>	<b>136</b>
II.3.1 O Conhecimento Essencial.....	137
II.3.2 Uma Epistemologia Negativo-Paradoxal.....	151
<b>CAPÍTULO III. A VERDADE EXISTE: A VIDA DA VERDADE COMO EXISTÊNCIA AMOROSA.....</b>	<b>165</b>
<b>III.1 Verdade e Vida.....</b>	<b>165</b>
<b>III.2 Verdade e Amor.....</b>	<b>188</b>
III.2.1 Conhecer o Amor.....	188
III.2.2 O Amor como Dever.....	195
III.2.3 Viver o Amor como Questão de Consciência.....	202
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>208</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>214</b>

## INTRODUÇÃO

Em 1835 o filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813 – 1855) escreve em seus diários,

De que me serviria a verdade estar diante de mim, fria e nua, sem se importar se eu a reconheceria, deixando-me inseguro, ao invés de confiantemente receptivo. Eu certamente não nego que ainda aceito um imperativo do conhecimento, e que através dele os homens possam ser influenciados, mas então ele deve se tornar vivo em mim, e isso é o que eu agora reconheço como o mais importante de tudo. É disso que minha alma tem sede, do mesmo modo que os desertos africanos têm sede de água.<sup>1</sup>

Essa reflexão pessoal do jovem estudante Kierkegaard anuncia uma preocupação que irá perpassar suas obras pseudônimas e não pseudônimas desde o início de sua atividade como escritor – próximo à data do excerto de seu diário acima citado – até sua morte. O filósofo é conhecido, sobretudo, como um pensador religioso que se ocupa do cristianismo, ou mais especificamente, da relação do indivíduo com o cristianismo. Ao se dedicar a essa questão específica, contudo, o dinamarquês toca, no intercurso de suas reflexões teológicas e filosóficas, em uma amplitude de temas e problemas existenciais. Para Kierkegaard as questões de maior importância são aquelas que dizem algo sobre a existência, isto é, sobre o existir de cada indivíduo, e é também com esse viés que ele se ocupa do problema da verdade e do conhecimento da verdade. Kierkegaard reconhece a relevância do conhecimento objetivo e das verdades científicas, mas ao mesmo tempo compreende que esse tipo de conhecimento não responde às questões *essenciais* da existência.<sup>2</sup>

Este trabalho assume a epistemologia kierkegaardiana como uma epistemologia da vida, pois compreende que ao filósofo dinamarquês interessa a relação que o indivíduo, enquanto existente, estabelece para com o sentido vivo da verdade. Dito de outro modo,

---

<sup>1</sup> Na tradução consultada: Of what use would it be to me for truth to stand before me, cold and naked, not caring whether or not I acknowledged it, making me uneasy rather than trustingly receptive. I certainly do not deny that I still accept an imperative of knowledge and that through it men may be influenced, but then it must come alive in me, and this is what I now recognize as the most important of all. This is what my soul thirsts for as the African deserts thirst for water. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP V 5100 (Pap. I A 75, 1835)*.

<sup>2</sup> Este termo possui um sentido específico na obra do pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus. Iremos nos ocupar dessa questão no segundo capítulo desta tese.

a relação que ao filósofo interessa, é aquela do existente para com a realidade efetiva da verdade e não apenas para com sua realidade abstrata, isto é, para com a realidade do pensamento. Nesse sentido, essa tese não tem por objetivo associar a epistemologia kierkegaardiana a nenhuma corrente epistemológica específica, nem legitimá-la dentro do campo filosófico independente da teoria do conhecimento. Nos propomos antes a identificar as especificidades das reflexões epistemológicas presentes na obra de Kierkegaard de modo a destacar a contribuição específica dessa epistemologia que se relaciona de modo singular com a existência. Trata-se, portanto, de uma investigação imanente à obra do autor, a qual também se vale de alguns comentadores e bibliografias secundárias que possam auxiliar na compreensão de determinados conceitos. É através deste caminho que chegaremos, ao longo dos três capítulos, bem como da conclusão, à tese que propomos.

Dito isto, é importante também apontar que a originalidade do trabalho está tanto no modo como a leitura da epistemologia kierkegaardiana é proposta quanto na tese que queremos defender, e não no tema em si. É difícil dizer o quanto a epistemologia kierkegaardiana foi explorada na literatura secundária. Se considerarmos conceitos específicos como, por exemplo, verdade; conhecimento subjetivo; consciência; dentre outros; encontraremos uma vasta bibliografia secundária, desde artigos e capítulos de livros até livros e teses. Quando consideramos, contudo, uma reflexão epistemológica ampla, a qual se dedica especificamente a compreender os limites e possibilidades do conhecimento, bem como a relação entre conhecimento e verdade, de modo a delinear na obra de Kierkegaard uma estrutura que possa ser considerada *uma epistemologia*, então nos é possível reduzir a busca a pouco mais de uma dezena de textos, entre teses, livros e artigos.<sup>3</sup>

Com este pano de fundo em mente, passarei à apresentação das questões a serem trabalhadas em cada capítulo no intuito de clarificar a estrutura e organização do trabalho.

No primeiro capítulo busco destacar o ponto de partida do problema epistemológico em Kierkegaard, sobretudo a partir da obra do pseudônimo Johannes Climacus, *Migalhas Filosóficas*, de 1844. Apontaremos que ao problematizar o conhecimento da verdade a partir da condição humana, o autor apresenta no que ele denomina de *projeto B* a impossibilidade de se vir a conhecer algo do âmbito do eterno

---

<sup>3</sup> Apontaremos isto no primeiro capítulo da tese.

no interior da temporalidade. Isto se dá porque Climacus compreende que a existência é marcada por uma ruptura, a qual separa os âmbitos do temporal e do eterno. Sua perspectiva coloca, deste modo, em xeque o conhecimento especulativo, para o qual a condição humana expressa uma continuidade entre a temporalidade e a eternidade. Para o dinamarquês, a existência, marcada por essa ruptura, constitui uma constante tensão entre esses dois âmbitos, a qual não se deixa resolver pela razão, pelo sentimento ou pela vontade, já que essas mediações apenas logram o resultado parcial proveniente da nossa condição de ruptura. Essa condição é, portanto, no que tange à verdade, uma condição de *não conhecimento*, uma condição de *não verdade*. Isso, que parece uma espécie de pessimismo epistemológico, no entanto, vem a sofrer uma transformação radical. Kierkegaard anuncia uma virada epistemológica diante de um novo fato apresentado pelo autor: o fato – denominado pelo filósofo de *fato absoluto* – de a própria verdade vir a ser paradoxalmente no tempo e apresentar-se enquanto uma existência ao indivíduo cognoscente. Este capítulo expõe, portanto, a estrutura da epistemologia kierkegaardiana, desde a impossibilidade do conhecimento até a possibilidade *paradoxal* do mesmo.

No segundo capítulo aprofundo as consequências epistemológicas da ruptura entre eternidade e temporalidade, apontando, com isto, para a separação da *realidade do pensamento* da *realidade efetiva*. Veremos como, a partir dessa separação, Kierkegaard rejeita a possibilidade de o pensamento abarcar a realidade efetiva, isto é, de ele abarcar a existência. Isto também nos revelará a fragilidade do conhecimento humano, não apenas enquanto conhecimento objetivo, mas também como autoconhecimento. No que tange especificamente à questão do autoconhecimento, a qual também assumimos como uma questão de *consciência*, recorreremos às reflexões antropológicas do pseudônimo kierkegaardiano Anti-Climacus, em sua obra *A Doença para a Morte*, de 1849. Nesta obra, notaremos uma mudança na linguagem e, portanto, na escolha das terminologias. Perceberemos que a situação de *ruptura* e de *não verdade* apontada por Climacus será aqui compreendida como uma condição de *desespero*. É o conceito de desespero que nos permitirá perceber o problema epistemológico no filósofo dinamarquês como um problema não meramente intelectual, mas como algo que diz respeito à própria condição antropológica do cognoscente e, conseqüentemente, que também diz respeito àquilo que o determina enquanto existente, isto é, àquilo que Kierkegaard denomina *espírito*. A antropologia de *A Doença para a Morte* nos traz, através da relação *desespero* e *consciência*, uma perspectiva individual do problema do conhecimento, ou seja, o ser

humano é aqui percebido como um indivíduo que estabelece uma relação singular com o espírito de acordo com sua consciência. A relação de conhecimento ganha a partir disto, portanto, uma dimensão subjetiva. Não se trata apenas dos limites e possibilidades da relação de conhecimento que a razão humana estabelece, mas dos limites e possibilidades de cada indivíduo. Essa dimensão subjetiva trazida pela relação de consciência engloba aspectos do conhecimento que vão para além da razão. Anti-Climacus inclui aqui, por exemplo, a vontade. Veremos, no entanto, que a vontade, assim como a razão, relaciona-se com o conhecimento da verdade, em Kierkegaard, de um modo específico.

A partir da antropologia kierkegaardiana e da abertura para a dimensão subjetiva do conhecimento, possibilitada pela análise da obra de 1849 de Anti-Climacus, passaremos a investigar o modo dessa relação subjetiva do conhecimento da verdade. Veremos a partir da obra de De Silentio de 1843, *Temor e Tremor*, o papel da paixão nessa relação subjetiva do conhecimento e, como essa paixão na relação com a verdade eterna recebe uma qualificação infinita, a qual Kierkegaard não denomina apenas paixão, mas *paixão infinita* ou *fé*. Após explorarmos o modo dessa relação, iremos compreender através do *Pós-Escrito* de Climacus o perfil daquele que se coloca nessa relação subjetiva com a verdade, o qual o autor pseudônimo denomina *pensador subjetivo*.

No terceiro capítulo retiramos, inicialmente, o foco do sujeito cognoscente – o qual fora amplamente analisado no capítulo segundo – e nos voltamos para o conceito de verdade em Kierkegaard. Embora no primeiro capítulo a verdade já tivesse sido apontada como algo que veio a ser historicamente, ou ainda, que existiu, é no terceiro capítulo que compreenderemos o sentido da existência da verdade através da obra de 1850 de Anti-Climacus, *Prática no Cristianismo*. Veremos através de Anti-Climacus que a verdade em Kierkegaard, a rigor, não poderia ser apontada como um conceito, pois enquanto uma existência, o autor pseudônimo a percebe antes como uma vida e não como uma soma de definições. A verdade é, deste modo, não apenas viva, mas *uma* vida, uma pessoa. Nos debruçaremos então sobre o conhecimento desta verdade enquanto uma vida e não uma proposição. Veremos a partir disto como Anti-Climacus dissocia o sentido plural de verdades, enquanto verdades propositivas, do sentido singular de verdade, enquanto o paradoxo do eterno no tempo. Assim como a verdade e a vida não podem ser aqui dissociadas, também o conhecimento e o existir serão aqui conjugados. Não há, portanto, separação entre *conhecer* e *ser* nessa relação viva e pessoal com a verdade.

Encerramos o terceiro capítulo explicitando o que compreendemos ser essa vivência da verdade para Kierkegaard. Recorremos, neste ponto, especialmente à obra não pseudônima de 1847, *As Obras do Amor*. Kierkegaard defende<sup>4</sup> que a compreensão só é possível em uma relação de igualdade, mas afirma, ao mesmo tempo, a diferença entre o indivíduo e a verdade eterna a partir da condição de ruptura do existente. Ainda que a verdade tenha oferecido ao ser humano a condição para vir a ser conhecida, isto é, a fé, em termos objetivos a diferença não é superada. Como então é possível promover a compreensão nessa relação desigual? Kierkegaard responderá que há apenas um caminho possível para que o ser humano, finito e limitado, venha a se igualar à verdade, eterna e infinita: o *amor*. Analisaremos, deste modo, a centralidade do amor para o conhecimento da verdade, bem como para a apropriação e comunicação da mesma. Destacaremos ainda, com esse último aspecto do conhecimento aqui listado, ou seja, a comunicação, que a epistemologia kierkegaardiana não deve apenas ser percebida como um problema subjetivo, mas também como um problema intersubjetivo.

Na conclusão da tese, busco destacar como o problema da verdade e do conhecimento em Kierkegaard nos permite identificar uma teoria do conhecimento que se ocupa primeiramente do cognoscente e especialmente de sua condição de existente. Argumento, por fim, que a relação indivíduo e verdade – enquanto paradoxo – deve ser compreendida a partir daquilo que é fundamento e *telos* de suas existências.

---

<sup>4</sup> Não apenas n' *As Obras do Amor*, de 1847, mas também na obra pseudônima de Climacus de 1844, *Migalhas Filosóficas*.

## CAPÍTULO I

### UMA FANTÁSTICA *SCALA PARADISI*: SOBRE O LIMITE DA ESPECULAÇÃO

Nosso propósito é compreender de que modo Kierkegaard nos abre uma nova dimensão epistemológica ao encarar o problema do conhecimento da verdade como um problema existencial e não proposicional, mas, ainda mais que isso, argumentaremos que essa epistemologia existencial kierkegaardiana é bastante particular porque seu critério não se encontra nem dentro da existência – numa relação apenas imanente com ela –, nem fora – numa relação apenas transcendente –, mas sim numa relação pessoal com a verdade compreendida como o paradoxo que habita a temporalidade sendo simultaneamente eterno.

#### I.1 A Jornada de Johannes Climacus: Uma Consideração Filosófica do Problema

##### I.1.1 Atmosfera

“Em que medida pode-se aprender a verdade? É com essa pergunta que queremos começar.”<sup>5</sup> Assim inicia Johannes Climacus o primeiro capítulo de suas *Migalhas Filosóficas*, a primeira de duas obras assinadas pelo mesmo autor pseudônimo. Queremos também começar com a pergunta de Climacus, mas tão relevante quanto compreender o problema que ela nos coloca é, para nós, compreender o modo como o problema é comunicado. Isto implica em estar atento ao tipo de linguagem utilizada, ao contexto da obra onde ele se encontra, ao nome que assina a obra, enfim, a todos os aspectos que formam a atmosfera [*stemning*] do problema. A esse respeito, vale reproduzirmos a observação do pseudônimo kierkegaardiano Vigilius Haufniensis sobre a

---

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.27.

interdependência entre conceito e atmosfera<sup>6</sup> no prefácio de *O Conceito de Angústia*, de 1844:

Que a ciência, tanto quanto a poesia e a arte, pressuponham um humor no criador bem como no observador, e que um erro na modulação seja tão perturbador quanto um erro no desenvolvimento do pensamento, fora inteiramente esquecido em nosso tempo, no qual a interioridade fora completamente esquecida, bem como o fora a categoria da apropriação, por causa da alegria sobre toda a glória que os homens pensavam possuir ou da qual em sua ambição desistiram assim como fez o cão<sup>7</sup> que preferiu o reflexo.<sup>8</sup>

A relação entre o conceito e a atmosfera na qual ele se insere é não apenas relevante, mas crucial. Captar ou apreender<sup>9</sup> corretamente o conceito – ou por extensão, o problema – implica em afinar [*at stemme*]<sup>10</sup>, em modular o tom para que a comunicação possa acontecer, o que, por sua vez, implica em uma interdependência entre a forma através da qual o problema é expresso ou comunicado e a apreensão de seu conteúdo. Considerar, portanto, a atmosfera [*stemning*] do problema é não só relevante para a compreensão da questão com a qual propusemos começar, mas é, de um ponto de vista kierkegaardiano, ponto de partida para a comunicação de quaisquer conhecimentos relativos à existência e, nesse sentido, uma ferramenta epistemológica para a correta compreensão ou expressão de um problema.

Perceber e desenvolver o problema na correta atmosfera deve ser também parte da tarefa que queremos cumprir nesta tese e, por esta razão, faz-se necessário uma observação quanto à natureza epistemológica de nossa questão. Situar nossa questão como epistemológica não é o mesmo que situá-la na área independente da epistemologia.

<sup>6</sup> No inglês, tradução de Howard e Edna Hong, o termo utilizado é *mood*. Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Concept of Anxiety*, p. 14.

<sup>7</sup> De acordo com os tradutores Howard e Edna Hong, esta é uma referência às fábulas de Esopo. O cão, enganado pelo reflexo de sua imagem na água, larga o pedaço de carne que trazia na boca para apanhar o reflexo e assim perde o alimento que já tinha ao soltá-lo no rio. Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Concept of Anxiety*, p. 14.

<sup>8</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Concept of Anxiety*, p. 14. Na tradução consultada: “That science, just as much as poetry and art, presupposes a mood in the creator as well as in the observer, and that an error in the modulation is just as disturbing as an error in the development of thought, have been entirely forgotten in our time, when inwardness has been completely forgotten, and also the category of appropriation, because of the joy over all the glory men thought they possessed or in their greed have given up as did the dog that preferred the shadow.”

<sup>9</sup> O *conceito*, em dinamarquês *begreb*, refere-se ao verbo *at begribe*, que significa captar, agarrar ou apreender, do mesmo modo que em alemão *Begriff* (conceito) refere-se a *begreifen*, que possui o mesmo sentido de captar, agarrar, apreender.

<sup>10</sup> O substantivo *Stemning*, o qual traduzimos como atmosfera, refere-se ao verbo *at stemme* [afinar], a mesma correspondência é encontrada no substantivo alemão *Stimmung* e o verbo *stimmen*.

Isto é, não é nossa pretensão alinhar as questões de cunho epistemológico presentes na obra kierkegaardiana à história do pensamento epistemológico, bem como ao debate epistemológico contemporâneo, pois isso requereria uma apropriação da linguagem deste campo filosófico do saber. Este tipo de investigação certamente seria pertinente<sup>11</sup>, mas fugiria ao nosso propósito de explorar o problema singular que Kierkegaard nos apresenta, e de fazê-lo nos termos do próprio autor. Deste modo, não entraremos no mérito, por exemplo, de como poderíamos interpretar a justificação do conhecimento em Kierkegaard levando em conta as várias teorias por detrás dela – evidencialismo, internalismo, etc. – certamente, como já mencionado, a obra kierkegaardiana abre espaço para tal empreendimento, bem como para a discussão dos problemas de fronteira entre epistemologia e ética – como a justificação deontológica e não deontológica. Tampouco queremos com isso dizer que as questões aqui abordadas não sirvam a um debate epistemológico, especialmente se considerarmos a teoria do conhecimento em seu sentido mais amplo, isto é, resistindo ao reducionismo desta grande área à teoria da ciência. Como nos aponta Gottfried Gabriel em seu livro *Grundprobleme der Erkenntnistheorie, von Descartes zu Wittgenstein – Problemas Fundamentais da teoria do Conhecimento, de Descartes à Wittgenstein* –, desde sua fundação como disciplina independente, a epistemologia, ou teoria do conhecimento, tem sido definida como “a investigação das condições, possibilidades e fronteiras do conhecimento humano”<sup>12</sup>, questões essas que nos interessam diretamente neste trabalho e que estarão presentes desde o início deste primeiro capítulo até a conclusão do texto. Veremos, por exemplo, que Kierkegaard adentra questões fundamentais e polêmicas da teoria do conhecimento ainda hoje em voga, tais como: conhecimento e certeza, conhecimento objetivo e subjetivo, fé e conhecimento, para mencionar algumas.

Outra característica marcante dos escritos de Kierkegaard que coincide com a definição amplamente aceita<sup>13</sup> da epistemologia, é a ênfase na necessidade de se

---

<sup>11</sup> Esse tipo de abordagem é comum nas obras de C. Stephen Evans e encontra-se especialmente pronunciado em seu livro *Faith Beyond Reason – A Kierkegaardian Account*. M.G. Piety também se apropria da ampla definição epistemológica de uma “crença verdadeira e justificada” para delinear as fronteiras entre conhecimento objetivo e subjetivo em Kierkegaard, embora a própria autora recuse a pretensão de alinhar o problema do conhecimento em Kierkegaard à história do pensamento epistemológico. Cf. PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 2.

<sup>12</sup> No original: „die Untersuchung der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis.” GABRIEL, Gottfried. *Grundprobleme der Erkenntnistheorie – Von Descartes zu Wittgenstein*. p. 10.

<sup>13</sup> Encontramos uma definição semelhante à de Gottfried Gabriel, por exemplo, na enciclopédia de filosofia de Stanford, através do verbete “Epistemology.”

estabelecer distinções e fronteiras, o que, novamente, em termos kierkegaardianos pode ser lido como a percepção da *atmosfera* do problema e o reconhecimento de seu alcance e limites. Ainda de acordo com Gottfried Gabriel, a epistemologia ou teoria do conhecimento se consolida enquanto disciplina independente tanto como reação ao paternalismo da especulação hegeliana, bem como resistência às generalizações de uma cosmovisão materialista das ciências naturais que ganhavam espaço como forte contraponto à filosofia no século XIX. Esse contexto filosófico e científico do século XIX tornou óbvio, segundo o autor, “que era necessário, em conformidade com o espírito kantiano, manter os olhos criticamente abertos para ambas as tendências. Ocupação esta que fora, por esta razão, assinalada a uma disciplina independente, a saber, à teoria do conhecimento.”<sup>14</sup> Enquanto este movimento filosófico no século XIX, encabeçado sobretudo pelos neokantianos<sup>15</sup>, fazia frente à especulação hegeliana e ao materialismo das ciências naturais, Kierkegaard, no mesmo século, em terras dinamarquesas, travava semelhante batalha frente ao pensamento sistemático que rendia, em sua análise, um barateamento das ideias<sup>16</sup> e uma confusão de âmbitos:

Que cada problema científico tenha, dentro do vasto âmbito da ciência, seu lugar determinado, sua medida e seus limites e, justamente por isso, sua harmônica ressonância no conjunto, sua legítima consonância naquilo que o todo exprime, essa noção é não apenas um *pium desiderium*, a enobrecer o homem da ciência com uma exaltação entusiasta ou melancólica, é não só um dever sagrado que o amarra ao serviço da totalidade e o força a renunciar à anarquia e ao prazer de, aventurosamente, perder de vista a terra firme; mas serve ao mesmo tempo ao interesse de toda a consideração mais específica, porque basta uma delas esquecer o lugar a que pertence, para imediatamente – o que a ambiguidade da linguagem costuma exprimir com segura justeza pela mesma palavra – se esquecer de si própria, tornar-se uma outra, adquirir a suspeitosa aptidão de poder tornar-se não importa o quê.<sup>17</sup>

É curioso, portanto, notar que com exceção de raros textos, o potencial epistemológico da obra de Kierkegaard não tenha sido amplamente explorado.<sup>18</sup> Uma

---

<sup>14</sup> No original: „daß es im Kantischen Geist notwendig war, nach beiden Seiten hin die Augen kritisch offen zu halten. Diese Tätigkeit wurde deshalb einer eigenständigen Disziplin zugewiesen, nämlich der Erkenntnistheorie.” GABRIEL, Gottfried. *Grundprobleme der Erkenntnistheorie – Von Descartes zu Wittgenstein*. p.10.

<sup>15</sup> Cf. GABRIEL, Gottfried. *Grundprobleme der Erkenntnistheorie – Von Descartes zu Wittgenstein*. p. 9.

<sup>16</sup> Lemos no prefácio de *Temor e Tremor* sob a pena de Johannes de Silentio [na tradução consultada]: “ Não só no mundo dos negócios, mas também no das ideias, promove nosso tempo *ein wirklicher Ausverkauf*. Tudo se adquire por um preço tão irrisório, que nos resta perguntar se haverá alguém que acabe por fazer uma oferta.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.49.

<sup>17</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*. p. 11.

<sup>18</sup> M.G. Piety, autora de *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*, afirma que à época da publicação de seu livro, 2010, apenas meia dúzia de artigos dedicavam-se a pensar a epistemologia em

das razões plausíveis para isto, contudo, pode estar ligada à dificuldade mencionada por M.G. Piety, quanto ao uso de terminologias pouco rigorosas e até mesmo coloquiais ao se referir a questões técnicas, o que se aplica também à tematização do problema do conhecimento em sua obra. Piety cita como exemplo o uso intercambiável dos termos *Viden* (saber/conhecimento no sentido mais coloquial) e *Erkjenden* (conhecimento definido filosoficamente), ao que ela atribui parte ao fato de Kierkegaard não querer se distanciar demasiadamente da linguagem corrente e parte ao fato de o filósofo não ser um “filósofo acadêmico” sujeito à rigorosidade técnica da academia.<sup>19</sup> Esse aspecto terminológico certamente deve ser levado em conta numa abordagem extensiva da epistemologia de Kierkegaard, mas não queremos aqui esgotar as questões epistemológicas que perpassam toda a obra kierkegaardiana<sup>20</sup>. Cabe-nos com essa breve explanação reiterar que nossa tarefa levanta certamente questões epistemológicas relevantes, mas queremos utilizá-las no sentido de explorar o potencial existencial que a filosofia kierkegaardiana oferece ao problema do conhecimento.

Em consonância com a perspectiva de Paul L. Holmer, compreendemos que a linguagem kierkegaardiana é também peculiar – não só pela elasticidade terminológica, mas também pela comunicação indireta através dos pseudônimos – por introduzir um novo modo de filosofar, o qual polemiza diretamente com a concepção acadêmica de filosofia à época, expondo sua incapacidade em lidar com aquilo que para o filósofo dinamarquês era a única categoria sob a qual sua filosofia realmente operava: “aquele indivíduo singular.”<sup>21</sup> Nas palavras de Holmer:

Kierkegaard afasta-se consistentemente de generalizações, de abstrações, e de conceitos inflados. Em parte, como reação, ele repudia as filosofias de sua

---

Kierkegaard e que apenas dois livros, além do seu próprio, dedicavam-se exclusivamente sobre o assunto, sendo eles: *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard* de 1973 e uma tese de 1915 intitulada *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards*<sup>18</sup>. Ambas escritas em alemão e quase desconhecidas entre os pesquisadores de língua inglesa, segundo Piety. [Cf. PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*.p. 1.]. Recentemente, contudo, houve a publicação da coleção *The Kierkegaardian Mind* de 2019 da série *The Routledge Philosophical Minds* contendo 5 capítulos sobre epistemologia. Em língua portuguesa existem alguns artigos que se ocupam de questões epistemológicas em Kierkegaard, mas nenhuma obra dedicada exclusivamente à sua epistemologia no sentido global.

<sup>19</sup> Cf. PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*.p. 15-16.

<sup>20</sup> Esse mapeamento epistemológico pode ser encontrado na obra de M.G. Piety *Ways of Knowing*, que tem como objetivo “proporcionar um esboço global de suas visões sobre o conhecimento.” No original: “a general outline of his views on knowledge.” PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 2.

<sup>21</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. 37. Na tradução consultada: “that single individual.”

época por não serem suficientemente descritivas. Ele quer isolar conceitos ao invés de aglomerá-los [...] O problema é simplesmente que a maior parte da conversa sofisticada, acadêmica e de outras naturezas, que chega até ele não é fiel ao modo de as pessoas serem. Em suas palavras, os homens esqueceram o que significa existir. Conceitos filosóficos e teológicos, artificiais e distorcidos, distorceram a compreensão das ocorrências cotidianas. Pessoas ligadas à filosofia veem as questões com conceitos e categorias bastante inapropriados à nossa vida comum e, conseqüentemente, muitos de seus “problemas” são criados em virtude das ferramentas de sua reflexão. O apelo de Kierkegaard é o de olhar para a existência comum novamente e para a linguagem que seja apropriada para tal. Na ausência desta linguagem, ele propõe criá-la via seus pseudônimos.<sup>22</sup>

Especificamente no que tange à comunicação da verdade – questão que nos propomos a desenvolver – a atmosfera na qual o problema é comunicado e, como parte dela, a estratégia singular de comunicação utilizada por Kierkegaard, possui ainda um sentido mais radical, mas, por ora, basta-nos destacar o papel da atmosfera na comunicação de um conhecimento de modo geral. Tendo esse aspecto em mente, lançaremos um olhar preliminar à pseudonímia kierkegaardiana e ao uso da comunicação indireta.

A comunicação indireta fora, de acordo com o próprio Kierkegaard em sua obra *Sobre Minha Obra como Autor*, publicada em 1851, adotada como método ou estratégia “para tomar medidas contra a ilusão”<sup>23</sup>, a saber, contra a ilusão de que por nascer em um país cristão, seriam todos automaticamente cristãos. Essa estratégia é parte do projeto maior do autor, ao qual sua obra como um todo se coloca a serviço: *o tornar-se cristão*<sup>24</sup>. Para a comunicação de seu projeto, no entanto, Kierkegaard busca inspiração numa era anterior ao cristianismo, mais especificamente na Grécia Antiga, na pessoa de Sócrates. O ateniense é profundamente admirado pelo dinamarquês sendo constantemente citado em diversas obras e pelos mais diferentes pseudônimos kierkegaardianos. Parodiando o

---

<sup>22</sup> No Original: ” Kierkegaard moves steadily away from generalities, from abstractions, and from inflated concepts. Partly as a reaction, he repudiates the philosophies of his day because they are not descriptive enough. He wants to isolate concepts rather than to lump them. [...] The issue is simply that much of the sophisticated talk, scholarly and otherwise, which comes his way is not true to the way people are. In his words, men have forgotten what it means to exist. Philosophical and theological concepts, artificial and falsifying, have distorted the grasp of everyday occurrences. Philosophical people see the issues with concepts and categories quite inappropriate to our common life, and hence many of their “problems” are created in virtue of the tools of their reflection. Kierkegaard’s plea is to look at ordinary existing once again and at the language which is appropriate thereunto. In the absence of that language he proposes to create it via his pseudonyms.“ HOLMER, Paul L. *On Kierkegaard and the Truth*, p. 45.

<sup>23</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. 8. Na tradução consultada: “to take measures against the illusion.”

<sup>24</sup> Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. 8.

título da dissertação<sup>25</sup> de Kierkegaard – defendida para a obtenção do título de *Magister* na faculdade de teologia da Universidade de Copenhague –, muitos dos temas desenvolvidos ao longo da obra são constantemente *referidos a Sócrates* e, com sua estratégia de comunicação, não é diferente. Toda sua composição pseudônima é considerada pelo autor “*de natureza maiêutica*.”<sup>26</sup> Como aponta o pesquisador e tradutor de Kierkegaard para o italiano Ettore Rocca: “Assim como a maiêutica socrática queria primeiramente despertar o *saber do não saber*, a maiêutica kierkegaardiana quer suscitar a consciência do *saber não ser cristão*, apesar da pertença oficial ao cristianismo.”<sup>27</sup>

A obra kierkegaardiana não se esgota, contudo, em sua comunicação indireta, já que desde o princípio – desde a publicação de *Ou/Ou* em 1843 – até quase seu fim – até a publicação de *Prática no Cristianismo* em 1850 – tanto a linguagem direta, não pseudônima, quanto a indireta, pseudônima, foram empregadas em suas obras, propositadamente publicadas paralelamente. A comunicação do religioso nas obras pseudônimas, como Kierkegaard aponta, é “forjada na reflexão para, por sua vez, ser retirada da reflexão [...]”<sup>28</sup>, portanto, enquanto a forma indireta maieuticamente extrai as ilusões do leitor, que até então acreditava-se cristão, num processo de esvaziamento ou esgotamento reflexivo, a comunicação direta, pressupondo o esgotamento da reflexão, começa com o simples<sup>29</sup>, dando sequência à dinâmica dialética ilustrada por Kierkegaard através da seguinte imagem: “no que tange à pura receptividade, assim como a jarra vazia pronta a se encher, a comunicação direta é apropriada, mas quando a ilusão está presente e conseqüentemente algo necessita ser primeiramente removido, então a comunicação direta deixa de ser apropriada.”<sup>30</sup> É fundamental, portanto, que ambos os tipos de linguagem sejam considerados à luz de seus propósitos específicos, tendo sempre em mente que a linguagem indireta enfatiza o reflexivo – também de diferentes modos,

<sup>25</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p.7. Na tradução consultada: “*maieutic in nature*.”

<sup>27</sup> ROCCA, Ettore. *Kierkegaard*. p, 16. No original: “Come la maieutica socratica voleva prima risvegliare al *sapere di non sapere*, così la maieutica kierkegaardiana vuole destare la coscienza di *sapere di non essere cristiani*, nonostante l’appartenenza ufficiale al cristianesimo.”

<sup>28</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p.7. Na tradução consultada: “[the idea of the religious] has been cast completely into reflection and in turn taken back out of reflection [...]”

<sup>29</sup> Kierkegaard compreende que o processo passa pelo reflexivo para retirar-se do reflexivo e alcançar a simplicidade. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. 6-7.

<sup>30</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. 8. Na tradução consultada: “in relation to pure receptivity, like the empty jar that is to be filled, direct communication is appropriate, but when illusion is involved, consequently something that must first be removed, direct communication is inappropriate.”

dependendo do pseudônimo em questão – na mesma medida em que busca seu esgotamento.

Nesse sentido, faz-se necessária ainda uma observação com relação à pseudonímia kierkegaardiana. Os pseudônimos não são meros *nom de plume*<sup>31</sup>, com o propósito de se proteger escondendo sua identidade, mas são, de modo mais relevante, e nos termos do próprio Kierkegaard, produto de uma criação poética<sup>32,33</sup>. Como aponta Louis Mackey:

Quando Kierkegaard assina seus livros com nomes impossíveis como Johannes de Silentio (João do Silêncio) e Vigilius Haufnienses (Sentinela de Copenhague), ninguém no pequeno e fofoqueiro mundo dinamarquês das letras tinha dúvidas de sua origem. E nem era sua intenção que tivessem; seu propósito não era a mistificação, mas distância. Ao recusar responder por suas obras ele as desvincula de sua personalidade, como se permitisse que sua forma protegesse a liberdade de seu conteúdo.<sup>34</sup>

Kierkegaard é, portanto, um autor de autores e, se é certo que o que um escritor cria passa, após a publicação, a não mais pertencer ao criador, mas ganha vida própria e um novo sentido aos olhos de cada leitor, essa liberdade textual é ainda mais agravada quando aquele que assina a obra é ele mesmo uma criação. O leitor partilha em primeira instância, portanto, do universo de ideias dessa *persona* e não chega até o autor do script – criador das personagens e de suas falas – a não ser de modo indireto, o que coloca a responsabilidade da interpretação da obra de modo ainda mais enfático sobre o leitor, ou, dito de outro modo, de modo quicá mais kierkegaardiano, essa estratégia não apenas atribui uma maior responsabilidade àquele que lê e interpreta o texto, mas também confere a esse leitor a liberdade de engajar-se com o tema proposto a seu modo, pois quem assina a obra, o faz sem autoridade.

<sup>31</sup> Cf.: HONG; HONG in *Fear and Trembling*, p. x (Historical Introduction).

<sup>32</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 625-626.

<sup>33</sup> Neste primeiro capítulo da tese foram citadas traduções do inglês de algumas obras de Kierkegaard, as quais também estão traduzidas no português. Isto se deu ao fato de a maior parte deste capítulo ter sido escrito na Dinamarca em época de *lockdown* total, situação na qual não era possível ter acesso à biblioteca da universidade e conseqüentemente às obras em português. Por essa razão foram utilizadas as traduções dos livros disponíveis digitalmente. A única tradução em português em posse da autora desta tese à época era *Migalhas Filosóficas*.

<sup>34</sup> MACKAY, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), p. 247 *apud* HONG; HONG in *Fear and Trembling*. p. x-xi. (Historical Introduction). No original: “When Kierkegaard signed his books with impossible names like Johannes de Silentio (John of Silence) and Vigilius Haufniensis (Watchman of Copenhagen), no one in the gossipy little world of Danish letters had any doubt about their origin. Nor did he mean they should; his purpose was not mystification but distance. By refusing to answer for his writings he detached them from his personality so as to let their form protect the freedom that was their theme.”

### I.1.2 Johannes Climacus

Há alguns anos atrás na cidade de H... vivia um jovem estudante de nome Johannes Climacus, o qual não possuía qualquer desejo de se tornar proeminente no mundo, muito pelo contrário, ele apreciava viver uma vida tranquila e reclusa. Aqueles que o conheciam mais intimamente de algum modo tentavam explicar sua natureza contida, a qual afastava todo tipo de contato íntimo, supondo que ele fosse melancólico ou que estivesse apaixonado. Em um certo sentido, aqueles que supunham a segunda hipótese não estavam incorretos, embora estivessem enganados se acreditassem que o objeto de seus sonhos fosse uma garota. [...] Apaixonado ele estava, ardentemente apaixonado – com o pensamento, ou mais precisamente, com o pensar.<sup>35</sup>

Um dos pseudônimos kierkegaardianos mais profícuos e precisamente aquele que nos oferecerá um sólido ponto de partida para delinear o problema epistemológico com o qual queremos lidar é Johannes Climacus. Tendo em mente o *corpus* kierkegaardiano, encontramos as obras assinadas por este pseudônimo tanto na primeira fase com *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia*<sup>36</sup> de 1844, quanto como o ponto divisor – *Midtpunktet*<sup>37</sup> - entre a primeira e a segunda fase da obra com *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico Às Migalhas Filosóficas, Coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus*,<sup>38</sup> de 1846. A primeira menção deste nome ocorre, no entanto, na obra homônima *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est, Uma Narrativa*. Esse último, no entanto, não fora publicado, mas de acordo com os tradutores de Kierkegaard para a língua inglesa, Howard e Edna Hong, fora provavelmente produzido entre novembro de 1842 e abril de 1843<sup>39</sup>, próximo à publicação da primeira grande obra pseudônima *Ou/Ou* - tida como o início de sua vasta

---

<sup>35</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 118. Na tradução consultada: “Some years ago in the city of H ... there lived a young student by the name of Johannes Climacus, who had no desire whatsoever to become prominent in the world, inasmuch as, on the contrary, he enjoyed living a quiet, secluded life. Those who knew him somewhat intimately tried to explain his inclosed nature, which shunned all close contacts with people, by supposing that he was either melancholy or in love. In a certain sense, those who supposed the latter were not incorrect, although they erred if they assumed that a girl was the object of his dreams. [...] In love he was, ardently in love - with thought, or, more accurately, with thinking.”

<sup>36</sup> Título recebido na tradução para o português de Álvaro Valls publicada em 1995 pela Editora Vozes.

<sup>37</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. 9. et KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Samlede Værker*, Bind 18, p. 66.

<sup>38</sup> Título recebido na tradução para o português de Álvaro Valls, publicada em 2013, pela Editora Vozes.

<sup>39</sup> HONG; HONG in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. x (Historical Introduction).

produção logo após a publicação de sua dissertação universitária *O Conceito de Ironia* de 1841.<sup>40</sup>

Segundo os tradutores Howard e Edna Hong, também autores das introduções históricas [*Historical Introduction*] que precedem cada obra por eles traduzida, “Tendo completado a escrita de *Ou/Ou*, Kierkegaard passou a preocupar-se com os gregos e a filosofia moderna: metafísica, epistemologia, ética, filosofia política e estética. Os primeiros dois temas figuram em *Johannes Climacus*.”<sup>41</sup> Nesta que, segundo Kierkegaard, fora sua “primeira tentativa de um pequeno desenvolvimento especulativo”<sup>42</sup>, o jovem Climacus, cuja devoção apaixonada pertencia ao “pensamento, ou, mais precisamente, ao pensar”<sup>43</sup>, guia-nos numa escalada supostamente ascendente a serviço do rigor da coerência:

Era seu deleite começar com um único pensamento e então, por meio do pensar coerente, ascender degrau por degrau para outro superior, pois para ele o pensar coerente era uma *scala paradisi* [escada do paraíso], e sua bem-aventurança lhe parecia até mais gloriosa que a dos anjos.<sup>44</sup>

O nome da personagem e respectivo título da obra personificam esse mesmo rigorismo, já que também segundo Howard e Edna Hong:

O título vem do nome de um monge (c.570-649), o qual se tornou um abade no monastério de St. Catherine de Alexandria no Mt. Sinai e escreveu a célebre *Escada do Paraíso* [...]. Os trinta capítulos ou passos da escada da perfeição correspondem à idade de Cristo em seu batismo [...]. Kierkegaard usa o elemento comum (Climacus, clímax, escada) do nome e do título para simbolizar a estrutura da seqüência lógica tanto em *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est* e *Migalhas Filosóficas*.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Cf. HONG; HONG in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p. xxiii. (Historical Introduction).

<sup>41</sup> HONG; HONG in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. x (Historical Introduction). No original: “Having completed the writing of *Either/Or*, Kierkegaard became preoccupied with Greek and modern philosophy: metaphysics, epistemology, ethics, political philosophy, and esthetics. The first two issues figure in *Johannes Climacus*.”

<sup>42</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP II 3300 (Pap. V A 98, 1844). Na tradução consultada: “[...] *De omnibus dubitandum*, in which I made my first attempt at a little speculative development.”

<sup>43</sup> Referência ao trecho citado no início da sessão.

<sup>44</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 118-119. Na tradução consultada: “It was his delight to begin with a single thought and then, by way of coherent thinking, to climb step by step to a higher one, because to him coherent thinking was a *scala paradisi* [ladder of paradise], and his blessedness seemed to him even more glorious than the angels'.”

<sup>45</sup> HONG; HONG in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. ix (Historical Introduction). No original: “The title comes from the name of a monk (c. 570-649) who became abbot of the monastery of St. Catherine of Alexandria on Mt. Sinai and wrote the celebrated *Ladder of Paradise* [...]. The thirty chapters or steps of the ladder of perfection correspond to the age of Christ at

A estrutura de ambas as obras, *Johannes Climacus* e *Migalhas Filosóficas*, coincide certamente no que tange à sequência lógica, contudo, enquanto na primeira a personagem Climacus avança e retrocede metafisicamente numa infinita *scala paradisi*, na segunda o autor Climacus assume antes a postura de um narrador que apresenta dialeticamente numa espécie de *construção algébrica*<sup>46</sup> o cenário de um problema. A narrativa de 1842 e a obra pseudônima de 1844 diferem-se não apenas na forma, mas também no conteúdo, embora ambas apresentem problemas epistemológicos semelhantes e mantenham o caráter filosófico de seu desenvolvimento.

O personagem Climacus começa com a tese cartesiana *De Omnibus Dubitandum Est* – tudo deve ser duvidado –, da qual viera a tomar conhecimento ouvindo conversas alheias e que desde então “tornara-se uma tarefa para o seu pensar.”<sup>47</sup> O que o leitor testemunha é o desenvolvimento dessa tarefa que se dá exclusivamente no exercício do pensamento da personagem. Já o autor Climacus começa sua obra de 1844 com um experimento teórico<sup>48</sup> [*Tanke-Projekt*] motivado pela possibilidade do conhecimento da verdade, mas o que se testemunha não é resultado do desenvolvimento de seu próprio pensamento, mas antes um *ensaio poético*<sup>49</sup> construído com ideias emprestadas.<sup>50</sup>

Em oposição a um “desenvolvimento especulativo” – como Kierkegaard afirma ser a narrativa *Johannes Climacus* – o autor de *Migalhas Filosóficas* introduz o problema *algebricamente*<sup>51</sup> em duas construções distintas e essencialmente opostas, respectivamente denominadas projetos *A* e *B* – sendo que o pseudônimo argumenta que nem um nem outro, como já observado, nasce de sua própria reflexão<sup>52</sup>. Antes de aprofundarmo-nos nesta construção imaginária das *Migalhas*, há ainda que se

---

his baptism [...]. Kierkegaard uses the common element (Climacus, climax, ladder) of the name and the title to symbolize the structure of logical sequence in both *Johannes Climacus*, or *De omnibus dubitandum est* and *Philosophical Fragments*.”

<sup>46</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.125.

<sup>47</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 131. Na tradução consultada: “This thesis became a task for his thinking.”

<sup>48</sup> O primeiro capítulo recebeu na versão em português de Álvaro Valls o nome *Experimento Teórico* enquanto na versão em inglês de Howard e Edna Hong mantém-se a literalidade da expressão em dinamarquês, a qual fora traduzida por *Thought-Project*.

<sup>49</sup> Referência ao subtítulo do capítulo II de *Migalhas Filosóficas*, p.43.

<sup>50</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.146

<sup>51</sup> Climacus afirma não falar a “linguagem da história, mas a da álgebra” em suas *Migalhas Filosóficas*, pois trata-se de uma apresentação concisa e imaginativa. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.125. Ao final de *Migalhas Filosóficas* ele acena a possibilidade de desenvolver o problema com sua roupagem histórica, o que efetivamente vem a fazer em 1846 com seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

<sup>52</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.146

acompanhar um pouco mais o desenvolvimento da saga da personagem da narrativa, apontando suas semelhanças e diferenças para com o autor pseudônimo, o que nos permitirá não apenas captar a atmosfera que rege a personalidade de Johannes Climacus – personagem e autor pseudônimo – mas também apontará para uma diferença crucial entre os escritos de 1842 e 1844, que nos auxiliará na compreensão do problema epistemológico que temos em mãos.

Em *Migalhas Filosóficas* o especulativo é parte da construção imaginária, representada pelo projeto A – que retoma uma visão epistemológica socrático-platônica – mas o é apenas na medida em que pretende por contraste e de modo apofático esclarecer o projeto oposto B – que Climacus evita nas *Migalhas* associar diretamente ao cristianismo, explicitando a questão *en passant* apenas nas últimas páginas.<sup>53</sup> Para o projeto B, não é o especulativo, mas o histórico que desempenha um papel decisivo. Com a personagem da narrativa *Johannes Climacus*, ocorre o contrário, tudo que não seja fruto de sua capacidade de abstração é pormenorizado ou completamente ignorado:

Embora ele tenha sido um estudante durante alguns anos, Johannes tinha lido relativamente pouco, especialmente para um estudante. No liceu, ele havia se familiarizado com os clássicos e se alegrava em revisitá-los, embora sua substância não possuía qualquer efeito sobre o que ele experimentava interiormente. Em certas ocasiões, uma obra moderna ou outra lhe chegava às mãos, mas ele não compreendia a importância que a leitura dessas obras deveria ter para ele. Obras históricas não o atraíam, porque o desenvolvimento preponderante de sua mente o privava do senso da realidade efetiva [*Virkelighed*], e assim como ele era indiferente ao que as outras pessoas diziam e pensavam se isso não tivesse relação com o pensar, ele também era indiferente a todas as descrições sobre aquilo que fora dito e feito por quem vivera antes.<sup>54</sup>

A destreza com o pensamento e a falta de interesse em relacionar-se com a realidade efetiva [*Virkelighed*] e, conseqüentemente com o histórico, fizera de Climacus um pensador peculiar, pois mesmo os livros dos grandes pensadores só tinham efeito

---

<sup>53</sup> Especificamente à p. 147.

<sup>54</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.129. Na tradução consultada: “Although he had been a student for a few years, Johannes had done relatively little reading, especially for a student. In grammar school, he had become well acquainted with the classics and was happy to go through them again, although their substance had no effect upon what was going on inside him. On occasion, one or another modern work came into his hands, but he had no perception of what significance the reading of it should have for him. Historical works did not engage him, because the preponderant development of his mind had deprived him of a sense for empirical actuality [*Virkelighed*], and just as he was usually indifferent to what other people said and thought if it had no relation to thinking, so, too, he was indifferent to all accounts of what was said and done by those who had lived earlier.”

sobre ele quando ofereciam um objeto para sua própria reflexão, mas, diferentemente das outras pessoas, a relevância histórica dessas obras não exercia sobre ele qualquer fascínio.<sup>55</sup> Assim,

“[Climacus] lia cada vez menos”, seguia sua tendência de ponderar no silêncio, tornou-se mais e mais tímido, receoso de que a maioria dos pensadores se ririam dele se ouvissem que ele, também, queria pensar, assim como refinadas damas se riem da criada inferior se ela tem a audácia de também querer conhecer a bem-aventurança do amor erótico. Ele era silencioso, mas ouvia ainda mais atentamente.<sup>56</sup>

Ouvindo à conversa alheia ele de vez em quando encontrava uma ideia relevante, a qual ele logo “afanava e tornava objeto de seu pensamento.”<sup>57</sup> Foi assim que viera a ouvir a tese *De Omnibus Dubitandum Est* e, a partir de então, “essa tese tornara-se uma tarefa para seu pensar”<sup>58</sup>, mas sobretudo, o que mais o fascinava era “a conexão geralmente estabelecida entre essa tese e tornar-se um filósofo.”<sup>59</sup> Climacus começa então por tentar compreender a conexão das três principais asserções que ouvira com a filosofia. “Essas três teses eram as seguintes: (1) *a filosofia começa com a dúvida*; (2) *para filosofar, deve-se ter duvidado*; (3) *a filosofia moderna começa com a dúvida*.”<sup>60</sup> Ao colocar o caráter filosófico dessas três teses à prova, Climacus de pronto se depara com um problema que ocupará o restante da narrativa e que, como veremos, retornará como *Leitmotiv* das *Migalhas Filosóficas*, mas com uma ênfase diferente. O problema em questão refere-se especificamente à terceira tese. Climacus não conseguia compreender sua validade filosófica dado que sua determinação não possuía um caráter universal, mas sim contingente: Ele então tentou explicar o possível sentido de adicionar à “filosofia” o

<sup>55</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.130

<sup>56</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.130. Na tradução consultada: “[Climacus] read less and less”, followed his inclination to ponder in silence, became increasingly shy, fearful that the major thinkers would smile at him if they heard that he, too, wanted to think, just as fine ladies smile at the lowly maiden if she has the audacity of also wanting to know the bliss of erotic love. He was silent, but listened all the more attentively.

<sup>57</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.131. Na tradução consultada: “he snatched it and made it the object of his own thinking.”

<sup>58</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.131. Na tradução consultada: “this thesis became a task for his thinking”

<sup>59</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.131. Na tradução consultada: “the connection usually made between this thesis and becoming a philosopher.”

<sup>60</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.132. Na tradução consultada: “These three theses were as follows: (1) *philosophy begins with doubt*; (2) *in order to philosophize, one must have doubted*; (3) *modern philosophy begins with doubt*.”

adjetivo “moderno”, o qual, de fato, é um predicado histórico. Nesse caso, a tese apenas afirmaria algo sobre uma filosofia histórica específica.”<sup>61</sup>

Ao ponderar a questão, Climacus decide prosseguir mesmo assim sua consideração filosófica do problema, afirmando, ironicamente, que teria de aceitá-lo como verdadeiro pois “nem suas leituras, nem seu desenvolvimento eram adequados para tal investigação.”<sup>62</sup> Deste modo, colocando o problema à prova mais uma vez, Climacus questiona-se se uma futura filosofia poderia também começar do mesmo modo ou se a filosofia moderna acabaria por ter “uma influência decisiva em todo o futuro” e conseqüentemente também um poder retroativo, ao que conclui,

[...] se, por causa de seu começo, a filosofia moderna excluiu para todo tempo futuro a possibilidade de outro começo, isso sugere que esse começo é mais do que um começo histórico, é um começo essencial. Nesse caso, a filosofia moderna é filosofia essencial, e chamar aquela versão antiga de filosofia é meramente uma acomodação.<sup>63</sup>

Não há como não notar a crítica anti-hegeliana ou, mais precisamente, ao idealismo hegeliano por detrás da ponderação do jovem Climacus. Criativamente Kierkegaard expõe as dificuldades filosóficas de algo que começa historicamente reivindicando um começo essencial. Em suas anotações avulsas de 1844, Kierkegaard nos aponta como a narrativa *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est* expressa de certo modo sua insatisfação com o desenvolvimento filosófico de seu tempo:

Para mim é uma experiência muito estranha ler o terceiro capítulo do terceiro livro de Aristóteles *De Anima*. Um ano e meio atrás comecei um pequeno ensaio, *De omnibus dubitandum*, através do qual eu arrisquei meu primeiro desenvolvimento especulativo. O conceito motivador que usei fora: erro. Aristóteles faz o mesmo. Na época eu não havia lido nada de Aristóteles, mas havia lido um bocado de Platão. Os gregos continuam sendo meu consolo. A confusa hipocrisia que adentrou a filosofia com Hegel, a infinda insinuação e traição, e a exibição e prolongamento de uma ou outra passagem isolada na

<sup>61</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.133. Na tradução consultada: “Here he tried to explain the possible significance of adding to ‘philosophy’ the adjective ‘modern’, which is indeed a historical predicate. In that case, the thesis would state something only about a specific historical philosophy.”

<sup>62</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.133. Na tradução consultada: “neither his reading nor his development was adequate for an investigation of it.”

<sup>63</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p.134. Na tradução consultada: “[...] if, because of its beginning, modern philosophy has excluded for all future time the possibility of another beginning, this suggests that this beginning is more than a historical beginning, is an essential beginning. In that case, modern philosophy is essential philosophy, and to call that older version philosophy is merely an accommodation.”

filosofia grega. Louvado seja Trendelenburg, um dos filologistas filosóficos mais sóbrios que conheço.<sup>64</sup>

Trendelenburg figura como uma das fontes de Kierkegaard na oposição ao idealismo hegeliano. Reidar Thomte observa em sua introdução histórica de sua tradução para o inglês de *O Conceito de Angústia*, de 1844, que Kierkegaard inicia os estudos de Descartes, Leibniz, Aristóteles e alguns anti-hegelianos como Trendelenburg a partir de 1842, após retornar das aulas de Schelling ministradas em Berlim, nas quais o “sistema racionalista de Hegel” era alvo de crítica, e, segundo o tradutor, “Cada um destes estudos o auxiliou a formar sua própria posição filosófica e também o forneceu um arsenal para sua incansável batalha com Hegel e o idealismo especulativo.”<sup>65</sup>

A narrativa de 1842 é, nesse sentido, epítome do conjunto de influências filosóficas advindas de seus estudos à época e, de fato, a obra concentra de maneira densa diversos problemas metafísicos e epistemológicos – tais como a *distinção entre ser e pensar* ou ainda entre *idealidade e realidade efetiva, mediatidade e imediatidade, consciência*, dentre outros, sendo o tema central do qual deriva os anteriores a natureza da *dúvida* – que serão posteriormente retomados em outras obras e, de modo especial, naquelas assinadas pelo pseudônimo Climacus. O conflito entre o metafísico e o histórico que é embrionariamente lançado em *Johannes Climacus* é aquele que retornará com mais força nas outras obras do pseudônimo homônimo figurando como *Leitmotiv* das *Migalhas*. O tema encontra-se já na folha de rosto da obra de 1844 elaborado em forma de *problemata*<sup>66</sup>:

---

<sup>64</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP III 3300 (Pap. V A 98, 1844)*. Na tradução consultada: It is a very strange experience for me to read the third chapter of the third book of Aristotle's *De Anima*. A year and a half ago I began a little essay, *De omnibus dubitandum*, in which I made my first attempt at a little speculative development. The motivating concept I used was: error. Aristotle does the same. At that time I had not read a bit of Aristotle but a good share of Plato. The Greeks still remain my consolation. The confounded mendacity that entered into philosophy with Hegel, the endless insinuating and betraying, and the parading and spinning out of one or another single passage in Greek philosophy. Praised be Trendelenburg one of the most sober philosophical philologists I know.

<sup>65</sup> THOMTE in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Concept of Anxiety* (Historical Introduction) p. vii. No original: “Each of these studies helped him to shape his own philosophical position and also furnished him with an arsenal for his relentless battle with Hegel and speculative idealism.”

<sup>66</sup> O termo latim “*problemata*” é título do terceiro capítulo de *Temor e Tremor* – publicado em 1843, no ano anterior às *Migalhas Filosóficas* - e de acordo com Howard e Edna Hong, o mesmo termo teria sido o “título provisório” de *Temor e Tremor*. *Problemata* é também título dos fichamentos das leituras de obras filosóficas das quais se ocupara Kierkegaard em torno de 1842. Encontram-se nesses fichamentos temas como “necessidade e liberdade, passado e futuro, a natureza de uma categoria, ser, o positivo e o negativo, experiência, o si mesmo, pensamento colateral, transição, mediação, paradoxo, quantidade e qualidade, pensamento e ser, lógica, conhecimento interessado e desinteressado, pensador e pensamento, e *pathos* e dialética.” HONG; HONG in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes*

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?<sup>67</sup>

Na narrativa de 1842, a personagem Climacus parece ter os mesmos problemas em mente ao questionar o poder simultaneamente histórico e essencial da filosofia moderna, ou, mais acuradamente, do que “ouvira” seus contemporâneos afirmarem sobre a filosofia moderna:

Se essa era a posição da filosofia, ele não sabia. Ele procurou em vão uma pista elucidativa no discurso dos outros. Se essa era a perspectiva, então lhe parecia estranho que as pessoas falassem de modo tão impreciso, que confundissem categorias históricas e eternas de tal modo que quando pareciam estar dizendo algo histórico estavam dizendo algo eterno.<sup>68</sup>

A ênfase na “confusão” entre categorias eternas e históricas marca a crítica implícita ao conceito de *mediação*, crítica essa que também aparece em *Temor e Tremor* de 1843, e no *Conceito de Angústia* de 1844, mas que será de modo mais exaustivo desenvolvida nas *Migalhas Filosóficas* – também de 1844 – obra que, nas palavras de Kierkegaard, “fora escrita especificamente para combater a mediação.”<sup>69</sup> Enquanto na narrativa de 1842 o problema da mediação serve a uma discussão metafísica sobre a separação do eterno e do histórico, ou ainda, da idealidade e da realidade efetiva, visando combater, como vimos nos diários e notas de Kierkegaard, “a confusa hipocrisia que adentrou a filosofia com Hegel”, nas *Migalhas*, o problema ganha uma nova qualificação, já que visa combater não apenas a confusão dessas categorias na filosofia, mas, sobretudo, a reverberação da mesma confusão na compreensão do cristianismo.

---

*Climacus*, p. xi (Historical Introduction). Na tradução consultada: “necessity and freedom, past and future, the nature of a category, being, the positive and the negative, experience, the self, collateral thinking, transition, mediation, paradox, quantity and quality, thought and being, logic, interested and disinterested knowledge, thinker and thought, and pathos and dialectic.” Esses temas foram com maior ou menor intensidade desenvolvidos especialmente pelo pseudônimo Climacus.

<sup>67</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. Folha de rosto.

<sup>68</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 134. Na tradução consultada: Whether this was philosophy's position, he did not know. He sought in vain to find an illuminating clue in the discourse of others. If this was the view, then it seemed strange to him that people talked so imprecisely, that they confused historical and eternal categories in such a way that when they seemed to be saying something historical they were saying something eternal.

<sup>69</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP V 5944 (Pap. V11' A 158)*. Na tradução consultada: “was written specifically to battle against mediation.”

O companheiro de batalha escolhido por Kierkegaard para o enfrentamento desse segundo nível do problema fora o alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Além de filósofo, dramaturgo, poeta, teólogo, bibliotecário, jornalista e escritor, Lessing possuía para Kierkegaard uma característica que superava toda sua incrível diversidade de ocupações e todo o seu esplendor intelectual, a de ser um *pensador subjetivo*.<sup>70</sup> Esse é um termo complexo, em Kierkegaard, que carrega um universo de questões em si mesmo, mas para o momento basta que compreendamos seu primeiro nível de sentido, o de que Lessing, de acordo com a descrição do pseudônimo Climacus,

[...] fechara-se no isolamento da subjetividade, não se permitindo ser enganado a tornar-se histórico-mundial ou sistemático com relação ao religioso, mas ele compreendeu, e soube como sustentar, que o religioso pertencia a Lessing e a Lessing apenas, assim como ele pertence a cada ser humano do mesmo modo, compreendeu que ele tinha a ver infinitamente com Deus, mas nada, nada a ver com nenhum ser humano diretamente.<sup>71</sup>

É curioso notar que algumas das características de Lessing apontadas pelo dinamarquês em seu *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*, coincidam com aquelas do personagem da narrativa *Johannes Climacus*. Ambos são pensadores reclusos, que não fazem concessões para alcançar proeminência e procuram, deste modo, permanecer honestos para consigo mesmos. A diferença crucial entre o pensador e a personagem reside na pertença ao religioso, ou ainda, que o primeiro – ao menos do modo como Kierkegaard o compreende – é um pensador religioso, enquanto o segundo é um pensador especulativo que, quando no papel de autor pseudônimo das *Migalhas* e do *Pós-Escrito* – ainda que receba uma nova qualificação em relação à personagem Climacus, já que não possui apenas uma habilidade especulativa, mas também poética e é chamado por Kierkegaard de poeta-filósofo<sup>72</sup> - flerta com o religioso e dedica-se a pensar o religioso, mas “diz ele mesmo não ser um cristão”.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. p. 73.

<sup>71</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. p. 65. Na tradução consultada: “[...] closed himself off in the isolation of subjectivity, did not allow himself to be tricked into becoming world-historical or systematic with regard to the religious, but he understood, and knew how to maintain, that the religious pertained to Lessing and Lessing alone, just as it pertains to every human being in the same way, understood that he had infinitely to do with God, but nothing, nothing to do directly with any human being.”

<sup>72</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP VI6155; (Pap. X B 84).

<sup>73</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP VI 6433; (Pap. X'A 517). Na tradução consultada: “[...] he even says himself that he is not a Christian.”

### I.1.3 Lessing

Mas agora ao seu resultado! Ele aceitara o cristianismo, o rejeitara, o defendera, o atacara? [...] Tudo bem, então, peguem-no aí. Não, ele também possuía ataraxia cética suficiente e senso religioso para discernir a categoria do religioso. Se alguém quiser negar isso, devo demandar uma votação sobre a questão. Mas agora ao seu resultado! Maravilha Lessing! Ele não obteve nenhum, nem um sequer; não há o menor traço de qualquer resultado.<sup>74</sup>

A segunda parte do *Pós-Escrito* dedica sua primeira seção (Seção I, Capítulo I e Capítulo II) diretamente a Lessing, e é apenas nesta obra que o leitor vem a saber que a questão central de *Migalhas*, anunciada pelas *problemata* no início do livro – a qual reproduzimos duas páginas acima –, baseara-se nas reflexões teológicas do pensador alemão. O problema é abordado sobretudo em *Über den Beweis des Geistes und der Kraft – Da prova do espírito e do poder* – de 1777, texto que responde criticamente ao teólogo Johann Daniel Schumann e seu *Über die Evidenz für die Wahrheit der christlichen Religion – Da evidência para a verdade da religião cristã*<sup>75</sup>. Em seu fragmento<sup>76</sup>, Lessing reage ao argumento de que evidências históricas de profecias e milagres justificariam uma aceitação racional da fé cristã<sup>77</sup>.

A polêmica aqui instaurada é da mesma natureza da já mencionada confusão apontada pela personagem Climacus na narrativa de 1842, isto é, a confusão entre categorias históricas e categorias eternas. Encontramos nas anotações de Kierkegaard feitas à época da produção da narrativa, uma divisão esquemática das ciências que nos revela como o dinamarquês compreendia o problema epistemológico em questão:

As diferentes ciências devem ser organizadas de acordo com os diferentes modos através dos quais elas enfatizam o ser e do modo com o qual a relação para com o ser oferece vantagem recíproca.

---

<sup>74</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. p. 65. Na tradução consultada: “But now his result! Has he accepted Christianity, has he rejected it, has he defended it, has he attacked it? [...] All right, then, catch Lessing on that point. No, he also had enough skeptical ataraxia and religious sense to discern the category of the religious. If anyone wants to deny this, I shall demand that a vote be taken on it. But now to his result! Wonderful Lessing! He has none, none at all; there is not the slightest trace of any result.”

<sup>75</sup> Cf. LESSING, Gotthold Ephraim. *Philosophical and Theological Writings*. p. 83.

<sup>76</sup> O texto é parte de uma série de fragmentos teológicos publicados à época e que confrontavam posições iluministas e ortodoxas – no caso, a ortodoxia luterana –, disputa essa que recebeu o nome de *Fragmentenstreit*.

<sup>77</sup> Cf. LESSING, Gotthold Ephraim. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 34.

Ontologia/Matemática} sua certeza é absoluta – aqui o pensamento e o ser são um, mas sob esta mesma lógica são essas ciências hipotéticas.

Ciência/conhecimento existencial [Existentiel-Videnskab]<sup>78</sup>

A divisão esquemática entre ciências hipotéticas e ciências existenciais serve ao propósito da distinção entre as ciências que operam respectivamente no nível da idealidade e da realidade empírica [*Virkelighed*].<sup>79</sup> A rigor, em Kierkegaard, o sentido de *existência* diz respeito ao indivíduo singular [*Den Enkelte*] e, embora ele também pertença ao âmbito da realidade empírica, não equivale completamente a ele.<sup>80</sup> O âmbito da realidade empírica, contudo, no qual o histórico se insere, é, também em Kierkegaard, qualificado pela mesma distinção metafísica – da relação entre ser e pensamento – do esquema acima.<sup>81</sup>

Ao analisar as notas e diários de Kierkegaard vemos que suas referências a Lessing começam a aparecer no ano de 1844, mesmo ano da produção de *Migalhas Filosóficas*, o que nos auxilia a perceber como o problema de Lessing não apenas soma ao argumento do excerto de 1842, mas o situa dentro de um debate filosófico-teológico. No contexto da disputa intelectual entre iluministas e ortodoxos, o pensador alemão, historicamente atribuído ao primeiro grupo, assume de modo radical no fragmento de 1777 a especificidade e simultânea dificuldade do cristianismo, apresentando uma perspectiva bastante singular na abordagem racional da questão religiosa. O fragmento opõe-se sobretudo ao fato de que evidências históricas do cristianismo possam servir de prova para a razão, ao que Lessing principia com a seguinte provocação:

Uma coisa são profecias cumpridas, que eu mesmo vivenciei, outra profecias cumpridas, as quais eu apenas conheço historicamente, e que outros

<sup>78</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP I, 80. (*Pap. IV C 100*). Na tradução consultada: “The different sciences ought to be ordered according to the different ways in which they accent being and how the relationship to being provides reciprocal advantage. Ontology/ Mathematics} The certainty of these is absolute—here thought and being are one but by the same token these sciences are hypothetical. Existential-science/knowledge [Existentiel-Videnskab]”.

<sup>79</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*. p.168.

<sup>80</sup> Essa diferença, também relevante epistemologicamente, será mais especificamente abordada no segundo capítulo com o auxílio das obras *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas* e *Temor e Tremor*.

<sup>81</sup> A distinção ontológica da relação entre pensamento e ser nas diferentes ciências embora seja fundamental para a compreensão da epistemologia kierkegaardiana como aqui propomos, não é o foco desta tese. A esse respeito e para uma análise mais completa do conceito de realidade [*Virkelighed*] em Kierkegaard recomendamos o artigo do Prof. Gabriel Ferreira: FERREIRA DA SILVA, Gabriel. “The Philosophical Thesis of the Identity of Thinking and Being is Just the Opposite of What it seems to be.” Kierkegaard on the Relations between Being and Thought. In: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin; New York : de Gruyter, 2015.

supostamente vivenciaram. Uma coisa são milagres que vejo com meus próprios olhos e que tenho a possibilidade de comprovar, outra são milagres os quais apenas conheço historicamente, e que outros supostamente viram e comprovaram. Seria isso incontestável? Não se teria nada a argumentar contra isso?<sup>82</sup>

Certamente o histórico, na perspectiva de Lessing, pode sempre ser refutado. Com isto, ele não nega que os milagres e profecias não possam ser confiáveis, mas sim que sua veracidade se estende até o ponto que uma verdade histórica pode alcançar. Num tom anedótico, o pensador usa um exemplo da historiografia comumente adquirido junto à gama de conhecimentos gerais que se costuma aceitar sem maiores dificuldades: “Todos acreditamos, que existiu um certo Alexandre, o qual em um curto espaço de tempo conquistou toda a Ásia [...]”,<sup>83</sup> mas disso se segue que tipo de conclusão? A de que se deveria crer neste fato histórico sem espaço para nenhum tipo de refutação? Assim como qualquer relato histórico, há sempre a possibilidade de o fato se apoiar num erro ou numa criação imaginária transmitida como verdade de geração em geração. Com os feitos de Alexandre não seria diferente: “[...] seria possível, que eles se baseassem em um mero poema de Choerilus, o qual acompanhava Alexandre por toda parte, do mesmo modo que o cerco a Troia que durara uma década se baseara exclusivamente nos poemas de Homero.”<sup>84</sup>

A analogia dos relatos sobre Alexandre nos ajuda a perceber o problema, mas não corresponde, contudo, diretamente aos relatos das profecias e milagres, limite esse que é claramente apontado por Lessing. Também em Kierkegaard encontramos o uso de analogias, geralmente as mais banais e cotidianas, como recurso para se esclarecer aspectos especificamente religiosos de outro modo inefáveis, mas esta é novamente uma estratégia que aponta para o problema sem a intenção de esgotá-lo, ou ainda, tendo *in mente* a impossibilidade de traduzi-lo diretamente através da linguagem. No que tange à

---

<sup>82</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 32. No original: „Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe, ein andres erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen erlebt haben. Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe, ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehen und geprüft haben. Das ist doch wohl unstreitig? Dagegen ist doch nichts einzuwenden?“

<sup>83</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 35. No original: “Wir alle glauben, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte[...]”

<sup>84</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 35. No original: „[...] es wäre doch möglich, daß sie sich ebensowohl auf ein bloßes Gedicht des Choerilus, welcher den Alexander überall begleitete, gründeten, als die zehnjährige Belagerung von Troja sich auf weiter nichts als auf die Gedichte des Homers gründet.“

analogia de Lessing, os fatos se deixam comparar enquanto acontecimentos potencialmente históricos, mas a vida de Alexandre não possui nenhum impacto para a minha própria, isto é, ela não confere mais ou menos sentido à minha própria existência, mas o mesmo não pode ser dito com relação às profecias e milagres, ao menos não para o indivíduo religioso que possui com eles uma relação visceral, e essa parece ser a posição que o próprio pensador alemão se coloca:

Se eu tivesse vivido nos tempos de Cristo, as promessas cumpridas em sua pessoa me tornariam atento a ele. Se ao menos eu o tivesse visto realizar milagres, se eu não tivesse razões para duvidar que esses milagres eram verdadeiros, eu então teria certamente adquirido tanta confiança naquele que realiza milagres e que fora anunciado há tempos, que eu voluntariamente teria subjugado meu entendimento ao dele, e teria acreditado em todos os seus feitos nos quais experiências igualmente indubitáveis não estivessem contra ele.<sup>85</sup>

É importante observar que Lessing não fala da relação de um ser humano genérico para com os milagres de Cristo, mas fala na primeira pessoa. O problema não é colocado com a universalidade que a razão exige, isto é, não pode ser generalizado, ao contrário, diz respeito àquele indivíduo que presenciou aquele fato de uma maneira singular. Lessing tampouco conclui que se pudesse presenciar o milagre de Cristo, que se fosse contemporâneo a esse milagre, teria as condições necessárias para aceitar racionalmente sua verdade, “não”, para isso, retomando o elogio de Climacus ao pensador alemão, ele “possuía ataraxia cética suficiente e senso religioso para discernir a categoria do religioso.” O que Lessing afirma é que teria voluntariamente submetido seu entendimento. A crença no dado religioso, ainda que se vivenciado de modo historicamente *imediato*<sup>86</sup>, não fornece provas para a razão, mas opera como *prova do espírito e do poder*. Mas isto, novamente, só tem efeito para aquele que assim o toma.

Ao experimentar os milagres e profecias por meio dos relatos, no entanto, “essa prova do espírito e do poder”, nas palavras de Lessing, “não possui agora nem espírito e

---

<sup>85</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 32. No original: „Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte, so würden mich die in seiner Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben. Hätte ich nun gar gesehen ihn Wunder tun, hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, daß es wahre Wunder gewesen, so würde ich zu einem von so lange her ausgezeichneten, wundertätigen Mann allerdings so viel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem seinigen unterworfen hätte, daß ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen ebenso ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wäre.“

<sup>86</sup> Cf. LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 33.

nem poder, mas é rebaixada para testemunhas humanas do espírito e do poder”<sup>87</sup> Aqui se coloca um problema relevante ao qual o pseudônimo Climacus dedica o último capítulo de suas *Migalhas Filosóficas*, intitulado *O discípulo de segunda mão*. Neste capítulo, Climacus aborda precisamente o problema do espaço de tempo decorrido entre o acontecimento histórico “do deus no tempo” e o discípulo que toma conhecimento do fato dezoito séculos mais tarde, ou muitos séculos mais tarde, o intervalo de tempo não importa e sim a não simultaneidade do acontecimento. A resposta dada a esse problema, encontra um sentido muito mais radical e um desenvolvimento muito mais exaustivo na obra do dinamarquês, mas para o propósito do fragmento de Lessing, já lhe bastou afirmar que ele crê nos relatos religiosos como verdades históricas, com “a força e o poder” que uma verdade histórica pode exercer, mas, que, de modo algum, essa verdade possa fundamentar uma classe completamente diferente de verdades. Nos termos do próprio pensador: “Verdades históricas contingentes nunca podem tornar-se provas de verdades necessárias da razão”<sup>88</sup>

Em termos concretos, o problema é ilustrado pelo pensador alemão através do seguinte exemplo: “Se historicamente não posso contra-argumentar que esse Cristo ressuscitou dos mortos, devo por isso tomar por verdadeiro que esse mesmo Cristo ressuscitado foi o filho de Deus?”<sup>89</sup> Por meio da razão, não há como estabelecer nenhuma continuidade entre a primeira categoria, a do relato histórico da ressurreição, e a segunda, da asserção metafísica sobre a essência divina de Cristo, isto é, de que Cristo é o filho de Deus. Portanto, embora Lessing tome ambas por verdadeiras, a disjunção entre os dois tipos de verdade permanece: “Esse, esse é o fosso terrível e largo, o qual não consigo ultrapassar, por mais seriamente que eu tenha tentado executar o salto. Se alguém me pode ajudar, que o faça; eu o peço, eu o imploro. Ele merecerá ser recompensado por Deus.”<sup>90</sup>

<sup>87</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 33. No original: „[...] itzt weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist.“

<sup>88</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 34. No original: „[Z]ufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“

<sup>89</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 36. No original: „wenn ich historisch nichts darwider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden, muß ich darum für wahr halten, daß ebendieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?“

<sup>90</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. p. 36. No original: „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tu´ es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdienet ein Gotteslohn an mir.“

Se o apelo final resguarda um tom irônico ou se reflete a agonia sob a qual se encontra o iluminista diante da impossibilidade de conciliar sua razão com sua fé cristã, não nos é possível conhecer, mas é especialmente esse dilema que interessará particularmente a Climacus e é com esse problema disjuntivo apresentado por Lessing que queremos passar às *Migalhas Filosóficas*, onde a mesma tensão entre o especulativo e o histórico é colocada à luz de uma nova categoria.

## **1.2 O *Pathos* da Recordação x O *Pathos* do Instante: Uma Construção Poético-Algébrica Sobre O Conhecimento Da Verdade**

### **1.2.1 Um Experimento Disjuntivo**

Enquanto a personagem Johannes Climacus aponta para o problema de Lessing em suas elucubrações especulativas, o homônimo autor das *Migalhas Filosóficas* engendra um experimento teórico no qual o especulativo é apresentado como um desenvolvimento possível do problema, mas não como resposta final a ele. Na narrativa, além disso, o problema é apenas tangenciado – apesar de sua relevância para os argumentos posteriormente desenvolvidos –, já nas *Migalhas* é ele que motiva todo o desenvolvimento do escrito.

A disjunção imposta pelo “fosso intransponível” que separa, para o pensador alemão, aquilo que pertence ao âmbito do eterno – a razão e tudo que opera pela necessidade –, daquilo que pertence ao histórico – a realidade empírica, regida pela contingência –, reaparece nas *Migalhas Filosóficas* de forma pouco mais nuançada, mas não menos radical. O experimento teórico de Climacus inicia com a pergunta que abrimos nosso capítulo – “Em que medida pode-se aprender a verdade?”<sup>91</sup> –, a qual o autor pseudônimo oferece duas respostas, ou melhor, duas alternativas, A ou B. A ênfase na conjunção alternativa é crucial para a compreensão do experimento. Em nenhum momento Climacus oferece uma resposta definitiva, muito embora ele afirme ao fim da obra que o projeto B ultrapassa em todos os aspectos o projeto A, mas, ao mesmo tempo

---

<sup>91</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.27.

reconhece que isso não implica que ele seja mais verdadeiro, uma vez que esta é “uma questão completamente diferente, que não se deixa decidir no mesmo alento[...].”<sup>92</sup>

Veremos que cada projeto parte de um pressuposto diferente, o que implica, por sua vez, que cada um responde diferentemente ao mesmo problema epistemológico lançado com a pergunta de Climacus. Essa diferença repousa, novamente, no problema levantado na narrativa de 1842 e presente em Lessing, isto é, na disjunção entre o metafísico e o histórico ou, nos termos de *Migalhas*, entre o eterno e o temporal. Com essa dialética em mente é que queremos explorar as consequências da relação de conhecimento que se estabelece a partir das categorias de A e B, o que, por sua vez, nos revelará por que, para Climacus, o projeto B vai além do A – isso ele aponta não apenas ao fim da obra, mas também implicitamente tanto no modo como desenvolve o problema, quanto em alguns argumentos que analisaremos posteriormente.

Ainda que a obra sugira as limitações de um determinado projeto – A – e tenda, ainda que implicitamente, para a proposta epistemológica de B, é importante que a tensão sobre a qual o experimento se constrói, isto é, a possibilidade alternativa entre A e B, não seja por isso cancelada, afinal, como já mencionado, a conclusão do experimento não é definitiva. Este desfecho não conclusivo, que mantém viva a tensão, ressoa o que o autor pseudônimo expõe no prefácio da obra, que “ter uma opinião é ao mesmo tempo demais e de menos para mim”<sup>93</sup>. Essa afirmação pode tanto estar atrelada ao fato de seu experimento teórico apresentar dois projetos que não são seus propriamente – embora seu desenvolvimento, em especial do projeto B, traga uma interpretação muito própria – quanto à sua preocupação em deixar que o leitor tire suas próprias conclusões ao invés de reproduzir irrefletidamente a do autor. De todo modo, Climacus não expõe diretamente sua opinião e deixa a cargo do leitor estabelecer ou não a sua própria:

[...] se alguém quiser ter a bondade de supor que eu tenho uma opinião, e se levar sua gentileza ao extremo de adotá-la por acreditar que é minha, então lamento pela cortesia que é dada a alguém que não merece, e lamento por sua opinião, caso ele não tenha outra além da minha; a minha própria vida eu posso arriscar, posso jogar com minha vida na maior seriedade, mas não com a de um outro. É disso que eu sou capaz, a única coisa que eu posso fazer pela ideia, eu que não tenho doutrina a oferecer, “não consigo dar um curso de um dracma, para nem falar de um curso de cinquenta dracmas” (Crátilo). Eu só tenho minha vida, e esta eu ponho logo em jogo toda vez que uma dificuldade se apresenta. Aí a dança vai fácil; pois a ideia da morte é uma leve dançarina, a minha

<sup>92</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 149.

<sup>93</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.22.

dançarina, qualquer ser humano me é pesado demais; e por isso, eu suplico, *per deos obsecro*, que ninguém se incline diante de mim, porque eu não danço.<sup>94</sup>

A abstenção de Climacus em expor diretamente sua tese nos leva a ter que percorrer cada aspecto dos projetos do experimento cuidadosamente para compreendermos de que modo essa tensão entre A e B nas *Migalhas* pode nos fornecer o fio de Ariadne da nossa investigação epistemológica em Kierkegaard.

### 1.2.2 O Especulativo: Projeto A

Climacus inicia seu experimento com a alternativa A, que representa, por sua vez, o desenvolvimento especulativo, socrático-platônico, do problema do conhecimento da verdade. Para o autor pseudônimo, a questão epistemológica socrático-platônica está fundamentada na seguinte dificuldade: “que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar.”<sup>95</sup> Essa é a aporia de Mênon<sup>96</sup>, transcrita no diálogo homônimo, e a qual Climacus reproduz nas *Migalhas* transfigurando o problema do conhecimento da virtude naquele do conhecimento da verdade. É importante ter *in mente* que não se trata aqui de um discurso metafísico sobre a virtude ou a verdade, mas de uma preocupação epistemológica: pode-se aprender a verdade? Se sim, como? E, de modo igualmente relevante, não se trata de uma investigação de uma proposição relativa qualquer, mas de algo fundamental. Verdade, do modo como Climacus compreende, e na obra kierkegaardiana de um modo geral, não é um *conceito* relativo. Enquanto ideia, isto é, no sentido metafísico, verdade, para Kierkegaard, é um conceito uno e não múltiplo. Veremos que esse mesmo conceito, nas *Migalhas Filosóficas*, será tratado como sinônimo de *o deus*. Climacus usa a palavra com letra minúscula, o que a dissocia de seu peso teológico e a aproxima de uma noção grega de divindade, que, no entanto, é

<sup>94</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 23.

<sup>95</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 27.

<sup>96</sup> Cf. PLATÃO. *Mênon*. §80b: “Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece — pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura — nem o que não conhece — pois nem sequer sabe o que deve procurar.”

acompanhada do artigo definido “o”, “o deus”. Essa escolha retoma o cuidado que o filósofo dinamarquês exerce ao associar determinado conceito com a correta atmosfera, que, no caso de *Migalhas*, é aquela de uma experimentação teórica – nos deteremos, por ora, à compreensão do problema colocado em *Migalhas*, mas esse aspecto unitário e, portanto, não relativo, do conceito de verdade, será retomado neste e nos outros capítulos desta tese.

Retomando a dificuldade colocada pela aporia de Mênon, da qual Climacus se apropria para desenvolver seu experimento, vemos que Sócrates a resolve retomando a doutrina da preexistência da alma, segundo a qual,

sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia.<sup>97</sup>

Na formulação de Climacus, isto significa que “[a] verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele.”<sup>98</sup> Nisto está, para o autor, o *pathos* grego, isto é, nesta ideia da imortalidade da alma. *Pathos* é um conceito central em Kierkegaard e sobretudo para o pseudônimo Johannes Climacus. No *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*, o *pathos*, ou ainda, o patético, encerra uma disposição perante a existência, algo que move o sujeito em direção a uma ideia.<sup>99</sup> Tanto o termo grego *pathos*, quanto o correspondente dinamarquês *lidenskab* – também utilizado por Climacus nas *Migalhas*, bem como por outros pseudônimos, em especial Johannes de Silentio, como ainda veremos posteriormente – abrem uma dimensão, ou ainda, uma abordagem interpretativa, que não nasce da mera reflexão. Neste sentido, a ideia da reminiscência, por exemplo, a qual Climacus denomina *pathos* grego, é antes uma pressuposição fundamentada numa crença, na crença da preexistência da alma e, como aponta o autor, é também “uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma”<sup>100</sup>. Portanto, ela não vem da reflexão, mas é o que motiva a reflexão, ou ainda, ela é a paixão que move a reflexão e para a qual a reflexão se move.

---

<sup>97</sup> Cf. PLATÃO. *Mênon*. §81c.

<sup>98</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.27.

<sup>99</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. p.89.

<sup>100</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.28.

É nessa “ideia grega”<sup>101</sup>, que se apoia, para Climacus, não apenas a especulação socrático-platônica, mas de certo modo toda disposição especulativa. O projeto A extrapola, nesse sentido, a especulação antiga e, partindo do *pathos grego*, determina aquilo que subjaz toda espécie de especulação. Essa generalização não pretende, portanto, abarcar todos os aspectos do pensamento especulativo desde a antiguidade, mas compreende que o esforço, o *pathos*, a motivação do projeto especulativo como um todo possui uma raiz comum. Esse aspecto da alternativa A, no entanto, não é diretamente problematizado, embora o *Interlúdio* – capítulo que, aparentemente, provoca uma quebra na obra – encerre uma crítica radical à especulação, mas de novo, o faz sendo ironicamente especulativo. Há, no entanto, uma menção relativamente direta a essa compreensão global do especulativo, ou melhor, da disposição especulativa, sintetizada em uma nota de rodapé, a qual nos auxiliará a compreender a radicalidade da visão do autor sobre o ponto de partida, bem como o *telos* da abordagem filosófica, ou ao menos, dos grandes sistemas filosóficos, de Platão ao idealismo hegeliano:

Pensada de maneira absoluta, sem que se reflita também sobre os diversos estados da preexistência, esta ideia grega retorna sempre, tanto na especulação antiga como na moderna: um eterno criar; um eterno sair do Pai; um eterno devir da divindade; um eterno sacrificar-se; uma ressurreição já ocorrida; um julgamento já vencido. Todas essas ideias constituem aquela ideia grega da reminiscência, só que nem sempre o notamos porque chegamos até ela avançando. Quando esta ideia se dispersa numa enumeração dos diversos estados da preexistência, então os eternos “pré-” deste pensamento aproximativo equivalem aos eternos “pós-” das aproximações correspondentes. A contradição da existência é explicada estatuidando-se um “pré-” feito à medida de nossa necessidade (um estado anterior, em virtude do qual o indivíduo chegou ao seu estado atual, de resto inexplicável), ou estatuidando-se um “pós-” feito à medida de nossa necessidade (numa outra esfera o indivíduo estará melhor colocado, e em vista disso o seu estado presente deixa de ser inexplicável).<sup>102</sup>

Essa compreensão é, como afirma Robert L. Perkins, “única no pensamento filosófico e teológico”<sup>103</sup>, pois sintetiza a metafísica platônica e formas da racionalidade iluminista.<sup>104</sup> É importante ter *in mente*, no entanto, que essa síntese refere-se, como já sugerimos, à *disposição* filosófico-especulativa, que, para Climacus, fundamenta-se,

<sup>101</sup>KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.28.

<sup>102</sup>KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.28.

<sup>103</sup>PERKINS, Robert L. Introduction. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p. 2. No original: “is unique in philosophical and theological thought.”

<sup>104</sup> Cf.: PERKINS, Robert L. Introduction. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p. 2.

ainda que não notemos, na mesma pressuposição. No *Interlúdio*, é possível notar que o que está em jogo para Climacus ao sintetizar as diferentes disposições especulativas deste modo é que tanto a tentativa de se explicar a existência a partir de um estado anterior quanto aquela de se explicar a partir de um estado posterior, acabam por prescindir da própria temporalidade:

Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro. Querer predizer o futuro (profetizar) e querer compreender a necessidade do passado é completamente a mesma coisa, e é apenas uma questão de moda se a uma geração uma parece mais plausível do que a outra.<sup>105</sup>

Entendido deste modo, o problema disjuntivo de Lessing problematizado na folha de rosto de *Migalhas*, “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?”, não se aplicaria, já que o histórico, a temporalidade, seria apenas um fator accidental, “algo de contingente, algo inconsistente, uma ocasião”<sup>106</sup> uma ilusão que deve ser superada tão logo a alma se lembre de que sempre habitara a eternidade, ou que caminha progressivamente para ela. Sendo consequente com esta posição, a rigor, o cognoscente deixa de ser um aprendiz, e passa a ser apenas alguém que esqueceu da verdade, alguém cujo esforço consiste em tornar-se consciente daquilo que, no fundo, já sabe. Não seria coerente, portanto, falar de uma noção tradicional de educação, na qual o mestre detém um conhecimento que repassa ao aprendiz, já que o aprendiz de nada se beneficia ao receber, pois aquilo de que necessita, ele já possui. Neste sentido, Climacus entusiasticamente celebra a independência que esta concepção epistemológica confere ao indivíduo, já que a relação entre seres humanos deixa de ser marcada pela autoridade. O máximo, ou nas palavras de Climacus, a mais alta relação<sup>107</sup> entre dois seres humanos é aquela de um facilitador, de um estimulador, e o método mais nobre é, portanto, aquele socrático da *maiêutica*: “é assim que Sócrates se compreendia e é assim, segundo sua concepção que todo homem teria de compreender-se, e em virtude disso, teria de compreender sua relação com o indivíduo, sempre com a mesma humildade e o mesmo orgulho.”<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 107.

<sup>106</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.29.

<sup>107</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.28.

<sup>108</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.29.

A individualidade é um tema caro a Kierkegaard. O *indivíduo singular*<sup>109</sup> é, como afirma o próprio autor, sua categoria. E, nesse sentido específico, Kierkegaard se alinha, de certo modo, à modernidade, pois aqui o indivíduo deixa de ser mera extensão do público, da tradição, e passa a estabelecer uma relação crítica para com ela. Sócrates segue sendo, ao menos para o dinamarquês, epítome dessa individualidade. Ao introduzir, no entanto, os conceitos de subjetividade e interioridade à categoria do indivíduo singular, a modernidade passa a ser sua antireferência, já que o autor constata que um dos efeitos colaterais do pensamento moderno, da racionalidade iluminista, é que “tudo tornou-se objetivo”<sup>110</sup>. A valorização da individualidade concomitante à falta de subjetividade representa para o autor uma grande contradição, sobre o que ele discorre em seus diários de modo bastante ilustrativo e cômico:

Fisiologistas observaram que o homem moderno é um desenvolvimento anormal e inumano do estômago e do cérebro – do mesmo modo, há uma anormalidade nesse tornar-se objetivo sem ao mesmo tempo tornar-se subjetivo, e disto todos os fenômenos mentais que correspondem às dificuldades abdominais, levando à apoplexia.<sup>111</sup>

Sócrates permanece, portanto, como o epítome dessa individualidade livre que se sustenta subjetivamente e provoca o outro a tornar-se subjetivo. Sendo o outro para o aprendiz apenas a ocasião e estando esse já na verdade, mas em um estado de esquecimento de sua verdadeira condição, isso implica em última instância que “cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus.”<sup>112</sup>

O conhecimento da virtude, da beleza, da verdade depende, nesta concepção socrática, exclusivamente de um esforço subjetivo e, portanto, quanto mais subjetividade mais verdade. O outro é ocasião e a história só existe para o indivíduo em um sentido relativo, só existe enquanto ele não se lembra de sua verdadeira condição e, conseqüentemente, o tempo e tudo que pertence à temporalidade – a matéria, a

---

<sup>109</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*, p.10.

<sup>110</sup> Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP, 1279, (VIII.2 B 82).

<sup>111</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP, 1279, (VIII.2 B 82). Na tradução consultada: “Physiologists have observed that modern man is an inhuman, abnormal development of the stomach and brain--in the same way there is an abnormality in this becoming objective without correspondingly becoming subjective, and thus all the mental phenomena which correspond to abdominal difficulties, which end in apoplexy.”

<sup>112</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 29.

corporeidade – é um empecilho provisório, uma ilusão, algo a ser superado. Como aponta Climacus,

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descobro que, desde toda a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte 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>113</sup>

Alternativamente Climacus se questiona: “Se, porém, as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o *instante* no tempo precisa ter uma significação decisiva [...]”<sup>114</sup> Esse é o preâmbulo que anuncia a exposição do projeto B, o qual nos revela que o ponto de divergência entre as duas alternativas é o caráter decisivo do tempo. Como é possível então sair da aporia de Mênon se agora o ser humano existe de modo disruptivo no tempo? Dito de outro modo, se a disjunção entre a eternidade e a temporalidade que “o pensamento socrático suprimia”<sup>115</sup> for recolocada? Se assim o for, retornaremos, inevitavelmente, ao dilema de Lessing. Com isto em mente, queremos nos confrontar com o problema anunciado por Climacus na folha de rosto da obra: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?”

### 1.2.3 O Eterno no Tempo: Projeto B

No projeto B, a dificuldade é a mesma que leva Mênon ao problema aporético do conhecimento, mas diferentemente do Projeto A, a aporia não se resolve aqui através do *pathos* grego da recordação, porque, em existindo no tempo, o ser humano não pode por si só relembrar da eternidade, uma vez que agora ele não habita definitivamente o eterno e ocasionalmente o temporal, mas existe na disjunção entre os dois âmbitos. De acordo com o projeto anterior, o estado do aprendiz é aquele de esquecimento, sua ignorância é, portanto, um estado temporário, já que pode ser superada pela sua própria capacidade de recordar. Para o projeto em questão, no entanto, o estado do aprendiz é, efetivamente, o de ignorância, já que ele não escapa de sua condição temporal, não pode por si mesmo superar seu próprio estado, que é aquele de não verdade:

<sup>113</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 31.

<sup>114</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 31.

<sup>115</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 31.

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. Mas de que maneira se deve agora lembrá-lo, ou de que lhe serviria lembrar-lhe o que não soube, e do que portanto não pode de jeito nenhum dar-se conta?<sup>116</sup>

Diante dessa nova condição, a de ser a não verdade, qualquer esforço realizado pelo próprio aprendiz, representa uma corrida em torno de si mesmo, mas não um avanço em direção à verdade, já que dela ele está, enquanto existente, excluído. É nesse ponto que o encaminhamento de ambos os projetos toma rumos divergentes, porque enquanto no primeiro a solução do problema reside no próprio cognoscente, que apenas precisa ser ocasionalmente lembrado dela, no segundo não só a solução não está subjetivamente disponível ao aprendiz, como também o outro tampouco pode ser ocasião para sua aprendizagem, uma vez que, enquanto existente, este outro também se encontra na mesma condição, a de não verdade. Assim como no projeto A, o outro só poderia ser *ocasião* para que o indivíduo questione a si próprio, para que se dê conta de seu engano com relação à sua própria condição:

[...] 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.<sup>117</sup>

Notemos que Climacus destaca o pronome pessoal *eu*<sup>118</sup>, além de enfatizar o aspecto subjetivo dessa descoberta ao afirmar que ainda que “todo mundo a conhecesse” – conhecesse a não verdade do indivíduo –, ela só é descoberta quando o próprio indivíduo a descobre. É crucial ter essa analogia com o socrático *in mente*, à medida que prosseguimos com a análise do projeto B que não só se afasta do projeto A, mas diverge dele em muitos aspectos. A maiêutica socrática é, não apenas nos escritos de Climacus, como já apontado, mas em toda a obra kierkegaardiana, considerada a relação “mais alta que um homem pode ter com outro.”<sup>119</sup> Isso implica que, ainda que a relação entre dois seres humanos ocorra numa condição de não verdade, isto é, ainda que essa relação não ocorra na verdade e não produza verdade, ela pode funcionar como gatilho, ou nas palavras de Climacus, como ocasião para a mais alta descoberta que o ser humano pode

<sup>116</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 32.

<sup>117</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 32

<sup>118</sup> O mesmo ocorre no original dinamarquês, em que o pronome pessoal da primeira pessoa do singular *jeg*, fora destacado. Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Søren Kierkegaards Værker* 4.2, p. 223.

<sup>119</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 28.

empreender por si mesmo: sua ignorância.<sup>120</sup> Essa ignorância, contudo, não possui o mesmo sentido radical do que o projeto B denomina de estado de não verdade, como veremos adiante.

De todo modo, a maiêutica, como compreendida por Climacus, não se presta à solução da aporia, mas, ao contrário, à capacidade de manter-se aporética, isto é, de permanecer subjetivamente coerente com a descoberta da própria ignorância. Mas ainda com isso não avançamos com o projeto B, já que a possibilidade de conhecimento elaborada até aqui se dá apenas no sentido negativo, isto é, com a descoberta de seu engano, de sua ignorância. Como é possível, então, falar em conhecimento se assumo como pressuposto a não verdade do aprendiz? Poderíamos até falar em conhecimento num sentido relativo, mas não seria possível falar em um conhecimento que reivindicasse um caráter de verdade, isto é, não poderíamos falar em conhecimento verdadeiro, mas no máximo em um conhecimento aproximativo<sup>121</sup>, mas, novamente, essa aproximação não tem um sentido qualitativo com relação à verdade, pois em todo conhecimento o cognoscente continua a operar dentro de sua própria condição de não verdade. Mas se o projeto B não termina na impossibilidade do conhecimento, no sentido epistemológico tradicional de um conhecimento verdadeiro, a pergunta permanece: “em que medida pode-se aprender a verdade?”<sup>122</sup>

O segundo ponto do projeto B apresentado por Climacus, intitulado “*O mestre*” lida precisamente com essa questão, recolocando a possibilidade do conhecimento da verdade em um outro. Esse outro vem até o indivíduo trazendo-lhe não apenas a verdade, mas também a condição para que ele a aprenda, já que, estando na não verdade, de nada lhe adianta tentar compreender a verdade dentro de suas próprias condições. Esse aspecto epistemológico é extremamente relevante para que compreendamos a posição do projeto B sobre o processo do conhecimento, pois, embora nos pareça óbvio que a capacidade de apreender algo dependa das condições que o indivíduo dispõe para captar o objeto em questão, muitas vezes esse aspecto subjetivo, ou seja, o de possuir em si as condições para o aprendizado de algo, é negligenciado e a ênfase é colocada no aspecto objetivo do

---

<sup>120</sup> A forma dessa ignorância, que acompanha o pensador subjetivo, será objeto de nossa análise no segundo capítulo desta tese, onde Sócrates será, especialmente a partir da obra *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*, compreendido como o epítome desta atitude subjetiva.

<sup>121</sup> Este termo também é caro ao pseudônimo Climacus, sobretudo no *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*. Voltaremos a esse aspecto do conhecimento no segundo capítulo desta tese.

<sup>122</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 27.

processo, isto é, o que deve ser aprendido.<sup>123</sup> Este é precisamente o pressuposto sob o qual opera o projeto A, ou seja, o de que o aprendiz já possui, de modo inato, as condições para o conhecimento. Essa pressuposição que a alternativa A representa, denominada por Climacus de *pathos grego da recordação*, o qual, para Kierkegaard, sustenta toda a tradição especulativa, pode também ser lida, como defende M.G. Piety em seu artigo *A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard's Philosophical Fragments*, como um otimismo epistemológico por parte da tradição filosófica no que tange à razão humana:

[...] a abordagem socrática tem uma importância muito mais ampla do que aparenta imediatamente. Essa abordagem representa para Climacus a interpretação filosófica tradicional da relação do indivíduo com a verdade, uma interpretação que, como vimos, pode ser traçada na história da filosofia até Parmênides. Ela não é, contudo, simplesmente parmenidiana. A posição filosófica tradicional é a de que tudo que é requerido para que se conheça a verdade é a posse da faculdade da razão. Desde que se possua essa faculdade, pode-se então dizer que se está de posse da verdade. Isto é, a razão, na visão filosófica tradicional, representa a condição para compreender a verdade e, novamente, de acordo com Climacus “a condição para compreender a verdade é a mesma de ser capaz de se perguntar por ela – a condição e a pergunta contêm o condicionado e a resposta” (PF, 14). Portanto, sendo todos os seres humanos considerados racionais, se um indivíduo particular falha em compreender a verdade, a falha deve ser vista como um fenômeno de significância meramente *acidental*; pois, de acordo com essa perspectiva, ele deve ser compreendido como essencialmente capaz de vir a compreender a verdade, ainda que ele tenha *acidentalmente* falhado em efetivar esse potencial.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Kierkegaard volta-se geralmente para os pensadores que se ocuparam intensamente desse problema subjetivo, especialmente Sócrates e Lessing e, ocasionalmente, especialmente em seus diários, Kant. Este último é tido por Kierkegaard como um pensador honesto, precisamente porque se ocupara das limitações das condições do cognoscente para o conhecimento ao invés de desonestamente ignorá-la, como Kierkegaard considera que a modernidade, e especialmente o idealismo, fizera. A esse respeito, conferir, por exemplo: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II* 1.267 (Pap. VIII.2 B 81): “If one were to concentrate in one single descriptive word the delusion and confusion of modern science and scholarship--or essentially the delusion and confusion of the modern age, especially since the abandonment of Kant's honorable way [...] then one might say: It is dishonest.”

<sup>124</sup> PIETY, M.G. *A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard's Philosophical Fragments*. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p. 57. No original: “[...] the socratic account has a much broader significance than is immediately apparent. This account represents for Climacus the traditional *philosophical* interpretation of the relation of the individual to the truth, an interpretation that, as we have seen, may be traced back through the history of philosophy to Parmenides. It is not simply Parmenidian, however. The traditional philosophical position is that all that is required in order for one to come to know the truth is the possession of the faculty of reason. Insofar as one possesses this faculty, one may be said to be in possession of the truth. That is, reason, on the traditional philosophical view, represents the condition for understanding the truth and, again, according to Climacus, “the condition for understanding the truth is like being able to ask about it – the condition and the question contain the conditioned and the answer” (PF, 14). Thus, insofar as *every* human being is considered to be rational, if a particular individual fails to come to understand the truth, this failure must be viewed as a phenomenon of merely *accidental* significance; for, on this view, he must be understood to have been essentially capable of coming to understand the truth, even if he *accidentally* failed to realize this potential.”

O projeto B, ao contrário, compreende que o aprendiz estando na não verdade não pode nem mesmo “dar-se conta” do que deve buscar, nas palavras de Climacus, já parcialmente transcritas na citação acima: “a condição e a pergunta contêm o condicionado e a resposta. (Caso as coisas não fossem assim, o *instante* só poderia ser compreendido socraticamente.)”<sup>125</sup> A condição para a realização da pergunta já contém, portanto, a resposta, mas no sentido socrático essa pergunta sempre esteve presente ainda que de modo latente e só necessitaria ser lembrada, enquanto para o projeto B, ela não existe absolutamente até que o *instante* aconteça. Poderíamos nos perguntar se essa concepção epistemológica apresentada por Climacus não retomaria uma espécie de teoria da *tábula rasa*, problema que perpassa a filosofia e a psicologia da antiguidade até os tempos atuais. Não queremos decidir aqui se esse seria o caso para a epistemologia kierkegaardiana, mas a analogia não seria de todo modo imprópria, já que, para a alternativa B, o conhecimento em seu sentido *stricto* e não relativo ou aproximativo - ou seja, o conhecimento verdadeiro - equivale, para o existente, à passagem de uma condição do não ser ao ser.<sup>126</sup> No entanto, como veremos posteriormente, e como já fora algumas vezes apontado, essa passagem representa, sob um aspecto temporal, uma impossibilidade, e, portanto, o conhecimento que preencheria uma *tábula rasa*, não seria, de acordo com o projeto B, equivalente à condição para superar a ruptura ou, ainda, a disjunção que separa um estado do outro.

Se, contudo, cada cognoscente, enquanto existente, encontra-se igualmente privado das condições para superar “esse fosso largo e pavoroso” – nos termos de Lessing - o *instante* da descoberta não pode se dar de modo algum numa transmissão de conhecimento de um existente a outro. Aquele que traz a verdade e junto a ela a condição para que o aprendiz a conheça deve ser, portanto, o totalmente outro, o radicalmente transcendente:

Aquele, porém, que dá ao aprendiz não só a verdade, mas também junto com ela a condição, não é um mestre. Todo ensinamento repousa no fato de que a condição, em última análise, está presente; quando esta falta, um mestre nada consegue; pois, caso contrário, seria necessário que o mestre não transformasse, mas recriasse o aprendiz, antes de começar a ensinar-lhe. Ora,

---

<sup>125</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.33.

<sup>126</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 41. “a passagem do não estar-aí ao estar-aí.” No original em dinamarquês lê-se: “fra ikke at være til, til at være til.” Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Søren Kierkegaards Værker* 4.2, p. 230.

isto nenhum homem consegue; caso isto deva suceder, é preciso que o próprio deus o faça.<sup>127</sup>

A hipótese do deus que vem até o aprendiz trazendo a verdade e a condição para sua compreensão é posteriormente desenvolvida por Climacus sob duas ênfases diferentes, sendo a primeira encontrada no capítulo II da obra “O Deus como mestre e salvador: um ensaio poético” e a segunda no *Interlúdio* da obra, parte situada entre os capítulos IV e V – penúltimo e último capítulos. Na primeira, a vinda do deus no tempo e a razão do acontecimento é contemplada sob uma perspectiva poética, como o próprio subtítulo do capítulo revela, e o seu sentido é existencialmente interpretado. Já no *interlúdio* o mesmo evento é contemplado sob uma perspectiva metafísica e os argumentos ali enunciados vêm ao encontro do aspecto filosófico do projeto B exposto tanto no primeiro quanto no terceiro capítulo. Neste último, Climacus apresenta uma nova categoria que qualificará o projeto B e nos permitirá compreender os aspectos epistemológicos por detrás dessa perspectiva: o paradoxo. Também o título deste capítulo “O paradoxo absoluto: um capricho metafísico”, permite uma correlação com o que será exposto no *Interlúdio*, já que em ambos a linguagem possui um cunho metafísico, mas, de modo peculiar, seu próprio desenvolvimento leva a uma espécie de antimetafísica, ao menos quando analisado de um ponto de vista epistemológico.

Antes de nos ocuparmos, contudo, com os aspectos poéticos e metafísicos referentes à hipótese do deus no tempo, há ainda uma questão essencial com relação ao cognoscente, sem a qual não é possível compreender o que a alternativa B denomina de a condição de não verdade do aprendiz. Na perspectiva de B, a posse da condição para conhecer a verdade deve ter sido conferida ao ser humano num estado anterior, “pois caso contrário ele seria antes apenas um animal, e não se tornaria homem senão por este mestre que lhe daria a verdade, junto com a condição.”<sup>128</sup> Antropologicamente, portanto, ao menos numa condição anterior, o ser humano já esteve na posse da verdade, e esse aspecto epistemológico, de acordo com a exposição de Climacus, teria sido aquilo que o diferenciara de um animal. Este estágio antropológico assemelha-se àquele do socrático exposto no projeto A, em que o aprendiz e a verdade coabitam o mesmo âmbito, no

---

<sup>127</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 33.

<sup>128</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 33.

entanto, de acordo com o projeto B, de *algum modo*<sup>129</sup>, o aprendiz fora “despojado”<sup>130</sup> desta condição. Sua situação antropológica sofrera, portanto, uma mudança, e não uma mudança qualquer, mas essencial, pois no estado anterior ele estava na verdade e no estado atual ele passa a ser a não verdade e essa condição ele não é capaz de descobrir por si mesmo, isto é, descobrir que ele é a não verdade ou que ele tornara-se a não verdade por sua própria culpa:

O mestre é então o próprio deus, que atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*.<sup>131</sup>

O fator decisivo aqui é o de que o aprendiz torna-se a não verdade por sua própria culpa e, portanto, ao excluir-se da verdade e adentrar esse novo estado, ao qual Climacus denomina *pecado*, não pode, por si mesmo, retornar, porque em sendo a não verdade já não pode saber, como vimos, o que é a verdade, ou como procurá-la. Deste modo, o cognoscente rompe com a verdade, mas não consegue com suas próprias pernas, retomando a analogia de Lessing, executar novamente o salto que se requer para ultrapassar “o fosso largo e pavoroso” que divide os dois estados, porque já não é mais livre, ou dito de outro modo, porque escolhera não ser livre. De acordo com essa hipótese, segundo Climacus: “[...] [E]le se serve da força da liberdade em proveito da não liberdade, dado que é livre nela, e assim aumenta pelo esforço conjugado a força da não liberdade que o torna escravo do pecado.”<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> O termo “de algum modo” é aqui propositadamente utilizado, pois Climacus não explica essa passagem do estar na posse da condição para conhecer a verdade, e de, portanto, ser um com a verdade, e posteriormente perder essa mesma condição e estar, portanto, apartado da verdade. Esse aspecto é contemplado de um ponto de vista fenomenológico e não metafísico. Mesmo ao desenvolver questões metafísicas, como ele faz, por exemplo, no *Interlúdio*, o resultado não é uma metafísica da encarnação – do deus que vem a ser na temporalidade –, mas uma exposição da própria dificuldade, ou melhor, da impossibilidade de se explicar a questão metafisicamente. No que tange especificamente à questão da mudança de uma condição antropológica essencial, ou seja, da perda da condição para o conhecimento da verdade, o autor não se preocupa – e coerentemente não se preocupa – em explicar o problema metafisicamente, mas apenas colocar a dificuldade epistemológica implicada nessa observação fenomenológica da questão, que, como veremos, pressupõe a noção teológica de pecado. Kierkegaard publica junto a *Migalhas Filosóficas* (1844), a obra *O Conceito de Angústia* (1844), de Vigilius Haufniensis, na qual desenvolve as implicações antropológicas do pecado partindo de sua manifestação, mas não buscando explicá-lo como conceito. Compreendê-lo como conceito seria um erro primordial, já que o pecado “(...) não pertence propriamente a nenhuma ciência” [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Concept of Anxiety*, p. 21. Na tradução consultada: “(The concept of sin) does not properly belong in any Science”], e é apenas ao pressupô-lo que se pode percebê-lo enquanto fenômeno.

<sup>130</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 33.

<sup>131</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 34.

<sup>132</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 36.

O rompimento com a verdade é, portanto, segundo essa hipótese, uma decisão essencial, porque modifica a própria condição antropológica do aprendiz, do ser livre para o estado de não liberdade, do estar na verdade para um estado de não verdade. No estado de pecado, toda escolha passa a ser, deste modo, realizada no interior da não verdade, o que significa que, por mais séria e extrema que ela seja, ela nunca é radical o suficiente para executar novamente uma decisão essencial, porque o cognoscente já não mais dispõe da liberdade para modificar sua própria condição. Através de seus próprios esforços no estado atual, o cognoscente não chega nem mesmo a descobrir sua não verdade.

Para essa descoberta, ou seja, para a descoberta de sua não verdade, o mestre não pode ser apenas a ocasião e, dado que um ser humano só pode ser para outro precisamente ocasião, aquele que ensina sobre essa condição só pode ser, como Climacus já apontara, o próprio deus:

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>133</sup>

Climacus denomina o último ponto do capítulo no qual expõe as premissas dos projetos A e B de seu experimento teórico, de *O discípulo*. Nele o autor pseudônimo Climacus se ocupa das consequências dessa relação entre o mestre, enquanto o deus, e o aprendiz, para a própria existência deste último. A primeira mudança já é expressa na própria terminologia utilizada, dado que, na perspectiva da alternativa B, a relação entre mestre e aprendiz ou entre o deus e o cognoscente é aquela de um mestre, no sentido divino, para com seu discípulo. O aprendiz, agora discípulo, está, portanto, submetido a este mestre, já que sem ele não poderá executar a mudança essencial da não verdade para a verdade, ou, nos termos de Climacus, não poderá ser *salvo* de seu estado de *pecado*.

Essa virada epistemológica operada em B, possui, deste modo, um caráter intrinsecamente soteriológico, já que a mudança ocorrida não surte apenas um efeito cognitivo, mas essencial. Isso não implica que o aprendiz passe de um estado inumano para um estado propriamente humano, pois ele nunca perdera sua humanidade. “[P]orém”, enfatiza Climacus,

---

<sup>133</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 36.

[O ser humano] torna-se um outro homem, não no sentido engraçado, como se ele se tornasse outro homem da mesma qualidade que antes, mas torna-se um homem de outra qualidade, ou, como também podemos chamá-lo, um homem *novo*.<sup>134</sup>

A soteriologia implicada nesse processo fica ainda mais evidente quando Climacus transforma as terminologias válidas tanto para A quanto para B, em termos mais propriamente teológicos ao se referir especificamente ao segundo projeto. Deste modo, a *mudança* sofrida pelo *aprendiz*, agora *discípulo*, equivale, em B, a uma *conversão*; o *conhecimento da não verdade*, passa a ser qualificado pela *consciência do pecado*; essa consciência, é, por sua vez, qualificada por uma *tristeza*, denominada a partir de então de *arrependimento*.

A transformação terminológica não serve apenas para diferenciar os dois projetos do experimento, mas sobretudo para destacar a radicalidade da mudança ocorrida no indivíduo em questão no projeto B. Trata-se de uma virada epistemológica, cujos efeitos transcendem a epistemologia, causando uma mudança – cognitivamente absurda, como ainda queremos analisar – no próprio ser. De fato, como aponta Climacus, “opera-se nele, [no aprendiz], uma mudança, como a do não ser para o ser.” O indivíduo vem a ser novamente, o que representa uma impossibilidade dado que, como explica Climacus, “o que existe não pode nascer, e contudo ele nasce.”<sup>135</sup> A esse fenômeno, o pseudônimo denomina de *renascimento*.

A passagem do não ser ao ser, ou do não ser à existência<sup>136</sup> é central e simultaneamente *absurda*<sup>137</sup>, refere-se tanto à mudança sofrida pelo cognoscente, quanto à vinda do deus no tempo, isto é, da eternidade na temporalidade. Ambos os eventos estão correlacionados, mas nos será necessário analisar suas particularidades para compreendermos de que modo acontece essa relação. No caso específico do cognoscente, Climacus sustenta que é apenas no *instante*, quando o eterno adentra o temporal, que o ser humano se torna “consciente de seu renascimento.”<sup>138</sup> É apenas no *instante*, portanto, que o ser humano vem a ser enquanto um indivíduo consciente de sua própria situação,

<sup>134</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 37.

<sup>135</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 38.

<sup>136</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 40.

<sup>137</sup> Discutiremos ainda neste capítulo o conceito de absurdo vinculado especialmente com a categoria kierkegaardiana do paradoxo.

<sup>138</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 39.

ou dito de outro modo, é só então que o ser humano adquire consciência no sentido eterno<sup>139</sup>.

### I.3 O Choque da Razão: A Verdade Como Paradoxo

#### I.3.1 A Relação Com O Mestre

O problema da comunicação de um conhecimento vem necessariamente à tona quando consideramos a relação mestre-aprendiz e mestre-discípulo que Climacus nos apresenta respectivamente a partir dos projetos A e B. Em suas notas e diários de 1847, Kierkegaard reflete especificamente sobre a estrutura e os aspectos envolvidos no ato de comunicar. A comunicação, na perspectiva do filósofo, possui uma estrutura composta de quatro partes principais: 1) o objeto; 2) o comunicador; 3) o receptor; 4) a comunicação<sup>140</sup>. Para além disto, toda comunicação, por sua vez, subdivide-se em duas categorias: i) a comunicação de um conhecimento; ii) a comunicação de uma competência.<sup>141</sup> Para ambas as categorias encontramos a mesma estrutura, exceto por um aspecto: o objeto. Enquanto a primeira categoria centra-se no objeto, isto é, na comunicação de algo objetivo, a segunda carece desse objeto. O foco da comunicação de um conhecimento é, portanto, o objeto em si, o que envolve conseqüentemente competência da parte de quem comunica ou, na linguagem de Climacus, do mestre, o qual repassa ao receptor, o aprendiz, o conhecimento. Nesse cenário, as tarefas do comunicador e do receptor são claras: enquanto o primeiro deve ensinar, o segundo deve aprender.

Entre os vários aspectos analisados por Kierkegaard neste processo de comunicação queremos destacar três principais para nossos propósitos, estando eles relacionados ao *tipo* da comunicação, sua *ênfase* e a *relação entre o comunicador e o*

---

<sup>139</sup> A questão da consciência e da consciência no sentido do eterno será explorada no segundo capítulo desta tese.

<sup>140</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.281 (Pap. VIII 2B 83). Na tradução consultada: “When I think of communicating, I think of four parts: (1) The Object, (2) The communicator, (3) The receiver, (4) The communication.”

<sup>141</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.281 (Pap. VIII 2B 83). Na tradução consultada: “The communication of knowledge”; “The communication of capability.”

*receptor*. No que tange ao primeiro aspecto, a comunicação de um conhecimento é por ele qualificada como uma comunicação direta e, nesse sentido, quanto mais clara e direta for a mensagem melhor é a qualidade e efetividade da comunicação. A ênfase dessa comunicação coincide com seu objetivo, aquele de que algo seja transmitido do comunicador ao receptor, isto é, que o objeto da comunicação seja efetivamente transmitido. A transmissão pressupõe do comunicador competência – poderíamos acrescentar a essa competência modulações como vivacidade, empolgação, paciência, cuidado, dedicação, enfim, tudo que contribua para a efetividade da transmissão do conhecimento – e do receptor a condição de receber o conhecimento, mas o foco da comunicação não é nem o primeiro, nem o segundo. No caso do segundo, Kierkegaard afirma que: “Aqui pressupõe-se que o receptor tenha uma sensibilidade, uma predisposição, mas a ênfase principal não recai no fato de que ele a tenha, mas no fato de que ele recebe o objeto.”<sup>142</sup> Isso nos leva ao terceiro e mais relevante aspecto da questão para nossa análise, isto é, a relação entre comunicador e receptor ou entre mestre e aprendiz. Dado que a ênfase dessa comunicação recai sobre o objeto, essa relação é claramente marcada por uma desigualdade, já que aquele que detém o objeto a ser comunicado, portanto, o mestre, possui autoridade com relação ao receptor que o desconhece, isto é, o aprendiz. Esses mesmos aspectos são o que diferenciam fundamentalmente a primeira categoria da segunda.

A comunicação de uma competência não se dá diretamente como ocorre com a comunicação de um conhecimento objetivo. O pseudônimo Johannes de Silentio nos fornece um exemplo ilustrativo do problema: “para que se aprenda a desenvolver os movimentos da natação, pode-se provavelmente descrever os movimentos estando suspenso do teto por uma corda, mas com isso não se está nadando.”<sup>143</sup> Poderíamos argumentar que em um certo sentido o aprendizado de uma habilidade, como a natação, envolve instruções objetivas que podem facilitar o processo, o que não poderíamos negar, mas a compreensão do dado objetivo não implica diretamente na capacidade de performance. A ênfase de tal instrução não recai, portanto, sobre o objeto, mas sobre a própria competência do aprendiz, isto é, sua tarefa não é aquela de aprender algo apenas

---

<sup>142</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.283 (Pap. VIII 2B 85). Na tradução consultada: “Here the receiver is presupposed to have a sensitiveness, to have a predisposition, but the main emphasis does not fall on the fact that he has it but on the fact that he receives the object.”

<sup>143</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Fear and Trembling*, p. 37-38. Na tradução consultada: “In learning to go through the motions of swimming, one can be suspended from the ceiling in a harness and then presumably describe the movements, but one is not swimming.”

objetivo, mas a de desenvolver determinada competência. O mestre nesse caso, deve exercer o papel de um incentivador, que mostra indiretamente o caminho. Nas palavras de Kierkegaard: “A regra para a comunicação de uma competência é: começar imediatamente fazendo. Se o aprendiz diz: Não posso, o professor responde: besteira, faça tão bem quanto puder. Com isso a instrução começa. Seu resultado final é: estar apto. Mas não é conhecimento o que é comunicado.”<sup>144</sup>

Ao falar especificamente da estrutura do ato de comunicação, Kierkegaard faz essa distinção entre *competência/habilidade* e *conhecimento*, o que poderia parecer uma divisão entre um conhecimento proposicional e outro pragmático. Num certo sentido, a divisão se aplica, mas a segunda categoria “comunicação de uma competência” não engloba apenas habilidades pragmáticas, mas, sobretudo, questões referentes à realidade efetiva [*Virkelighed*] e à existência. O pseudônimo Climacus, no *Pós-Escrito* de 1846, portanto no ano anterior a essas anotações sobre comunicação em seus diários e notas, lida com um problema semelhante, mas utiliza terminologias distintas. Ambas as categorias poderiam ser identificadas em Climacus como espécies distintas de conhecimento, sendo a primeira classificada como um conhecimento objetivo, enquanto a segunda, especificamente no que tange às questões relativas à existência, seria denominada de conhecimento subjetivo. Independente da opção terminológica, ambos os textos concordam naquilo que tange à estrutura desta comunicação. Ao comunicar uma competência ou um conhecimento relativo à subjetividade, à existência, careço da objetividade necessária para fazer dessa transmissão uma comunicação direta. Assim, toda instrução relativa à segunda categoria de comunicação só se dá indiretamente.

A essa segunda categoria pertence o problema proposto pelo experimento teórico de Climacus nas *Migalhas Filosóficas*, já que tanto para o projeto A quanto para o B, a verdade não é algo que se encontra disponível objetivamente. Embora A compreenda que a verdade esteja disponível subjetivamente, devendo ser não aprendida, mas *recordada*, e B compreenda que ela não está disponível na subjetividade e só pode se dar a conhecer no *instante*, ambos compreendem que o processo começa e se desenvolve – como veremos posteriormente à medida que avançamos com o desenvolvimento do projeto B

---

<sup>144</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.284 (Pap. VIII 2B 85). Na tradução consultada: “The rule for the communication of capability is: begin immediately to do it. If the learner says: I can’t, the teacher answers: Nonsense, do it as well as you can. With that the instruction begins. Its end result is: to be able. But it is not knowledge which is communicated.”

em *Migalhas* e com sua continuação no *Pós-Escrito*, o qual analisaremos especificamente no segundo capítulo desta tese – subjetivamente, ou, dito de outro modo, ambos compreendem que o problema epistemológico do conhecimento da verdade possui um caráter existencial, isto é, que ele diz algo do próprio cognoscente. Diferentemente de um conhecimento objetivo, o problema de *Migalhas* centra-se, como vimos, tanto por parte do projeto A quanto do projeto B em um *pathos*. Nas notas de 1847 Kierkegaard classifica o tipo de conhecimento pertencente à comunicação de uma competência como repleto de *pathos*: “[N]a comunicação de um conhecimento<sup>145</sup> há apenas uma transição dialética (tendo em si a verdade da necessidade imanente); em se tratando de uma competência, especialmente da competência ética e da religiosa, a transição é repleta de *pathos*.”<sup>146</sup> Tanto nas *Migalhas Filosóficas* quanto no *Pós-Escrito*, Climacus aponta o princípio socrático de conhecer a si mesmo, como uma preocupação *patética*. Com efeito, tanto Climacus quanto Johannes de Silentio atribuem essa preocupação não apenas à filosofia socrática ou socrático-platônica, mas à filosofia grega de modo geral, o que pode ser percebido através das generalizações terminológicas utilizadas por esses pseudônimos. Climacus, por exemplo, se refere ao *pathos grego* nas *Migalhas Filosóficas* e ao *princípio grego*<sup>147</sup> no *Pós-Escrito*, enquanto Silentio atribui a capacidade de conjugar ciência e paixão à *filosofia grega* ou aos *antigos gregos*.<sup>148</sup> O problema é abordado por diferentes ângulos e serve a propósitos também diversos em cada pseudônimo, mas o que nos interessa particularmente é o modo como Climacus, especialmente no *Pós-Escrito*, compreende que o desenvolvimento especulativo do problema, sobretudo na modernidade, e posteriormente com o idealismo, afasta-o de seu aspecto *patético* e o transforma numa questão cada vez mais objetiva e menos relevante para a própria

---

<sup>145</sup> Considerando o que já fora apontado com relação às terminologias conhecimento objetivo x conhecimento subjetivo utilizados por Climacus, sustentamos a hipótese de que o termo *conhecimento* nessas notas de 1847 reflete especificamente a comunicação referente a um *conhecimento objetivo*. O conhecimento subjetivo ou existencial não pertenceria a essa categorização denominada nas notas genericamente de *conhecimento*. No mesmo ano, 1847, Kierkegaard publica *As Obras do Amor*, obra não pseudônima que lida com a natureza do conhecimento especificamente dentro de uma problemática ética. Nas *Obras do Amor* o aspecto da ação, das obras, portanto, é enfatizado em oposição a uma teorização, poetização do amor. A reflexão das notas parece então corresponder a esse aspecto ético caracterizado por uma competência, uma habilidade no fazer ético, no agir ético, em oposição a uma teorização ética, a qual o próprio Kierkegaard aponta nas notas, não é em si ética.

<sup>146</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.284 (Pap. VIII 2B 85). Na tradução consultada: “In the communication of knowledge there is only the dialectical transition (therein the truth of immanent necessity); in capability, especially in ethical capability and the religious, the transition is pathos-filled.”

<sup>147</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. p. 352.

<sup>148</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Fear and Trembling*. p. 6.

existência do sujeito.<sup>149</sup> A radicalização dessa objetividade é aquilo que tanto o *Pós-Escrito* quanto as notas de 1847 denominam de *pensamento fantástico*:

Se tivéssemos que concentrar em uma única palavra que pudesse descrever a ilusão e confusão da academia e da ciência moderna ou essencialmente a ilusão e confusão da era moderna, especialmente desde o abandono do honroso método de Kant [...] então poderíamos dizer: essa palavra é desonestidade. Desonestidade – Falta de naiveté. Mais especificamente, a ciência e a academia tornaram-se fantásticas (conhecimento puro) e para completar sempre descobriram combinações ridículas: no mesmo livro lidar com o pensamento puro *sub specie æterni* e com uma dissertaçãozinha de um instrutor. Mais especificamente, aquilo que significa ser um ser humano foi esquecido. Os gregos – quão humanamente eles lembravam disso – e perante Deus – nenhum sofista, nem mesmo o mais ambicioso, era teocêntrico – o que agora somos por costume e a tal ponto que ninguém censura.<sup>150</sup>

Kierkegaard, sobretudo através de Climacus no *Pós-Escrito*, acusa especialmente o idealismo hegeliano de elevar a especulação a tamanho grau de abstração ao ponto de fantasticamente ensaiar a possibilidade de um pensamento puro<sup>151</sup>, mas tal empreendimento parte de um erro básico, já que para se avançar infinitamente com o pensamento, há que se abdicar da própria existência, e de seu caráter finito, temporal. Vê-se a dificuldade quando pensamos no aspecto comunicativo da questão, quem é o comunicador de um pensamento puro e quem é o receptor desse mesmo conhecimento? Um conhecimento puro só pode partir de um ser humano puro e ser comunicado a um ser humano puro, mas qual será o meio utilizado para tal comunicação? Ainda que hipoteticamente o pensamento puro pudesse ser comunicado, Kierkegaard provavelmente se perguntaria: O que ele diz sobre minha existência?

É importante ter *in mente* com isso que Kierkegaard, especialmente através de Climacus, ao opor conhecimento objetivo e subjetivo e ao apontar as limitações do

<sup>149</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. p. 32.

<sup>150</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II* 1.268 (Pap. VIII 2B 81). Na tradução consultada: “If one were to concentrate in one single descriptive word the delusion and confusion of modern science and scholarship – or essentially the delusion and confusion of the modern age, especially since the abandonment of Kant’s honorable way [...] then one might say: It is dishonest. Dishonesty – Lack of naiveté. More specifically, science and scholarship have become fantastic (pure knowledge) and in addition always learned the ridiculous combinations: in the same book to treat pure thought *sub specie æterni* and an instructor’s little dissertation. More specifically that what it means to be a human being has been forgotten. The Greeks – how humanly they remembered this – and toward God – no Sophist, not the most high-flying, was theocentric – which we are now by custom to such a degree that no one censures it.”

<sup>151</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 305.

primeiro em lidar com as questões relativas à existência, em momento algum descarta a objetividade e sua aplicabilidade para o conhecimento humano. Até mesmo no que diz respeito ao aspecto ético-religioso, por exemplo, Kierkegaard afirma que sua transmissão depende parcialmente de uma comunicação direta e, portanto, objetiva<sup>152</sup>, diferentemente de uma questão ética, não religiosa, a qual só pode ser comunicada como uma competência e em momento algum de forma direta, isto é, como um conhecimento objetivo<sup>153</sup>. O que ele enfaticamente rejeita, no entanto, é a possibilidade de um conhecimento puro, absoluto, capaz de sistematicamente abarcar a existência.<sup>154</sup>

Nesse sentido, o projeto A do experimento de Climacus alcança aquilo que Climacus compreende como “a mais alta relação entre dois seres humanos” não por avançar fantasticamente com o pensamento especulativo, mas por estendê-lo até o seu limite, até o máximo que se pode alcançar enquanto um ser humano existente. No entanto, quanto mais se avança nesse experimento, menos se encontra, e assim progressivamente, já que o caminho dessa postura aporética é dirigido para dentro e consiste em eliminar toda a exterioridade que possa distrair o pensamento até só sobrar o próprio sujeito e o eco que ressoa do vazio da descoberta da própria ignorância.

O Sócrates aporético, diferentemente do platônico, comunica, portanto, um não conhecimento, já que a comunicação socrática carece de um objeto. O ateniense faz uso formal de sua maiêutica para comunicar indiretamente aquilo que apenas seu interlocutor deve descobrir por si só. A maiêutica é, nesse sentido, o método que deve incitar o *pathos* da reminiscência, que permitirá ao receptor recordar aquilo que potencialmente já conhecia, mas não se lembrava. É precisamente por esta razão que a comunicação socrática, ou ainda, a dialética socrática, possui um elemento universal, já que parte do pressuposto que esse conhecimento está potencialmente disponível a qualquer ser humano. Esta, como aponta Climacus,

---

<sup>152</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II* 1.279 (Pap. VIII 2B 82).

<sup>153</sup> A respeito da comunicação de uma questão ética e ético-religiosa, bem como à diferença que Kierkegaard estabelece entre ambas, reservaremos a discussão para o último capítulo desta tese, no qual analisaremos a questão epistemológica em Kierkegaard em conexão com o problema ético que ela suscita.

<sup>154</sup> Climacus levanta a hipótese da possibilidade de um conhecimento sistemático em seu *Pós-Escrito*, para a qual a possibilidade deste conhecimento em conexão com a existência é prontamente descartada. O autor prossegue, contudo, investigando a possibilidade de se sustentar tal reivindicação de um ponto de vista lógico, esbarrando novamente na dificuldade de se começar um pensamento puro, sem começo, já que, nesse caso, começa-se com a própria mediação do pensamento. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 112. Voltaremos a esse ponto no capítulo segundo desta tese.

é a profundidade do pensamento socrático, esta sua humanidade tão nobre e tão completa, que não procura vaidosamente a companhia de boas cabeças, mas também se sente igualmente aparentada com um peleiro, motivo pelo qual desde logo “convenceu-se de que a física não é assunto para o homem e por isso começou a filosofar sobre o ético nas oficinas e no mercado” (Diógenes Laércio, II, 5,21).<sup>155</sup>

Nessa perspectiva, o ético, como já dito, só pode ser comunicado indiretamente, e isso se dá por dois motivos: o primeiro, por carecer de um objeto, já que não comunica um conhecimento objetivo, mas, de acordo com as categorias de Kierkegaard, uma competência; e em segundo lugar, aquilo que se comunica é o que já está universalmente disponível. É importante ter *in mente* que essa universalidade é caracterizada por uma condição antropológica comum, mas apenas subjetivamente disponível e, com isso, não aponta para uma ética universal no sentido objetivo. Em termos socráticos, ao menos como Climacus compreende o socrático no projeto A de seu experimento, poderíamos colocar a questão do seguinte modo: subjetivamente o ser humano detém o ético, objetivamente essa ética carece de conteúdo, isto é, está apenas formalmente instituída. De acordo com essa perspectiva, o preceito ético da virtude, por exemplo, comunica objetivamente apenas seu aspecto formal “o dever ser virtuoso”, mas a questão fundamental, “o que é a virtude”, não pode ser diretamente comunicada<sup>156</sup>. Essa é, para Kierkegaard, a diferença crucial entre o pensamento socrático e o moderno, como já observado. A confusão da modernidade, para Kierkegaard, é precisamente a de querer transformar tudo em conhecimento objetivo, mas “Sócrates, ao contrário, carecia do positivo”<sup>157</sup>, e o que ele comunica, portanto, é o incomunicável. Por isso a via de comunicação socrática é simultaneamente dialético-patética, pois é precisamente nesse *pathos* que reside a possibilidade de compreensão no diálogo entre mestre e aprendiz. De acordo com Climacus, “sua relação é então, constantemente tanto autopática quanto

---

<sup>155</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 29.

<sup>156</sup> O ético como o universalmente disponível é aqui compreendido, como apontado no texto, em seu caráter formal, o que nos levou a estabelecer uma analogia entre as notas dos diários de 1847 sobre a comunicação de uma competência e a comunicação mestre-aprendiz como compreendida por Climacus no projeto A de *Migalhas Filosóficas*, de 1844. No entanto, a ênfase dada ao problema ético em 1844 é certamente distinta daquela de 1847. Em 1844 Kierkegaard enfatiza a condição de ruptura, o estado de pecado e, consequentemente, a ausência da posse do ético, já em 1847 a ênfase recai sobre a fé e o amor e, consequentemente, sobre uma nova ética ou uma segunda ética, paradoxalmente qualificada – essa qualificação paradoxal será explicitada no último ponto deste capítulo. O desafio, portanto, é investigar se as categorias da comunicação como expostas por Kierkegaard nas notas de 1847 podem ser aplicadas à comunicação mestre-aprendiz socrático-platônica aos moldes do projeto A de *Migalhas* de 1844, uma vez que, como já mencionado, em 1844, só se poderia falar do ético em termos estritamente formais, o que não é o caso em 1847, embora o sentido do ético explorado nas notas sobre comunicação pareça abrir espaço para o estabelecimento da analogia que propomos aqui.

<sup>157</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 44

simpática.”<sup>158</sup> Isto é, esta interação patética é tanto ocasião para que o aprendiz se compreenda quanto para que o mestre compreenda a si mesmo. Mas esta compreensão não é uma operação cognitiva, embora ela possa ser ensejo para uma reflexão também cognitiva. A interação se dá numa afinação [*stemning*] patética e, nesse sentido, comunicador e receptor não se encontram em uma posição de superioridade ou inferioridade um em relação ao outro. Como aponta Kierkegaard nas notas de 1847, o papel de comunicador ou receptor deixa de ser relevante, de fato, ambos os papéis deixam de existir absolutamente, já que “se todos conhecem [o ético], uma pessoa não pode comunicá-lo a outra.”<sup>159</sup> O foco não é, como vimos, o objeto, isto é, aquilo que se conhece ou não se conhece, mas a própria interação que é ensejo não para o conhecimento de algo, mas de si mesmo.

Vimos, no entanto, que, de acordo com o projeto B de *Migalhas*, essa interação só pode ser ensejo para o conhecimento da própria ignorância, e esse é o máximo que a interação entre seres humanos<sup>160</sup> pode alcançar. Isso nos leva à questão inicial colocada pelo projeto B, isto é, a de que a fonte de qualquer conhecimento que o ser humano possa ter sobre si não pode ser o próprio ser humano, pois sua ignorância é tão profunda que ele desconhece até mesmo sua própria realidade ética, ou melhor, desconhece o aspecto fundamental dessa realidade. Tudo que ele alcança por si só é seu aspecto formal e, portanto, vazio de conteúdo. Novamente, a fonte do conhecimento da própria realidade ética deve então estar fora de si, mas se o ético não se dá a conhecer objetivamente e se todos os seres humanos encontram-se na mesma condição de ignorância, então essa fonte deve ser o totalmente outro, o transcendente, parafraseando Climacus, esse mestre deve então ser o próprio deus.

Enquanto a relação mestre-aprendiz marcada pela maiêutica socrática é ocasião para o autoconhecimento, isto é, ela é ensejo para que o aprendiz recorde o que já sabe – e, como aponta Climacus, ensejo também para que o mestre se compreenda – a relação mestre-discípulo da qual se ocupa o projeto B é operada por outro tipo de *pathos*. A relação não acontece, nesse sentido, enquanto simpatia e autopatia, pois nesse contexto, o discípulo não pode ser ocasião para que o mestre conheça a si mesmo, já que esse mestre

---

<sup>158</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 43.

<sup>159</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II* 1.272 (Pap. VIII 2B 81). Na tradução consultada: “if everyone knows it, one person cannot communicate it to another.”

<sup>160</sup> Na tradução para o português geralmente encontramos o termo “*homem e homem*” ou “*relação entre dois homens*”, mas para evitar a conotação de gênero, daremos preferência à denominação que possui caráter universal, portanto, *seres humanos*.

é o próprio deus. Tampouco o mestre é apenas ocasião para que o discípulo recorde o que já sabe, dado que, em primeiro lugar, a pressuposição antropológica desse projeto é justamente a de que o discípulo nada sabe, ou melhor dizendo, nada sabe verdadeiramente, posto que ele é a não verdade. Em segundo lugar, em sendo o discípulo a não verdade, o mestre não pode ser para o discípulo uma ocasião para conhecer a verdade, dado que é ele, isto é, o mestre, a própria verdade.

Diferentemente da relação dialético-patética socrática, esta relação entre mestre, enquanto o deus, e discípulo não é igualitária. Tanto no projeto A quanto no projeto B a relação entre dois seres humanos é fundamentalmente uma relação de igualdade, pois enquanto o primeiro pressupõe que todos detêm o conhecimento e o mestre é apenas ocasião para que o aprendiz se recorde de seu estado, o segundo pressupõe que todos os seres humanos encontram-se em um estado de não verdade e só podem ser, nesse sentido, ocasião um para o outro, para a descoberta da própria ignorância. O mestre, enquanto deus, no entanto, não é, como vimos, mera ocasião para o discípulo e este último, por sua vez, não é, nem mesmo ocasionalmente, ensejo para o autoconhecimento do mestre. Nem mesmo ocasionalmente, portanto, é possível pensar numa relação de interdependência, dado que essa dependência ocorre em único sentido.

A desigualdade dessa relação que Climacus nos apresenta no projeto B coloca algumas questões fundamentais: de um lado, como já vimos, temos o pressuposto antropológico da condição de não verdade da qual partilha todo existente, de outro, temos o próprio deus que se coloca na condição de existente para comunicar a verdade. Como pode, contudo, o deus vir a ser na existência? Ou dito em outros termos, o eterno vir a ser na temporalidade? Como pode a verdade adentrar a não verdade? Climacus não fornece uma explicação objetiva dessa hipótese que o projeto B nos apresenta e rejeita qualquer tentativa *sub specie aeternitatis* de resolver essa dificuldade. No que Climacus insiste, contudo, - algo que ele posteriormente desenvolverá num ensaio metafísico no *Interlúdio* - é que esse devir do eterno no tempo, do deus na história, não é motivado por uma necessidade. Isso tem consequências importantes para o pressuposto epistemológico que o projeto B quer sustentar, pois, se esse devir for compreendido como necessário, a própria distinção entre temporalidade e eternidade se desfaz e, com isto, existencialmente,

retornamos ao projeto A. Queremos, contudo, neste momento, olhar para o aspecto patético – e, nas palavras de Climacus, poético<sup>161</sup> - desse devir:

Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante, pois aí onde a ocasião e o ocasionado se correspondem diretamente, exatamente como no deserto a resposta ao grito, aí o instante não aparece, porém a reminiscência o engole em sua eternidade. O instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim desta maneira, recairemos no socrático e então não alcançaremos o deus, nem a decisão eterna, nem o instante.<sup>162</sup>

O deus não necessita da ocasião, do mesmo modo que a eternidade não necessita do tempo e, contudo, o deus decide *apresentar-se*<sup>163</sup>, o eterno decide vir a ser no tempo, e o *instante* acontece quando aquilo que é desigual, isto é, quando a decisão eterna e a ocasião, se igualam. Como pode, no entanto, aquilo que é diferente, radicalmente diferente, se igualar? Se o deus, precisamente por ser eterno, não necessita sofrer a transformação do tempo, mas ainda assim decide sofrê-la, o motivo que o impele a tal só pode, como vimos na citação acima, ser encontrado em si mesmo, pois que o eterno nada deseja para além de si. Mas essa motivação, que “não busca a satisfação de seu desejo fora de si”, só pode, nesse sentido, ter a si mesmo como fim, ou então teríamos de admitir que o deus necessita de algo para além de si mesmo que o motive a sofrer a transformação do tempo. A esse elemento que é o motivo e o fim da decisão eterna, Climacus denomina *amor*. E, em suas próprias palavras, “só no amor o diferente se iguala.”<sup>164</sup> No escrito não pseudônimo de 1847 *As Obras do Amor*, o amor é apontado como o elemento “que conecta o temporal e o eterno”<sup>165</sup>, o que vem ao encontro daquilo que Climacus afirma nas *Migalhas*, pois em sendo o amor aquilo que une eternidade e temporalidade, só ele é capaz de eliminar a desigualdade que separa esses âmbitos. Epistemologicamente, isto significa, como nos aponta Climacus, que apenas nessa igualdade que o amor possibilita,

<sup>161</sup> Essa problemática aparece mais especificamente no segundo capítulo de *Migalhas Filosóficas*, que tem como subtítulo *um ensaio poético*.

<sup>162</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 45.

<sup>163</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 45.

<sup>164</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 45.

<sup>165</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Works of Love*, p. 6. Na tradução consultada: “that connects the temporal and eternity.”

há compreensão.<sup>166</sup> Note-se, portanto, que a compreensão entre o mestre-deus e o discípulo só pode se dar na medida em que o último participa deste mesmo amor, do contrário, a diferença não é eliminada e a relação fundamenta-se numa incompreensão.

Essa incompreensão é ilustrada por Climacus numa referência poética àquela dos amores infelizes típicos dos contos de fada. O recurso da analogia, especialmente com referência ao amor romântico, aparece frequentemente por toda a obra kierkegaardiana, e nas *Migalhas* isso não é diferente. Como mencionamos no início deste capítulo, Kierkegaard está sempre atento à relação entre conceito e atmosfera [*stemning*], tanto o objeto comunicado quanto o modo dessa comunicação são epistemologicamente relevantes para a compreensão do problema. A recorrência das analogias entre o relacionamento romântico e a relação entre o mestre-deus e o discípulo não servem, nesse sentido, apenas ao propósito de facilitar o entendimento do problema, mas para de modo ainda mais relevante afinar o problema com a atmosfera à qual ele pertence. Ao eleger o amor romântico como analogia, somos automaticamente transportados para um sentido distinto do termo *compreensão*, um sentido repleto de *pathos* que transcende o aspecto cognitivo.

Na referida analogia, ao supor o amor de um rei por uma camponesa, Climacus reflete sobre o sofrimento advindo da consciência da diferença entre ambos. Essa inequidade causa maior dor do que a própria separação, dado que ainda que os amantes permaneçam juntos, a consciência da diferença que os separa seria constante fonte de sofrimento. Ainda que a união se efetive, ela, por si mesma, não promove a igualdade. Sem a igualdade, o relacionamento está fadado a um amor infeliz por carecer da mútua compreensão. A mesma questão se aplica à diferença entre o mestre-deus e o discípulo, ainda que a história do rei e da camponesa não represente essa desigualdade em sua radicalidade, mas apenas analogamente. Da mesma forma, contudo, sem a igualdade não há compreensão e sem a compreensão não há transformação.

A tarefa do poeta, afirma Climacus, seria a de “encontrar uma solução, um ponto de unidade onde a compreensão do amor esteja verdadeiramente realizada.”<sup>167</sup> Com isso, o autor constrói poeticamente duas proposições para a superação dessa diferença. A primeira concentra-se na elevação do discípulo à altura do deus, mas como poderia o primeiro, enquanto existente, e existindo na não verdade elevar-se à altura do segundo?

<sup>166</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 46.

<sup>167</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 49.

Essa elevação não poderia se dar senão por uma ilusão. “Por este caminho então o amor não vem a ser bem-sucedido, muito embora talvez aparentemente o amor do discípulo e da moça possam contentar-se, porém não o do mestre e o do rei, aos quais nenhuma ilusão pode satisfazer.”<sup>168</sup> A segunda proposição busca uma inversão do problema: e se agora o deus se rebaixasse colocando-se na condição do discípulo?

Suponhamos que o discípulo seja “x”, e que este “x” tem de incluir também o menor de todos, pois se mesmo Sócrates não tinha predileção pelas boas cabeças, como poderia o deus fazer distinções? Para que a unidade se concretize, o deus tem de fazer-se igual ao discípulo. E assim ele quer mostrar-se igual ao menor de todos. Mas o menor de todos é, como se sabe, o que tem de servir aos outros, e por conseguinte o deus deve mostrar-se sob a figura do *servo*.<sup>169</sup>

Ainda que o rebaixamento possibilite a compreensão entre o discípulo – o qual seria potencialmente qualquer existente como Climacus propõe através da definição geral “x” – e o deus – o qual se rebaixa até a condição humana mais humilde, o *servo* –, a relação de compreensão não se dá diretamente, pois o discípulo deve, a todo momento, encarar o absurdo de que o deus, em toda sua onipotência, decide se apresentar na figura do mais humilde dos existentes e deseja através da pessoa desse servo comunicar ao discípulo a verdade, ou ainda mais radicalmente, oferecer a condição para a igualdade que possibilitará a compreensão:

E a relação de compreensão, como é frágil, tocando a cada instante os limites do erro, quando a angústia da culpa procura perturbar a paz do amor! E a relação de compreensão, como é espantosa! Pois é menos espantoso cair 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>170</sup>

Como pode, no entanto, o discípulo, enquanto existente, captar o eterno, se sua condição é precisamente marcada por uma ruptura com ele? E, como apontado na citação acima, como é possível o mesmo discípulo compreender o fato absurdo de que o eterno veio a ser historicamente? A esse absurdo, o de que o eterno veio a ser no tempo, de que

<sup>168</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 50.

<sup>169</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 53.

<sup>170</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 56.

o deus, nos termos de Climacus, se apresenta no *instante* para possibilitar a relação de compreensão, queremos dedicar a próxima sessão deste capítulo.

### I.3.2 O Paradoxo: prolegômenos

O *absurdo*<sup>171</sup> de que o eterno veio a ser no tempo é, como aponta Sylvia Walsh, “uma categoria da interpretação empregada pelo entendimento humano, não uma qualidade do paradoxo absoluto.”<sup>172</sup> O termo *paradoxo absoluto* aparece pela primeira vez no terceiro capítulo de *Migalhas*.<sup>173</sup> Ele é o foco do *pathos* do projeto B e dele depende toda a construção teórica desenvolvida por Climacus tanto em *Migalhas* quanto no *Pós-Escrito*. Para compreendermos o porquê da escolha do termo, é importante que tenhamos em mente desde já sua definição. Nos termos do *Pós-Escrito*: “A tese de que Deus existiu em forma humana, nasceu, cresceu, etc., é certamente o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto.”<sup>174</sup>

Um paradoxo, como aponta C. Stephen Evans, “é algo que não podemos entender ou compreender. Um paradoxo é algo que pode nos parecer uma contradição. No geral, a descoberta de um paradoxo é o resultado de um encontro com uma realidade que nos enreda em um nó conceitual.”<sup>175</sup> No sentido não *stricto*, o paradoxo é, na concepção de Climacus, algo familiar ao pensador que não exclui a paixão de seu ofício:

---

<sup>171</sup> O termo absurdo como uma categoria que acompanha tanto a fé quanto o paradoxo é enfatizado por Kierkegaard em sua resposta a Theophilus Nicolaus, pseudônimo do autor Magnus Eiríksson, de 1850. [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP I* 10 (Pap. X6 B 79 n.d., 1850)]. Enquanto Nicolaus enfatiza a fé como uma forma superior da racionalidade, Kierkegaard retoma o absurdo, como encontrado na obra dos pseudônimos Johannes de Silentio e Johannes Climacus como uma categoria da interpretação para aquele ou aquela que lida com o paradoxo fora da perspectiva da fé, como é o caso do pseudônimo Climacus. O paradoxo, portanto, é absurdo quando visto sob o ponto de vista do não crente, como é o caso para a razão especulativa, a qual não possui categorias para a interpretação do paradoxo. O absurdo deve, deste modo, ser assumido como uma categoria negativa de interpretação do paradoxo – como sugerido por Climacus e como será posteriormente desenvolvido neste ponto do capítulo –, uma vez que positivamente a razão não chega ao paradoxo.

<sup>172</sup> WALSH, Sylvia. Echoes of Absurdity: The offended Consciousness and the Absolute Paradox in Kierkegaard’s Philosophical Fragments. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. No original: “[the absurd] is a category of the interpretation employed by human understanding, not a qualification of the absolute paradox itself”

<sup>173</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 59.

<sup>174</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 217. Na tradução consultada: “The thesis that God has existed in human form, was born, grew up, etc. is certainly the paradox *sensu strictissimo*, the absolute paradox.”

<sup>175</sup> EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, p. 104. No original: “[A paradox] is something that we cannot understand or comprehend. A paradox is

o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre. Mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar.<sup>176</sup>

O paradoxo é, nesse sentido, aquilo que desafia a própria compreensão, porque representa aquilo que lhe é diferente, aquilo que lhe causa estranheza, mas ele também é o que move o pensamento a se superar, a operar no seu próprio limite. Em seu sentido absoluto, contudo, o paradoxo é não só o diferente, mas o totalmente diferente, o absolutamente desconhecido. Eis aqui a dificuldade que a qualidade de *absoluto* atribuída ao paradoxo nos impõe, pois, como aponta Climacus: “a diferença absoluta, a inteligência não pode nem pensar; pois esta não pode negar-se de uma maneira absoluta.”<sup>177</sup>

Com isso não chegamos nem mesmo à categoria do absurdo, a qual Walsh menciona como “categoria da interpretação empregada pelo entendimento humano”, pois a inteligência não pode sequer ser confrontada com aquilo que lhe é totalmente alheio, não pode sequer desconfiar que ele existe. De acordo com Jon Stewart, a ênfase no paradoxo como o absolutamente diferente pode ser lida como uma resposta de Climacus aos hegelianos dinamarqueses de sua época, mais especificamente a Hans Lassen Martensen:

[...] em resposta à alegação de Martensen de que o divino é parte da esfera imanente dos conceitos, Climacus formula sua doutrina do deus como o absolutamente diferente. De fato, a doutrina do absolutamente outro é o exato oposto da doutrina da imanência. Climacus se empenha em delinear os limites da razão. Ele insiste que o âmbito da imanência chega longe, mas apenas até se deparar com o desconhecido. A alegação subjacente é a de que há uma esfera transcendente para além do pensamento humano. A noção do deus como o absolutamente diferente tem como intuito desafiar um esquema imanente que a tudo abrange. O deus não é simplesmente diferente dos seres humanos no mesmo sentido que maçãs e laranjas são diferentes, mas no sentido de ser o *absolutamente* diferente. A diferença não recai sobre uma diferença relativa qualquer na esfera imanente do pensamento, onde coisas como maçãs e laranjas podem ser comparadas e contrastadas, mas antes transcende essa esfera. É por esta razão que ela é a diferença *absoluta*.<sup>178</sup>

---

something that may appear to us to be a contradiction. In general the discovery of a paradox is the result of an encounter with a reality that ties us in a conceptual knot.”

<sup>176</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 59.

<sup>177</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 68.

<sup>178</sup> STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 352. No original: “[...] in response to Martensen's claim that the divine is a part of the immanent sphere of concepts Climacus formulates his

A diferença entre imanência e transcendência é, portanto, resguardada através da noção de *paradoxo absoluto*, excluindo com isso qualquer possibilidade de mediação que queira imanentizar o paradoxo<sup>179</sup>. Poderíamos com isso nos questionar se Climacus não adota uma postura epistemológica cética radical ao lançar mão de uma noção que aponta não apenas o limite, mas a impossibilidade da compreensão. Devemos, contudo, recusar a hipótese retornando ao problema colocado no ponto anterior deste capítulo, isto é, à motivação do próprio deus de rebaixar-se à condição de existente. A vinda do deus no tempo tem como finalidade, como vimos, estabelecer uma relação de igualdade com o discípulo para justamente possibilitar a compreensão. O que Climacus quer enfatizar com a diferença absoluta, portanto, não é a impossibilidade da compreensão, mas a impossibilidade de, como aponta Jon Stewart, “se ter conhecimento de Deus por meio da razão humana desamparada.”<sup>180</sup>

Climacus compreende, como apontado no início deste capítulo, que toda a disposição especulativa centra-se no mesmo *pathos* socrático-platônico da recordação, isto é, na premissa de que a verdade já está de algum modo disponível ao ser humano e, nesse sentido, como aponta M.G. Piety, “se um indivíduo particular falha em compreender a verdade, a falha deve ser vista como um fenômeno de significância meramente *accidental*.”<sup>181</sup> A verdade participa, portanto, da imanência e, retomando as palavras do próprio Climacus, “cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus.”<sup>182</sup> Mas, nas *Migalhas*, obra que, de acordo com o próprio

---

doctrine of the god as the absolutely different. Indeed, the doctrine of the absolute other is just the opposite of the doctrine of immanence. Climacus is intent on sketching the limits of reason. He insists that the realm of immanence reaches only so far before it runs up against the unknown. The underlying claim is that there is a transcendent sphere beyond human thinking. The notion of the god as something absolutely different is intended to defy an all-encompassing immanent scheme. The god is not simply different from humans in the way apples and oranges are different, but rather he is *absolutely* different. The difference lies not in some relative difference in the immanent sphere of thought where things such as apples and oranges can be compared and contrasted, but rather it transcends this sphere. For this reason it is the *absolute* difference.”

<sup>179</sup> A esse respeito é importante ter em mente a discussão sobre a separação entre idealidade e realidade [*Virkelighed*], desenvolvida no início deste capítulo, bem como a passagem do diário de Kierkegaard a respeito da obra *Migalhas* e o problema da mediação.

<sup>180</sup> STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 341. No original “[...] have knowledge of God by means of unaided human reason.”

<sup>181</sup> PIETY, M.G. A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard's Philosophical Fragments. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p. 57. No original: “if a particular individual fails to come to understand the truth, this failure must be viewed as a phenomenon of merely *accidental* significance.”

<sup>182</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 29.

Kierkegaard, fora escrita “para combater a mediação”<sup>183</sup>, Climacus expõe através da hipótese alternativa B, uma razão muito mais frágil e, num certo sentido, impotente, quando comparada ao poder abrangente da racionalidade da alternativa A. Para B, conhecer a si mesmo é aprofundar-se na diferença que separa o ser humano do deus, mas, sem o auxílio do próprio deus, ele não chega nem mesmo a descobrir o aspecto absoluto dessa diferença:

Apenas 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. Mas se o deus deve ser absolutamente diferente dele, isto não pode ter seu fundamento naquilo que o homem deve a deus (pois sob este aspecto ele até lhe está aparentado), mas sim no que deve a si mesmo ou naquilo de que se tenha feito culpado. Em que consiste, pois a diferença? Sim, em quê senão no pecado, já que da diferença, da absoluta, é o homem mesmo culpado? E o que exprimíamos antes ao dizer que o homem é a não verdade, e o é por sua própria culpa, e nós concordávamos, brincando, mas com seriedade, que seria demasiado exigir do homem que descobrisse isso por si mesmo. Agora acabamos de chegar ao mesmo resultado.<sup>184</sup>

O pecado é, de acordo com o projeto B de Migalhas, o que qualifica a diferença entre o ser humano e o mestre-deus como absoluta, é aquilo que separa radicalmente o âmbito da imanência daquele da transcendência, o que rompe com o transcendente sem deixar vestígio para encontrar o caminho de volta por si só, sem ter o recurso de ascender a *scala paradisi* até o próprio Deus e assim olhar para a própria existência *sub specie aeternitatis*. Neste sentido é que Climacus exalta Sócrates como o conhecedor dos homens, pois ele não possuía o ímpeto de avançar positivamente e a expressão de seu conhecimento era sempre a mais alta que o ser humano sem a ajuda do deus pode alcançar:

Apesar de Sócrates ter-se empenhado ao máximo para reunir os conhecimentos sobre o homem e para conhecer a si mesmo, sim, apesar de ter sido louvado através dos séculos como o homem que certamente melhor conheceu o homem, ele confessava entretanto que a razão de sua repugnância em refletir sobre a natureza de seres como Pégaso ou as górgonas provinha de uma questão que não havia elucidado: a de saber se ele mesmo (o conhecedor do homem) não seria um monstro mais estranho que Typhon ou um ser mais amável e simples, que por sua natureza participava de algo divino.<sup>185</sup>

Sócrates chegava ao paradoxo como limite do pensamento, expressava através dele seu espanto perante o desconhecido, perante a própria ignorância. “O que é que lhe faltava então? A consciência do pecado, que nem ele podia ensinar a outros e nem os

---

<sup>183</sup> Cf. nota 166 à p. 49.

<sup>184</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.70.

<sup>185</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 59.

outros a ele, e que só o deus poderia ensinar-lhe – se quisesse ser mestre.”<sup>186</sup> Embora a vinda do mestre-deus tenha como fim estabelecer uma relação de igualdade com o ser humano para possibilitar a compreensão, sua primeira lição consiste em anunciar a diferença, em expor a condição de pecado que qualifica a diferença absoluta, para só então “abolir esta diferença absoluta na igualdade absoluta.”<sup>187</sup> O paradoxo absoluto possui, como aponta Climacus, uma dupla natureza: aquela que expõe a diferença – negativa –, e a que transforma a mesma diferença em igualdade – positiva.<sup>188</sup>

Queremos no próximo ponto nos ocupar da dupla natureza do paradoxo destacando sua relação com a categoria do absurdo, a qual, por sua vez, traz a possibilidade de recusa do paradoxo, ao que Climacus denominará *escândalo*.

### I.3.3 O Paradoxo como Escândalo

A incompreensão é o que caracteriza, para Climacus, a relação “infeliz” entre o paradoxo e o aprendiz, ao que ele também denomina de “amor infeliz da inteligência.”<sup>189</sup> Embora essa denominação surja de uma analogia entre a relação paradoxo-inteligência e uma relação amorosa,<sup>190</sup> é importante trazer à memória que *compreensão* e *amor*, mais do que termos análogos, foram apontados anteriormente por Climacus como sinônimos. Desvendar o sentido dessa *compreensão* que caracterizaria um “encontro feliz”<sup>191</sup> entre paradoxo e inteligência, requer, portanto, uma investigação do sentido do amor nesta mesma relação. Essa tarefa, no entanto, não se deixa esgotar com os escritos de Climacus, pois, embora ele aponte especialmente nos capítulos II e III de *Migalhas* a centralidade do amor para o que denominamos nesta tese de epistemologia kierkegaardiana, a ênfase da obra recai na introdução e problematização do paradoxo em sua relação com a existência ou, mais precisamente, com o aprendiz enquanto existente. Como já apontado no início deste capítulo, o alcance e escopo da obra de cada pseudônimo kierkegaardiano é determinado não apenas por seu conteúdo, mas também por sua forma, já que, para o filósofo dinamarquês, a atmosfera na qual o conceito é comunicado é tão relevante quanto sua própria definição. Poderíamos, diante disto, afirmar que a atmosfera de *Migalhas*,

<sup>186</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 70.

<sup>187</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 71.

<sup>188</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 71.

<sup>189</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 72.

<sup>190</sup> As relações amorosas, caracterizadas pela paixão, aparecem frequentemente nas *Migalhas Filosóficas*, sobretudo para elucidar a tensão entre razão/inteligência e o paradoxo.

<sup>191</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 72.

uma obra que, lembrando, fora “escrita especificamente para combater a mediação”, permite apontar a centralidade do amor, mas não oferece espaço para desenvolvê-la. Essa pista espalhada com as *Migalhas* de Climacus, no entanto, nos encaminhará posteriormente para outra obra capaz de nos guiar na compreensão do papel do amor no problema epistemológico, a saber, *As Obras do Amor*, escrito não pseudônimo de 1847. Reservaremos esta tarefa, contudo, para um momento posterior e nos concentraremos neste momento no desenvolvimento da relação paradoxo-aprendiz como apresentada por Climacus.

Nas *Migalhas*, a possibilidade da incompreensão na relação com o paradoxo é caracterizada como *escândalo*. O termo *escândalo* no contexto do projeto B apresentado por Climacus, está intrinsecamente relacionado ao próprio paradoxo e, deste modo, não caracteriza uma incompreensão genérica, mas aquela específica que surge do encontro – mais precisamente, neste caso, do choque – da inteligência com o paradoxo. Climacus compreende que esse escândalo “frente ao paradoxo”<sup>192</sup> é essencialmente *padecente*, isto é, no sentido patético, ele expressa sofrimento. A inteligência padece diante daquilo que não pode compreender: que ela é absolutamente diferente do mestre, o paradoxo absoluto. Esse mesmo sofrimento, contudo, não nasce da inteligência padecente, mas vem a ser no *instante*:

O escândalo não foi portanto inventado pela inteligência, longe disso; pois senão a inteligência também precisaria ter podido inventar o paradoxo; não, com o paradoxo o escândalo entra na existência, ele vem a ser; aqui temos de novo o instante, ao redor do qual tudo gira.<sup>193</sup>

O escândalo é “aquela consequência da inverdade”<sup>194</sup> que surge do choque da inteligência com o paradoxo no *instante*. Na caracterização metafórica de Climacus, o escândalo é como o eco de “uma ilusão acústica”<sup>195</sup>, “As palavras do escandalizado”, afirma Climacus lançando mão agora de uma metáfora visual, “não provêm dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas meramente copia o outro às avessas.”<sup>196</sup> Se assim não o fosse, o *instante* não teria acontecido e não haveria paradoxo. Neste sentido, o absurdo como “categoria da interpretação empregada pelo entendimento humano” não qualifica, como já apontado, o

<sup>192</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 75.

<sup>193</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

<sup>194</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

<sup>195</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

<sup>196</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

paradoxo, mas sim aquilo que a inteligência desamparada e escandalizada afirma sobre o paradoxo. O autor pseudônimo Anti-Climacus, em sua obra *Prática no Cristianismo*, de 1850 – que lida com os aspectos daquilo que fora apresentado por Climacus em seu projeto de pensamento B numa atmosfera radicalmente distinta<sup>197</sup> - enfatiza a importância de se conservar neste contexto o termo *escândalo*<sup>198</sup> para que esse “padecimento da inteligência” não seja confundido com a dúvida especulativa da filosofia moderna.<sup>199</sup> Nos termos de Climacus, isso implicaria dizer que, novamente, se o escândalo passa a ser compreendido como uma dúvida, retornaríamos ao socrático, pois o paradoxo é jogado para dentro da esfera do especulativo, para dentro da imanência.

O escândalo, enquanto consequência da não verdade da inteligência<sup>200</sup>, embora expresse uma recusa desta ao paradoxo, evidencia ao mesmo tempo a diferença entre ambos e nisto está, para Climacus, seu mérito:

A diferença é necessária para que se unam num terceiro termo; porém a diferença está precisamente em que a inteligência renuncia a si mesma e que o paradoxo se abandona (“halb zog sie hin, halb sank er hin”)<sup>201</sup>, e a compreensão está nesta feliz paixão que por certo receberá um nome, ainda que este ponto seja o menos importante.<sup>202</sup>

---

<sup>197</sup> Enquanto *Migalhas Filosóficas* lida com um *projeto* de pensamento e dialoga com a postura especulativa, *Prática no Cristianismo* comunica uma existência, a existência da verdade ao indivíduo singular que está diante dela. Sua comunicação não está no campo metafísico da especulação, mas no ético-religioso do cristianismo. Enquanto a mensagem de *Migalhas* pode ser comunicada em forma de projeto e universalizada em uma linguagem especulativa, a de *Prática* só pode ser comunicada em termos ético-religiosos numa linguagem pessoal. Investigaremos a peculiaridade desta última obra posteriormente nesta tese.

<sup>198</sup> O termo original em dinamarquês é *Forargelse*, o que pode ser interpretado numa linguagem não apenas técnica, mas também corrente como uma ofensa. Essa fora a opção de tradução da versão em língua inglesa de Howard e Edna Hong “offense.” Climacus parece também dar ênfase ao sentido corrente do termo, o de “se ofender” “sentir-se ofendido”, quando em nota compara o termo *Forargelse* ao grego *skándalon*, compreendendo o último etimologicamente como um “choque.”: “Em grego se diz *skandalíðsesthai*. Essa palavra vem de *skándalon* (um choque) e significa portanto tomar um choque. Aqui se mostra claramente o rumo; não é o escândalo o que choca, mas sim o escândalo é o que recebe o choque, portanto passivo, ainda que tão ativo que é ele mesmo que o toma. Por isso, não foi a inteligência mesma que inventou o escândalo (...)” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 73.

<sup>199</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*. p. 81.

<sup>200</sup> O termo original em dinamarquês é *Forstand*, de acordo com o dicionário *Den Danske Ordbog*, este termo deriva do alemão (Hochdeutsch ou Standarddeutsch) *Verstand*. A opção de tradução da versão em língua inglesa de Howard e Edna Hong é *understanding*. Tanto *Verstand* quanto *understanding*, caracterizam o entendimento, a compreensão que provém da razão, do intelecto. A *inteligência*, tradução da versão em língua portuguesa de Álvaro Valls, deveria ser compreendida nesse sentido, pois embora se possa falar em uma inteligência emocional – termo da psicologia disseminado em várias línguas – ou numa inteligência mística, o termo *Forstand* em Climacus refere-se à atitude racional e o escândalo é o que desafia essa racionalidade perante o paradoxo. Como aponta Ricardo Quadros Gouvêa, “Para Kierkegaard, cristianismo sem ofensa *racional* não é mais cristianismo do Novo Testamento.” GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo*. p. 163. [grifo meu].

<sup>201</sup> Na tradução de Álvaro Valls à nota 21 de *Migalhas Filosóficas*: “Em parte o atraía, em parte o deixava cair”, de *O pescador*, de Goethe [N.T.]. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 78.

<sup>202</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 77-78.

A possibilidade da recusa da diferença presente na compreensão infeliz do escândalo anuncia o terceiro termo no qual reside a possibilidade de compreensão, “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*.”<sup>203</sup> O tipo de relação – recusa ou bom entendimento<sup>204</sup> - que a inteligência desenvolverá frente à diferença anunciada pelo paradoxo, isto é, frente à consciência do pecado, é determinada tanto pela possibilidade da recusa padecente do escândalo, quanto pela possibilidade da paixão feliz da fé, as quais, novamente, expressam-se no *pathos* do *instante*, sendo fora dele, portanto, inexistentes para o âmbito imanente, onde opera o *pathos* da inteligência especulativa.<sup>205</sup> Para a inteligência escandalizada, “o *instante* é a loucura”, “o paradoxo é a loucura”<sup>206</sup> e, paradoxalmente, é apenas diante desta possibilidade do escândalo que se apresenta a possibilidade da fé. Dito de outro modo, a interpretação do paradoxo como loucura ou como absurdo expõe a própria incapacidade da razão de explicar aquilo que está diante dela, isto, é, expõe seus limites. No entanto, é precisamente quando a inteligência “renuncia a si mesma” que a possibilidade daquele terceiro termo capaz de unir aprendiz e paradoxo finalmente se mostra. Essa dinâmica é esboçada por Anti-Climacus através da seguinte metáfora: “A possibilidade do escândalo é a encruzilhada, ou ainda, é como estar parado na encruzilhada. Da possibilidade do escândalo, pode-se recorrer tanto ao escândalo quanto à fé, mas nunca se chega à fé se não pela possibilidade do escândalo.”<sup>207</sup>

### I.3.4 O *Instante* e a Condição para a Compreensão

<sup>203</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 83.

<sup>204</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 77.

<sup>205</sup> O lugar atribuído à razão no *instante* nos leva ao seguinte problema: se a compreensão ou não da verdade, enquanto paradoxo, não é apreendida pela inteligência, qual é então seu lugar epistemológico no esquema de Climacus? Carecemos, contudo, neste momento, de uma determinação fundamental para responder à questão, a saber, a *subjetividade*. Determinação esta que será introduzida no segundo capítulo desta tese quando analisaremos a obra de Climacus subsequente às *Migalhas*, o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Fica patente desde já de todo modo que as questões fundamentais que guiarão os próximos capítulos estão todas colocadas em maior ou menor grau neste primeiro capítulo, já que é da compreensão da autora desta tese que a obra *Migalhas Filosóficas* fornece-nos o esqueleto de toda a problemática epistemológica implicada na filosofia de Kierkegaard.

<sup>206</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.75.

<sup>207</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*. p. 81. Na tradução consultada: “The possibility of offense is the crossroad, or it is like standing at the crossroad. From the possibility of offense, one turns either to offense or to faith, but one never comes to faith except from the possibility of offense.”

O mestre, que no esquema socrático do projeto A de Migalhas era tido como ocasião para o escrutínio da inteligência do aprendiz, passa a ser, com a introdução do *instante*, o essencial. Esse é o coração de todo o projeto B, pois enquanto para A o aprendiz já dispõe das condições para o conhecimento da verdade, para B, ele não é sequer um aprendiz, já que a condição para o aprendizado ele não possui e o que ele deve aprender ele nem mesmo desconfia. Essa dependência radical do mestre justifica a terminologia *discípulo* preferida por Climacus ao se referir a essa relação no projeto B. O discípulo não é aquele que quer explicar o mestre, mas aquele que quer compreender a partir do mestre. A própria condição para essa compreensão, contudo, o discípulo não possui, pois se o possuísse, o mestre voltaria a ser apenas uma ocasião e o paradoxo e o *instante* não existiriam absolutamente. Nos termos de Climacus, “sem ele [o paradoxo] nós não ultrapassamos a Sócrates, mas sim voltamos a ele.” A condição, assim como a verdade se dá, portanto, no *instante*.

O mestre, sendo ele o próprio paradoxo, traz a verdade e a condição, enquanto o discípulo coloca-se na encruzilhada diante da possibilidade do escândalo, que encerra sua recusa, e da possibilidade da fé, que é a própria condição. Enquanto o escândalo é, como vimos, consequência da não verdade do discípulo<sup>208</sup> e, portanto, ele é o que expõe a diferença e afasta o paradoxo, a fé é o que possibilita o encontro com esse mesmo paradoxo, sem contudo resolvê-lo. A fé, nesse sentido, não explica o paradoxo, mas promove uma *compreensão*, a qual por sua vez, não nasce na inteligência e que, portanto, não resulta em um conhecimento.<sup>209</sup> O paradoxo, Climacus nos lembra, “une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade”<sup>210</sup> e, por isso, é ele objeto apenas da própria condição que traz consigo, isto é, da fé:

Vê-se, pois, facilmente (se é que de resto se precisa demonstrar o que implica a despedida da inteligência) que fé não é um conhecimento; pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.74.

<sup>209</sup> Em certo sentido a fé encerraria um tipo de conhecimento, mas não um conhecimento objetivo, e sim da ordem do religioso ou ético-religioso. Veremos a partir do *Pós-Escrito* que esse tipo de conhecimento será desenvolvido dentro do que Climacus denominará de conhecimento subjetivo.

<sup>210</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 86.

<sup>211</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 86-87.

Encontramos aqui, portanto, uma resposta preliminar à *problemata* de *Migalhas* apresentada na folha de rosto da obra<sup>212</sup> e podemos com isto esboçar uma divisão fundamental. De acordo com o projeto B temos diante da primeira pergunta desta *problemata*, “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?”<sup>213</sup>, duas possibilidades. A primeira delas gostaríamos de desenvolver evocando o fragmento de Lessing de 1777 – que influenciara os escritos de Kierkegaard, sobretudo aqueles de Climacus – do qual nos ocupamos na primeira seção deste capítulo. Percebemos que ambos os autores aprofundam essa mesma divisão do conhecimento. Nos termos de Lessing, evidências históricas não servem a uma justificação racional do cristianismo. Vimos que isso implica em uma compreensão de que há aqui em jogo dois níveis de verdade: eternas e históricas<sup>214</sup> e, portanto, todo conhecimento recairia em uma dessas categorias. De outro modo, poderíamos também dizer que essa categorização implica numa compreensão da impossibilidade de se chegar a uma verdade absoluta, ou ainda, à verdade no singular, devido às limitações sob as quais opera nossa própria razão. Limitações estas que Kant, curiosamente quase na mesma década da publicação do fragmento de Lessing, irá com tamanho rigor filosófico explorar em sua *Crítica da Razão Pura* – primeira publicação 1781 – e com isso influenciar decisivamente o curso filosófico criando o que o próprio autor determinara de uma “revolução copernicana.”<sup>215</sup> Vimos que o filósofo de Königsberg era tido pelo filósofo de Copenhague como um pensador honroso por se ocupar dos limites da razão e da distinção de categorias e conceitos.<sup>216</sup> Como nos aponta Jerry H. Gill em seu artigo *Kant, Kierkegaard and Religious Knowledge*, a influência kantiana em Kierkegaard no que tange ao combate à especulação – poderíamos aqui destacar a obra *Migalhas*, bem como os escritos de Climacus de modo geral – não se deixa passar despercebida:

Os paralelos com as posições de Kant com relação às limitações e antinomias da razão especulativa são óbvios. Além do mais, Kierkegaard, bem como Kant, dedicam um espaço considerável ao criticismo das provas tradicionais da ideia de Deus. Ele argumenta que provas dedutivas são circulares e irrelevantes a

<sup>212</sup> “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. Folha de rosto.

<sup>213</sup> *Idem*.

<sup>214</sup> Como vimos anteriormente, Kierkegaard está pensando em 1842 em uma divisão semelhante: enquanto as ciências hipotéticas (matemática, ontologia) ocupam-se do ser abstrato, as ciências existenciais ocupam-se do ser empírico.

<sup>215</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. (Vorrede zur zweiten Auflage). Gutenbergprojekt. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/6343/pg6343-images.html>.

<sup>216</sup> Cf. P.32 e 42 deste capítulo.

questões da existência, enquanto argumentos indutivos não geram provas porque a evidência nunca está completamente disponível. Assim, com Kant, Kierkegaard conclui que um conhecimento estrito e racional da realidade, incluindo Deus, é absolutamente impossível.<sup>217</sup>

O autor, contudo, reconhece os limites dos paralelos entre ambos e afirma que enquanto Kant postula a existência de Deus e a imortalidade de maneira experimental, Kierkegaard aceita - e há que se destacar a passividade aqui implicada – o paradoxo da possibilidade do conhecimento de Deus de modo decisivo.<sup>218</sup> A crítica à confusão das categorias e à falta de distinções entre as diferentes ciências, seus objetos e métodos, em Kierkegaard – como expostas na narrativa *Johannes Climacus*, de 1842, bem como na introdução de *O Conceito de Angústia*, de 1844 – nos remete certamente à crítica kantiana, mas, como já apontado no início deste capítulo, o que está em jogo em Kierkegaard é mais – e em um certo sentido menos – do que uma teoria do conhecimento. O que se deixa destacar com Climacus – ainda mais explicitamente no *Pós-Escrito*<sup>219</sup> - é o distanciamento dos problemas fundamentais da existência ao transformá-los ou falseá-los em problemas especulativos. Nisso está a força do paradoxo no desenrolar epistemológico do pensamento kierkegaardiano. Como aponta Slotty, para Kierkegaard, Kant comete um erro ao não encarar o inexplicável como o paradoxo de uma categoria.<sup>220</sup> Ao que acrescenta: “O paradoxo não é uma concessão, mas uma categoria, uma determinação ontológica, a qual expressa a relação entre um espírito cognoscente existente e a verdade eterna.”<sup>221</sup>

Retomando, contudo, a polêmica de *Migalhas Filosóficas* com relação aos limites da razão frente a essa nova categoria, é importante ter em mente que sendo o paradoxo simultaneamente histórico e eterno, ele não pode, por isso mesmo, ser apreendido por

---

<sup>217</sup> No original: The parallels to Kant’s views concerning the limitations and antinomies of speculative reason are obvious. Furthermore, Kierkegaard, like Kant, devotes a good deal of space to criticism of the traditional proofs of God’s existence. He argues that deductive proofs are circular and irrelevant to questions of existence, while inductive arguments do not yield proof because the evidence is never all in. Thus, with Kant, Kierkegaard concludes that a strict, rational knowledge of reality, including God, is absolutely impossible. GILL, Jerry H. Kant Kierkegaard and Religious Knowledge. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 28, No. 2 (Dec., 1967), pp. 188-204. p. 199.

<sup>218</sup> Cf. GILL, Jerry H. Kant, Kierkegaard and Religious Knowledge. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 28, No. 2 (Dec., 1967), pp. 188-204. p. 204.

<sup>219</sup> Esta obra, bem como seu aspecto aqui destacado, será trabalhada no segundo capítulo desta tese.

<sup>220</sup> Cf. SLOTTY, Martin. *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards*. Ph.D. Thesis, Friedrich-Alexanders-Universität, 1915.p.58.

<sup>221</sup> No original: “Das Paradox ist nicht eine Konzession, sondern eine Kategorie, eine ontologische Bestimmung, welche das Verhältnis ausdrückt zwischen einem existierenden erkennenden Geist und der ewigen Wahrheit“. SLOTTY, Martin. *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards*. Ph.D. Thesis, Friedrich-Alexanders-Universität, 1915.p.58.

nenhuma categorização, dado que se reconheça a diferença racionalmente intransponível entre problemas puramente hipotéticos – ou eternos, nos termos de *Migalhas* – e problemas históricos. A questão para Climacus, contudo, não recai apenas sobre a aceitação das fronteiras da razão, mas também e talvez de modo ainda mais fundamental para as consequências frente ao aspecto temporal e mais especificamente histórico, que a não admissão desses limites acarretaria. Pudessem a razão abarcar tal contradição, então novamente o *instante* absolutamente não existiria, retornaríamos ao socrático e “o ponto de partida temporal seria um nada.”<sup>222</sup> Para o modelo socrático do projeto A, o ponto de partida histórico na apreensão da verdade não existe absolutamente. Roos e Pieper ao analisarem a relação entre *religião, existência e temporalidade*<sup>223</sup> afirmam sobre o esquema de *Migalhas Filosóficas* que:

No modelo platônico não há instante no sentido específico de que não há mudança qualitativa com relação ao vir-a-ser enquanto relação com a verdade. Neste caso, a mudança experimentada por aquele que aprende a verdade não diz respeito à sua relação com a verdade, mas apenas a sua consciência.<sup>224</sup>

No projeto A, portanto, não há uma relação com a verdade, mas apenas uma continuação da consciência, a qual, sendo essencialmente eterna, deve agora superar o obstáculo do tempo para recordar sua eternidade. Em B, ao contrário, a temporalidade não é o empecilho, mas o decisivo, pois é no tempo que o discípulo encontra a verdade e é somente nele que essa relação é estabelecida. Mas o ponto de partida histórico que introduz essa relação é precisamente o *instante* em que o eterno adentra o tempo e, como vimos, para B, isto a razão não pode compreender. Nesse sentido, é que o mestre, em sendo o paradoxo, apresenta-se para o discípulo em sua dupla natureza, sendo seu aspecto negativo aquele que acentua a diferença, que expõe a contradição e que, portanto, reafirma a condição de não verdade da razão. Do ponto de vista da razão, portanto, o paradoxo permanece o absurdo e, nesse sentido, a resposta ao problema de *Migalhas*<sup>225</sup> deve ser negativa, pois através da razão não se parte do histórico para uma consciência eterna, uma vez que, novamente, se acontecesse o contrário, então a ruptura não existiria,

---

<sup>222</sup> Referência à citação da p. 31 de *Migalhas Filosóficas*.

<sup>223</sup> Esse é também o título do artigo e por isso optei pelo destaque em itálico.

<sup>224</sup> PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. *Religião, Existência e Temporalidade*. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. p. 104.

<sup>225</sup> “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. Folha de rosto.

não haveria *estado de pecado*, mas uma continuidade da consciência e, com isso, um retorno ao socrático.

Não apenas para a razão, mas para quaisquer aproximações humanas do paradoxo, a resposta ao problema de *Migalhas* – do ponto de vista de B – permanece negativa. Nesse sentido é que Climacus também recusa a compreensão da fé como um ato da vontade: “[V]ê-se, pois, facilmente (se é que de resto se precisa demonstrar o que decorre da despedida da inteligência), que a fé não é um ato da vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição.”<sup>226</sup> Uma vez colocada a ruptura, todo o agir “no interior da própria condição” é, por isso mesmo, não verdadeiro. Com isto em mente, a hipótese de uma suposta vantagem do discípulo contemporâneo sobre o discípulo pósteros – questão desenvolvida e refutada por Climacus nos capítulos IV e V de *Migalhas* – mostra-se desde já problemática, pois o *instante* não é mais ou menos histórico para o contemporâneo e para o pósteros. A única vantagem que o primeiro teria sobre o segundo seria aquela de poder contemplar o mestre com seus próprios olhos, mas, novamente, o ato físico de enxergar o mestre nada diz sobre ele, já que, agindo dentro de sua própria condição, o observador não se torna o o discípulo, o mestre não se mostra como o deus e a relação entre ambos não existe absolutamente:

Com efeito, a atenção não toma partido, de maneira alguma, em favor da fé, assim como se a fé brotasse da atenção como sua simples consequência lógica. [...] Posto que aquele fato jamais entrou na rotina humana através da parva irreflexão, cada geração há de exibir a mesma relação com o escândalo como a primeira; pois não há nenhuma imediatidade que nos faça chegar mais próximo daquele fato.<sup>227</sup>

Dado que a reflexão e as hipóteses que dela surgem, bem como a irreflexão e seu imediatismo derivam da mesma condição de não verdade e operam apenas no seu interior, o projeto B nos deixa, deste modo, “parados nesta encruzilhada”, pois colocado o *instante* e com ele este “novo pressuposto”<sup>228</sup>, seu estado de pecado, a continuidade entre a condição temporal do ser humano e a verdade eterna passa a ser marcada por uma ruptura. Não estaria essa constatação, contudo, já superada através do antídoto que o próprio Climacus apresenta dentro deste mesmo projeto? Não estaria a descontinuidade do

<sup>226</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 87.

<sup>227</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 128.

<sup>228</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 149.

temporal e do eterno resolvida com a nova condição, isto é, com a fé? Afinal, o esquema parece simples, deixemos o paradoxo e as consequências do pecado e o que temos no lugar é o projeto especulativo, representado por A, assumamos, de outro modo, o paradoxo e o pecado, ficamos então com B. Se em A terminamos com a razão, em B terminamos com a fé e com isso temos *hipoteticamente* tudo resolvido.

Essa conclusão não seria completamente absurda do ponto de vista teórico, pois temos aí um esquema, um projeto do pensamento [*Tanke-Projekt*] que coloca uma série de empecilhos ao império da razão ao apresentar um projeto alternativo radical que começa por postular sua inveracidade. Para Climacus, enquanto o projeto especulativo começa com o ser humano inteiro, acabado, para o qual a verdade está à espera de ser lembrada através de um esforço intelectual ou um ajuste da vontade, o projeto alternativo começa com o ser humano rompido, entregue à sua condição temporal, no interior da qual seu intelecto e sua vontade operam sem alcançar o eterno. Contudo, eis a *boa nova*, que não larga o ser humano jogado à própria sorte, o eterno veio a ser e com ele trouxe “a condição eterna”<sup>229</sup>. O que importa, portanto, que a razão esteja rompida? Lemos do próprio Climacus numa observação quase displicente e um tanto provocativa após toda a desconstrução do projeto especulativo que, assumindo o pressuposto do projeto B, “todo o meu querer não serve, em suma, de nada, se bem que, uma vez que a condição seja dada, volte a valer novamente o que era válido no ponto de vista socrático.”<sup>230</sup> Ora, coloquialmente falando, o que seria então esse experimento se não uma troca de cebolas?

Uma breve consideração interna ao projeto de Climacus é necessária para colocarmos essa questão em perspectiva. Queremos iniciá-la com a observação de que afirmar que dada a condição “volte a valer novamente o que era válido no ponto de vista socrático” dificilmente poderia ser interpretado como uma volta ao socrático, do contrário, Climacus estaria afirmando que a fé assumiria o mesmo papel da razão e que a temporalidade perderia sua relevância, mas isso é precisamente o que ele rejeita<sup>231</sup>. É fundamental perceber que nas *Migalhas* ambos os projetos partem não apenas de pressupostos opostos, mas também de âmbitos diferentes e isso só nos ficará mais

---

<sup>229</sup> “Mas uma tal condição só pode ser uma condição eterna.” Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.89.

<sup>230</sup> Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.88.

<sup>231</sup> O problema da diferença, e também da relação, entre fé e razão exigirá uma investigação para além das *Migalhas* e só encontrará seu desenvolvimento cabal nos argumentos dos próximos capítulos da tese.

nitidamente claro em seu complexo discurso metafísico nomeado, em tom eufemístico e irônico, de *Interlúdio*.

Como observado anteriormente, este texto representa uma quebra na linguagem frente ao modo “poético” como o experimento é apresentado, o que não parece despropositado, como argumentaremos posteriormente. Presenciamos no *Interlúdio* uma discussão em torno da mudança própria do *dever* ou do *vir-a-ser* [*Tilblivelse*], a qual Climacus compreende como uma “passagem da possibilidade à realidade.”<sup>232</sup> O ponto central dessa asserção é a compreensão de que aquilo que veio-a-ser, isto é, aquilo que sofrera a mudança do *dever*, deve, ainda que como não ser [*Ikke-Væren*], ter existido como possibilidade: “[...] qualquer mudança tem sempre algo pressuposto. Mas um tal ser, que contudo é não ser, é a possibilidade; e um ser que é ser é o ser real, ou a realidade.”<sup>233</sup> Toda essa metafísica do *dever* revela seu propósito dentro do escopo da obra no parágrafo seguinte, o qual queremos aqui transcrever devido a sua centralidade no desenvolvimento de nosso argumento:

O necessário pode *dever*? *Dever* é uma mudança, mas o necessário simplesmente não pode mudar-se, dado que se relaciona sempre consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira. Todo *vir a ser* é um padecer e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (não apenas o possível que vem a ser excluído, mas até mesmo o possível que vem a ser assumido) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real, pois a possibilidade é nadificada pela realidade. Tudo o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de *dever*, que não é necessário, pois a única coisa que não pode *dever* é o necessário, porque o necessário é.<sup>234</sup>

Aqui está o ponto irreconciliável entre o projeto especulativo e o projeto B e a crítica implícita ao primeiro, a qual vai se clareando cada vez mais à medida que o argumento do *Interlúdio* avança. Queremos, contudo, trazer a voz de outro autor pseudônimo que nos auxiliará a desvendar o conteúdo desta crítica, a saber, Vigilius Haufnienses, o qual, não por acaso, publica seu *O Conceito de Angústia* no mesmo ano da publicação de *Migalhas Filosóficas*. Ao afirmar que o necessário não “pode padecer a paixão da realidade”, isto é, que ele não pode *vir a ser*, dado que o necessário sempre é, Climacus nos informa de outro modo que qualquer argumento que se dê por necessidade

---

<sup>232</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 102.

<sup>233</sup> *Idem*.

<sup>234</sup> *Idem*

não pode captar a mudança, e, conseqüentemente, não pode captar o devir, isto é, captar o que veio a ser, o que possui realidade [*Virkelighed*]. Haufniensis esboça um argumento semelhante na introdução de sua obra e com isso nos dá uma pista mais precisa de onde Climacus quer chegar. Em *O Conceito de Angústia* lemos:

Na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem. Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início.<sup>235</sup>

Ambas as citações trazem uma crítica não tão implícita à especulação especificamente hegeliana, o que se deixa explicitar ao lermos atentamente as notas de roda-pé tanto da Introdução de *O Conceito de Angústia* quanto do Interlúdio de *Migalhas*, as quais fazem menção à tentativa fantasiosa e tautológica<sup>236</sup> de se tentar inserir movimento na lógica e, de outro modo, necessidade no devir. “Todo devir”, prossegue Climacus “acontece em liberdade, não por necessidade.”<sup>237</sup> A especulação, de acordo com essa concepção, não pode fazer sentido daquilo que veio a ser, da realidade [*Virkelighed*] e, mais especificamente no contexto de *Migalhas*, a especulação não pode captar o histórico: “Tudo que veio a ser é *eo ipso* histórico.”<sup>238</sup> Deste argumento sobre a especificidade do devir, Climacus rejeitará qualquer tentativa de se apreender especulativamente o histórico, seja em seu tempo passado, presente ou futuro, dado que sendo o devir caracterizado pela mudança implicada em sua liberdade, nada acontecesse historicamente por necessidade. Essa rejeição se estenderá do mesmo modo a quaisquer tentativas imediatas de captar o histórico, pois se por um lado “a percepção imediata e o conhecimento imediato não podem enganar”<sup>239</sup>, por outro ele não pode concluir nada – verdadeiramente – sobre o histórico:

A impressão imediata produzida por um fenômeno da natureza ou por um acontecimento não é a impressão do histórico, porque o vir a ser não pode ser percebido imediatamente (como verdadeiro), mas somente o presente. Mas a

<sup>235</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*. p. 15.

<sup>236</sup> Cf. Nota de roda-pé 24 à p. 15 de *O Conceito de Angústia* e nota de roda-pé 22 à p. 108 de *Migalhas Filosóficas*.

<sup>237</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 104.

<sup>238</sup> *Idem*

<sup>239</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 113.

presença do histórico contém em si o devir, de outro modo não é o presente do histórico.<sup>240</sup>

O devir, que Climacus compreende como o histórico por excelência, foge, portanto, às tentativas da percepção imediata e do entendimento, mas, qual a relevância de se desenvolver essa peculiaridade do histórico num denso linguajar metafísico em meio à problemática da fé e do paradoxo? O engajamento de Climacus com seu desenvolvimento teórico apresentado, de outro modo, com distanciamento<sup>241</sup>, revela-se mais enfático precisamente em sua consideração metafísica, já que é através dela que o autor expõe, como nos aponta M. G Piety, “a premissa implícita de que o tempo é real.”<sup>242</sup> Poderíamos em outras palavras dizer que, para Climacus, o histórico é real [*Virkelighed*] e o que adentra a história, o tempo, é, por isso mesmo real. A linguagem poética que servia ao propósito de apresentar um experimento, dá lugar aqui a uma linguagem de combate em favor de um projeto, pois, como também nos lembra Piety, a realidade do tempo “é precisamente o que a interpretação socrática da relação do indivíduo com a verdade rejeita.”<sup>243</sup> A mudança de tom do autor parece servir igualmente a um propósito corretivo ao expor o movimento tautológico da especulação quando ela tenta artificialmente trazer a realidade para o âmbito da lógica, o que implicaria em colocar necessidade na realidade e, conseqüentemente, no histórico, o que, como vimos, Climacus enfaticamente rejeita. De todo modo, sirva a incursão metafísica do autor a uma estratégia para implicitamente colocar seu ponto de vista subjetivo em seu experimento, como assume Piety, ou à finalidade epistemológica de corrigir certas confusões especulativas, como também Evans parece sustentar,<sup>244</sup> o ponto inescapável do problema é a incomensurabilidade do tempo, da história, frente ao pensamento, à razão. Isso implica, conseqüentemente, na impossibilidade de a compreensão do histórico ser dada por aquilo que é totalmente estranho a ele, por outro lado, estando a condição de compreensão

<sup>240</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 112.

<sup>241</sup> Há que se destacar que, embora o autor não aponte conclusivamente o projeto que quer defender, mantendo uma esquemática objetividade, a linguagem poética e “repleta de pathos” com que os elementos de B são apresentados possui minimamente um apelo estético maior e mais convincente do que aquela referente a A.

<sup>242</sup> No original: “the implicit assumption that time is real”. PIETY, M.G. *A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard’s Philosophical Fragments*. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p.51.

<sup>243</sup> No original: “is precisely what the Socratic interpretation of the relation of the individual to the truth rejects.” PIETY, M.G. *A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard’s Philosophical Fragments*. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p.51.

<sup>244</sup> Cf. EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, p.119-120.

totalmente identificada com o histórico, não saímos da imediatidade e, como nos lembra a personagem Climacus da narrativa de 1842:

*A imediatidade é precisamente o indeterminado. Na imediatidade não há relação, pois tão logo haja uma relação, a imediatidade é cancelada. Imediatamente, por isso mesmo, tudo é verdadeiro, mas essa verdade é inverdade no momento seguinte, pois na imediatidade tudo é inverdade. Se a consciência pode permanecer na imediatidade, então o problema da verdade é cancelado.*<sup>245</sup>

O que, contudo, está em jogo em todo projeto de pensamento de *Migalhas* é precisamente o problema da verdade e dele não podemos perder o foco, pois se o tempo passa com o interlúdio a ter um caráter decisivo já que, diferentemente do pensamento, ele possui a realidade do devir [*Virkelighed*], importa que a partir dele e não de modo hipotético se dê a busca pela verdade. Pausemos essa discussão neste momento, contudo, assim como o faz Climacus através de um interlúdio para que não desviemos o foco do problema. Dada a ambiguidade do problema da compreensão do tempo, do histórico, frente ao paradoxo<sup>246</sup> de estar consciente dele existindo nele, somos com isto jogados novamente para o projeto B em busca da condição capaz de fazer sentido da contradição sem anular com isso a temporalidade do problema:

Pelo menos uma coisa é clara: que o órgão para o histórico tem de ter sido formado em conformidade ao seu objeto, tem de ter em si aquela correspondência pela qual não cessa de abolir em sua certeza a incerteza que corresponde à incerteza do devir, que é dupla: o nada do-que-não-está-endo<sup>247</sup> e a possibilidade anulada<sup>248</sup>, que é, ao mesmo tempo, a abolição de toda outra possibilidade. Ora, desta natureza é justamente a fé; pois na certeza da fé continua presente, como uma coisa abolida, a incerteza que corresponde de toda maneira à do devir.<sup>249</sup>

<sup>245</sup> Na tradução consultada: "Immediacy is precisely *indeterminateness*. In immediacy there is no relation, for as soon as there is a relation, immediacy is canceled. *Immediately, therefore, everything is true*, but this truth is untruth the very next moment, *for in immediacy everything is untrue*. If consciousness can remain in immediacy, then the question of truth is canceled." KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 167.

<sup>246</sup> *Lato sensu*, isto é, não no sentido do paradoxo do mestre-deus do projeto B.

<sup>247</sup> Como nos aponta Piety, é importante ter em mente aqui que "o nada", no sentido do "não ser" ou "do-que-não-está-endo" [*Ikke-Væren*], não é o não ser absoluto, o puro nada, mas é o não ser porque é possibilidade [*Muligheden*], o qual se opõe dialeticamente ao ser efetivo [*virkelige Væren*] ou realidade efetiva [*Virkeligheden*]. Cf. PIETY, M.G. *A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard's Philosophical Fragments*. In: *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. p.53.

<sup>248</sup> A possibilidade anulada é, portanto, seu oposto dialético, o ser efetivo, a realidade efetiva [*Virkeligheden*].

<sup>249</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 112-113.

A fé compreendida no projeto B de *Migalhas* como a condição trazida à temporalidade pelo paradoxo do mestre-deus para a compreensão da verdade, anunciada igualmente por este paradoxo, é também, ou melhor, é precisamente por isto, o “órgão” para o histórico, isto é, ela é aquilo capaz de promover a compreensão e, conseqüentemente, o sentido desta história para aquele que se fez discípulo. Frente a isso, percebemos que a centralidade do interlúdio reside no fato de que é nele que Climacus explicita para o leitor que a escolha entre A e B é mais séria do que uma exposição poética e exige mais do que uma consideração meramente estética. Trocando em miúdos, assumir os pressupostos de A implica em assumir um conhecimento da verdade indiferente à própria temporalidade do indivíduo, isto é, à sua própria história, ao seu existir, enquanto a aceitação dos pressupostos de B, ao contrário, promove um tipo distinto de conhecimento, um conhecimento que não se abstrai da existência, mas lança o indivíduo para dentro dela, e nela, busca paradoxalmente sua verdade.

Essa constatação oferecida a nós pelas *Migalhas* permanece, contudo, no âmbito hipotético de seu experimento teórico e cumpre com isso sua função: a de nos apresentar ou, de acordo com Climacus, reapresentar “esta ideia, da qual podemos dizer neste contexto, com toda a ambigüidade, que não surgiu de nenhum coração humano.”<sup>250</sup> Mas o que significa para o indivíduo que a confronta assumir essa ideia mais do que teoricamente? Quais são, afinal, as implicações deste tipo paradoxal de conhecimento? E como ele se relaciona com os outros tipos de conhecimento assinalados pela divisão epistemológica proposta por Kierkegaard? Com essas perguntas queremos partir do experimento teórico de *Migalhas* para outra obra de mesma autoria, *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*, a qual, parafraseando Climacus, revestirá o problema de seu costume histórico.<sup>251</sup> Somaremos a ela os argumentos de outros pseudônimos kierkegaardianos que iluminarão o aspecto existencial dos conceitos lançados por Climacus.

---

<sup>250</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 147.

<sup>251</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 146.

## CAPÍTULO II

### *O Espírito Cognoscente é um Existente: A Subjetividade da Verdade*

#### II.1 Conhecimento e Existência

##### II.1.1 Pensar e Existir

Em seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, de 1846, Climacus se propõe, como observado no capítulo anterior, a dar continuidade às *Migalhas Filosóficas* no sentido de “nomear as coisas pelo seu verdadeiro nome e revestir o problema de seu costume histórico.”<sup>252</sup> O histórico, como vimos através das *Migalhas*, é decisivo<sup>253</sup> na perspectiva de B, dado que o *instante* acontece no tempo, isto é, dado que ele faz-se histórico. Para além disto, vimos também com o *Interlúdio de Migalhas Filosóficas* que o histórico é tudo aquilo que veio a ser, e, portanto, o que possui realidade efetiva [*Virkelighed*], ou seja, o que existe. “Revestir o problema de seu costume histórico” significa, deste modo, compreendê-lo em seu sentido existencial. A existência, contudo, – e, portanto, o histórico, como aqui compreendido – não se deixa captar com as categorias da abstração. Vimos no primeiro ponto do capítulo I desta tese como a disjunção entre o metafísico e o histórico, defendida não apenas na narrativa *Johannes Climacus* de 1842, mas também nos diários de Kierkegaard, encerra uma dificuldade especulativa com relação à compreensão do histórico, dificuldade essa aprofundada no projeto B do experimento teórico das *Migalhas Filosóficas*. Deixando, contudo, a especificidade do experimento das *Migalhas* – na qual somos confrontados com a categoria do paradoxo – devemos ressaltar que a crítica epistemológica kierkegaardiana à confusão entre categorias

<sup>252</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 146.

<sup>253</sup> Ao final das *Migalhas*, Climacus acrescenta uma “Moral da História” típica das fábulas, a qual, ironicamente não sugere nada em definitivo ou conclusivo, mas retoma os elementos introduzidos por B para enfatizar sua diferença em relação a A. [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 149.] Nesta “Moral da História” o *instante* é apresentado como uma “nova decisão.” Nesse sentido, o histórico não é *per se* o decisivo, mas ele é decisivo na medida em que o *instante* acontece na história, no tempo, embora queira ter para o discípulo “um outro interesse além do meramente histórico.” [KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 83.]

históricas e categorias eternas promovida pelo idealismo hegeliano e seus desdobramentos em seu tempo, explora incisivamente, tanto na narrativa *Johannes Climacus* de 1842 quanto no *Pós-Escrito* de 1846, as inconsistências lógicas do problema.

A tese de Anton Hügli, *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard* – O conhecimento da subjetividade e a objetividade do conhecimento em Søren Kierkegaard – obra publicada em 1973, referência para o problema epistemológico no pensamento do filósofo<sup>254</sup>, nos auxilia nessa percepção. Em seu primeiro capítulo *Unmittelbarkeit, Mittelbarkeit und Subjektivität – Immediatidade, mediação e subjetividade* – Hügli expõe especialmente a partir da interpretação da narrativa de 1842, *Johannes Climacus*, o esquema epistemológico de compreensão dessa disjunção, tratada por ele como o problema da relação entre idealidade e realidade<sup>255</sup> – no sentido já mencionado de realidade efetiva [*Virkelighed*]. A realidade, enquanto *Virkelighed*, é, como aponta a narrativa, imediatidade<sup>256</sup> e, nesse sentido, tudo o que existe, o que possui realidade efetiva, existe imediatamente. Na imediatidade, contudo, não se pode falar em compreensão, muito menos em conhecimento, de fato, sequer é possível falar *sobre* algo de modo imediato. Como esclarece Hügli:

Em princípio não se pode sequer falar de um eu; pois o eu não está diante do objeto, ele mesmo está fora junto ao objeto e nele imerso: ele é plenamente objeto. Ambos estão indistintamente juntos numa unidade imediata. Neste sentido, é possível compreender a afirmação de Climacus, segundo a qual, na imediatidade não há relação.<sup>257</sup>

Apontamos ao final do capítulo primeiro que, de acordo com essa compreensão kierkegaardiana, na imediatidade, o problema da verdade – central não apenas para as

<sup>254</sup> Cf. PIETY, M.G.. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*, p. 1.

<sup>255</sup> Os tradutores da obra de Kierkegaard para o inglês, Howard e Edna Hong esclarecem o uso do termo Realitet no sentido de *Virkelighed* na narrativa de 1842 em nota: “In De omnibus, Johannes Climacus uses “actuality” and “reality” (*Virkelighed*, *Realitet*) synonymously, a practice not followed in the other pseudonymous and signed works. Here “reality” signifies “actuality” (the spatial-temporal). [HONG; HONG in KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 331.]. Portanto, embora haja a tradução correspondente ao termo *Virkelighed* do dinamarquês, em alemão, *Wirklichkeit*, Hügli opta pelo termo *Realität*, o qual aqui não se refere à realidade pensamento, *Tanke-Realitet*, mas à realidade efetiva, *Virkelighed*.

<sup>256</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 168.

<sup>257</sup> HÜGLI, Anton. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, p.44-45. No original: „Im Grunde kann aber von einem Ich überhaupt nicht gesprochen werden; denn das Ich steht dem Gegenstand nicht gegenüber, es ist selber draußen bei dem Gegenstand und in ihn versenkt: es ist ganz Gegenstand. Die beiden fallen unterschiedslos zusammen in einer unmittelbaren Einheit. In diesem Sinne ist wohl die Behauptung von Climacus zu verstehen, in der Unmittelbarkeit gebe es kein Verhältnis.“

*Migalhas Filosóficas*, mas presente em toda obra, ainda que nem sempre abordado numa linguagem epistemológica – estaria cancelado, pois, como lemos na narrativa: “*Imediatamente, por isso mesmo, tudo é verdadeiro, mas essa verdade é inverdade no momento seguinte, pois na imediatidade tudo é inverdade.*”<sup>258</sup> Hügli coloca a questão do seguinte modo: “Só se pode falar de verdade, quando há ao menos duas coisas: um fato e uma afirmação sobre este fato, as quais podem ser comparadas e julgadas como correspondentes ou não correspondentes.”<sup>259</sup> Na imediatidade, contudo, como já apontado, não há qualquer comparação ou confronto, já que nela tudo é uma extensão dessa mesma unidade. O autor alemão fornece um exemplo concreto dessa impossibilidade: “[...] se possível fosse exprimir linguisticamente o imediato em sua imediatidade, chegar-se-ia então a frases puramente idênticas, tais como ‘Sócrates é Sócrates’, ‘este cachorro é este cachorro’, e assim por diante.”<sup>260</sup> Portanto, para que o confronto seja possível, isto é, para que se possa falar sobre a realidade efetiva e comparar objetos reais, a imediatidade precisa ser cancelada. Essa é a função da linguagem, como Kierkegaard nos mostra na mesma narrativa:

Mas então, como a imediatidade é cancelada? Pela mediação, a qual cancela a imediatidade ao pressupô-la. O que então, é a imediatidade? É a realidade mesma [*Realitet*]. O que é mediação? É a palavra. Como uma cancela a outra? Dando expressão a ela, pois aquilo ao qual se dá expressão é sempre pressuposto. Imediatidade é realidade; linguagem é idealidade; consciência é contradição [*Modsigelse*]. Ao afirmar algo sobre a realidade, a contradição está presente, pois o que eu digo é idealidade.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Na tradução consultada: “*Immediately, therefore, everything is true, but this truth is untruth the very next moment, for in immediacy everything is untrue.*” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 167.

<sup>259</sup> HÜGLI, Anton. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, p.45. No original: „Von Wahrheit kann erst dann die Rede sein, wenn zumindest zwei Dinge gegeben sind: eine Tatsache und eine Aussage über diese Tatsache, die miteinander verglichen und als übereinstimmend oder nicht übereinstimmend befunden werden können.“

<sup>260</sup> HÜGLI, Anton. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, p.45. No original: “[...] wenn man das Unmittelbare in seiner Unmittelbarkeit sprachlich ausdrücken könnte, so käme man zu lauter identischen Sätzen wie ‚Sokrates ist Sokrates‘, ‚Dieser Hund ist dieser Hund‘, usw.”

<sup>261</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 168. Na tradução consultada: “But how, then, is immediacy canceled? By mediacy, which cancels immediacy by presupposing it. What, then, is immediacy? It is reality itself [*Realitet*]. What is mediacy? It is the word. How does the one cancel the other? By giving expression to it, for that which is given expression is always presupposed. Immediacy is reality; language is ideality; consciousness is contradiction [*Modsigelse*]. The moment I make a statement about reality, contradiction is presente, for what I say is ideality.”

A chave do problema reside justamente nessa contradição, pois toda expressão da realidade efetiva não é uma reprodução imediata dela, mas sim uma criação, uma reprodução mediada por algo que não pertence à realidade mesma, mas à idealidade, ao que Kierkegaard denomina de *linguagem*. Embora a idealidade pressuponha a realidade, como lemos na citação acima, é importante frisar que ela não surge da realidade, mas vem a ser na ocasião da expressão dessa realidade. De outro modo, não haveria disjunção ou ruptura, mas uma continuidade entre os âmbitos. Esse surgimento, como aponta Hügli, pode ser mais precisamente definido com o conceito de “salto”:

Quando uma coisa é o pressuposto de outra, mas não se deixa explicar, então a segunda surge da primeira através de um salto. Kierkegaard também afirma que: ela pressupõe a si mesma, ela vem ao mundo através de si mesma. Contudo, essa expressão sugere apenas que ali não há nada a ser explicado.<sup>262</sup>

Nesse sentido específico, Hügli bem como Louis P. Pojman, autor de *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard’s Philosophy of Religion – A Lógica da Subjetividade – A filosofia da Religião de Kierkegaard* – chamam a atenção para o aspecto platônico da filosofia de Kierkegaard, pois a idealidade não é produzida pela realidade, mas já estava lá, embora só tenha vindo a ser na ocasião da expressão da realidade. Um trecho dos diários de Kierkegaard, citado por Hügli, ilustra de forma clara essa concepção:

Em sua aula de hoje Sibbern fez uma ótima observação sobre como se deve assumir o ser realmente ideal [egl. ideel Væren], o qual em si mesmo tem ser antes de sua expressão no ser real [actuelle Væren], algo que pode ser discernido ao se falar de verdades eternas, pois não se diria que elas agora vieram a ser, mas que agora elas foram reveladas, i.e., na plenitude dos tempos.<sup>263</sup>

Em um certo sentido, portanto, a reminiscência também é compreendida como uma forma de conhecimento, vimos através de um excerto dos diários de Kierkegaard,

<sup>262</sup> HÜGLI, Anton. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, p. 47. No original: „Wenn etwas Voraussetzung eines andern ist, aber es doch nicht zu erklären vermag, so kommt das zweite aus dem ersten durch einen Sprung hervor. Kierkegaard sagt dafür auch: Es setzt sich selbst voraus, es kommt durch sich selbst in die Welt. Diese Wendungen besagen jedoch nur, daß es hier nichts zu erklären gibt.“

<sup>263</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP I 79 (Pap. II A 305, 1838)*. Na tradução consultada: “In his lecture today Sibbern made a very good observation about how one must assume a real ideal being [egl. ideel Væren], which in itself has being before its expression in actual being [actuelle Væren], something one can discern in the fact that in speaking of eternal truths one would not say that they now come to be but that they are now revealed, i.e., in the fullness of time.”

por exemplo, que as ciências deveriam ser divididas de acordo com o modo que enfatizam o ser [*Væren*], e que por isso, as ciências hipotéticas, tal como a matemática, encerrariam uma certeza absoluta, dado que a relação, nesse caso, é dada entre o pensamento e um ser ideal [*ideel Væren*], o que não é o caso das ciências que se ocupam de objetos no âmbito da realidade efetiva, isto é, daquilo que existe. Louis Pojman leva essa questão um pouco mais além e afirma que Kierkegaard, não apenas nos escritos de Climacus, mas principalmente em seus diários fornece-nos pistas sólidas de que a reminiscência platônica se estenderia para o conhecimento ético-metafísico<sup>264</sup>. O exemplo mais incisivo fornecido pelo autor é aquele do qual nos ocupamos também no primeiro capítulo ao abordar o problema da comunicação de um conhecimento. Vimos que a comunicação do ético, questão socrática por excelência, e também aquilo do qual Climacus se ocupa em seu experimento das *Migalhas Filosóficas*, não deve ser compreendida como uma comunicação objetiva, mas como a comunicação de uma competência, dado que o ético está universalmente presente em cada ser humano:

O que especificamente é o ético? Ora, quando pergunto desta maneira, estou perguntando de modo antiético pelo ético, estou perguntando do mesmo modo que a confusão da modernidade o faz, sem então conseguir botar um ponto final à questão. O ético pressupõe que cada um saiba o que o ético é, e por que? Porque o ético demanda que todo ser humano se dê conta dele a todo momento, mas então certamente ele o tem que saber.<sup>265</sup>

Nesse sentido, a maiêutica socrática seria o método por excelência para o ético, dado que ela reconhece que o ético não é algo a ser objetivamente comunicado, mas buscado através da introspecção subjetiva. Pojman ressalta que “Sócrates sabia que Deus existia, e também nós podemos sabê-lo através da correta introspecção. Nenhum salto da fé é necessário para o conhecimento de Deus.”<sup>266</sup> Do mesmo modo lemos nos diários de Kierkegaard que “[E]u não creio que Deus exista [*er til*, (eternamente é)], mas o sei; ao

<sup>264</sup> Cf. POJMAN, Louis P. *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, p. 68.

<sup>265</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II* 1.271 (Pap. VIII 2B 81). Na tradução consultada: “What, specifically, is the ethical? Well, if I put the question in this manner, I am asking unethically about the ethical, I am putting the question just as the whole confusion of the modern age does, and then I cannot put a stop to it. The ethical presupposes that every person knows what the ethical is, and why? Because the ethical demands that every man shall realize it at every moment, but then he surely has to know it.”

<sup>266</sup> POJMAN, Louis P. *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, p. 68. No original: „Socrates knew that God exists, and so can we if we rightly introspect. No leap of faith is needed for knowledge of God.“

passo que acredito que Deus tenha existido [*har været til* (o histórico)].”<sup>267</sup> A diferença entre o conhecimento de Deus, o ser eterno, e do Deus que veio a ser historicamente – denominado nas *Migalhas Filosóficas*, como vimos, de paradoxo – é crucial para a compreensão da disjunção colocada e o problema da verdade. Lembremos em um primeiro momento, que Kierkegaard aponta em suas notas do diário sobre comunicação, que o ético, compreendido aqui neste sentido platônico, difere-se do que ele denomina de ético-religioso ou do ético no sentido cristão.<sup>268</sup> Em termos epistemológicos poderíamos traduzir o problema no seguinte sentido: enquanto o primeiro se enquadra no âmbito de verdades metafísicas imanentes, o segundo refere-se exclusivamente a uma verdade paradoxal, e aqui temos novamente presente a disjunção como apresentada em *Migalhas Filosóficas* entre os projetos A e B. Em seu artigo *Kierkegaard on Knowledge and Faith* – Kierkegaard sobre o conhecimento e a fé – Steven M. Emmanuel procura rebater a tese racionalista de Pojman<sup>269</sup> e cita dentre outras questões, sua interpretação sobre a reminiscência platônica em Kierkegaard, afirmando que para a leitura epistemológica de Pojman “Kierkegaard adotou plenamente a doutrina platônica da reminiscência.”<sup>270</sup> Interpretação essa que ele afirma não encontrar eco nos escritos de Kierkegaard, pois embora o dinamarquês faça frequente uso da noção de reminiscência, isso não significa que ele assuma as pressuposições da doutrina platônica, mas sim que ele a emprega no sentido socrático e, portanto, em sua “determinação irônico-negativa.”<sup>271</sup> Para Emmanuel, “enquanto Platão utiliza a doutrina da reminiscência para desenvolver uma teoria positiva do conhecimento, Sócrates enfatiza a tensão essencial entre existência e reminiscência, cujo resultado é uma teoria do conhecimento autodestrutiva.”<sup>272</sup> Sem levar em consideração o texto de Pojman, alvo da crítica de Emmanuel, sua leitura da especificidade da doutrina da reminiscência em Sócrates soa pertinente àquela apresentada por Kierkegaard em *O Conceito de Ironia* – tese do dinamarquês dedicada

---

<sup>267</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* III 404 (Pap. VI B 45, 1845). Na tradução consultada: “I do not believe that God exists [er til, (eternally) is], but know it; whereas I believe that God has existed [*har været til* (the historical)].”

<sup>268</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.279 (Pap. VIII 2B 82).

<sup>269</sup> Voltaremos de maneira breve a essa interpretação de Pojman posteriormente.

<sup>270</sup> EMMANUEL, Steven M. *Kierkegaard on Knowledge and Faith*, p. 138. No original: “Kierkegaard fully embraced the Platonic doctrine of recollection.”

<sup>271</sup> EMMANUEL, Steven M. *Kierkegaard on Knowledge and Faith*, p. 138. No original: “ironic-negative determination.”

<sup>272</sup> EMMANUEL, Steven M. *Kierkegaard on Knowledge and Faith*, p. 139. “Whereas Plato uses the doctrine of recollection to develop a positive theory of knowledge, Socrates emphasizes the essential tension between existence and recollection, the result of which is a theory of knowledge that is self-annihilating.”

ao filósofo de Atenas, a qual lhe concedeu o título de *Magister* na faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague (*Københavns Universitet*) – contudo, ao rebater a crítica de Emmanuel em um artigo publicado na mesma revista na qual ele publicara – KIERKEGAARDIANA 15 – Pojman afirma que o primeiro “não separa o uso que Kierkegaard faz de Sócrates no estágio ético, onde a ironia parece funcionar, do Sócrates da esfera do religioso, no qual a fé parece ser o tema central, bem como do estágio além do socrático, a esfera cristã-religiosa, onde reina a fé *sensu eminenti*.”<sup>273</sup> Essa réplica de Pojman nos interessa no sentido de reforçar a necessidade de contextualização dos escritos kierkegaardianos, uma vez que cada pseudônimo trabalha os problemas em questão de um ângulo diferente. Isso não equivale a dizer que não haja um fio condutor que perpassa a obra de Kierkegaard e que nos permita conectar os diferentes pseudônimos, bem como suas obras não pseudônimas, mas sim que uma mesma questão pode ser abordada de diferentes modos de acordo com a *atmosfera* que o texto cria para ela. Vimos no primeiro ponto do capítulo I como, para Kierkegaard, a *atmosfera* onde o conceito se insere é tão importante quanto o conceito em si, portanto, Pojman não se engana ao afirmar que generalizações como as de Emmanuel carecem desse cuidado *kierkegaardiano*. O Sócrates de *O Conceito de Ironia*, certamente não é o mesmo que aquele de Climacus em *Migalhas Filosóficas*, o qual, por sua vez, não é o mesmo de Anti-Climacus na segunda parte de *A Doença para a Morte* e, no entanto, não se trata de uma personalidade esquizofrênica, mas da atmosfera específica em que ele é inserido.<sup>274</sup> Essa observação quanto à atmosfera do problema, nos leva à segunda réplica de Pojman a Emmanuel, na qual ele esclarece que reconhecer o aspecto platônico de Kierkegaard não é o mesmo que afirmar, como o acusa Emmanuel, que “Kierkegaard adotou plenamente a doutrina platônica da reminiscência.” Ao apontar o platonismo presente na concepção do ético que Kierkegaard desenvolve nas notas de seu diário em 1847, Pojman claramente aponta que essa mesma perspectiva não se estende para a questão ético-religiosa – como também já observamos acima – isto é, não se estende para a ética que se relaciona com o

---

<sup>273</sup> POJMAN, Louis P. *Kierkegaard's Epistemology: A response to Prof. Steven Emmanuel's Paper "Kierkegaard on Knowledge and Faith"*, p. 147. No original: “doesn't separate Kierkegaard's use of Socrates in the ethical stage, where irony seems to function, from Socrates in the religious sphere where faith seems the leading motif, from the stage beyond-the-Socratic, the Christian-religious sphere, where faith *sensu eminenti* reigns.”

<sup>274</sup> Pojman trabalha em seu texto, como pudemos ler na citação, com a noção de estágios. Embora essa caracterização dos estágios estético, ético e religioso apareça em diferentes obras de Kierkegaard, a divisão rígida desses estágios não parece produtiva como ferramenta de análise dos conceitos, já que os estágios não se dão necessariamente de modo evolutivo e nem sempre se excluem mutuamente, portanto, manteremos aqui o conceito de atmosfera, como apresentado pelo pseudônimo Vigilius Haufnienses, o qual nos servirá como ferramenta de percepção e contextualizam dos conceitos e questões de cada texto.

paradoxo, que participa paradoxalmente da história. Nesse sentido, Pojman atesta: “Eu distingo entre verdades imanentes e revelatórias.”<sup>275</sup> Kierkegaard, nos apresenta, nesse sentido, como defende M. G. Piety, uma epistemologia pluralista<sup>276</sup>, pois enquanto compreende que uma verdade imanente mantém seu caráter universal, o mesmo critério não se aplicaria se agora essa verdade figurasse não apenas como ser ideal [*ideel Væren*] no pensamento, mas existisse como ser real [*actuelle Væren*]. Esse critério, contudo, que define o que pertence ao âmbito ideal e o que pertence ao da realidade efetiva não pode advir de um cálculo mental, dado que deste modo permaneceríamos no âmbito da idealidade, tampouco trata-se de um sentimento, isto é, de uma percepção imediata<sup>277</sup>, que restringe-se, por sua vez, ao âmbito da realidade efetiva. O critério deve surgir, portanto, nessa contradição [*Modsigelse*] entre realidade [*Virkelighed*] e idealidade [*Idealitet*] e, como vimos através da narrativa *Johannes Climacus*, Kierkegaard denomina essa contradição de *consciência*.<sup>278</sup> Hügli nos esclarece o papel da consciência como árbitro dessa disputa entre realidade efetiva e idealidade, bem como o sentido dessa equivalência entre *consciência e contradição*:

A consciência se submete claramente à mesma dialética à qual a idealidade se submete; ela não pode ser explicada a partir da relação entre realidade e idealidade, do mesmo modo que a idealidade não se deixa explicar pela realidade. É verdade que a contradição entre realidade e idealidade é pressuposta, mas a consciência emerge dela apenas através de um salto, ou como diz Climacus: „A consciência pressupõe a si mesma.“ A pergunta sobre quem surgiu primeiro, se a contradição ou a consciência, é no fundo a velha pergunta sobre se a árvore ou a semente surgiu primeiro [...] Dado, contudo, que o antagonismo entre realidade e idealidade é um pressuposto necessário da consciência e dado que sua essência consiste precisamente desta contradição, a consciência desaparece, então, por inteiro lá onde também a contradição desaparece. A consciência tem, por essa razão, todo interesse em preservar o conflito. Mas ela não apenas possui esse interesse, ela é o interesse em si,

<sup>275</sup> POJMAN, Louis P. *Kierkegaard's Epistemology: A response to Prof. Steven Emmanuel's Paper "Kierkegaard on Knowledge and Faith"*, p. 148. No original: “I distinguish between immanent and ‘revelatory’ truths.”

<sup>276</sup> Cf. PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2010.

<sup>277</sup> Hügli observa que levando em conta esse caráter disjuntivo enfatizado pela filosofia kierkegaardiana, Schleiermacher não avança quando afirma a preponderância do sentimento, o qual em sua imediatidade “não pode errar”, mas, ao contrário, enuncia uma tautologia. Hügli desenvolve a questão citando J. E. Erdmann, o qual ressalta que essa afirmação de que o sentimento não poder errar “é na verdade um chiste, pois que o sentimento não pode errar é tão certo quanto (e também pela mesma razão) a de que um mudo não pode cometer erros de fala. Para errar, isto é, para afirmar algo incorreto, a primeira condição é a de que algo seja afirmado. [ J.E. Erdmann apud HÜGLI, Anton. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, p. 45. No original: „Die Behauptung Schleiermachers, das Gefühl könne nicht irren, ist „eigentlich ein Scherz, denn daß das Gefühl nicht irren kann, ist ebenso richtig (und auch aus demselben Grunde) als dies, daß ein Stummer keinen Sprachfehler macht. Zum irren, d.h. zum Aussagen eines Unrichtiges, ist die erste Bedingung, daß überhaupt ausgesagt werde.“].

<sup>278</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 168.

especificamente *Inter-esse* no sentido original de *ser/estar entre*. A consciência constrói a relação entre realidade e idealidade e está, neste sentido, sempre *no entre*.<sup>279</sup>

O conceito de interesse é retomado posteriormente e de modo especial no *Pós-Escrito* por Climacus não apenas em seu sentido ontológico, isto é, como aquilo que habita na contradição do ser [*inter-esse*] – ênfase essa trabalhada na narrativa *Johannes Climacus* – mas também em seu sentido epistemológico. Climacus o compreende simultaneamente como aquilo que constitui a dificuldade do pensador e sua honestidade para com sua própria condição de existente.<sup>280</sup> A compreensão dessa mudança de ênfase, contudo, requer anteriormente que investiguemos o que essa contradição entre idealidade e realidade significa para aquele que existe nela e, portanto, deve pensar a partir dela. Para tal finalidade, recorreremos primeiramente ao pseudônimo Vigilius Haufnienses em seu *O Conceito de Angústia*, publicado em 1844, o qual nos traz uma consideração psicológica do caráter antropológico dessa disjunção, e, posteriormente, aprofundaremos essa antropologia através da análise fenomenológica do autor pseudônimo Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*, de 1849.

O pseudônimo kierkegaardiano Vigilius Haufniensis reflete em sua obra especificamente sobre a possibilidade do pecado, bem como sobre a impossibilidade de se analisar o problema em termos lógicos. No primeiro capítulo desta tese, vimos como na introdução d’*O Conceito de Angústia* Haufniensis se preocupa em enfatizar a distinção entre as ciências e seus respectivos objetos, numa crítica direta ao pensamento sistemático hegeliano e à preponderância concedida por ele à lógica. O autor pseudônimo insiste que “a ciência, do mesmo modo como a poesia e a arte, pressupõe uma atmosfera”<sup>281</sup>, em termos epistemológicos, poderíamos também afirmar que aquilo que pertence ao âmbito da lógica, permanece no âmbito ideal, ao passo que aquilo que pertence ao âmbito da realidade efetiva, como Haufnienses compreende ser o problema do pecado, exige um

---

<sup>279</sup> HÜGLI, Anton. *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, p. 56. No original: „Das Bewußtsein unterliegt offenbar derselben Dialektik wie die Idealität; es läßt sich aus dem Verhältnis zwischen Realität und Idealität ebensowenig erklären wie die Idealität aus der Realität. Der Widerspruch von Realität und Idealität wird zwar vorausgesetzt, aber das Bewußtsein geht aus ihm nur durch einen Sprung hervor, oder wie Climacus sagt: „Das Bewußtsein setzt sich selbst voraus.“ Die Frage, was zuerst gewesen sei, jener Widerspruch oder das Bewußtsein, sei im Grunde die alte Frage, ob der Baum zuerst gewesen sei oder der Kern.[...] Da der Widerstreit von Realität und Idealität jedoch notwendige Voraussetzung des Bewußtsein ist und dessen Wesen gerade in diesem Widerspruch besteht, verschwindet das Bewußtsein überall dort, wo auch der Widerspruch verschwindet. Das Bewußtsein hat darum alles Interesse daran, den Streit zu erhalten. Aber es hat nicht nur Interesse, es ist das Interesse selbst, nämlich Inter-esse im ursprünglichen Sinne von dazwischen sein. Das Bewußtsein bildet das Verhältnis zwischen Realität und Idealität und ist in diesem Sinne immer dazwischen.“

<sup>280</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II, Capítulo 3.

<sup>281</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 17.

critério distinto daquele das ciências hipotéticas. Ao lidar com questões que se relacionam com a realidade efetiva [*Virkelighed*] entramos, de acordo com esse autor pseudônimo, no campo da psicologia.<sup>282</sup> Psicologia à essa época, primeira metade do século XIX, se referia à disciplina do campo filosófico também chamada de antropologia filosófica. De acordo com Jonas Roos:

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 Rosenkranz, discípulo de Hegel, uma parte da filosofia do espírito, a que trata do espírito subjetivo”.<sup>283</sup>

A pergunta pela estrutura do ser humano é crucial não apenas para o problema específico do pecado – o qual, como vimos através das *Migalhas Filosóficas*, é uma concepção chave para a compreensão da epistemologia kierkegaardiana – mas também para a questão da consciência e toda a problemática epistemológica que dela advém. Gostaríamos a partir dessa reflexão de fazer um recorte da obra de Haufnienses que nos permitirá compreender de modo sucinto a noção antropológica que perpassa a filosofia da existência de Kierkegaard. Recorreremos especificamente, portanto, ao Caput I “*Angústia como pressuposição do pecado hereditário e como explicando de modo retroativo, na volta à sua origem, o pecado hereditário*” no §5 “*O Conceito de Angústia*”. Neste parágrafo, o ser humano é, nas palavras do autor, determinado como espírito. No entanto, como a referência dessa discussão é a possibilidade do pecado, há aqui duas situações distintas sobre como o espírito determina sua estrutura, sendo a primeira no estado de inocência, isto é, antes da queda, e a segunda, no estado de pecado, após a queda. É importante destacar brevemente que a queda em si não é, para Haufnienses, objeto da psicologia e nem mesmo de quaisquer ciências hipotéticas, tais como a lógica, pois o pecado é aqui compreendido como um salto qualitativo.<sup>284</sup> Coloca-se aqui mais uma vez uma disjunção que aponta a descontinuidade entre um estado – no caso, o estado

---

<sup>282</sup> E, no caso específico do pecado, no campo da dogmática. Não entraremos, contudo, no mérito da compreensão dogmática kierkegaardiana e como o pecado nela se insere. No Brasil, a tese doutoral de Jonas Roos, especialmente seu primeiro capítulo, figura como referência sobre o tema. Cf.: ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. pp. 24-83.

<sup>283</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. pp. 26-27.

<sup>284</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p.51.

da inocência, antes da queda – e o outro – o do pecado, pós queda. Fosse essa mudança explicada pela lógica, não teríamos na acepção própria da palavra uma mudança, já que o problema começaria e terminaria no âmbito lógico, mas o salto é precisamente uma *metabasis eis alio genos* (passagem para um outro gênero)<sup>285</sup>. O pecado pertence à realidade efetiva e é qualitativamente diferente de um problema lógico. Neste ponto, o autor insiste novamente na necessidade de separação das ciências e na preocupação com o lugar de cada conceito, ao que acrescenta uma crítica direta a Hegel e sua pretensão de responder ao problema logicamente:

Sente-se uma certa estranheza diante de teólogos, que todavia, de resto, pretendem permanecer mais ou menos ortodoxos, ao vê-los introduzir neste ponto a observação favorita de Hegel, de que a destinação do imediato é a de ser anulado, como se imediatidade e inocência fossem inteiramente idênticas. Hegel, de modo bem consequente, volatilizou tanto cada conceito dogmático a ponto de fazê-lo levar uma existência reduzida como expressão espiritualosa do lógico. Que a imediatidade deva ser abolida, para dizê-lo não se precisaria de Hegel, nem este adquiriu, de modo algum, um mérito imortal por tê-lo dito, pois, pensado logicamente, isso nem sequer é correto, já que o imediato não tem que ser abolido, posto que nunca está aí. O conceito de imediatidade tem seu lugar na lógica, mas o conceito de inocência 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 pressuposto.<sup>286</sup>

Uma vez colocada a disjunção e, conseqüentemente, a mudança qualitativa, que separa estado de inocência e estado de pecado, interessa-nos compreender de que modo o espírito determina a estrutura antropológica em ambos os estados, para que então venhamos a compreender de que modo consciência e contradição participam da própria estrutura do existente.

Aquilo que, para Haufnienses, caracteriza o espírito em ambos os estados é a *angústia*. No estado de inocência o ser humano está “em unidade imediata com sua naturalidade”<sup>287</sup>, mas há que se cuidar aqui para não compreender essa imediatidade como aquela do animal, pois o espírito também encontra-se presente neste estado do ser

---

<sup>285</sup> Kierkegaard usa a terminologia aristotélica também na voz de Climacus quando se refere à mudança implicada no devir - objeto do último ponto do primeiro capítulo desta tese - no *Interlúdio de Migalhas Filosóficas*. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 101. Bem como no *Pós-Escrito vol. I*, ao retomar o problema de Lessing sobre a impossibilidade de verdades contingentes serem provas de verdades necessárias da razão – objeto do ponto I do primeiro capítulo desta tese. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol.I*. p, 102.

<sup>286</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, pp. 37-38.

<sup>287</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 45.

humano, mas “como espírito imediato, como sonhando”<sup>288</sup>, em outras palavras, o espírito está presente como angústia:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela.<sup>289</sup>

No estado de inocência, compreendido de outro modo, como um estado de imediatidade, o espírito está presente enquanto possibilidade, uma possibilidade que angustia, sem que, contudo, seja possível à inocência determiná-la, pois se isso lhe fosse possível, a imediatidade seria suspensa, a contradição estaria posta e, com ela, não mais a ignorância própria da inocência, mas a consciência de seu estado. Como já apontado, a passagem do estado de inocência para aquele de pecado, dá-se por um salto, o qual não se deixa explicar, dado que a angústia presente no estado de inocência, como aponta Haufnienses, não é culpa e também não é causa da culpa, de outro modo, o salto de um estado a outro não seria de ordem qualitativa, mas quantitativa. Nas palavras do autor: “Qualquer representação que mostre que a proibição incitou o homem a pecar ou que o tentador o enganou, só tem a ambiguidade suficiente para uma observação superficial; ela desfigura a Ética, reduz o salto qualitativo a movimentos quantitativos [...]”<sup>290</sup>

Uma vez efetuado o salto, a angústia continua presente e permanece como aquilo que qualifica no ser humano o espírito. O espírito, contudo, não se encontra aqui presente como um sonho, mas como um terceiro que determina a relação no estado de contradição que o pecado coloca: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito.”<sup>291</sup> O espírito apresenta-se para Haufnienses como um “poder ambíguo”, pois por um lado “perturba continuamente a relação entre alma e corpo”<sup>292</sup> e, por outro, ele é “um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação”<sup>293</sup> e, aquilo que qualifica a relação desta síntese – que é o ser humano – para com aquilo que a

<sup>288</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 47.

<sup>289</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 45.

<sup>290</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 47.

<sup>291</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 47.

<sup>292</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 47.

<sup>293</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 47.

determina – que é o espírito – é precisamente a angústia. Cabe-nos ainda investigar de que modo essa angústia está presente na síntese que é o ser humano para que nos seja possível compreender a ambiguidade presente na relação da síntese com o espírito.

Enquanto uma qualificação intermediária – intermediária por estar presente em ambos os estados e não por mediar o salto, dado que ela, como insiste o autor pseudônimo “tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente”<sup>294</sup> – a angústia, nas palavras de Haufnienses, “não é uma determinação da necessidade.”<sup>295</sup> Tanto Haufniensis quanto Climacus enfatizam a distinção de um problema real, isto é, que pertence à realidade efetiva, para um problema hipotético – objeto da lógica – e, por essa razão, encontramos novamente aqui o argumento já visto em *Migalhas Filosóficas* quanto à impossibilidade de se inserir necessidade na realidade efetiva ou, nos termos de Climacus, na história. Fosse o salto de um estado a outro executado por necessidade – o que, como vimos, não seria um salto qualitativo, uma vez que não haveria mudança, mas continuidade – não poderíamos mais falar em história, nem distinguir tempo de eternidade. Como vimos no *Interlúdio* de *Migalhas*: “Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro.”<sup>296</sup> Do ponto de vista psicológico de Haufnienses, caso essa ‘mudança’ se desse necessariamente, tampouco seria possível haver angústia. Tudo que passa a existir, tudo que devém e, portanto, possui história – e assim se compreende ser constituída a síntese que é o ser humano – “acontece”, como afirma Climacus “em liberdade, não por necessidade.”<sup>297</sup>

Há que, contudo, estar atento para o sentido de liberdade implicado neste devir, pois tanto uma consideração psicológica, como a de Haufnienses, quanto metafísica, como a do *Interlúdio* de *Migalhas*, exigem uma qualificação deste conceito para que ele não seja de tal modo “volatilizado” até o ponto de o salto tratar-se de um capricho reversível e de o ponto de partida temporal tornar-se um nada.<sup>298</sup> Deste modo, embora a angústia não seja uma determinação da necessidade, ela tampouco, como afirma Haufnienses “o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma.”<sup>299</sup> Essa liberdade enredada que qualifica a síntese aparece também em Climacus no momento em

<sup>294</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 53.

<sup>295</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 53.

<sup>296</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 107.

<sup>297</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 104.

<sup>298</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 31.

<sup>299</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 53.

que ele reflete sobre a culpa do pecador implicada no estado de pecado. Trataremos de expor a maior parte de sua análise – que, apesar de se encontrar em nota de rodapé, ocupa quase uma página inteira – para que reunamos os elementos necessários à compreensão desta qualificação:

[...] Gostaríamos de tratar deste assunto um pouco à moda grega. Se um menino tivesse recebido de presente uma pequena soma de dinheiro e então com isso pudesse comprar, por exemplo, um bom livro ou um brinquedo, já que as duas coisas teriam o mesmo preço, caso ele comprasse o brinquedo, poderia ainda, com o mesmo dinheiro comprar o livro? De maneira nenhuma; pois aí o dinheiro já teria sido gasto. Mas talvez ele pudesse dirigir-se ao livreiro e perguntar-lhe se este não ficaria com seu brinquedo, dando-lhe em troca o livro. Suponhamos que o livreiro respondesse: “Meu querido menino, o teu brinquedo não tem nenhum valor; é bem verdade que naquela ocasião em que ainda tinhas o dinheiro tanto poderias comprar o livro quanto o brinquedo; mas com o teu brinquedo acontece algo singular; pois logo depois de comprado perde todo o valor.” Será que o menino não acharia tudo isso muito estranho? E assim também houve um tempo em que o homem pelo mesmo preço teria podido comprar a liberdade e a não liberdade, e esse preço era a escolha livre da alma e a entrega que há na escolha. Aí ele escolheu a não liberdade; mas se agora quisesse dirigir-se à divindade e perguntar se poderia receber a outra em troca, decerto a resposta seria: “É inegável que antes tu terias podido comprar aquela que tu preferisses; mas com a não liberdade ocorre algo muito estranho: logo que foi adquirida não tem mais nenhum valor, não obstante o fato de que se pague por ela igualmente caro”. Será que um tal homem não diria: Mas isso é muito estranho! Ou então, caso dois exércitos inimigos estivessem ordenados para a batalha e chegasse um cavaleiro que fosse convidado por ambos os lados a participar, e, ao escolher um dos partidos, viesse a ser derrotado e feito prisioneiro. Como prisioneiro seria levado à presença do vencedor e seria louco o suficiente para oferecer seus serviços sob as mesmas condições que antes lhe haviam sido propostas? Será que o vencedor não lhe diria: “Ó meu caro, agora és meu prisioneiro; é verdade que antes foi diferente e tu terias podido escolher de outra maneira, mas agora está tudo mudado”. Não é estranho? Se fosse diferente, o instante não deveria ter nenhum valor decisivo, e nesse caso o menino, no fundo, poderia já estar com o livro comprado e apenas estaria ignorando isso e, preso a um mal-entendido, pensaria que tivesse comprado o brinquedo; assim, no fundo, o prisioneiro teria lutado no outro lado, mas apenas não teria sido visto por causa da neblina, no fundo ele teria apoiado aquele de quem agora apenas imagina ser prisioneiro. – “Nem o corrupto nem o virtuoso tem poder sobre seu comportamento moral, mas eles tinham, antes, poder para se tornarem uma coisa ou outra: assim também alguém, que arremessa uma pedra, tem poder sobre ela antes de a ter arremessado, mas não o tem depois de tê-la arremessado” (Aristóteles). De outra maneira, o arremessar se tornaria uma ilusão, e aquele que a arremessou conservaria a pedra na mão, apesar de todo o seu arremesso, dado que ela, como a “seta voadora” dos cétricos, não voaria.<sup>300</sup>

Deste modo está posta a liberdade do ser humano caso aceitemos a mudança qualitativa efetuada no salto e a realidade [*Virkelighed*] da história que se inicia a partir dele. É precisamente sua liberdade enredada que não permite ao ser humano contemplar-

<sup>300</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 35.

se de um ponto privilegiado fora da própria história, isto é, não o permite contemplar a existência *sub specie æterni* – expressão latina cunhada por Spinoza da qual Kierkegaard, especialmente através de Climacus, mas também em seus diários, se vale para enfatizar a ilusão da possibilidade do pensamento puro na filosofia hegeliana e no pensamento dos seguidores de Hegel em sua época. De que modo nos é então possível fazer sentido dessa condição antropológica se partimos todos deste ponto de tensão que é a própria síntese? Kierkegaard nos responde a esta questão numa atmosfera distinta das considerações de Climacus e Haufnienses vistas até este ponto. Isso não equivale a dizer, contudo, que o problema com isso deixe de ser considerado em suas dimensões ontológicas, epistemológicas e psicológicas, mas sim que a linguagem combativa das *Migalhas Filosóficas* e d’*O Conceito de Angústia* que visava respectivamente, como vimos, combater a mediação e apontar os problemas do idealismo especulativo hegeliano para lidar com questões do âmbito da realidade efetiva, deve dar lugar a uma nova preocupação capaz de levar a questão mais longe, sem contudo volatilizá-la na abstração. Falar da condição humana enquanto existente e perante outro existente não é, para Kierkegaard, assunto para a linguagem científica indiferente, a qual, para ele, não está preocupada com o aspecto ético dessa comunicação e a qual, sob certo ponto de vista, torna-se “uma espécie de curiosidade inumana.”<sup>301</sup> O ponto de vista sob o qual essa análise é feita é precisamente aquele que quer falar ao humano sobre sua própria condição com o devido engajamento ético, mas, para tal, Kierkegaard entende que a devida atmosfera para esse propósito não é aquela da objetividade da ciência, mas aquela que possa em sua fala engajada *edificar*. É sob essa qualificação, o *edificante*, que o dinamarquês em 1849, através do pseudônimo Anti-Climacus, irá propor uma leitura fenomenológica da síntese já mencionada por Haufnienses em 1844. Essa fenomenologia da síntese pode também ser compreendida como uma espécie de tipologização, na qual ela é considerada a partir de sua condição de desestrutura, denominada pelo autor pseudônimo de *desespero*. Na segunda parte da obra *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus caracteriza essa condição de desespero da síntese como sendo aquela do pecado, pudemos ver essa mesma estratégia de associação do pecado com uma espécie de desestrutura nas *Migalhas Filosóficas* de Climacus, na qual o estado de pecado fora também caracterizado como um estado de *não verdade*. Diferente de Climacus, Anti-Climacus não fala aqui em termos

---

<sup>301</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, p. 5.

epistemológicos, muito embora, sua análise da condição de desespero da síntese nos abra uma nova dimensão da epistemologia do pseudônimo Climacus.

No que tange à relação entre os dois autores pseudônimos, indicada em seus próprios nomes, é importante ressaltar neste ponto que o prefixo “Anti” não indica necessariamente uma oposição, como se os pseudônimos apresentassem visões antitéticas do mesmo problema. Como nos apontam Howard e Edna Hong em sua introdução histórica à tradução que realizaram desta obra de 1849 para o inglês, esse prefixo resguarda o sentido antigo de “Anti”, o qual temporalmente pode ser compreendido como “anterior” e espacialmente como o que está “em frente a.”<sup>302</sup> Essa tese compreende que esses pseudônimos nos revelam mais sobre o pensamento kierkegaardiano quando analisados como dimensões ou até mesmo níveis distintos de um mesmo problema e não como visões antagônicas do problema antropológico em questão. Em sua tese doutoral, Jonas Roos nos ajuda a compreender essa estratégia kierkegaardiana de relacionar os pseudônimos ao mesmo tempo em que logra acentuar suas diferenças através de uma simples nomenclatura:

A diferença importante a ser considerada entre Climacus e Anti-Climacus é a relação de 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.<sup>303</sup>

Com Anti-Climacus adentramos, portanto, o campo não apenas do ético, mas do que Kierkegaard, em diferentes passagens de seu diário – como aquela de 1847 analisada no capítulo I – denominará de *ético-religioso*. Sua linguagem é, nesse sentido, explicitamente cristã e qualnificada por aquilo que Anti-Climacus considera como sendo o propósito de tal exposição ético-religiosa: o *edificante*. Como aponta o próprio autor pseudônimo: “Do ponto de vista cristão, tudo, tudo mesmo, deve estar a serviço do edificante.”<sup>304</sup> Ainda segundo o autor, a atmosfera própria para essa comunicação

---

<sup>302</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. xxii (Historical Introduction).

<sup>303</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. p. 151- 152.

<sup>304</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 5. Na tradução consultada: “From the Christian point of view, everything, indeed everything, ought to serve for upbuilding.”

edificante: “[...] deve ter em sua apresentação uma semelhança com o modo com o qual um médico fala ao leito do doente; ainda que apenas os especialistas entendam, nunca se deve esquecer que a fala se dá diante do leito de uma pessoa doente.”<sup>305</sup> Um conhecimento edificante é, como observa Anti-Climacus, um conhecimento preocupado, pois se volta para o indivíduo específico em questão e para sua condição. Essa preocupação é caracterizada por Anti-Climacus como aquilo que se coloca em relação “com a vida, com a realidade efetiva da personalidade.”<sup>306</sup> Um conhecimento preocupado é ainda caracterizado pelo autor como um conhecimento sério. A seriedade em questão não se relaciona, contudo, a um conhecimento que se caracterize pela precisão do método. Enquanto cientificamente a seriedade pode ser relacionada com a indiferença, o distanciamento ou a neutralidade, ético-religiosamente a seriedade se relaciona exclusivamente com o *edificante*. Robert L. Perkins, afirma que o edificante aparece em diferentes textos de Kierkegaard como um aspecto do conhecimento “que não deve ser ignorado”<sup>307</sup>, mas o comentador vai além ao afirmar que “conceitos kierkegaardianos tais como verdade, interioridade e subjetividade, são imagens espelhadas de seu conceito do edificante.”<sup>308</sup> Segundo Perkins, esses diferentes aspectos do edificante apresentados de diversas maneiras nos textos pseudônimos e não pseudônimos, o aproxima por um lado e o afasta por outro da epistemologia moderna:

Kierkegaard tenta o impossível: reiterar a primazia da visão platônico-cristã do conhecimento e da verdade como edificante, enquanto concorda com várias críticas da epistemologia moderna com relação a argumentos específicos da teologia natural tradicional. Ao mesmo tempo ele não quer impingir nada à visão legítima do conhecimento objetivo tal como demarcada no pensamento moderno. Ele procura fazer tudo isto expandindo o montante de informações que podem ser legitimamente utilizadas para justificar um argumento filosófico.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 5. Na tradução consultada: “[...] must have in its presentation a resemblance to the way a physician speaks at the sickbed; even if only medical experts understand it, it must never be forgotten that the situation is the bedside of a sick person.”

<sup>306</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 5. Na tradução consultada: “Concern constitutes the relation to life, to the actuality of the personality [...]”

<sup>307</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. (*JP*, 1588) apud PERKINS, Robert L. Kierkegaard, a Kind of Epistemology. In: *History of European Ideas*, vol.12, No 1, pp. 7-18, 1990.

<sup>308</sup> PERKINS, Robert L. Kierkegaard, a Kind of Epistemology. In: *History of European Ideas*, vol.12, No 1, pp. 7-18, 1990. p. 7. No original: “Kierkegaard concepts of truth, inwardness or subjectivity are mirror images of the concept of upbuilding.”

<sup>309</sup> PERKINS, Robert L. Kierkegaard, a Kind of Epistemology. In: *History of European Ideas*, vol.12, No 1, pp. 7-18, 1990. p. 8. No original: “Kierkegaard attempts the impossible: to reassert the primacy of the Christian-Platonic view of knowledge and truth as upbuilding while at the same time agreeing with many of the criticisms offered in modern epistemology regarding specific arguments in the traditional natural

Do mesmo modo, M.G. Piety afirma que a preocupação epistemológica de Kierkegaard não é combater o conhecimento objetivo, mas sim a ilusão, como já apontado, da possibilidade de um conhecimento absoluto.<sup>310</sup> A comentadora aponta ainda que “a dificuldade em compreender o ponto de vista de Kierkegaard sobre verdade objetiva é o fato de ele não ser particularmente interessado nisto.”<sup>311</sup> Aliás, interesse, no sentido kierkegaardiano, só está presente quando o indivíduo cognoscente está subjetivamente envolvido com o problema em questão e, conseqüentemente, quando o problema em questão está subjetivamente relacionado com a realidade efetiva do indivíduo. A epígrafe em forma de oração da própria obra *A Doença para a Morte* nos dá o tom dessa epistemologia “seletiva” de Kierkegaard, a qual tem olhos aguçados para o conhecimento que edifica, mas olhos rasos para o conhecimento *despreocupado* – no sentido de Anti-Climacus – ou ainda *desinteressado* – no sentido de Climacus: “*Senhor, nos dê olhos fracos para coisas de pouca importância e olhos repletos de clareza para toda sua verdade.*”<sup>312</sup>

Assim como deve ser a fala de um médico junto ao leito do doente, Anti-Climacus fala aos leitores sobre aquilo que aflige a própria condição humana e, conseqüentemente, aquilo que impede a clareza necessária ao conhecimento preocupado ou, dito de outro modo, ao conhecimento de si mesmo. Essa aflição é compreendida pelo autor como a *Doença para a Morte* e caracterizada nesta obra como o *desespero*.

## II.1.2 O Ser Humano Cindido

---

theology. At the same time he does not want to impinge on the legitimate view of objective knowledge as demarcated in modern thought. He attempted to do all this by widening the amount of data that can be used legitimately to support a philosophic argument.”

<sup>310</sup> Cf. PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 11.

<sup>311</sup> PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. p. 49. No original: “the difficulty with understanding Kierkegaard's views on objective truth is that he is not particularly interested in it.”

<sup>312</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 3. Na tradução consultada: “*Herr! gieb uns blöde Augen für Dinge, die nichts taugen, und Augen voller Klarheit in alle deine Wahrheit.*” ( Escrito em alemão também no texto original).

“‘Essa doença não é para a morte’ (João 11:4). E, contudo, Lázaro morreu.”<sup>313</sup> Anti-Climacus reflete a partir desta passagem do evangelho de João sobre a distinção entre uma doença mortal e uma *doença para a morte*. Para o autor pseudônimo, a primeira está ligada ao aspecto temporal da condição humana, a qual é também marcada por diversos males físicos e também psíquicos, os quais são temporalmente qualificados ou, dito de outro modo, passageiros, ainda que sejam de extrema gravidade. A segunda, contudo, prevalece à condição temporal, isto é, aos males passageiros e à morte física. Trata-se, como aponta Anti-Climacus, de uma “condição deplorável” descoberta pelo cristianismo:

Essa condição deplorável é a doença para a morte. O que o homem natural cataloga como terrível – após contabilizar tudo e nada mais ter a mencionar – isso para o cristão é como um chiste. Tal é a relação entre o homem natural e o cristão. É como a relação entre uma criança e um adulto: o que faz a criança estremecer e se encolher, não representa nada para o adulto. A criança não sabe o que é o terrível; o adulto o sabe e se encolhe diante disto. A imperfeição da criança é primeiramente não reconhecer o terrível e então, de modo implícito, se estremecer diante do que não é o terrível. Assim também o é com o homem natural: ele ignora o que é verdadeiramente terrível e, contudo, não está livre de estremecer e se encolher – não, ele estremece diante do que não é o terrível.<sup>314</sup>

Ao colocar a distinção entre os dois tipos de doenças mortais em sua introdução, Anti-Climacus inicia a primeira parte da obra nomeando aquilo que descreveu como “doença para a morte” de *desespero*. É importante esclarecer o sentido técnico do termo atribuído pelo próprio autor, uma vez que, na linguagem corrente, muitas vezes o *desespero* é caracterizado como uma doença no sentido temporal: “necessidade, doença, miséria, dificuldades, adversidades, tormentos, sofrimentos mentais, preocupações, pesar.”<sup>315</sup> Tudo isso, como aponta Anti-Climacus, por mais horrível que seja, não é o que

<sup>313</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 7. Na tradução consultada: “‘This sickness is not unto death’ (John 11:4). And yet Lazarus did die.”

<sup>314</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 8. Na tradução consultada: “This miserable condition is the sickness unto death. What the natural man catalogs as appalling — after he has recounted everything and has nothing more to mention — this to the Christian is like a jest. Such is the relation between the natural man and the Christian; it is like the relation between a child and an adult: what makes the child shudder and shrink, the adult regards as nothing. The child does not know what the horrifying is; the adult knows and shrinks from it. The child's imperfection is, first, not to recognize the horrifying, and then, implicit in this, to shrink from what is not horrifying. So it is also with the natural man: he is ignorant of what is truly horrifying, yet is not thereby liberated from shuddering and shrinking—no, he shrinks from that which is not horrifying.”

<sup>315</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 8. Na tradução consultada: “need, illness, misery, hardship, adversities, torments, mental sufferings, cares, grief.”

ele conceitua de *desespero*. A diferença principal reside, para o autor, no aspecto *temporal* de uma e, conseqüentemente, *eterno* da outra. Na descrição do ponto A da primeira parte da obra, lemos: “O desespero é uma doença do espírito, do si mesmo[...]<sup>316</sup> Anti-Climacus, assim como o autor pseudônimo Haufnienses, compreende que o ser humano é *determinado como espírito*, porém, enquanto Haufniensis reflete sobre aquilo que qualifica o espírito no ser humano tanto no estado de inocência quanto no estado de pecado, a *angústia*, Anti-Climacus preocupa-se em caracterizar aquilo que, sob a qualificação do *edificante*, fala da condição doentia do ser humano no segundo estado, o *desespero*. Angústia e desespero não são, portanto, termos intercambiáveis, mas sim, conceitos distintos que caracterizam problemas diferentes, ainda que ambos derivem de uma compreensão antropológica comum: a de que o ser humano é uma síntese e que essa síntese é determinada pelo espírito. Sendo o nosso foco, neste momento, o desespero, é importante que transcrevamos aqui a descrição dessa concepção antropológica, comum aos dois autores, nas palavras de Anti-Climacus:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si mesmo. Mas o que é o si mesmo? O si mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma ou é a relação relacionando consigo mesma na relação; o si mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si mesmo.<sup>317</sup>

Vemos que nessa descrição antropológica, Anti-Climacus insere os conceitos de si mesmo [*selv*] e de síntese, os quais estão definitivamente relacionados, mas não expressam a mesma coisa. Antes de prosseguirmos com a proposta do autor para ambos os termos, cabe aqui uma breve observação. A terminologia dessa obra kierkegaardiana em especial, mas também de muitas outras, suscita uma semelhança com a terminologia hegeliana, o que, como aponta Piety não é mera coincidência, mas ao mesmo tempo, não implica em uma associação direta com o pensamento de Hegel. A autora transcreve a esse

<sup>316</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 13. Na tradução consultada: “Despair is a sickness of the spirit, of the self.”

<sup>317</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 13. Na tradução consultada: “A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.”

respeito a análise do kierkegaardiano dinamarquês, Johannes Sløk, a qual nos interessa particularmente aqui. Ainda que Sløk reconheça a semelhança terminológica, o estudioso defende que:

Seus pensamentos nada têm a ver um com outro. Suas intenções são completamente distintas; seus interesses, seus métodos, seus focos, tudo é completamente diferente. Eles não são filósofos que pensam de maneira oposta sobre o mesmo problema. Eles são dois indivíduos que tinham pensamentos completamente distintos sobre problemas completamente distintos [...] A diferença entre eles é categórica. As categorias de Hegel são o mundo e a ideia, enquanto as categorias de Kierkegaard são o homem e Deus.<sup>318</sup>

Essa análise de Sløk soa muito coerente com o trabalho realizado pelo pseudônimo Haufnienses em sua introdução d'*O Conceito de Angústia*, na qual, como já destacamos neste capítulo, o autor ressalta a necessidade de separação entre as distintas ciências e renova sua crítica à tentativa hegeliana de se captar a existência com as categorias da lógica. Ainda que em *A Doença para a Morte* seja possível se perguntar sobre a semelhança entre a dialética e a fenomenologia hegeliana e a dialética e fenomenologia de Anti-Climacus, como o faz Jon Stewart em seu artigo “Kierkegaard’s Phenomenology of Despair in ‘The Sickness unto Death’”<sup>319</sup>, seria inconsistente afirmar que aquilo que está em jogo nesta obra pode comparar-se ao que está em jogo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. As pressuposições das quais partem Hegel e Kierkegaard não são as mesmas. Como aponta o pseudônimo Climacus no *Pós-Escrito*, Hegel pensa ser possível começar com o puro ser, partir da *imediatidade*, o que, como o dinamarquês defende na narrativa *Johannes Climacus*, trata-se, para o existente pensante, de uma impossibilidade. Para Climacus essa ausência de pressupostos em Hegel revela um pensamento profundamente problemático, o qual reivindica um começo antidialético:

*Como o sistema começa com o imediato, quer dizer, ele começa com o imediato imediatamente? A isso se tem de responder, por certo, incondicionalmente com um Não. Se se admite que o sistema segue a existência (com o que se ocasiona uma confusão com um sistema da existência), então de fato o sistema vem depois e, portanto, não começa*

<sup>318</sup> Johannes Sløk apud PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard’s Pluralist Epistemology*, p.6. No original: “Their thoughts have nothing to do with each other. Their intentions are completely different; their interests, their methods, their focus, everything is completely different. They are not two philosophers who had opposite thoughts on the same problem. They are two individuals who had completely different thoughts on completely different problems [...] The difference between them is categorical. Hegel’s categories are the world and the idea and Kierkegaard’s categories are Man and God.”

<sup>319</sup> STEWART, Jon. Kierkegaard’s phenomenology of despair in “The Sickness Unto Death”. In: *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. Berlin ; New York : de Gruyter, 1997.

imediatamente com o imediato com o qual a existência começa, ainda que, num outro sentido, a existência não comece assim, pois o imediato nunca é, mas é anulado logo que é. O começo do sistema, que começa com o imediato, é então ele mesmo alcançado através da reflexão.<sup>320</sup>

Nesse sentido, é interessante analisar a apropriação de Kierkegaard da terminologia hegeliana a partir do ponto de vista de Heywood Thomas, o qual também essa tese teve acesso a partir da obra de Piety. Como transcreve a autora, Thomas afirma que Kierkegaard: “se apossou da terminologia tipicamente hegeliana para com isso exercer sua grande acusação a Hegel.”<sup>321</sup>

No caso específico da dialética de Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*, não devemos esquecer que sua exposição dialética e fenomenológica parte do pressuposto específico do *edificante*, o qual, por sua vez, traz em si uma cosmovisão cristã<sup>322</sup> e não uma noção que se refere a uma consciência imediata. Kierkegaard inclusive aponta em seus diários a aversão hegeliana a tal pressuposto: “é insólito o ódio, sempre conspícuo, que Hegel tem pelo edificante, mas aquilo que edifica não é um ópio que coloca para dormir; é o amén do espírito finito e um aspecto do conhecimento que não deve ser ignorado.”<sup>323</sup>

A consciência é para Kierkegaard, como também apontado na narrativa *Johannes Climacus*, aquilo que mora na contradição e constrói a relação entre os contrários. Para Anti-Climacus, a consciência na relação da síntese com o si mesmo, isto é, com o espírito, “é o decisivo”<sup>324</sup> e, nesse sentido, *consciência* é para o autor *autoconsciência*. Em suas palavras:

---

<sup>320</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I, p.116.

<sup>321</sup> Heywood Thomas apud PIETY, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*, p.6. No original: “took characteristically Hegelian terminology and used it to make his great accusation against Hegel.”

<sup>322</sup> Uma cosmovisão cristã obviamente filtrada pelo olhar kierkegaardiano, olhar esse que não apenas deve ser analisado sob as influências do luteranismo dinamarquês e da veia pietista de seu pai, mas também sob a peculiaridade do próprio cristianismo de Kierkegaard e suas respectivas categorias, sobretudo a categoria de *individuo singular*.

<sup>323</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II 2214* (Pap. III A 6, 1840). Na tradução consultada: “It is strange what hate, conspicuous everywhere, Hegel has for the up-building or the edifying, but that which builds up is not an opiate which lulls to sleep; it is the Amen of the finite spirit and is an aspect of knowledge which ought not to be ignored.”

<sup>324</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 29. Na tradução consultada: “consciousness is decisive.”

De um modo geral, a consciência – isto é, autoconsciência – é decisiva com relação ao si mesmo. Quanto mais consciência, mais si mesmo; quanto mais consciência, mais vontade; quanto mais vontade, mais si mesmo. Uma pessoa que não possua vontade absolutamente não é um si mesmo; mas quanto mais vontade ela tem, mais autoconsciência ela também possui.<sup>325</sup>

Como vimos através da descrição antropológica do autor, a síntese “ainda não é um si mesmo”, ela relaciona duas coisas – finito e infinito; temporal e eterno; possibilidade<sup>326</sup> e necessidade – e, portanto, uma síntese é uma relação. O si mesmo, contudo, ou seja, o espírito, não é uma relação, ou uma síntese, mas é aquilo que coloca a síntese em relação consigo mesma. A síntese, neste sentido, é potencialmente espírito, isto é, potencialmente si mesmo, mas ainda não o é efetivamente enquanto não logra colocar-se em relação consigo mesma. A consciência, portanto, enquanto autoconsciência, é determinante nesta relação e, por isso, Anti-Climacus dedica-se a uma investigação fenomenológica do desespero sob a categoria da consciência no ponto B da seção C da primeira parte da obra. Para que possamos partir para essa análise fenomenológica, contudo, é importante que compreendamos ainda o que está implicado nesta dialética da síntese que é o ser humano e de que modo ela é determinada pelo si mesmo, isto é, pelo espírito.

A síntese, como já mencionado, é uma relação entre dois e essa relação, por sua vez, é o que Anti-Climacus denomina de terceiro negativo.<sup>327</sup> Ao dar o exemplo do par dialético corpo e alma, o autor aponta que essa unidade negativa se dá pela própria natureza da relação, a qual sempre é qualificada por um dos polos, isto é, ou pelo anímico ou pelo corpóreo. A síntese é, portanto, esse ou/ou, essa oscilação entre os polos. Quando vista, contudo, sob a determinação de um terceiro positivo, isto é, quando a síntese passa a ser compreendida como algo determinado por um outro fora dessa relação binária, então coloca-se a possibilidade de esta relação negativa que é a síntese relacionar-se consigo mesma nesta unidade positiva ou, dito de outro modo, coloca-se a possibilidade de a

---

<sup>325</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 29. Na tradução consultada: “Generally speaking, consciousness — that is, selfconsciousness — is decisive with regard to the self. The more consciousness, the more self; the more consciousness, the more will; the more will, the more self. A person who has no will at all is not a self; but the more will he has, the more selfconsciousness he has also.”

<sup>326</sup> Na primeira citação da primeira seção do trabalho, nota-se que Kierkegaard coloca os termos liberdade/necessidade em oposição. No entanto, ao longo de sua análise sobre os pares dialéticos em *A Doença para Morte*, ele não mais coloca os termos liberdade/necessidade em oposição, mas sim possibilidade/necessidade.

<sup>327</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.13.

síntese, que é o ser humano, tornar-se si mesmo. Para tornar-se si mesmo, portanto, é necessário que a relação se dê neste terceiro positivo, mas para isso, faz-se antes necessária a compreensão de que a síntese por si mesma produz sempre uma relação negativa, capaz apenas de oscilar entre as alternativas dialéticas, mas não de estabelecer uma relação no sentido positivo. Ignorar ou rejeitar essa compreensão é precisamente aquilo que o autor denomina de *desespero*. O desespero é, portanto, esse estado de isolamento ou enclausuramento da síntese, a qual ignora ou rejeita a possibilidade de relacionar-se com este outro, capaz de reestruturar a relação dialética da síntese sob a determinação positiva. Surge aqui então a pergunta: mas este outro, quem é? Ao que Anti-Climacus nos responde afirmando que este outro capaz de reestruturar tal relação, não pode ser qualquer terceiro, mas um terceiro que tenha acesso a essa relação, que conheça essa relação e, por isso, ele só pode ser aquele que em primeira instância estabeleceu essa relação. Apenas ao relacionar-se com este terceiro que a determina, é que a síntese vem a tornar-se si mesma, do contrário, ela existe em um estado de cisão, de isolamento, ao que Anti-Climacus denomina *desespero*. Ao resumir a questão, o autor enuncia a seguinte fórmula: “A fórmula que descreve o estado do si mesmo quando o desespero é completamente retirado é a seguinte: ao se relacionar consigo mesmo e ao querer ser si mesmo, o si mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu.”<sup>328</sup>

Ao traduzirmos a fórmula de Anti-Climacus para o problema epistemológico que nos interessa particularmente nesta tese, percebemos que aquilo que cinde o ser humano de si mesmo, que o mantém neste estado de ruptura, também impede a promoção do conhecimento engajado, no sentido colocado pelo próprio autor, ou seja, do conhecimento pensado sob a qualificação do *edificante*. Mesmo que rejeitemos, contudo, uma epistemologia pensada sob a qualificação do edificante, é importante perceber que a antropologia kierkegaardiana como apresentada por Anti-Climacus, compreende que no estado de desespero, isto é, no estado de cisão e independência da síntese com relação ao poder que a estabeleceu, o autoconhecimento, ou ainda, o conhecimento de si, é uma impossibilidade, dado que toda relação dialética no interior da síntese não produz um conhecimento positivo, mas uma oscilação unilateralmente qualificada.

---

<sup>328</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.14. Na tradução consultada: “The formula that describes the state of the self when despair is completely rooted out is this: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it.”

Vimos com *Johannes Climacus* que a todo momento que a idealidade afirma algo sobre a realidade, o que ela está dizendo é novamente idealidade. Já a realidade efetiva, dado seu caráter imediato, sequer é capaz de afirmar qualquer coisa, isto é, de dispor da linguagem, a qual pertence ao âmbito da idealidade. *Mutatis mutandis*, podemos perceber a mesma espécie de problema anunciado na antropologia de *A Doença para a Morte*, pois, a todo momento que um dos polos da síntese qualifica sua relação dialética, o que temos é uma sujeição do polo contrário às determinações daquele que a está qualificando e, portanto, em momento algum obtemos um terceiro positivo, mas sempre um terceiro produzido no interior dessa relação arbitrária. A relação no interior do desespero, como aponta Anti-Climacus, é, portanto, uma má relação, a qual, por sua vez, qualifica uma má representação de si mesmo. De fato, a má relação qualifica um engano, uma ilusão, e não um conhecimento.

Ainda que as formas de desespero sejam plurais, assim como as sínteses que são os seres humanos o são, o que nos interessa particularmente na análise de Anti-Climacus é o papel da consciência neste estado de ignorância, rejeição ou má compreensão do si mesmo. Para Anti-Climacus a relação entre a consciência e o desespero podem apresentar-se basicamente de dois modos: i) o desespero que caracteriza ignorância com relação ao próprio desespero e ii) o desespero que caracteriza a consciência de se estar em desespero. E, com relação ao segundo, o autor tipifica duas formas básicas: a) desespero de não querer ser si mesmo: desespero fraqueza e b) desespero de querer ser si mesmo: desespero obstinação. A consciência na relação com o si mesmo é, como já apontado, o *decisivo* e, precisamente por isto, Anti-Climacus associa a intensidade do desespero ao grau de consciência que se possui dele: “quanto maior o grau de consciência, mais intenso o desespero.”<sup>329</sup> Num primeiro momento, se poderia então concluir que a primeira forma de desespero – sob a qualificação da consciência – “desespero que caracteriza ignorância com relação ao próprio desespero”, não poderia ser classificada como desespero absolutamente, uma vez que a consciência com relação a ele é aqui inexistente, ou melhor dizendo, é aqui ignorância. Essa, contudo, não é a compreensão de Anti-Climacus e isso nos leva de volta à sua antropologia. O desespero, embora varie em *intensidade* de acordo com o grau de consciência, não nasce da consciência, ou seja, não é produzido por ela, mas apenas percebido, ou não, por ela. Na primeira parte da obra à

---

<sup>329</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.42. Na tradução consultada: “the greater the degree of consciousness, the more intensive the despair.”

seção B, intitulada “A Universalidade dessa Doença (desespero)”<sup>330</sup>, o autor aponta a peculiaridade da dialética do desespero relativamente à síntese – que é o ser humano – quando compreendida como determinação do espírito:

O desespero é uma qualificação do espírito, se relaciona com o eterno, e por isso, tem algo do eterno em sua dialética. O desespero não é apenas dialeticamente diferente de uma síntese, mas todos os seus sintomas são igualmente dialéticos e, portanto, a análise superficial é facilmente enganada ao determinar se o desespero está ou não presente. Não estar em desespero pode significar precisamente estar em desespero, e pode também significar ter sido resgatado do estado de desespero [...] Isso significa, bem como tem sua justificativa, no fato de a condição do homem, considerado enquanto espírito (e se existe qualquer questão relativa ao desespero, o homem deve ser compreendido como definido pelo espírito), ser sempre crítica. Falamos de uma crise com relação à doença, mas não com relação à saúde. Por que não? Porque a saúde física é uma qualificação imediata que passa a ser dialética na condição de doença, na qual surge o problema da crise. Espiritualmente, ou quando o homem é considerado como espírito, tanto a saúde quanto a doença são críticas; não há uma saúde imediata do espírito.<sup>331</sup>

Não ter consciência de seu desespero, portanto, de modo algum é uma vantagem com relação ao espírito. Anti-Climacus até mesmo aponta essa ignorância do desespero como uma dupla negatividade na busca da verdade<sup>332</sup>:

---

<sup>330</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.22. Na tradução consultada: “The Universality of This Sickness (Despair).”

<sup>331</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.24-25. Na tradução consultada: “Despair is a qualification of the spirit, is related to the eternal, and thus has something of the eternal in its dialectic. Despair is not only dialectically different from a sickness, but all its symptoms are also dialectical, and therefore the superficial view is very easily deceived in determining whether or not despair is present. Not to be in despair can in fact signify precisely to be in despair, and it can signify having been rescued from being in despair.[...] This means and has its basis in the fact that the condition of man, regarded as spirit (and if there is to be any question of despair, man must be regarded as defined by spirit), is Always critical. We speak of a crisis in relation to sickness but not in relation to health. Why not? Because physical health is an immediate qualification that first becomes dialectical in the condition of sickness, in which the question of a crisis arises. Spiritually, or when man is regarded as spirit, both health and sickness are critical; there is no immediate health of the spirit.”

<sup>332</sup> A oposição desespero x verdade aparece em algumas passagens da obra como sinônimo de desespero x salvação; desespero x bem-aventurança ou desespero x cura. No ponto B da seção A, por exemplo, Anti-Climacus se pergunta se o desespero seria uma vantagem ou desvantagem, ao que conclui que dialeticamente ele deve ser os dois, pois sua presença é um sinal da determinação do espírito, embora ao mesmo tempo seja também indício de afastamento da síntese diante daquilo que a determina. Em suas palavras: “A possibilidade dessa doença é a superioridade do homem sobre o animal; estar ciente dessa doença é a vantagem do cristão sobre o homem natural; ser curado dessa doença é a bem aventurança do cristão.” [KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.15. Na tradução consultada: “The possibility of this sickness is man's superiority over the animal; to be aware of this sickness is the Christian's superiority over the natural man; to be cured of this sickness is the Christian's blessedness.”].

O desespero em si é uma negatividade, a ignorância sobre ele é uma nova negatividade. Para se alcançar a verdade, no entanto, é preciso atravessar toda negatividade, pois a antiga lenda sobre a quebra de um certo feitiço mágico<sup>333</sup> é verdadeira: a música deve ser toda tocada ao contrário, senão o feitiço não é quebrado.<sup>334</sup>

A não consciência do próprio desespero é, nesse sentido, ignorância de si mesmo, ignorância de ser determinado pelo espírito, o que, para Anti-Climacus, equivale a dizer: ignorância da verdade. O antídoto para essa ignorância funciona, portanto, como a quebra do feitiço mágico, isto é, começando pelas avessas, já que primeiro deve enfrentar o aspecto negativo do problema, o desespero, para só então retroagir ao positivo que é aquilo que está em sua origem, aquilo que o determina, o espírito.

Seria impossível, contudo, enfrentar o desespero sem mesmo dispor do critério que determina essa condição, isto é, sem o critério do espírito. É nesse sentido que Anti-Climacus fala em *A Doença para a Morte* sob categorias ético-religiosas, adotando para sua exposição sobretudo a qualificação do *edificante*. A dificuldade desse primeiro tipo de desespero é precisamente carecer dessas categorias, pois aquele em estado de ignorância quanto ao próprio desespero, ignora igualmente ser determinado pelo espírito. Suas categorias, portanto, não pertencem ao ético-religioso, mas, na linguagem de Anti-Climacus, ao estético. O estético, contudo, não pode ser critério para o espírito, pois a existência estética é caracterizada precisamente pela falta ou carência de espírito<sup>335</sup> e, por essa razão, marcada por uma dupla negatividade. Anti-Climacus define a relação de uma existência estética com o desespero da seguinte maneira:

Toda existência humana que não é consciente de si mesma enquanto espírito ou consciente de si mesma diante de Deus enquanto espírito, toda existência humana que não repousa transparentemente em Deus, mas repousa e imerge vagamente em algum tipo de universalidade (estado, nação, etc.) ou, na escuridão com relação a si mesma, considera suas capacidades como meros poderes criadores sem se tornar profundamente consciente de sua fonte, que considera a si mesma, se é que isso deve ter um sentido intrínseco, como algo

<sup>333</sup> De acordo com os tradutores Howard e Edna Hong, a lenda pertence aos contos de fada tradicionais da Irlanda, aos quais Kierkegaard teve acesso através da tradução dos irmãos Grimm. In: *Irische Elfenmärchen* (T. C. Croker, *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland, I-III* [London: 1825-28]), tr. Jakob and Wilhelm Grimm (Leipzig: 1826; ASKB 1423), p. lxxxiii.

<sup>334</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.44. Na tradução consultada: “Despair itself is a negativity; ignorance of it, a new negativity. However, to reach the truth, one must go through every negativity, for the old legend about breaking a certain magic spell is true: the piece has to be played through backwards or the spell is not broken.”

<sup>335</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.46. Na tradução consultada: “Spiritlessness.”

indefinido – tal existência, não importa o que ela conquiste, quer seja o mais maravilhoso, não importa o que ela explique, ainda que explique toda a existência, quão intensamente quer que ela frua a vida esteticamente – tal existência é ainda assim desespero. Isso é o que os pais da igreja tentaram explicar quando disseram que as virtudes dos pagãos eram vícios brilhantes: eles queriam dizer que o coração do paganismo era desespero, que o paganismo não era consciente enquanto espírito diante de Deus.<sup>336</sup>

É importante observar que não se trata aqui de uma crítica à estética em si, pois, citando novamente Anti-Climacus, seria uma “tolice”<sup>337</sup> negar que o paganismo alcançou grandes feitos do ponto de vista estético, “permitindo até mesmo que a arte e a ciência servissem para a elevação, melhoramento e refinamento de seu prazer.”<sup>338</sup> O desespero não se constitui pela fruição do estético, mas por se fazer do estético uma categoria determinante da existência.

No momento em que aquele que vive sob categorias estéticas se dá conta da superficialidade dessa determinação e inicia um aprofundamento retroativo em busca de outras categorias<sup>339</sup>, essa primeira negatividade começa a se romper, assim como o feitiço começa a ser quebrado no momento em que a música começa a ser tocada do fim para o começo. O que se tem aqui, contudo, não é a extinção do desespero, mas uma tomada de consciência que dá início a um processo ambíguo e delicado, pois, como já apontado, a intensidade do desespero cresce proporcionalmente à consciência que se tem dele. Neste sentido, aprofundar-se em si, retroagir a si mesmo, isto é, ao espírito, é, de certo modo, aprofundar-se em seu próprio desespero. Ainda que se logre vivenciar esse processo de modo *não desesperado* – e Anti-Climacus não nega essa possibilidade –, há o risco de se submeter a novas formas de desespero, uma vez que apenas a primeira das duas

---

<sup>336</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.46. Na tradução consultada: “Every human existence that is not conscious of itself as spirit or conscious of itself before God as spirit, every human existence that does not rest transparently in God but vaguely rests in and merges in some abstract universality (state, nation, etc.) or, in the dark about his self, regards his capacities merely as powers to produce without becoming deeply aware of their source, regards his self, if it is to have intrinsic meaning, as an indefinable something—every such existence, whatever it achieves, be it most amazing, whatever it explains, be it the whole of existence, however intensively it enjoys life esthetically—every such existence is nevertheless despair. That is what the ancient Church Fathers meant when they said that the virtues of the pagans were glittering vices: they meant that the heart of paganism was despair, that paganism was not conscious before God as spirit.”

<sup>337</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.45. Na tradução consultada: “very stupid.”

<sup>338</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.45. Na tradução consultada: “even letting art and science serve to heighten, enhance, and refine his pleasure.”

<sup>339</sup> Movimento esse que Climacus denominaria em suas *Migalhas Filosóficas*, bem como no *Pós-Escrito* de “socrático.”

negatividades, isto é, apenas a ignorância do desespero, foi rompida, mas não necessariamente, ou melhor, raramente, a segunda negatividade, ou seja, o próprio desespero.

Partindo da ignorância para a consciência, portanto, Anti-Climacus descreve outras duas formas básicas do desespero: i) desespero de não querer ser si mesmo: desespero fraqueza e ii) desespero de querer ser si mesmo: desespero obstinação. Estar consciente de seu desespero é, ao mesmo tempo, estar consciente de se ter um si mesmo, o que o autor compreende como sendo “o decisivo”<sup>340</sup> e, nesse sentido, estar conscientemente desesperado representa uma vantagem com relação ao primeiro tipo de desespero. É importante, contudo, perceber que não se trata de classificar estágios necessários do desespero, mas apenas possibilidades de sua forma, pois ainda que o primeiro tipo de desespero – o que desconhece o desespero – represente uma dupla negatividade com relação ao segundo – o que reconhece o desespero –, não se pode excluir a possibilidade de aquele que pertence ao primeiro tipo romper simultaneamente as duas negatividades, a ignorância e o desespero, sem desesperar-se. O ponto fundamental aqui é o de que a consciência representa uma vantagem, mas não uma solução com relação ao desespero e, conseqüentemente, quanto ao si mesmo, pois a consciência não se opõe ao desespero, mas convive com ele, inclusive intensificando-o. Para Anti-Climacus há apenas um antídoto para o desespero e ele deve igualmente ser condicionado pelo eterno, isto é, pelo espírito, assim como o desespero o é. Em consonância com Climacus, o autor de *A Doença para a Morte* compreende que a única condição eterna capaz de promover a busca de si mesmo, do espírito, e, portanto, da verdade, afastando a negatividade do desespero, é a *fé*. Nas palavras de Anti-Climacus:

O oposto de se estar em desespero é ter fé. Por isso, a fórmula elencada acima, a qual descreve um estado sem nenhum desespero, está completamente correta e esta é também a fórmula para a fé: ao se relacionar consigo mesmo e ao querer ser si mesmo, o si mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu. (cf. A, A).<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.49.

<sup>341</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.49. Na tradução consultada: “The opposite to being in despair is to have faith. Therefore, the formula set forth above, which describes a state in which there is no despair at all, is entirely correct, and this formula is also the formula for faith: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it (cf. A, A).”

Sem a fé, o estado vigente é o desespero, quer se tenha consciência disto ou não. Não há, portanto, uma consciência superior sob a qualificação do espírito do mesmo modo que é possível se falar em uma consciência superior sob quaisquer qualificações do âmbito da finitude. Nesse sentido, seja essa consciência superior qualificada pelo estético: pelas artes, pelas ciências, pelos negócios; seja ela qualificada pelo ético: por instituições como casamento, família ou religião; sob a qualificação do eterno, ou seja, sob a qualificação do espírito, por superior que essa consciência seja, sem a fé, ela continua agindo no interior do desespero.

Ainda que haja, portanto, a possibilidade de se romper a negatividade da ignorância e simultaneamente a do desespero através da fé, há igualmente a possibilidade de se romper apenas a primeira negatividade, a da ignorância de seu próprio desespero e, conseqüentemente, de seu si mesmo, permanecendo em desespero. Os modos de permanência no desespero irão, para Anti-Climacus, variar de acordo com o grau dessa mesma consciência com relação ao si mesmo, isto é, com relação à sua determinação como espírito. Variando, portanto, do menor grau – desespero de não querer ser si mesmo – para o maior grau de consciência – desespero de querer ser si mesmo –, o autor explora as nuances do desespero desde o que ele reconhece como sendo um desespero da fraqueza até o que ele denomina de desespero da rebeldia. Primeiramente, contudo, Anti-Climacus alerta que tal tipificação deve sempre ser tomada de modo relativo, dado que, em suas próprias palavras: “Nenhum desespero é completamente livre de rebeldia; na realidade, até mesmo a frase “não querer ser” implica rebeldia. Por outro lado, até o desespero mais rebelde nunca é totalmente livre de alguma fraqueza.”<sup>342</sup>

Resguardada, portanto, a relatividade de sua tipificação, é importante notarmos que o acento sobre as nuances do grau de consciência recai sobre o aspecto da vontade e, nesse sentido, uma vontade fraca relaciona-se com uma consciência igualmente fraca sobre o próprio desespero e seu si mesmo, ao passo que uma vontade forte exprime um maior grau de consciência do desespero e, conseqüentemente, do si mesmo. Atribuir a consciência do desespero a um ato da vontade nos revela uma concepção epistemológica singular, a qual também expressa uma continuidade com relação à epistemologia desenvolvida por Climacus nas *Migalhas Filosóficas*. Estivesse o grau de consciência

---

<sup>342</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.49. Na tradução consultada: “No despair is entirely free of defiance; indeed, the very phrase “not to will to be” implies defiance. On the other hand, even despair's most extreme defiance is never really free of some weakness.”

diretamente associado a um maior ou menor conhecimento do desespero, bem como do si mesmo, a fórmula não seria “querer ou não querer ser si mesmo”, mas “quanto mais sei o que é o desespero, maior a consciência do meu próprio estado de desespero e, conseqüentemente, do meu si mesmo”, no entanto, Anti-Climacus não estabelece essa relação. Percebemos que, assim como Climacus, o autor de *A Doença para a Morte* compreende que o conhecimento que se relaciona com as questões da existência e, portanto, com a consciência, ou melhor, com a autoconsciência, não se dá por uma progressão necessária e cumulativa tal como acontece na lógica. Por trás dessa compreensão parece estar o pressuposto partilhado pelos autores pseudônimos de que aquilo que existe, ou, na linguagem de Climacus, aquilo que *vem a ser*, devém de uma *causa* livre e não de uma *razão* necessária.<sup>343</sup> Nesse sentido, também aquilo que estabelece o meu si mesmo, ou seja, aquilo que me constitui enquanto síntese, “remonta”, utilizando as palavras de Climacus, “a uma causa atuando livremente.”<sup>344</sup> Isto significa, conseqüentemente, que a consciência, a qual é determinada por essa mesma causa, atua igualmente em liberdade e, precisamente por isso, o conhecimento que ela promove de si mesma não se dá pela necessidade da razão, mas por um ato “livre” da vontade. As aspas pretendem aqui alertar que, neste ponto, é preciso ter sempre em mente que a liberdade daquilo que existe e, portanto, da própria consciência, não é a mesma liberdade de sua própria causa que atua livremente. Devemos lembrar que a liberdade da síntese na qual a consciência atua é uma liberdade no interior do desespero e, nesse sentido, relativa. Essa questão também já fora apontada anteriormente neste capítulo a partir do problema do pecado n’*O Conceito de Angústia* através do conceito de *liberdade enredada*, bem como a partir da compreensão do pecado em Climacus, nas *Migalhas Filosóficas*, onde o estado de pecado é caracterizado como uma escolha pela *não liberdade* feita em *liberdade*.

Na segunda parte de *A Doença para a Morte*, na qual o desespero sob a qualificação da “consciência de se estar ‘diante de Deus’<sup>345</sup>” passa a ser compreendido como *pecado*, Anti-Climacus afirma que a dificuldade do pensamento grego, denominado

---

<sup>343</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.104. Os tradutores da obra para o português, Ernani Reichmann e Álvaro Valls, destacam em nota que o termo “razão”, em dinamarquês *Grund* e “causa”, em dinamarquês *Aarsag*, “correspondem às formas alemãs *Grund – Ursache*.”, nesse sentido, a causa refere-se àquilo que está na origem da coisa, na origem da questão, *Ursache*, ao passo que a razão, no sentido daquilo que fundamenta, que embasa, *Grund*, não remete a uma causa última, mas a razões intermediárias.

<sup>344</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 104.

<sup>345</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.77. Na tradução consultada: “before God.”

por ele de grecidade<sup>346</sup> - para o dinamarquês, apesar de Sócrates estar inserido aqui, ele não está totalmente identificado com esta mentalidade<sup>347</sup>-, está em ignorar o desespero, sobretudo quando qualificado como pecado, o que, para o autor, se dá pelo não reconhecimento da atuação da vontade na transição entre o que o pensamento conhece e o que o indivíduo se torna a partir desse conhecimento:

Qual componente falta, portanto, a Sócrates para a definição do pecado? É a vontade, rebeldia. A intelectualidade dos gregos era demasiado feliz, demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica, demasiado astuta – demasiado pecadora – para compreender que qualquer um pode, mesmo conhecendo, não fazer o bem, ou conhecendo, saber o que é certo e fazer o errado. A mentalidade grega postula um imperativo categórico intelectual.<sup>348</sup>

No estado de desespero, o conhecimento está, para Anti-Climacus, submetido a um constante jogo dialético com a vontade<sup>349</sup>, e, nesse sentido, a transição de um conhecimento abstrato para uma postura ética nunca se dá de modo necessário, dado que a vontade pode tanto trabalhar no sentido de confirmar e se apropriar eticamente desse

---

<sup>346</sup> É importante ter em mente a discussão de *Migalhas Filosóficas* sobre a compreensão de continuidade entre o pensamento especulativo grego e a especulação moderna – sinalizada à nota de rodapé 96 no Capítulo I desta tese - na qual Climacus reconhece que ambas partilham o mesmo *pathos*. Também em *A Doença para a Morte* aquilo que Anti-Climacus genericamente denomina de grecidade ou “mentalidade grega” - na tradução de Howard e Edna Hong para o inglês - é também por ele associado à posição especulativa tanto antiga quanto moderna. Transcreveremos essa posição de Anti-Climacus posteriormente em citação.

<sup>347</sup> Anti-Climacus aponta que em Sócrates não há a concepção de *pecado*, como compreendido pelo cristianismo. Para Sócrates “pecado é ignorância” [KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.87. Na tradução consultada: “sin is ignorance”] e, embora o autor pseudônimo discorde de Sócrates nesse ponto, - e essa é a discussão que queremos aqui propor - devemos apenas ter em mente que Anti-Climacus exalta Sócrates como pensador ético porque ele (não o Sócrates platônico, mas o aporético) permanece coerentemente na ignorância e não avança falseando o ético em um problema lógico, como o faz, para Anti-Climacus, a especulação. Ao elogiar o ateniense, o autor pseudônimo, repete o argumento defendido em *O Conceito de Ironia* - tese doutoral de Kierkegaard sobre Sócrates de 1841 – afirmando que o que o mundo de hoje precisa é novamente um Sócrates e não mais conhecimento. [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.92.] e [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 205].

<sup>348</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.90. Na tradução consultada: “What constituent, then, does Socrates lack for the defining of sin? It is the will, defiance. The intellectuality of the Greeks was too happy, too naive, too esthetic, too ironic, too witty—too sinful—to grasp that anyone could knowingly not do the good, or knowingly, knowing what is right, do wrong. The Greek mind posits an intellectual categorical imperative.”

<sup>349</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.90. “Há, com efeito, em toda escuridão e ignorância, um jogo dialético entre o saber e o querer, e ao se buscar compreender alguém se pode cometer o erro de acentuar exclusivamente o saber ou exclusivamente o querer.” Na tradução consultada: “There is indeed in all darkness and ignorance a dialectical interplay between knowing and willing, and in comprehending a person one may err by accentuating knowing exclusively or willing exclusively.” Aqui também é importante notar que, para Anti-Climacus, esse jogo dialético conhecimento-vontade, se dá tanto no estado de maior grau de consciência quanto naquele em que a consciência está presente em sua menor potência, pois onde há consciência, por menor que seja, há vontade.

conhecimento, quanto de obscurecer, ignorar ou manipular esse mesmo conhecimento. A esse respeito é importante lermos diretamente de Anti-Climacus sua crítica à postura especulativa, tanto grega quanto moderna, no que tange à transição entre conhecimento e ação:

Na pura idealidade, na qual a pessoa, enquanto indivíduo real, não está envolvida, a transição é necessária (afinal, no sistema tudo acontece por necessidade), isto significa que não há nenhuma dificuldade ligada à transição do entender para o fazer. Essa é a mentalidade grega (mas não a socrática, pois Sócrates é demasiado ético para isso). E o segredo da filosofia moderna é essencialmente o mesmo, pois é o seguinte: *cogito ergo sum* [penso logo sou].<sup>350</sup>

Ignorar a vontade é ignorar a determinação do espírito, o qual remete, como já apontado, a uma causa livre e nunca devém por necessidade. De igual modo, ignorar essa determinação é desconhecer a possibilidade do desespero e, com ela, toda a dialética conflituosa atuando na síntese que é o ser humano. O ser humano da especulação é o que Anti-Climacus compreende como um “ser humano abstrato”<sup>351</sup>, livre de contradições, um ser humano puro [*rene Menneske*]<sup>352</sup>. A antropologia *d’A Doença para a Morte*, contudo, interessa-se “pela realidade efetiva da personalidade”<sup>353</sup> [*til Personlighedens Virkelighed*]<sup>354</sup>, afligida pela angústia, que é a qualificação de sua determinação eterna, e sempre diante da possibilidade do desespero, que é o sintoma da carência do eterno<sup>355</sup> que a determina. No estado de desespero, o decisivo não é o conhecimento – compreendido aqui como conhecimento objetivo, seja ele abstrato ou empírico – mas a consciência, a

<sup>350</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.93. Na tradução consultada: “In pure ideality, where the actual individual person is not involved, the transition is necessary (after all, in the system everything takes place of necessity), or there is no difficulty at all connected with the transition from understanding to doing. This is the Greek mind (but not the Socratic, for Socrates is too much of an ethicist for that). And the secret of modern philosophy is essentially the very same, for it is this: *cogito ergo sum* [I think therefore I am].”

<sup>351</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.5. “Ser humano abstrato, puro”. Na tradução consultada: “man in the abstract.”

<sup>352</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*. Forord. In: KIERKEGAARD, Søren A. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Disponível em: <www.sks.dk>.

<sup>353</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.5. Na tradução consultada: “to the actuality of the personality.”

<sup>354</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*. Forord. In: KIERKEGAARD, Søren A. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Disponível em: <www.sks.dk>.

<sup>355</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.51. “Desesperar é perder o eterno.” Na tradução consultada: “But to despair is to lose the eternal.”

qual atua em consonância com a vontade, se aprofundando ou ignorando o próprio desespero e, conseqüentemente, se aprofundando ou ignorando o si mesmo. Queremos nos voltar agora para essa relação desespero-consciência relativamente à vontade de querer ou não querer ser si mesmo para que possamos explorar essa dimensão da autoconsciência no interior do estado de desespero.

A forma mais fraca do desespero consciente é, como já apontado, denominada *desespero fraqueza*, o qual caracteriza o desespero de *não querer ser si mesmo*. Essa forma do desespero é ainda subdividida em dois tipos pelo autor, sendo elas: a) *desespero sobre o temporal ou sobre algo temporal*; b) *desespero do eterno ou sobre si mesmo*. O tipo *a* assim como o tipo representado pela primeira forma de desespero – “o desespero que é ignorante de seu próprio desespero”- é um tipo imediatista, totalmente identificado com a finitude, e que desconhece, portanto, sua determinação enquanto espírito no sentido do eterno, não desconfiando, igualmente, do caráter infinito de seu desespero. O que o difere do tipo que ignora o desespero e, do mesmo modo, o si mesmo, é que sua imediatidade contém “uma reflexão quantitativa”<sup>356</sup>: “[A]qui não há consciência infinita do si mesmo, do que seja desespero, ou do estado de desespero; o desespero é um mero sofrer, um sucumbir à pressão da exterioridade, e de modo algum isso vem de dentro como ação.”<sup>357</sup>

Anti-Climacus ainda aponta que esse tipo de consciência que fala sobre o desespero e fala sobre um si mesmo, o faz como quem “brinca com as palavras”<sup>358</sup>, fazendo “um inocente mal-uso da linguagem.”<sup>359</sup> O desespero do tipo imediatista é um desespero da finitude e, portanto, não se trata absolutamente do desespero, o qual é determinado pelo eterno, pelo espírito. Se as questões da temporalidade, isto é, se as coisas finitas caminham bem, ele nem mesmo suspeita que exista desespero, se, ao contrário, as coisas da finitude vão mal, ele qualifica a própria vida como desespero. O desespero é então para ele essa dor passiva, aquilo que ele sofre a partir da exterioridade.

---

<sup>356</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.50. Na tradução consultada: “immediacy containing a quantitative reflection.”

<sup>357</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.50-51. Na tradução consultada: “Here there is no infinite consciousness of the self, of what despair is, or of the condition as one of despair. The despair is only a suffering, a succumbing to the pressure of external factors; in no way does it come from within as an act.”

<sup>358</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.51. Na tradução consultada: “playing with words.”

<sup>359</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.51. Na tradução consultada: “an innocent abuse of language.”

Anti-Climacus afirma que seu si mesmo é um “dativo como o ‘me’ ou ‘a mim’ de uma criança”<sup>360</sup> e que seu si mesmo é medido em termos de “quaisquer capacidades, talentos, etc., que ele eventualmente possua, de tudo isso ele se apropria, contudo, voltado para a exterioridade, para a vida, como se costuma dizer, para o real, para a vida ativa.”<sup>361</sup> De tal modo suscetível é a autoconsciência daquele que sofre esse tipo de desespero, dado que seu si mesmo é uma determinação passiva, embora ele seja costumeiramente muito ativo com relação às coisas da exterioridade e, portanto, da temporalidade. Essa forma de desespero, afirma o autor:

[É] a forma mais comum de desespero, e especialmente na segunda forma, isto é, imediatismo com uma certa reflexão. Quanto mais o desespero é refletido, mais raramente ele é visto ou mais raramente ele aparece no mundo. Isso de modo algum prova que a maioria não desespera, mas apenas que eles não se aprofundaram o suficiente em seu desespero. Há pouquíssimas pessoas que vivem, ainda que de modo aproximado, sob a qualificação do espírito; de fato, não há muitos que o tentam nesta vida, e a maior parte daqueles que tentam, logo desistem. Eles não aprenderam a temer, não aprenderam a “ter que” sem depender do que quer que seja, sem nenhum tipo de dependência, sobre o que quer que aconteça. Por isso, eles são incapazes de aguentar o que já lhes parece ser uma contradição, e o que ao refletir no entorno se mostra ainda mais gritante, que isto, se preocupar com a própria alma e querer tornar-se espírito, parece uma grande perda de tempo no mundo, de fato, uma perda de tempo indefensável, que deve ser punida pela lei civil se possível, e a qual, de todo modo, deve ser punida com escárnio e desdém como um tipo de traição contra a raça humana, como uma loucura rebelde que preenche o tempo insanamente com nada.<sup>362</sup>

O tipo b de desespero ainda contemplado sob a forma “fraqueza” ou “não querer ser si mesmo” representa um avanço com relação à consciência e com isso uma

<sup>360</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.51. Na tradução consultada: “a dative, like the ‘me’ of a child.”

<sup>361</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.56. Na tradução consultada: “whatever capacities, talents, etc. he may have; all these he appropriates but in an outward-bound direction, toward life, as they say, toward the real, the active life.”

<sup>362</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.56-57. Na tradução consultada: “[I]s the most common form of despair, and especially in the second form, that is, immediacy with a quantitative reflection. The more despair is thought through, the more rarely it is seen or the more rarely it appears in the world. This by no means proves that the majority have not despaired; it proves only that they have not gone particularly deep in despairing. There are very few persons who live even approximately within the qualification of spirit; indeed, there are not many who even try this life, and most of those who do soon back out of it. They have not learned to fear, have not learned ‘to have to’ without any dependence, none at all, upon whatever else happens. Therefore, they are unable to bear what already appears to them to be a contradiction, what in reflection in the surroundings looks all the more glaring, so that to be concerned about one’s soul and to will to be spirit seems to be a waste of time in the world, indeed, an indefensible waste of time that ought to be punished by civil law if possible, one that is punished in any case with scorn and contempt as a kind of treason against the human race, as a defiant madness that insanely fills out time with nothing.”

intensificação do desespero. Aquele que desespera dessa maneira aprofunda sua reflexão porque reconhece a fragilidade e efemeridade das coisas da temporalidade, mudando, com isso, o sentido de seu desespero. Ele não mais desespera-se sobre as coisas, isto é, sobre a exterioridade, mas sobre sua própria fraqueza. Contrariamente ao imediatista que se deixa determinar passivamente pelo seu entorno, o tipo b passa a cultivar um desprezo por esse mesmo entorno, já que reconhece o imediatismo como fraqueza, atitude esta que leva, como aponta Anti-Climacus, a uma espécie de “enclausuramento” [*Indesluttethed*].<sup>363</sup> O ponto importante deste tipo de desespero e o motivo pelo qual ele representa um avanço com relação ao tipo a, mas, ainda assim, recai sob a forma da *fraqueza*, é o de que, embora ele reconheça a própria fragilidade, voltando, com isso, para si, ou seja, para seu interior, esse movimento funciona como uma espécie de *reação* à exterioridade e é, nesse sentido, apenas indiretamente uma ação interior. O estado de “enclausuramento”, experimentado por aquele que pertence a esse tipo, dá-se não apenas pela recusa da exterioridade, mas por também carecer de uma determinação interior, o que Anti-Climacus reconhece como uma introspecção orgulhosa e tão frágil quanto a superficialidade do imediatista, porém potencialmente mais perigosa:

Se esse enclausuramento é completamente mantido, *omnibus numeris absoluta* [completamente em todos os sentidos], então seu maior risco é o suicídio. A maioria das pessoas, é claro, não têm noção, do que uma pessoa de tal modo fechada pode suportar; se soubessem, ficariam abismados. O perigo, portanto, para a pessoa completamente fechada, é o suicídio. Mas se ela se abre para uma única pessoa que seja, ela provavelmente ficará tão relaxada, ou tão para baixo, que o resultado de seu fechamento não mais será o suicídio. Tal pessoa enclausurada que possua um confidente possui mais de um tom de moderação de distância com relação àquela completamente enclausurada. Contudo, também pode ser o caso de que ela se desespere pelo fato de ter se aberto para uma outra pessoa; pode parecer a ela que era muito mais fácil aguentar tudo quando estava em silêncio do que depois que passou a ter um confidente. Há exemplos de pessoas fechadas que foram lançadas ao desespero após ter encontrado um confidente. Nesse sentido, o resultado também pode ser o suicídio.<sup>364</sup>

---

<sup>363</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.63. Na tradução consultada: “inclosing reserve [*Indesluttethed*].”

<sup>364</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.66. Na tradução consultada: “If this inclosing reserve is maintained completely, *omnibus numeris absoluta* [completely in every respect], then his greatest danger is suicide. Most men, of course, have no intimation of what such a person of inclosing reserve can endure; if they knew, they would be amazed. The danger, then, for the completely inclosed person is suicide. But if he opens up to one single person, he probably will become so relaxed, or so let down, that suicide will not result from inclosing reserve. Such a person of inclosing reserve with one confidant is moderated by one whole tone in comparison with one who is fully inclosed. Presumably he will avoid suicide. However, it may happen that just because he has opened himself to another person he will despair over having done so; it may seem to him that he might have held out far, far longer in silence rather than to have a confidant. There are examples of persons of inclosing reserve who were thrown into despair by having found a confidant. In this way, suicide may still result.”

O tipo que sofre desse desespero permanece passivamente suscetível às pressões da exterioridade e ainda que possua alguma consciência e força de vontade, especialmente se comparado ao tipo imediatista, ele carece da dimensão infinita de seu si mesmo para oferecer um contraponto à finitude, à exterioridade. Tanto o tipo ignorante de seu desespero, e conseqüentemente de seu si mesmo, quanto o tipo reativo carecem de sua dimensão eterna e, nesse sentido, carecem de uma plataforma, ou ainda, de uma estrutura, que os permita se relacionar de modo relativo e não determinante com a finitude, com a exterioridade.

Há, contudo, para Anti-Climacus, uma possibilidade de ainda no interior do próprio desespero avançar conscientemente no sentido de sua dimensão eterna. O tipo que eleva sua consciência nesse sentido afirma positivamente sua vontade, intensificando-a em seu grau máximo, aquele de *querer ser si mesmo*. Seu desespero, contudo, é igualmente intensificado, pois em querendo ser si mesmo e em estando consciente de sua determinação eterna, quer, ao mesmo tempo, afirmar sua própria vontade independentemente do poder que o estabeleceu enquanto síntese:

Ele não reconhece poder algum além de si; e, nesse sentido, lhe falta basicamente seriedade, só podendo evocar uma aparência de seriedade, mesmo quando confere a mais alta atenção para suas construções imaginárias. Essa é uma seriedade simulada. Como Prometeu roubando fogo dos deuses, ele rouba de Deus o pensamento – o qual é seriedade – de que Deus olha por cada um; ao invés disso, o si mesmo em desespero se contenta em prestar atenção a si mesmo, o que supostamente deve conferir interesse e significância infinitos sobre seus empreendimentos, mas é precisamente isto que fazem deles construções imaginárias. Pois ainda que este si mesmo não mergulhe tão fundo em seu desespero a ponto de se tornar um deus imaginariamente construído – nenhum si mesmo derivado pode oferecer mais a si mesmo do que ele é em si mesmo ao dar atenção a si mesmo – ele permanece si mesmo do início ao fim; ele não se torna mais nem menos do que si mesmo em sua autoduplicação, até o momento em que o si mesmo em seu esforço desesperado para ser si mesmo acaba por se tornar o exato oposto, ele de fato não se torna um si mesmo.<sup>365</sup>

---

<sup>365</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.69. Na tradução consultada: “It recognizes no power over itself; therefore it basically lacks earnestness and can conjure forth only an appearance of earnestness, even when it gives its utmost attention to its imaginary constructions. This is a simulated earnestness. Like Prometheus stealing fire from the gods, this is stealing from God the thought—which is earnestness—that God pays attention to one; instead, the self in despair is satisfied with paying attention to itself, which is supposed to bestow infinite interest and significance upon his enterprises, but it is precisely this that makes them imaginary constructions. For even if this self does not go so far into despair that it becomes an imaginatively constructed god—no derived self can give itself more than it is in itself by paying attention to itself—it remains itself from first to last; in its self-redoubling it becomes neither more nor less than itself in so far as the self in its despairing striving to be itself works itself into the very opposite, it really becomes no self.”

Anti-Climacus também reconhece esse movimento contraditório de se afastar de si mesmo em querendo ser si mesmo como uma construção imaginária e fantasiosa do si mesmo. Tal como um Prometeu, aquele que desesperadamente quer ser si mesmo, reivindica o poder da autodeterminação ou, ainda mais radicalmente, da autocriação e recusa-se, como aponta o autor, a “começar pelo e com o começo”<sup>366</sup> querendo estar ele mesmo “no começo”<sup>367</sup> – referência às primeiras palavras da Bíblia em Gênesis 1:1.<sup>368</sup> Essa recriação fantasiosa de si mesmo expressa uma rebeldia para com a própria origem, para com o poder que determina o si mesmo e, nesse sentido, é que Anti-Climacus compreende esse desespero como uma carência de seriedade, o que, como vimos a partir do prefácio da obra, o autor define como o próprio *edificante*. Portanto, embora o tipo em questão represente um avanço significativo em termos de consciência relativamente aos anteriores, ele pode estar ainda mais longe de si mesmo em outro sentido, uma vez que lhe falta a capacidade de carecer do eterno enquanto aquele terceiro que determina sua síntese.

Em um *discurso edificante*<sup>369</sup> de 1844, *Carecer de Deus É a Mais Alta Perfeição*<sup>370</sup>, Kierkegaard descreve a experiência da consciência e do autoconhecimento em dois níveis semelhantes às divisões que encontramos na obra de Anti-Climacus de 1849. Gostaríamos de brevemente elucidá-las para enfatizar particularmente a dificuldade implicada no *desespero desafio* com relação à percepção do si mesmo. O primeiro nível

<sup>366</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.68. Na tradução consultada: “at and with the beginning”

<sup>367</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.68. Na tradução consultada: "in the beginning."

<sup>368</sup> Essa referência é apontada tanto na tradução dos Hong para o inglês [Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.177 – *Notes*.], quanto na tradução de Liselotte Richter para o alemão [Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Die Krankheit zum Tode*. p.66.] Também na versão original do texto nota-se o uso de aspas para o termo «i Begyndelsen» pelo próprio autor, sugerindo uma referência implícita. [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*. Forord. In: KIERKEGAARD, Søren A. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Disponível em: <www.sks.dk>

<sup>369</sup> Os *Discursos Edificantes* são obras não pseudônimas de Kierkegaard publicadas paralelamente às suas obras pseudônimas desde 1843, mesmo ano de publicação da obra pseudônima *Ou-Ou*. Os últimos discursos edificantes datam de 1851, um ano após a publicação de sua última obra pseudônima, *Prática no Cristianismo*. Jonas Roos sintetiza do seguinte modo a natureza desses discursos em seu livro *10 lições sobre Kierkegaard*: “Simultaneamente à publicação dessas obras [as obras pseudônimas], entretanto, Kierkegaard publica o que chama de *discursos edificantes*, textos que iniciam com a citação de algum texto bíblico, comentam-no a partir de um ponto de vista existencial, e são sempre assinados com seu próprio nome.”. ROOS, Jonas. *10 Lições sobre Kierkegaard*. p. 38.

<sup>370</sup> “To Need God Is a Human Being’s Highest Perfection”. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*.

de consciência corresponde àquilo que ele determina de primeiro si mesmo<sup>371</sup>, o qual busca sua referência no mundo externo, na finitude, característica esta descrita por Anti-Climacus como *desespero fraqueza*. Já o segundo nível de consciência corresponde ao si mesmo mais profundo<sup>372</sup>, sob o qual o primeiro si mesmo se submete quando este se dá conta da fragilidade e inconstância do mundo exterior, aprofundando-se interiormente em direção a uma determinação mais sólida de si mesmo. O caminho em direção ao si mesmo mais profundo, contudo, não é ainda a consciência do si mesmo, mas, como aponta Kierkegaard, “apenas a condição para vir a conhecer si mesmo. Mas caso ele realmente deva conhecer a si mesmo, haverá novas dificuldades e novos perigos.”<sup>373</sup> Assim como no *desespero rebeldia*, o si mesmo mais profundo orienta-se em direção à interioridade e a uma determinação que não se submeta às inconstâncias da finitude, buscando, portanto, uma determinação da ordem do eterno. O próximo passo, contudo, não consiste em um avanço, em um aprimoramento ou aperfeiçoamento do si mesmo mais profundo, mas em um enfraquecimento ou esvaziamento de si. A vontade que antes estava a serviço da consciência encontra seus limites no âmbito do espírito, do conhecimento de si mesmo, uma vez que o início desse autoconhecimento requer a compreensão de uma “verdade breve e concisa”: “Ora, o autoconhecimento do qual estamos falando realmente não é complicado, e todas as vezes que uma pessoa compreende essa breve e concisa verdade, a de que ele mesmo não é capaz de absolutamente nada, então ele conhece a si mesmo.”<sup>374</sup> Isso, no entanto, é precisamente aquilo que o desespero da rebeldia não pode aceitar, já que a única vontade a ser exercida a partir de então seria aquela da submissão, ou ainda, da resignação. Anti-Climacus aponta nesse sentido como este estágio mais profundo ou mais avançado da consciência é por isso mesmo aquele que está mais próximo e ao mesmo tempo mais distante da verdade: “Também o desespero que é a via para a fé, se dá com o auxílio do eterno; através do auxílio do eterno, o si mesmo tem a coragem de perder a si mesmo para ganhar a si mesmo. Aqui, contudo, ele não *quer*<sup>375</sup> começar

---

<sup>371</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.314 .Na tradução consultada: “first self.”

<sup>372</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.314 .Na tradução consultada: “deeper self.”

<sup>373</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.317 .Na tradução consultada: “only the condition for coming to know himself. But if he is actually to know himself, there are new struggles and new dangers.”

<sup>374</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.319 .Na tradução consultada: “Oh, the self-knowledge of which we are speaking is really not complicated, and every time a person properly comprehends this brief and pithy truth, that he himself is capable of nothing at all, then he knows himself.”

<sup>375</sup> Grifo meu.

perdendo a si mesmo, mas querendo ser si mesmo.”<sup>376</sup> Nos termos do *discurso* de 1844, a necessidade de se autodeterminar em um sentido último, isto é, no âmbito do espírito, caracteriza uma falha, uma imperfeição, pois neste âmbito, paradoxalmente, a perfeição reside numa carência, isto é, na capacidade de carecer. Esta carência, contudo, expressa uma necessidade específica e não generalizada, do contrário retornaríamos ao “primeiro si mesmo” ou, nos termos de Anti-Climacus, ao “desespero fraqueza.” Essa carência expressa a necessidade de se relacionar com a própria determinação, com aquilo que estabeleceu o ser humano enquanto síntese, e é apenas diante da consciência de ser estabelecido e não estabelecido que o si mesmo dá-se a conhecer: “Enquanto a pessoa não conhece a si mesma no sentido de saber que ela por si só não é capaz de absolutamente nada, ela então não se torna verdadeiramente consciente de que Deus é [*er till*].”<sup>377</sup> O autoconhecimento é, nesse sentido, sempre dialético, pois envolve o conhecimento, ou ainda, o reconhecimento do criador, para que se dê o conhecimento na correta condição, aquela de criatura:

Conhecer a Deus é crucial, e sem esse conhecimento um ser humano se tornaria absolutamente nada, sim, talvez precariamente compreenderia o primeiro mistério da verdade, o de que ele por si só não é absolutamente nada e, portanto, muito menos compreenderia que carecer de Deus é a mais alta perfeição.<sup>378</sup>

Esse ato de resignação, através do qual o ser humano vem a dar-se conta daquilo que poderíamos ler em Kierkegaard como um primeiro nível da verdade, coloca-nos diante da aporia socrática mencionada no primeiro capítulo desta tese, aquela do vazio da descoberta da própria ignorância. Mais radicalmente, contudo, o que se descobre aqui não é somente o negativo intelectual, simbolizado socraticamente pela ignorância, mas o sentido profundo dessa negatividade, o qual, para Anti-Climacus, apenas se apresenta diante dessa situação de extremidade:

---

<sup>376</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.67. Na tradução consultada: “The despair that is the thoroughfare to faith comes also through the aid of the eternal; through the aid of the eternal the self has the courage to lose itself in order to win itself Here, however, it is unwilling to begin with losing itself but wills to be itself.”

<sup>377</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.321. Na tradução consultada: “Insofar as a person does not know himself in such a way that he knows that he himself is capable of nothing at all, he does not actually become conscious in the deeper sense that God is [*er till*].”

<sup>378</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.326. Na tradução consultada: “[T]o know God is crucial, and without this knowledge a human being would become nothing at all, yes, perhaps would scarcely be able to grasp the first mystery of truth, that he himself is nothing at all, and then even less that to need God is his highest perfection.”

[A] decisão crítica não acontece enquanto uma pessoa não é levada ao seu extremo, quando, humanamente falando, não há mais possibilidade. Nesse ponto a questão é se ela acreditará que para Deus tudo é possível, isto é, se ela *acreditará*. Essa é, contudo, a fórmula para a perda do entendimento; acreditar é, com efeito, perder o entendimento para se ganhar a Deus.<sup>379</sup>

A fé, como afirma Anti-Climacus, é o antídoto para o desespero<sup>380</sup>, mas é apenas na extremidade, isto é, diante do reconhecimento da própria incapacidade que se chega à possibilidade da fé, à possibilidade de “repousar transparentemente no poder que estabeleceu a síntese”<sup>381</sup>. Trata-se aqui, portanto, de dois aspectos interdependentes: um ativo, o da decisão de reconhecer a própria dependência; outro passivo, o do abandono de si na fé. Assim como nas *Migalhas Filosóficas* de Climacus, como desenvolvido em nosso primeiro capítulo, chegamos também através de Anti-Climacus na interrelação entre verdade e fé, ainda que ela tenha sido explorada aqui em seu sentido negativo, isto é, na ausência da fé e, conseqüentemente, no afastamento da verdade, estado este denominado pelo autor pseudônimo de *desespero*.

Queremos agora explorar justamente o seu contrário, ou seja, a possibilidade da fé, para compreendermos de que modo se dá a relação do existente com sua consciência eterna no sentido de lograr o *telos* apontado por Anti-Climacus, isto é, o de vir a conhecer a si mesmo em conhecendo aquilo que o determina enquanto síntese e o qualifica enquanto espírito.

## II.2 A Possibilidade Paradoxal da Reestruturação

### II.2.1 A Existência Unida na Paixão

---

<sup>379</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.38. Na tradução consultada: “[T]he critical decision does not come until a person is brought to his extremity, when, humanly speaking, there is no possibility. Then the question is whether he will believe that for God everything is possible, that is, whether he will *believe*. But this is the very formula for losing the understanding; to believe is indeed to lose the understanding in order to gain God.”

<sup>380</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 49.

<sup>381</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 14.

Embora a compreensão do ser humano enquanto síntese tenha sido pela primeira vez aventada n’*O Conceito de Angústia* de 1844 e desenvolvida na exposição fenomenológica de *A Doença para A Morte* de 1849, a pressuposição de uma consciência eterna e a relação do ser humano para com ela guiara as obras de Kierkegaard desde o início de sua atividade como escritor. Nos escritos pseudônimos, contudo, é na obra *Temor e Tremor* de Johannes de Silentio, de 1843 que, segundo os tradutores Howard e Edna Hong, a expressão “consciência eterna” é utilizada pela primeira vez,<sup>382</sup> e mais especificamente na seguinte passagem:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?<sup>383</sup>

Isso nos interessa particularmente porque é precisamente nesta obra que Kierkegaard não apenas sustenta o pressuposto de uma determinação eterna, a qual se expressa numa consciência eterna, mas também explora o modo da relação para com ela: a *fê*. Antecipando os argumentos posteriormente desenvolvidos com o pseudônimo Climacus, De Silentio aponta em seu *prefácio* que tomará em seu escrito um caminho diferente daquele tomado pelos pensadores de sua época, os quais, para ele, promoviam no mundo das idéias *ein wirklicher Ausverkauf*.<sup>384</sup> Desde já, o autor pseudônimo coloca-se, portanto, como autor de um projeto alternativo frente àquele em voga e, mais especificamente, frente ao que ele denomina de *o sistema*<sup>385</sup>:

O presente autor não é de todo filósofo, não entendeu o sistema, nem se o sistema existe ou se já acabou; atendendo à sua fraca cabeça, basta-lhe já ter na ideia quão monstruosa tem de ser hoje em dia a cabeça de cada um para conter uma ideia igualmente monstruosa. Apesar de se encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da *fê* para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a *fê*, a que se entendesse como se entrou na *fê* ou como a *fê* entrou em cada um.<sup>386</sup>

<sup>382</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Fear and Trembling – Repetition*. p. 342. *Notes*.

<sup>383</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 65.

<sup>384</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 49. “Uma verdadeira liquidação”. Expressão escrita em alemão tanto na versão portuguesa quanto na versão original.

<sup>385</sup> A crítica ao hegelianismo, sobretudo à recepção do hegelianismo na Dinamarca está, como pudemos perceber até agora, impregnada na escrita kierkegaardiana e ganha a partir dos diferentes pseudônimos uma coloração específica.

<sup>386</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 52.

A *De Silentio* incomoda particularmente a pressa com que *o sistema* encontra mediações para resolver todo tipo de problema e explicar toda espécie de conceitos, até mesmo aqueles que para o autor pseudônimo estão – em um sentido similar, mas não exatamente igual ao do kantiano<sup>387</sup> – para além dos limites da razão. Na especulação, em suas palavras, “ninguém pára para duvidar de tudo, antes avança.” Segundo a tradutora da obra para o português, Elisabete M. de Sousa, a utilização do termo “avançar” ou “ir mais longe” [*gaa videre*] remete ao uso da mesma expressão por Hans Lassen Martensen<sup>388</sup> com o intuito de “sublinhar quer a necessidade de ultrapassar a dúvida metódica cartesiana, quer o modo como os filósofos dinamarqueses de matriz hegeliana ultrapassavam várias propostas da filosofia hegeliana.”<sup>389</sup> Precisamente neste prefácio com o que, a partir da observação da tradutora, parece conter uma crítica indireta aos hegelianos dinamarqueses, *De Silentio* exalta Descartes como um pensador venerável, humilde e honesto, o qual “não lançou o grito de ‘Fogo!’, nem impôs a todos o dever de duvidar [...] fez saber com alguma modéstia que o seu método tinha significado só para si mesmo e que em parte tinha fundameto na desordem de seus conhecimentos anteriores.”<sup>390</sup> A dúvida, ou melhor, a prática da dúvida, era para o filósofo francês, bem como para os *antigos gregos* – os quais, *De Silentio* ironiza, “também tendo portanto um razoável entendimento da filosofia”<sup>391</sup> – aceita como “uma tarefa para toda vida.”<sup>392</sup> A demora na dúvida, isto é, a capacidade de conviver com as incertezas que essa prática encerra, era precisamente a dificuldade que ele constatava na filosofia “de seu tempo.”<sup>393</sup> Na raiz desta dificuldade, contudo, se esconde algo fulcral tematizado do início ao fim desta obra e o qual está igualmente na raiz da epistemologia kierkegaardiana, isto é, na raiz do problema do conhecimento da verdade e de si mesmo. Esse algo é denominado por Kierkegaard e especialmente por Johannes de *Silentio* de *paixão* [*Lidenskab*] ou, no caso, o problema de sua exclusão. Por isso o autor pseudônimo afirma que “é para si fácil

<sup>387</sup> Cf. Capítulo 1 desta tese às primeiras páginas do ponto 1.3.4

<sup>388</sup> Já mencionado no primeiro capítulo desta tese ao ponto 1.3.2 como um hegeliano dinamarquês.

<sup>389</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.49. [Nota de rodapé 6].

<sup>390</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.50.

<sup>391</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.51.

<sup>392</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.51.

<sup>393</sup> Tanto no prefácio como no epílogo de *Temor e Tremor* Johannes de *Silentio* enfatiza a contemporaneidade do problema, fazendo referência implícita ao hegelianismo e sobretudo ao hegelianismo dinamarquês, através da expressão “no nosso tempo” ou ainda “a presente geração.” Com efeito, o epílogo retoma de maneira quase simétrica os argumentos do prefácio, os quais ganham neste último, contudo, um caráter mais explícito e conclusivo.

prever o seu destino numa época em que para servir à ciência [*Videnskab*]<sup>394</sup> se traçou um risco sobre a paixão.”<sup>395</sup> A paixão é, para De Silentio, não só o que é capaz de sustentar a angústia da dúvida, mas também o modo pelo qual se adentra na fé ou, reiterando o argumento do autor, “como a fé entra em cada um.”<sup>396</sup> Por isso, ele repete o estribilho e, onde antes se lia “dúvida” lê-se agora “fé”: “No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança.” Também Climacus irá nas *Migalhas* de 1844 apontar essa raiz comum da dúvida e da fé, destacando, contudo, suas diferenças:

Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas. A fé é o sentido que capta o devir, e a dúvida, o protesto contra toda conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato. O duvidador não nega, por exemplo, sua própria existência, mas não conclui nada; pois não quer ser iludido.<sup>397</sup>

Climacus ainda afirma que “a conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída.”<sup>398</sup> Embora De Silentio também traga essa relação entre fé e dúvida, especialmente simbolizada no pensador francês René Descartes,<sup>399</sup> em *Temor e Tremor*, a ênfase recai tanto no papel da paixão como um componente basal da própria condição humana, quanto na compreensão da fé como uma paixão. No que tange à primeira, De Silentio não apenas enfatiza a universalidade da paixão, mas a coloca como aquilo no qual “toda a vida humana está unida.”<sup>400</sup> A paixão [*Lidenskab*] é compreendida, deste modo, como aquilo que iguala os seres humanos, isto é, que pertence a todos independentemente das diferenciações que caracterizam cada tipo de pessoa ou cada pessoa individualmente. Um exemplo concreto do problema é retirado

---

<sup>394</sup> Os termos dinamarqueses *Videnskab* e *Lidenskab* correspondem aos termos alemães *Wissenschaft* e *Leidenschaft* respectivamente.

<sup>395</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.52.

<sup>396</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.52.

<sup>397</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 117.

<sup>398</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.116.

<sup>399</sup> De Silentio cita à p. 50 um trecho do *Princípios de Filosofia* de Descartes, no qual o francês afirma a primazia das revelações de Deus sobre a razão. De Silentio afirma com isso que “Cartesius, como ele próprio repete bastante amiúde, não duvidou no que diz respeito à fé.” [KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.50.] Também nas *Meditações Metafísicas* Descartes conclui a obra com um protesto pragmático sobre a infalibilidade da razão, abrindo espaço para a possibilidade da dúvida e, poderíamos também acrescentar – se formos na esteira de Climacus – dialeticamente para a fé: “Mas porque a necessidade das ocupações obriga-nos frequentemente a nos determinarmos, antes de dispormos de ócio para examiná-las cuidadosamente, é preciso admitir que a vida humana está sujeita ao erro sumamente frequente nas coisas particulares e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza.” [DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. p.127.]

<sup>400</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.125.

por De Silentio de uma observação de Lessing, na qual o escritor alemão demonstra algo semelhante através da comparação de uma réplica do rei inglês Eduardo II com a de uma camponesa de uma história de Diderot. De Silentio transcreve parte dessa observação em *Temor e Tremor* com o intuito de ilustrar a questão:

Também isto era espirituosidade, e, mais ainda, espirituosidade de uma camponesa; as circunstâncias, porém, tornavam-na inevitável. E consequentemente, também não há que procurar a justificação das expressões espirituosas da dor e da mágoa no facto de a pessoa que as diz ser distinta, de boas maneiras, discreta e também, no mais, uma pessoa espirituosa; *porque as paixões voltam a tornar toda gente igual*: antes [há que procurá-la] no facto de que provavelmente qualquer indivíduo nas mesmas circunstâncias diria o mesmo. O pensamento de uma camponesa podê-lo-ia ter tido e tê-lo-ia necessariamente tido uma rainha: tal como o que o rei [Eduardo II] ali [num dos cárceres por onde passou] diz podê-lo-ia ter dito um camponês e sem dúvida tê-lo-ia dito.<sup>401</sup>

Ninguém está deste modo excluído da paixão, já que ela não carece do cultivo de determinados hábitos para se desenvolver, como o carece, por exemplo, a reflexão. A reflexão requer uma série de mediações para se desenvolver e, aqui, certamente se poderia falar em níveis de diferenciação e em fatores que, sob determinadas circunstâncias, facilitem ou dificultem sua evolução nos diferentes indivíduos. Da paixão, contudo, ninguém se encontra excluído e, para De Silentio, essa é precisamente a razão pela qual nenhum indivíduo também estaria excluído da fé: “A fé é um prodígio e todavia nenhum homem dela se encontra excluído; pois que toda a vida humana está unida na paixão e a fé é uma paixão.”<sup>402</sup>

## II.2.2 Uma Paixão Infinita

De Silentio fala da fé se valendo de recursos literários como a narrativa, recriando e reinterpretando com isso a história da fé na cultura judaico-cristã: Abraão e o sacrifício de Isaac no monte Moriá narrado em *Gênesis* 22. Esse recurso estético confere à escrita

<sup>401</sup> LESSING, Gotthold Ephraim apud KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.126.

<sup>402</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.125.

do autor pseudônimo a liberdade necessária na exposição de algo que não se deixa captar por um processo mental, isto é, não se deixa mediar pela reflexão. Ao falar de Abraão, De Silentio interpreta a fé não como quem a define diretamente, mas como quem poeticamente e, por isso mesmo, de modo indireto, busca compreender os elementos formais deste conceito através de uma história de paixão. Trata-se assim de uma abordagem formal e indireta que procura sobretudo expor a inadequação do pensamento para sua compreensão.

Vimos a partir da narrativa *Johannes Climacus*, bem como através de *Migalhas Filosóficas* e da introdução d'*O Conceito de Angústia*, que há, para Kierkegaard, uma ruptura que caracteriza a própria vida humana e que impede, portanto, uma continuidade entre o âmbito da idealidade – isto é, do pensamento e, conseqüentemente, das ciências hipotéticas – e da realidade efetiva – aquela histórica, na qual existimos. É, contudo, nessa contradição, caracterizada pela ruptura, que se encontra a consciência, ou ainda – como defende o comentador Hügli – a consciência é essa contradição. É apenas ao existir na contradição, portanto, que a consciência se revela enquanto consciência eterna, no sentido de sua determinação espiritual como já apontada por De Silentio – e também no sentido que encontramos em *Anti-Climacus*. O pensamento, portanto, não pode captar por si só aquilo que é da ordem do eterno dado que ele opera sempre no seu próprio âmbito, isto é, na idealidade, cancelando com isso a contradição. A questão que a partir dessa condição surge seria, portanto, a seguinte: como é possível ao ser humano, habitar simultaneamente os dois âmbitos? Isto é, como é possível habitar nessa contradição que é a própria consciência enquanto um ser histórico, enquanto um existente? Assim como posteriormente afirmará Climacus, também o autor de *Temor e Tremor* afirma que há apenas um sentido capaz de captar essa contradição e permitir ao indivíduo nela habitar enquanto ele paradoxalmente existe em suas condições histórico-temporais: a fé. De Silentio afirma ser precisamente esse aspecto contraditório e dialético aquilo que quer retirar da história de Abraão<sup>403</sup>, ao que acrescenta:

[...] para verificar como a fé é um paradoxo monstruoso, um paradoxo capaz de transformar um assassinio num acto santo e agradável a Deus, um paradoxo que devolve Isaac a Abraão, um paradoxo do qual nenhum pensamento pode apropriar-se, porque a fé começa precisamente onde o pensamento acaba.<sup>404</sup>

<sup>403</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.110.

<sup>404</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.110.

Assim como a superação do desespero em *Anti-Climacus* requer paradoxalmente um esvaziamento de si para através de seu contrário – a fé – poder ganhar a si mesmo, em *De Silentio* encontramos o mesmo paradoxo, aqui compreendido como um duplo movimento da fé.<sup>405</sup> O primeiro movimento consiste precisamente nesse esvaziamento, denominado em *Temor e Tremor* de resignação. Não se trata, contudo, de uma resignação qualquer, como quem se abstém de um determinado hábito, mas antes de uma resignação infinita, isto é, no sentido do infinito, a qual requer uma concentração infinita para ser executada: “Em primeiro lugar, o cavaleiro<sup>406</sup> terá então força para concentrar todo o conteúdo da vida e o significado da realidade num único e só desejo.”<sup>407</sup> Neste ponto, *De Silentio* alerta novamente que tal concentração não equivale a um movimento mental, isto é, a um mero ato de reflexão:

Para tal, é preciso paixão. Todos os movimentos da infinitude acontecem por via da paixão e nenhuma reflexão pode produzir um movimento. É este o salto constante na existência que explica o movimento, ao passo que a mediação é uma quimera, que em Hegel tudo quer explicar, sendo ao mesmo tempo a única coisa que Hegel nunca tentou explicar. Até para fazer a conhecida distinção socrática entre o que se entende e o que não se entende, é preciso paixão, quanto mais naturalmente para executar o próprio movimento socrático, o da ignorância. Mas o que faz falta a esta época não é reflexão, é antes paixão.<sup>408</sup>

A resignação requer, portanto, um movimento socrático, uma suspensão dos critérios da exterioridade para que se possa concentrar infinitamente em um único ponto. Nesse sentido, *De Silentio* afirma que para executar esse movimento não se requer fé – embora, como já apontado, requer-se, mesmo para o ato de resignar, paixão<sup>409</sup>: “[...] o que ganho na resignação é minha consciência eterna; trata-se de um movimento puramente filosófico [...]”<sup>410</sup> Portanto, embora o movimento da resignação exija uma concentração apaixonada no sentido do infinito, através da qual o indivíduo se abstém de

<sup>405</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 90.

<sup>406</sup> Aquele que executa os movimentos da fé é denominado por *De Silentio* de “Cavaleiro da fé”, o que parece tanto uma referência ao próprio Abraão e sua subida ao monte Moriá, quanto uma referência ao próprio ato de movimentar-se, relacionando a fé sempre a um movimento concreto e não apenas mental.

<sup>407</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 99.

<sup>408</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 98.

<sup>409</sup> *Climacus* em seu *Pós-Escrito*, por exemplo, compreenderá essa paixão da resignação como uma espécie de fé socrática, a qual se difere, contudo, da fé *strictu sensu*.

<sup>410</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 104.

toda determinação da finitude para ganhar sua consciência eterna, esta paixão ainda não é aquela paradoxal. Ao descobrir a consciência eterna através desse ensimesmamento<sup>411</sup>, a paixão da resignação nela permanece suspensa não sendo capaz de efetuar o movimento seguinte: o de se reconciliar com a própria finitude, da qual o indivíduo num primeiro momento teve de abdicar. Nenhuma paixão humana, ainda que humanamente infinita, é capaz de executar tal movimento paradoxal. O movimento de retorno, compreendido por De Silentio como o movimento da fé propriamente dito, é antes executado *por força do absurdo*:

Faço este movimento [ o da resignação] através de mim mesmo e aquilo que ganho é o meu próprio eu na minha consciência eterna, em ditosa concordância com o meu amor pelo ser eterno. De nada abdicó por intermédio da fé, pelo contrário, tudo alcanço através da fé, no sentido preciso em que se afirma que aquele que tem fé do tamanho de um grão de mostarda pode mover montanhas. É necessária uma coragem meramente humana para abdicar de toda a temporalidade de modo a ganhar a eternidade; mas eu ganho-a e não posso dela abdicar para toda a eternidade, o que é uma autocontradição. Mas é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar agora toda a temporalidade por força do absurdo, e essa coragem é a fé. Não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac.<sup>412</sup>

Vimos através do discurso edificante de 1844, *Carecer de Deus É a Mais Alta Perfeição*, que Kierkegaard menciona duas etapas para o conhecimento da verdade, e conseqüentemente para o autoconhecimento, as quais coincidem com esses mesmos movimentos mencionados aqui por De Silentio. O primeiro reside precisamente nessa descoberta socrática da própria ignorância e somente ao atingir esse primeiro nível da verdade seria então possível lograr aquilo sem o qual, para Kierkegaard, “um ser humano não se tornaria absolutamente nada”<sup>413</sup>: o conhecimento de Deus. Embora o discurso de 1844 não se ocupe desse segundo nível da verdade, vimos na obra pseudônima também de 1844, *Migalhas Filosóficas*, que apenas aquilo que provém da verdade pode promover seu conhecimento e com isso retornamos novamente ao segundo movimento apresentado por De Silentio, isto é, a fé propriamente dita. A fé não segue, portanto, logicamente do movimento de resignação, mas torna-se possível a partir dele. Um cavaleiro da resignação, ou ainda, da resignação infinita<sup>414</sup>, como o denomina De Silentio, pode nunca

<sup>411</sup> Termo utilizado por De Silentio para ilustrar o sentido da resignação infinita. [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 99.]

<sup>412</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 105.

<sup>413</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. p.326.

<sup>414</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 93.

vir a ser um cavaleiro da fé, pois enquanto o primeiro aprendeu a se resignar, inclusive infinitamente, o retorno à temporalidade, à realidade efetiva, não advém desse seu mesmo movimento, mas se dá *por força do absurdo*. É importante, contudo, ter em mente que o absurdo, neste contexto, é o que caracteriza a fé de Abraão, pois não cabe ainda em *Temor e Tremor* a compreensão de Deus como paradoxo. Embora De Silentio mencione a fé como um paradoxo, não se trata ainda do paradoxo no mesmo sentido de *Migalhas Filosóficas*, isto é, do paradoxo do Deus que vem a ser historicamente. Como aponta Jonas Roos: “A fé de Abraão, embora não se dirija ao paradoxo do Deus-Homem, é uma fé paradoxal e, portanto, pode ser analisada como paradigma da própria fé cristã. A fé de Abraão fornece a forma, a atitude.”<sup>415</sup>

A forma da fé, expressa em Abraão, consiste tanto em sua resignação em direção à infinitude, em direção à vontade de Deus, quanto na retomada paradoxal da finitude, quando *por força do absurdo*, recebe de volta Isaac:

E Abraão, que fez ele porém? Não chegou nem demasiado cedo, nem demasiado tarde. Montou o jumento e seguiu lentamente pela estrada fora. Durante todo o tempo acreditou; acreditou que Deus não lhe iria exigir Isaac, se bem que estivesse disposto a sacrificá-lo quando tal lhe fosse imposto. Acreditava por força do absurdo, pois não cabe aqui falar de raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no facto de Deus, que lhe exigia Isaac, haver de revogar a imposição no momento seguinte. Subiu ao monte e ainda no instante em que a faca luzia acreditava que Deus não lhe exigiria Isaac. Ficou certamente surpreendido com o desfecho, mas por meio de um movimento duplo aproximara-se da sua posição inicial e por isso recebeu Isaac com maior alegria do que da primeira vez.<sup>416</sup>

Enquanto o primeiro movimento consiste numa atitude filosófica – a qual, por si só, já apresenta enorme grau de dificuldade e requer imensa paixão – o segundo encerra um paradoxo insondável. Mas ainda que De Silentio não possa avançar sua reflexão no sentido do entendimento desse paradoxo, ele se coloca como observador apaixonado daqueles bem-aventurados que executaram os movimentos “seja ele Abraão ou o servo na casa de Abraão, seja ele professor de filosofia ou uma pobre criada de servir.”<sup>417</sup> Com toda cautela De Silentio se propõe a distinguir os chamados cavaleiros da fé, daqueles da resignação infinita através do critério da dialética da fé, a qual consiste não apenas no

<sup>415</sup> ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. p. 69.

<sup>416</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 90.

<sup>417</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 93.

movimento da finitude para a infinitude, mas também, paradoxalmente, naquele da infinitude para a finitude. De acordo com tal critério, o autor chama a atenção para o fato de o cavaleiro da fé, diferentemente do cavaleiro da resignação, não expressar dificuldades em conviver com as coisas da finitude. Isso já pode ser observado naquilo que qualifica a própria paixão, ou melhor, as paixões que orientam ambos os cavaleiros. Como exemplos, De Silentio menciona a diferença das paixões da ironia e do humor para aquela da fé<sup>418</sup>:

Na nossa época, fala-se muito de ironia e de humor, em especial entre gente que nunca chegou a pôr tal coisa em prática, mas que não obstante tudo sabe explicar. Nem sequer desconheço estas duas paixões, sei algo mais sobre elas do que aquilo que figura nos compêndios de alemão e de alemão-dinamarquês. Sei por isso mesmo que estas duas paixões são essencialmente diferentes da paixão da fé. A ironia e o humor reflectem também sobre si próprios e pertencem por esse motivo à esfera da resignação infinita, possuindo a sua elasticidade no facto de o indivíduo ser incomensurável com a realidade.<sup>419</sup>

A ironia, bem como o humor, de modos distintos, promove a liberdade frente à finitude, pertencendo assim, segundo o autor, à “esfera da resignação infinita”. Deste modo, o irônico e o humorista – no sentido kierkegaardiano dos termos – caminham como espíritos livres, seja em sua capacidade de se elevar sobre a finitude e cultivar essa suspensão, ou em sua capacidade de distanciar-se dela ao constantemente expor as contradições da existência. É nesse sentido que De Silentio afirma que os cavaleiros da resignação “têm um andar planante e audacioso.”<sup>420</sup> O ato de planar sobre o âmbito da finitude, contudo, revela a dificuldade em tocar o seu solo, em conviver com seu aspecto finito e denuncia igualmente um constante estranhamento frente às coisas da finitude. Já a paixão da fé, ainda que ela também cultive a liberdade frente às coisas da finitude, ela o faz de modo a ser – paradoxalmente – capaz de retomá-las. Recuperar a finitude,

---

<sup>418</sup> A diferença entre ironia; humor e fé é novamente desenvolvida no *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*, onde a ironia é compreendida como “a cultura do espírito”, através da qual se é capaz de relativizar a finitude e colocar-se, nesse sentido, enquanto indivíduo, em suspensão. Por isso ela é compreendida como o *confinium* entre o estético e o ético (ético não no sentido do universal, da *Sittlichkeit* hegeliana, mas no sentido da ênfase no aspecto interior da ética, naquela ética que, nas palavras de Climacus, “acentua infinitamente o próprio eu em relação à exigência ética [no sentido da tradição].” Já o humor é compreendido pelo autor do *Pós-Escrito*, como a capacidade de se colocar a representação de Deus “em conexão com algo mais”, o que traz à tona a contradição. O humorista, contudo, “não se relaciona pessoalmente com Deus em paixão religiosa (stricte sic dictus).” Nesse sentido, o humor é, para Climacus, o *confinium* entre o ético e o religioso. [Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 217-220].

<sup>419</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 108.

<sup>420</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.93.

contudo, não é vivê-la do mesmo modo como aquele que dela nunca se desvinculou. Nas palavras de Silentio:

[O cavaleiro da fé] Com uma infinita resignação, esgota a profunda melancolia da existência, sabe da felicidade da infinitude, conheceu a dor ao renunciar a tudo que temos de mais querido neste mundo; e, no entanto, saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior, pois a sua permanência na finitude não mantém nenhum vestígio de um adestramento angustiado e pusilânime e, não obstante, o cavaleiro da fé possui esta segurança para comprazer-se nela, como se fosse o que há de mais certo. No entanto, no entanto... toda a figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo. De tudo resignou infinitamente e tudo depois agarrou uma vez mais por força do absurdo.<sup>421</sup>

Ao analisar o desespero com relação aos pares dialéticos *finitude* e *infinitude* em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus toma como protótipos respectivamente o burguês filisteu e o asceta. Enquanto ao filisteu falta a capacidade de se desvincular das determinações da finitude e, portanto, de infinitizar-se, ao asceta falta, ao contrário, a capacidade de conviver com os aspectos da finitude. Com esse exemplo em mente, percebemos como a dialética da fé em *Temor e Tremor* permite-nos visualizar mais claramente o que o autor pseudônimo da obra de 1849 quer dizer quando afirma que o contrário do desespero é a fé. De nada adianta ao filisteu desapegar-se de seu materialismo e resignar-se infinitamente se a ele falta a capacidade de retornar à finitude, do mesmo modo, de nada adianta ao asceta apegar-se à finitude se a ele falta a capacidade de se relacionar com ela de modo a preservar seu aspecto infinito. Muitos são os exemplos de pessoas que se isolaram em ascetismo religioso para se livrar de atribulações e vícios da ordem da finitude, e não menos numerosos são igualmente os exemplos de pessoas que despertaram de uma vida de abnegação e se entregaram de corpo e alma às fruições terrenas. O que se faz ao oscilar entre um polo e outro não é resolver o próprio desespero, mas desesperar-se em outro sentido. Vencer o desespero significa equilibrar a síntese, esse equilíbrio, contudo, não nasce de um esforço isolado do indivíduo, mas primeiramente da consciência de sua dependência do poder que o estabeleceu enquanto síntese. Dito de outro modo, nasce de sua consciência de criatura e da impossibilidade de exercer o papel do criador. Por isso a fórmula da ausência do desespero é a mesma

---

<sup>421</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 96.

fórmula da fé: “repousar transparentemente no poder que estabeleceu a síntese.”<sup>422</sup> E a fé é precisamente aquilo capaz de realizar o duplo movimento infinitude-finitude que, de outro modo, o ser humano não é capaz de executar. Aquele que através da fé realiza o duplo movimento, não prescinde de seu caráter finito ao recorrer ao infinito e, do mesmo modo, não abandona o infinito para agarrar a finitude. Ele é paradoxalmente capaz de viver simultaneamente ambos os aspectos, é capaz, como diz De Silentio, de expressar “o sublime no pedestre.”<sup>423</sup>

Com a questão da simultaneidade em mente, bem como as dificuldades que ela encerra, possuímos a partir de agora as ferramentas necessárias para prosseguir com Climacus em seu objetivo mencionado no início deste capítulo: aquele de revestir o problema de *Migalhas Filosóficas* “com seu costume histórico” através de um *Pós-Escrito*. Pudemos, através da análise da compreensão kierkegaardiana do ser humano enquanto síntese, perceber que o desafio da compreensão do sentido histórico e, portanto, existencial, do problema da verdade – anunciado nas *Migalhas* de 1844 – alcança uma dimensão paradoxal quando a ruptura entre o eterno e o histórico não apenas é analisada em sua dimensão ontológica – ser ideal [*ideel Væren*] versus ser real [*actuelle Væren*]; como já analisado a partir da narrativa *Johannes Climacus* – mas também como um problema antropológico. Vimos, a partir disto, que conhecer a verdade enquanto existente envolve paradoxalmente o reconhecimento dessa impossibilidade, isto é, da impossibilidade de conhecê-la no interior da condição que o ser humano se encontra: cindido, apartado da verdade e de si mesmo, nas palavras de Anti-Climacus, *desesperado*. Com as dimensões ontológicas e antropológicas do problema epistemológico kierkegaardiano em mente, gostaríamos de orientar a questão para aquilo que o filósofo dinamarquês compreende como *conhecimento essencial* – termo esse utilizado e desenvolvido pelo pseudônimo Johannes Climacus em sua obra *Pós-Escrito* – o qual nos revelará o histórico não apenas como uma dimensão do problema do conhecimento da verdade, mas como o problema epistemológico essencial.

### II.3 O Pensador Subjetivo

---

<sup>422</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 14.

<sup>423</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 97.

### II.3.1 O Conhecimento Essencial

A ontologia de Kierkegaard, já nos aponta que todo conhecimento no âmbito histórico é sempre aproximativo, parcial, dado que o pensamento e a linguagem expressam a realidade histórica [*Virkelighed*] no âmbito da idealidade e nunca imediatamente. O filósofo nos revela com isso a impossibilidade de um conhecimento absoluto, acabado, ou ainda, sistemático da realidade. Isso é especialmente válido para a dimensão objetiva desse conhecimento, a qual investiga tudo que é externo ao indivíduo cognoscente, isto é, tudo que se relaciona com ele como outro. Em seu *Pós-Escrito*, Climacus afirma que “[T]odo e qualquer saber sobre a realidade é possibilidade; a única realidade em relação à qual um existente tem mais do que um [mero] saber é sua realidade própria, [o fato de] que ele está aí; e esta realidade efetiva é seu interesse absoluto.”<sup>424</sup> O saber que não se relaciona com a própria existência do cognoscente opera, nesse sentido, como possibilidade e lida com probabilidades, mas não certezas. Vimos que o saber hipotético – como a matemática e a ontologia – ao contrário, é aquele que confere certeza absoluta por sua própria natureza, pois como aponta Kierkegaard em seus diários “aqui o pensamento e o ser são um”<sup>425</sup>. Quando contrastado novamente com a realidade, contudo, seu status não se sustenta. Como aponta Paul Holmer:

Não há como reduzir o hiato, pois é autocontraditório propor uma teoria que faça a mediação entre o conhecimento e seu uso ou entre teoria e prática. Para além disto, não há conhecimento tão concreto que possa fazer uso do conhecimento como algo certo [que confira certeza] do mesmo modo que o conhecimento em si é certo [confere certeza]. Até mesmo axiomas tornam-se hipotéticos quando aplicados ao dia a dia, por maior que seja seu grau de certeza dentro dos sistemas axiomáticos. E todo conhecimento, certo e provável, torna-se na visão de Kierkegaard, algo como um sistema de possibilidades quando projetado contra o mundo real.<sup>426</sup>

---

<sup>424</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.29.

<sup>425</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. JP I, 80. (*Pap. IV C 100*). Na tradução consultada: “Ontology/Mathematics } The certainty of these is absolute—here thought and being are one but by the same token these sciences are hypothetical.”

<sup>426</sup> HOLMER, Paul L. *On Kierkegaard and the Truth*, p. 163. No original: “There is no way to reduce this hiatus, for it is self-contradictory to propose a theory that mediates between knowledge and its use or between theory and practice. Furthermore, there is no knowledge so concrete that it could make the use of knowledge as certain as the knowledge itself is certain. Even axioms become hypothetical when applied to everyday things, however certain they might seem within axiomatic systems. And all knowledge, certain and probable, becomes in Kierkegaard’s view, something like a system of possibilities when projected against the real world.”

Objetivamente, portanto, o problema da verdade é sempre relativo quando contrastado com a realidade efetiva. Ao expor essa dificuldade ontológica através da separação entre idealidade e realidade, Kierkegaard descarta já de início qualquer investigação que queira avançar com a questão objetivamente. Slotty observa que “Ele [Kierkegaard] não queria encontrar verdades objetivas, nem verdades do pensamento, tampouco queria ‘promover conhecimento de modo geral’, mas antes queria direcionar a força do pensar para solucionar questões da vida.”<sup>427</sup> Para Kierkegaard a vida, o existir, deveria ser o “interesse absoluto”<sup>428</sup> do existente e, não qualquer existência, mas a sua própria, pois, como já observado a partir de Climacus, esta é a única realidade efetiva da qual é possível se obter “mais do que um mero saber.”<sup>429</sup> Climacus denomina, por isso mesmo, tal conhecimento de *conhecimento essencial*. Em suas palavras:

Todo conhecimento essencial tem a ver com a existência, ou só o conhecimento cuja relação com a existência é essencial é conhecimento essencial. Visto essencialmente, o conhecer que, voltado para o interior, não tem a ver, na reflexão da interioridade, com a existência, é conhecer acidental, e seu grau de abrangência, vistos essencialmente, são indiferentes. Que o conhecer essencial se relacione essencialmente à existência não significa, contudo, a já mencionada identidade abstrata entre pensar e ser, nem significa objetivamente que o conhecer se relacione com algo de real como seu objeto; mas quer dizer que o conhecer se relaciona com aquele que conhece, o qual essencialmente, é um existente, e que todo conhecimento essencial, por isso, se relaciona essencialmente com a existência e com o existir. Somente o conhecer ético e o ético-religioso são, portanto, conhecimentos essenciais. Mas todo o conhecer ético e ético-religioso é, essencialmente, um relacionar-se com isso: que aquele que conhece existe.<sup>430</sup>

Para Kierkegaard, o ético, bem como o ético-religioso, está para o conhecimento essencial, assim como as questões hipotéticas estão para o pensamento abstrato. Enquanto o primeiro lida com a existência e tem como sua categoria o indivíduo, o segundo lida com a idealidade e tem como sua categoria o universal. Ao se utilizar categorias do pensamento, isto é, categorias universais para definir a existência, cuja categoria é o indivíduo, isto é, o singular, o que se faz é novamente expressar o universal. O grande debate de Kierkegaard com o pensamento sistemático hegeliano centra-se precisamente

---

<sup>427</sup> SLOTTY, Martin. *Kierkegaard's Epistemology: A Centrally Directed Assessment of the Efficacy of his Authorship*. p. 18. Na tradução consultada: “He did not want to find objective truths, nor truths of thought, nor promote “knowledge in general”, but rather he applied the force of thinking toward solving the questions of life.”

<sup>428</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.29.

<sup>429</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.29.

<sup>430</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p.208-209.

na dificuldade deste em perceber a impossibilidade de explicar a existência e, portanto, as questões éticas e ético-religiosas através de um sistema de pensamento. Ao se colocar o pensamento abstrato acima da existência, ou seja, ao tomá-lo como referência para a existência, ignora-se a ruptura entre idealidade e realidade efetiva, ignora-se a contradição, na qual, para Kierkegaard, a própria consciência habita. Uma consciência imediata, que se inicia com um começo absoluto, como defende Hegel em *A Ciência da Lógica*<sup>431</sup>, não é, para o dinamarquês, uma consciência existente, pois se o fosse, teríamos que excluir da existência toda contradição e eliminadas estariam a angústia e o desespero, as quais qualificam precisamente o *inter-esse* da existência. Climacus aponta que só é possível pensar o ser humano abstratamente ao transformá-lo igualmente em uma ideia abstrata, em um ser humano universal, uma existência tão perfeita quanto a da própria ideia. Nesse sentido, sim, afirma Climacus, “Hegel está correto.”<sup>432</sup> A existência, contudo, não é um universal abstrato, mas um ser humano individual concreto:

Existir (no sentido de ser este ser humano individual) é decerto uma imperfeição, comparado com a vida eterna da ideia, mas uma perfeição em relação a pura e simplesmente não ser. Um estado intermediário deste tipo, mais ou menos, é o existir, algo que convém a um ser intermediário como o é um ser humano.<sup>433</sup>

Pensar a singularidade, a existência, é reconhecer primeiramente esse “estado intermediário”, reconhecer que se pensa a partir dele. Objetivamente, contudo, pergunta-se por este estado já se afastando dele, pois, o problema é colocado em terceira pessoa e assim, novamente, pergunta-se por um problema real [*virkelig*] com categorias do âmbito ideal, transformando a existência novamente em possibilidade. Climacus observa, contudo, que a possibilidade “é poética e intelectualmente superior”<sup>434</sup> à realidade efetiva, mas que, ao mesmo tempo, “o estético e o intelectual são desinteressados.” O interesse só surge com a preocupação ética, quando o problema é colocado em primeira pessoa. Eticamente, portanto, “a realidade efetiva é superior à possibilidade.”<sup>435</sup> Aqui, mais uma vez, vemos emergir uma pluralidade epistemológica no pensamento kierkegaardiano, dado que o filósofo atribui a cada tipo de conhecimento o seu próprio lugar, ressaltando

<sup>431</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, Erstes Buch. Die Lehre vom Seyn.

<sup>432</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 45.

<sup>433</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 45.

<sup>434</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 32.

<sup>435</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 33.

que o ético não é em si superior ao estético ou ao intelectual, ou vice-versa, mas que ele lhes é superior quando se enfatiza as questões da existência. É importante perceber também que ao enfatizar a existência, afirma-se a preponderância do ético, mas não sua exclusividade, de outro modo ignoraríamos que o existente é um ser pensante que se expressa através da linguagem. A esse respeito, Climacus observa o seguinte:

A ciência ordena os momentos da subjetividade num saber sobre eles, e este saber é o mais alto, e todo saber é uma superação, uma retirada da existência. Na existência isso não vale. Se o pensamento menospreza a fantasia, a fantasia, para compensar, menospreza o pensamento, e assim também com o sentimento. A tarefa não está em anular uma à custa da outra, mas a tarefa consiste, antes, na igualdade, na simultaneidade, e o *medium* no qual se unem é o *existir*.<sup>436</sup>

O que Climacus aponta na citação acima como um esquema de compensação, o qual tenta resolver a pluralidade da existência ao destacar determinadas qualidades em detrimento de outras, nos remete à antropologia de Anti-Climacus e seu conceito de desespero. O desespero é precisamente a exacerbação de alguns aspectos da síntese acompanhada da repressão de outros. Aquele que acentua apenas o intelectual, por exemplo, lida muito bem com os aspectos abstratos e é capaz de infinitizar-se na reflexão, ao mesmo tempo, contudo, não possui a elasticidade para retornar à finitude. Nesse sentido, de acordo com essa concepção antropológica, toda produção de conhecimento operada no interior desse estado de desespero, de desequilíbrio da síntese, é *com relação à existência*, um conhecimento manco. A simultaneidade é justamente o desafio e o escopo do existente ou, nas palavras de Climacus, ela é sua *tarefa*. Tanto De Silentio em 1843 quanto Anti-Climacus em 1849 compreendem assim como o *Pós-Escrito* de Climacus de 1846 que “na existência, o importante é que todos os elementos estejam presentes de uma só vez.”<sup>437</sup> Nesse ponto devemos levantar a questão, já respondida anteriormente neste capítulo, mas que deve aqui ser retomada com relação à questão epistemológica específica do *conhecimento essencial*: De que maneira é possível para o existente promover a simultaneidade no ato de conhecimento? Anti-Climacus nos mostrou que a simultaneidade só é possível quando o desespero é eliminado e que isso só se dá quando se “repousa transparentemente no poder que o estabeleceu [estabeleceu o

<sup>436</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 65.

<sup>437</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 64.

existente]” – e De Silentio nos ajudou a perceber a dinâmica desse mesmo processo. Vimos que esse caminho é na realidade um recuo, um esvaziamento seguido de um movimento paradoxal, o qual não é promovido pelo esforço próprio, mas se dá por *força do absurdo*. A simultaneidade dá-se apenas, portanto, através desse paradoxo, o qual é denominado, pelos três pseudônimos, de *fé*.

Tal concepção epistemológica é usualmente denominada de fideísmo e alguns comentadores renomados da obra kierkegaardiana dividem-se entre aqueles que reforçam esse ponto de vista, como C. Stephen Evans, e os que o refutam, como Louis P. Pojman. Embora essa tese não pretenda adentrar os meandros deste complexo debate – dado que o objetivo deste trabalho não é o de classificar a epistemologia de Kierkegaard com os critérios de correntes epistemológicas específicas –, há que se pontuar os argumentos centrais em torno da questão para que não se corra o risco de apresentar o problema epistemológico kierkegaardiano como um esquema simplista. Não queremos reivindicar tampouco uma epistemologia rebuscada e incompreensível, de fato, poderíamos sob um ponto de vista esquemático enxergar um traço simples que conecta alguns conceitos-chave de sua compreensão epistemológica, como existência; ruptura; desespero; paradoxo; fé – apenas para mencionar alguns aspectos trabalhados até agora. No entanto, um olhar esquemático não faria jus à riqueza de cada um desses conceitos, nem tampouco ao modo peculiar com que estão conectados no pensamento kierkegaardiano. Contrastemos então as análises divergentes dos comentadores para expandir os sentidos possíveis da relação conhecimento e fé no pensamento de Kierkegaard.

Evans aponta em seu livro “Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account”, que o fideísmo é uma ampla definição de diferentes perspectivas, as quais podem divergir entre si. Na raiz de todas essas perspectivas, contudo, Evans afirma ser a ideia geral a seguinte: “A fé não deveria ser governada ou regulada pela razão, entendendo por razão uma faculdade humana autônoma e relativamente competente”<sup>438</sup> Especificamente com relação ao conhecimento da verdade, o autor afirma que,

O fideísta rejeita tipicamente a suposição racionalista de que a razão é nosso melhor ou até mesmo o único guia para a verdade, ao menos com relação à verdade religiosa. O fideísta vê a razão humana como limitada, falha e danificada de algum modo. Por isto, os seres humanos que nela confiam para

---

<sup>438</sup> EVANS, C. Stephen. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. p.9. No original: “Faith should not be governed or regulated by reason, where reason is understood to be an autonomous, relatively competent human faculty.”

obter a verdade religiosa não irão alcançar seu objetivo. Para os cristãos, a falha é geralmente vinculada à *pecaminosidade* dos seres humanos.<sup>439</sup>

O pensamento de Kierkegaard certamente aponta os limites e falhas da razão e, além disto, reconhece que a fé não deriva da razão, mas é em si uma paixão. Climacus aponta que no encontro com a verdade “a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega.”<sup>440</sup> Em último sentido, portanto, o encontro com a verdade, enquanto paradoxo, culmina numa rendição da razão e ela se rende precisamente para dar lugar àquela paixão que é “o terceiro, no qual isto se opera”<sup>441</sup>, em outras palavras, a fé. No que tange a essa definição do encontro entre razão e paradoxo não há como negar a preponderância da fé sobre a razão e aqui a ampla definição apresentada por Evans parece nos levar a confirmar o ponto de vista kierkegaardiano como uma visão fideísta. O perigo, contudo, de conformar o pensamento kierkegaardiano a essa definição tão ampla é apressar-se em concluir que a razão teria para Kierkegaard um papel insignificante no conhecimento da verdade, podendo ser absolutamente suplantada pela fé. Se esse for o caso, teremos dois outros problemas, sendo o primeiro a justa acusação do filósofo como um irracionalista e o segundo o fato de ele oferecer uma definição pobre de fé, já que a fé seria, nesse caso, um mero substituto da razão, mas sem os critérios que um pensamento racional, lógico e coerente, exige. Isso não é o que Evans compreende quando define o pensamento de Kierkegaard como fideísta e tampouco é o que defendemos neste trabalho. Essa parece ser, contudo, a razão pela qual alguns comentadores, como Pojman, recusam a compreensão da complexa e extensa obra kierkegaardiana como um tributo ao fideísmo ou, ao menos, a essa compreensão de fideísmo. Em sua obra “The Logic of Subjectivity: Kierkegaard’s Philosophy of Religion”, Pojman defende o seguinte:

[M]inha tese é simples, mas controversa: Kierkegaard é um filósofo, um pensador que usa argumentos, desenvolve conceitos, e emprega ‘projetos de

---

<sup>439</sup> EVANS, C. Stephen. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. p.9. No original: “The fideist typically rejects the rationalist assumption that reason is our best or even our only guide to truth, at least with respect to religious truth. The fideist sees human reason as limited, flawed, or damaged in some way. Thus, humans who rely on it to obtain religious truth will not achieve their end. For Christians the flaw is usually linked to the *sinfulness* of human beings.”

<sup>440</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 83.

<sup>441</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 83.

pensamento' para estabelecer conclusões. Ele é um racionalista, o qual faz uso da razão mesmo que seja para mostrar os limites da razão.<sup>442</sup>

De fideísta a racionalista, o que essas concepções aparentemente opostas da filosofia kierkegaardiana minimamente nos revelam é que seu pensamento não se deixa captar por uma definição simplista. Do mesmo modo, contudo, que Evans não defende um fideísmo irracionalista em Kierkegaard, Pojman tampouco defende um racionalismo sistemático de cunho positivo – na esteira da especulação hegeliana –, mas antes uma razão cujo papel é sobretudo negativo. A esse respeito, o autor afirma:

A razão ou (como ele rotula a razão) 'a reflexão' não pode assegurar que nossas suposições sejam verdadeiras, nem mesmo pode nos dizer com quais suposições começar; mas ao assumir determinadas suposições, a razão pode nos mostrar as implicações nas suposições. Nesse sentido, ele difere radicalmente de Hegel, o qual pensava que a razão pode de algum modo nos levar à verdade.<sup>443</sup>

Slotty, o qual em sua tese não se ocupa da discussão racionalismo x fideísmo, mas antes fornece uma visão global e sucinta da epistemologia de Kierkegaard, reforça, de todo modo, o ponto de vista de Pojman ao refletir sobre o modesto escopo do filósofo dinamarquês ao dedicar tantas páginas à refutação racional da completude sistemática de Hegel. O comentador afirma que:

Ele [Kierkegaard] queria apenas estabelecer de modo irrefutável que não existe algo como um começo sem pressuposições, que os mais elevados princípios de nosso pensamento não podem ser provados positivamente, e que toda ciência pensa com base em um princípio, o qual ela pressupõe e não pode explicar.<sup>444</sup>

---

<sup>442</sup> POJMAN, Louis P. *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard's Philosophy of Religion*, p. ix. No original: "[M]y thesis is simple but controversial: Kierkegaard is a philosopher, a thinker who uses arguments, develops concepts, and employs 'thought projects' to establish conclusions. He is a rationalist, who makes use of reason even if it is to show reason's limits."

<sup>443</sup> POJMAN, Louis P. *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard's Philosophy of Religion*, p. 24. No original: "Reason or (as he labels reason) 'reflection' cannot ensure that our assumptions are true, nor can it tell us which assumptions to start with; but once we have our assumptions, reason can show the implications in the assumptions. In this respect, he professes to differ radically from Hegel, who thought that reason can somehow bring us to the truth."

<sup>444</sup> SLOTTY, Martin. *Kierkegaard's Epistemology: A Centrally Directed Assessment of the Efficacy of his Authorship*. p. 27. Na tradução consultada: "He wanted only to establish irrefutably that there is no such thing as a presuppositionless beginning, that the highest principles of our thinking are positively unprovable, and that every science thinks on the basis of a principle which it presupposes and cannot explain."

O racionalismo em questão está longe, portanto, de ser um projeto positivo de justificação racional da verdade, projeto que, do ponto de vista kierkegaardiano, só se justifica enquanto uma fantasia, um pensamento fantástico. Se essa for a única definição possível de racionalismo, então certamente Kierkegaard não sobreviveria à acusação de irracionalista e sua filosofia em nada contribuiria nesse sentido. Como aponta Pojman, contudo, se os termos filosofia e filósofo forem compreendidos como algo mais abrangente do que a especulação hegeliana, e se incluírem uma investigação “voltada para o sentido dos conceitos e a validade dos argumentos, os quais homens como Sócrates, Kant, Lessing e Trendelenburg estavam envolvidos, então Kierkegaard deve ser visto como filósofo.”<sup>445</sup>

Quando Evans recusa-se a definir o pensamento kierkegaardiano como um fideísmo irracionalista, para o qual, segundo o autor, “a fé é *autônoma* no sentido de ser isenta do escrutínio racional e crítico”<sup>446</sup>, ele parece concordar com Pojman no que tange à importância e ao papel da razão em Kierkegaard. De todo modo, para Evans, isso não seria a expressão de um racionalismo, mas de um “fideísmo responsável”:

Kierkegaard nos oferece uma forma de fideísmo responsável, o qual se difere do fideísmo irracional criticado no capítulo 2. É verdade que Kierkegaard argumenta que a visão cristã da fé é a de que se requer da razão autônoma que ela se ‘renda’ ou que ela ceda à revelação de Deus. Contudo, ele também insiste que é possível à razão reconhecer por ela mesma a necessidade disto. Em certo sentido, a autonomia da razão é respeitada; a razão não é colocada de lado de uma maneira autoritária, mas ela própria se põe de lado. Quando o indivíduo é tomado pela paixão da fé, então a razão e a revelação paradoxal de Deus estabelecem ‘uma boa relação’.<sup>447</sup>

Em um artigo recente sobre a relação entre a lógica e o conhecimento existencial de autoria de Méliissa Fox-Muratón publicado no compêndio *The Kierkegaardian Mind*,

---

<sup>445</sup> POJMAN, Louis P. *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, p.23. No original: “[...] the sort of investigation into the meaning of concepts and validity of arguments that men like Socrates, Kant, Lessing, and Trendelenburg were involved in, then Kierkegaard must be seen as a philosopher.”

<sup>446</sup> EVANS, C. Stephen. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. p. 18. No original: “faith is *autonomous* in the sense of being exempt from rational, critical scrutiny.”

<sup>447</sup> EVANS, C. Stephen. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. p. 106. No original: “Kierkegaard offers us a form of responsible fideism which is not like the irrational fideisms criticised in Chapter 2. It is true that Kierkegaard argues that the Christian view of faith is that it requires autonomous reason to ‘surrender’ or yield itself to God’s revelation. However, he also insists that it is possible for reason itself to recognise the need for this. In one sense the autonomy of reason is respected; reason is not set aside in an authoritarian manner, but *sets itself aside*. When the individual is gripped by the passion of faith, then reason and God’s paradoxical revelation ‘are on good terms.’”

a autora retoma as visões conflitantes – ao menos no que tange ao modo como definem a filosofia kierkegaardiana – de Evans e Pojman e se pergunta se seria, afinal, possível à lógica e à linguagem oferecerem respostas às questões existenciais e morais.<sup>448</sup> Ao extrair de alguns fragmentos textuais de obras pseudônimas e não pseudônimas de Kierkegaard possíveis respostas à questão, Fox-Muratón aponta como a própria preocupação com a linguagem e o uso do pensamento lógico por parte do filósofo permite-nos perceber que minimamente não há um desprezo e muito menos uma postura irracionalista em jogo. Isso não significa que não haja questões sem resposta do ponto de vista objetivo, lógico, mas sim que mesmo a impossibilidade de responder a essas questões deve ser coerentemente comunicada pela linguagem. No que tange precisamente à observação sobre os limites do conhecimento objetivo, a autora menciona uma possível leitura do encadeamento lógico dos argumentos do *Pós-Escrito* de Climacus:

(1) A lógica é a ciência através da qual o pensamento clarifica a si mesmo ao tornar-se objetivo

(2) Como tal, a lógica é necessária para se fundamentar o conhecimento objetivo.

(3) O conhecimento objetivo é possível com relação a todos os seres infinitos e imutáveis.

(4) O conhecimento objetivo nos permite definir a verdade objetiva.

(5) Contudo, o ser humano existente está por definição em movimento, vindo a ser, e, portanto, não passível de uma completa objetificação,

(6) Logo, ou não é possível se obter conhecimento do ser existente, ou o tipo de conhecimento, e, portanto, a verdade sobre esse ser, é qualitativamente diferente daquele oferecido pela lógica.<sup>449</sup>

A conclusão disjuntiva nos leva a testemunhar novamente uma reflexão lógica de cunho negativo, mas o ponto aqui é justamente o fato de uma linguagem universal

<sup>448</sup> FOX-MURATON, Mélissa. Logic, Language, and Existential Knowledge. In: *The Kierkegaardian Mind*. p. 397.

<sup>449</sup> FOX-MURATON, Mélissa. Logic, Language, and Existential Knowledge. In: *The Kierkegaardian Mind*. p. 401. No original:

“ (1) Logic is the science through which thought clarifies itself in becoming objective.  
 (2) As such, logic is necessary in order to ground objective knowledge.  
 (3) Objective knowledge is possible with regard to all infinite and unchanging beings.  
 (4) Objective knowledge enables us to define objective truth.  
 (5) However, the existing being is by definition in movement, becoming, and thus incapable of complete objectification.  
 (6) Therefore, either there can be no knowledge of the existing being, or the type of knowledge, and thus the truth about this being, is qualitatively different from that provided through logic.”

permitir que se chegue a essa conclusão negativa. Mesmo ao tocar em questões do âmbito espiritual e, portanto, para Kierkegaard, de cunho subjetivo e não objetivo, Fox-Muranton argumenta que o filósofo se vale de recursos linguísticos, como a metáfora, para comunicar o ponto do problema. Esse é, para a autora, o caso da análise oferecida pelo filósofo n' *As Obras do Amor* sobre a expressão “edificar” (at opbygge)<sup>450</sup>. Kierkegaard realiza uma análise gramatical do termo para mostrar o porquê de a palavra ser utilizada na linguagem do dia a dia no sentido de construir desde a fundação e não de construir sobre uma estrutura já elevada. Essa referência metafórica do âmbito físico permite ao leitor transpor o sentido da questão ao âmbito religioso e, assim, por mais que a questão seja indiretamente, isto é, metaforicamente, comunicada ela se revela de algum modo nessa incursão linguística do problema. Certamente isso não é o mesmo que afirmar que “porque a questão foi, no âmbito da linguagem – do pensamento – compreendida, logo ela promoveu a edificação espiritual”, do contrário, Anti-Climacus estaria incorreto ao afirmar que a ingenuidade grega estava precisamente no fato de crer que a transição entre o pensar e o agir era algo direto: “se compreendo intelectualmente o que é o bem, faço o bem.” Não me parece ser isso o que Fox-Muranton tenta fazer ao defender a pertinência da lógica e da linguagem na resposta a questões existenciais, muito embora seu artigo não ofereça uma consideração sobre o papel da vontade no obscurecimento da reflexão, como propõe também o pseudônimo Anti-Climacus em sua consideração sobre a relação entre consciência e vontade<sup>451</sup>. De todo modo, não é absurdo afirmar que a apropriação da linguagem e a capacidade de reflexão de problemas tanto positivos quanto negativos para a razão, isto é, de problemas objetivos e não objetivos, nos forneçam ferramentas para analisar e comunicar esses mesmos problemas. Mesmo os discursos edificantes de Kierkegaard, os quais diretamente apontam as questões espirituais que o ocupam, comunicam coerentemente conceitos e problemas muitas vezes com grande complexidade filosófica. A palavra, afinal de contas, é central para a tradição ocidental judaico-cristã e, ainda que com relação à verdade religiosa em si ela seja sempre um critério relativo, é através dela que as questões espirituais são recebidas e repassadas. Como já apontado no primeiro capítulo desta tese, Kierkegaard, especificamente com relação à comunicação ético-religiosa reconhece a necessidade de uma comunicação primeiramente objetiva a partir da qual a questão religiosa pode então ser inserida no âmbito ético. Enquanto o conhecimento ético demanda um ensinamento indireto através

---

<sup>450</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Works of Love*. p. 210-211.

<sup>451</sup> Questão esta analisada no ponto II.1.2 deste capítulo.

do qual o indivíduo venha a dar-se conta do que já sabe<sup>452</sup>, o conhecimento ético-religioso não pode prescindir completamente do dado objetivo:

A diferença entre uma formação no ético e uma formação no ético-religioso é simplesmente a seguinte: que o ético é em si o universalmente humano, mas a formação religiosa (cristã) deve primeiramente comunicar um conhecimento. Eticamente o ser humano, como tal, conhece o ético, mas o ser humano, como tal, não conhece o religioso no sentido cristão. Aqui deve-se primeiramente comunicar um pouco de conhecimento, e só então se inicia a mesma relação que há no ético.<sup>453</sup>

A comunicação objetiva e a linguagem de modo geral, não deve ser, nesse sentido, vista como um problema para as questões espirituais, do mesmo modo que a lógica não deve ser empecilho para o conhecimento existencial. A crítica kierkegaardiana à lógica e à linguagem deve ser sempre contextualizada, uma vez que sua crítica repousa no uso abusivo delas, na ilusão de se alcançar com elas uma espécie de conhecimento absoluto. O que Kierkegaard repetidas vezes reclama em suas obras é a necessidade de observar as distinções, perceber o tipo de linguagem adequada a cada âmbito, mas não há em sua obra uma crítica ao pensamento lógico em si ou mesmo ao conhecimento objetivo em si. O problema se inicia quando se quer explicar com os critérios da objetividade aquilo que pertence à subjetividade e vice-versa.

Levando em conta essa proposta kierkegaardiana de observação das distinções e após expor alguns argumentos chave a favor do uso da lógica e da reconciliação com a linguagem para se abordar questões do âmbito existencial, Fox-Muraton nega que o fideísmo e o irracionalismo façam jus à epistemologia de Kierkegaard:

[O] fato de que Kierkegaard distinga entre conhecimento existencial/subjetivo e conhecimento objetivo não faz dele necessariamente um fideísta ou um irracionalista. Afirmar que existam questões para as quais se encontrar respostas definitivas ou relativamente convincentes está fora de nosso alcance devido às limitações de nossas atuais perspectivas, pode, de fato, de um ponto

<sup>452</sup> Cf. Discussão sobre a comunicação de um conhecimento ético no ponto I.3.1 do primeiro capítulo, bem como a discussão sobre ética e platonismo no pensamento kierkegaardiano no ponto II.1.1 deste capítulo.

<sup>453</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP* II 1.279 (Pap. VIII 2B 82). Na tradução consultada: “The difference between upbringing in the ethical and upbringing in the ethical-religious is simply this--that the ethical is the universally human itself, but religious (Christian) upbringing must first of all communicate a knowledge. Ethically man as such knows about the ethical, but man as such does not know about the religious in the Christian sense. Here there must be the communication of a little knowledge first of all--but then the same relationship as in the ethical enters in.”

de vista filosófico, ser compreendido como uma forma de fideísmo, mas também pode ser interpretado apenas como boa ciência e uma epistemologia consistente. Além disto, Kierkegaard não afirma que não há respostas; com efeito, ele afirma claramente que ‘a existência é em si um sistema - para Deus’ ainda que desconhecido por nós no momento (CUP 1, 118/SKS 7, 114). A conclusão óbvia e amplamente reconhecida é a de que a mensagem de Kierkegaard é que precisamos focar em viver e agir, ao invés de ficarmos sobrecarregados por questões abstratas que nos afastam de nossas vidas.<sup>454</sup>

Uma epistemologia consistente é o que Kierkegaard nos apresenta desde sua argumentação lógica por uma racionalidade negativa no que tange às questões existenciais, até as consequências que ele extrai de categorias paradoxais a serem empregadas no *conhecimento essencial*, isto é, ético-religioso. A centralidade da fé para o conhecimento existencial e, conseqüentemente, para o problema da verdade, não é uma afirmação da fé como um conhecimento, no sentido objetivo, e tampouco um desprezo da razão. A razão, a reflexão, embora possa nos fornecer critérios e estruturar o pensamento, se move sempre no âmbito ideal e torna todo problema existencial em uma nova idealidade, portanto, ela não avança com o problema no âmbito da realidade efetiva. Na idealidade, a reflexão pode realizar uma série de progressos, pois, como aponta Climacus “a reflexão tem a notável propriedade de ser infinita.”<sup>455</sup>, essa infinitude, contudo, quando contrastada com a existência, talvez seja, segundo o autor, “a má infinitude.”<sup>456</sup>:

Não seria “a má” uma categoria ética? O que eu digo, propriamente, quando falo de uma má infinitude? Eu acuso o indivíduo em questão por não querer parar a infinitude da reflexão. Eu reclamo então algo dele? Mas, de modo genuinamente especulativo, reconheço, por outro lado, que a reflexão se suspende por si própria. Por que, então, reclamo algo dele? E o que reclamo dele? Eu reclamo uma decisão.<sup>457</sup>

---

<sup>454</sup> FOX-MURATON, Mélissa. Logic, Language, and Existential Knowledge. In: *The Kierkegaardian Mind*. p. 406. No original: “[T]he fact that Kierkegaard distinguishes between existential/subjective knowledge and objective knowledge does not necessarily make him a fideist or an irrationalist. Saying that there are some questions to which it is beyond our scope to find ultimate or even relatively convincing answers, given the limits of our current perspective, can indeed, from a philosophical standpoint, be understood as a form of fideism, but it can also be interpreted as just good science and sound epistemology. Moreover, Kierkegaard does not say that there are no answers; indeed, he clearly affirms that ‘Existence itself is a system – for God,’ albeit unknowable for us now (CUP 1, 118/SKS 7, 114). The obvious and generally recognized conclusion is that Kierkegaard’s message is that we need to focus on living and acting, rather than becoming encumbered by abstract questions that estrange us from our lives.”

<sup>455</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 117.

<sup>456</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 117.

<sup>457</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 118.

O ético demanda, como Kierkegaard anota em seus diários, realização<sup>458</sup>, mas é precisamente isto que a reflexão não pode oferecer. Aqui retornamos a De Silentio e sua reivindicação de que o que falta à sua época não é reflexão, “é antes paixão”.<sup>459</sup> Enquanto a reflexão ensaia possibilidades, a paixão decide. Como aponta Pojman: “Em qualquer situação em que necessitemos tomar uma decisão moral e na qual há considerações de ambos os lados (argumentos pro e contra), não é a razão, mas os processos de ponderação intuitiva – as paixões – que decidem a questão.”<sup>460</sup> A decisão é a categoria de Climacus que define precisamente o salto entre a idealidade e a realidade efetiva e, aquilo capaz de operar o salto é precisamente a paixão. Ao tematizar o conhecimento essencial como conhecimento ético-religioso no *Pós-Escrito*, Climacus não se refere, contudo, a qualquer tipo de paixão, mas àquela paixão extrema: “uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.”<sup>461</sup> Embora já tenhamos tanto a partir das *Migalhas Filosóficas* de Climacus, quanto a partir dos pseudônimos De Silentio e Anti-Climacus apontado a relação entre fé, existência e verdade, queremos enfatizar a partir do *Pós-Escrito* o sentido da compreensão da fé como uma paixão para o conhecimento essencial.

O conhecimento apaixonado é, antes de tudo, um conhecimento engajado, o qual esboça um interesse pessoal naquilo que é conhecido. Climacus está, como já apontado, se referindo ao conhecimento que se relaciona com a existência do próprio cognoscente, o qual ele denomina conhecimento ético-religioso. Não se trata, neste sentido, de demandar paixão para resolver questões de ordem hipotética, como a matemática, ou mesmo questões de ordem empírica que não se relacionem com o aspecto ético-religioso do cognoscente – sejam elas advindas da física, da biologia ou de qualquer outra ciência descritiva, como é o caso da pesquisa histórica citada no *Pós-Escrito*. Embora a escolha por uma ou outra área do conhecimento revele o interesse, a motivação e, portanto, a paixão do cognoscente, Climacus não está preocupado com o conhecimento no sentido geral, mas sim com aquele conhecimento que, para ele, deveria ser “o interesse absoluto”<sup>462</sup> do cognoscente: sua própria existência. Esse conhecimento requer uma paixão infinita do indivíduo, sobretudo porque ele não se refere a algo que possa ser

<sup>458</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP II* 1.271 (Pap. VIII 2B 81).

<sup>459</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 98.

<sup>460</sup> POJMAN, Louis P. *The Logic of Subjectivity – Kierkegaard’s Philosophy of Religion*, p.34. No original: “In any situation where we must make a moral decision and there are considerations on both sides (pro and com arguments), not reason, but intuitive weighing processes – the passions – decide the issue.

<sup>461</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 38.

<sup>462</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.29.

apreendido objetivamente e, portanto, convive constantemente com o que o autor denomina de *incerteza objetiva*. Qualquer tentativa objetiva de abordar problemas de ordem ética ou ético-religiosas são para Climacus sempre *aproximações* do problema, uma vez que tais problemas se referem à própria realidade efetiva do sujeito, à sua existência, e qualquer tentativa de captá-los através da linguagem, do pensamento, é sempre uma reinterpretação, isto é, uma retirada desses problemas de seu *medium* – a realidade efetiva – para aquele da idealidade. Climacus menciona, por exemplo, a tentativa da pesquisa histórica em reunir provas que revelem a verdade da religião. O que essas pesquisas apresentam são sempre aproximações – sejam essas provas buscadas no documento escrito, como é o caso da Bíblia para o cristianismo, ou na autoridade das instituições religiosas –, isto é, o que se encontra são versões *possíveis* de uma verdade que é primeiramente *crida*. Questões de ordem ético-religiosa não são, para Climacus, questões aproximativas, mas essenciais para a existência, para a vida.

Um aspecto fundamental a ser observado aqui para evitar confusões conceituais é aquele da natureza da realidade efetiva nessa concepção kierkegaardiana. Ao compreendermos a existência como realidade efetiva e contrastá-la com a realidade do pensamento, o qual é idealidade, não estamos afirmando a primeira como o *material*. Kierkegaard não reivindica uma filosofia materialista ao reconhecer a inabilidade do pensamento em abarcar a realidade. Seu problema é de ordem espiritual – como a adjetivação do *conhecimento essencial* como ético-religioso já indica – e, nesse sentido, é um problema ideal, mas o espírito é algo distinto da realidade do pensamento. Climacus coloca a questão da seguinte maneira:

É a realidade efetiva, então, a exterioridade? De jeito nenhum. [...] O que é, então, a realidade efetiva? É a idealidade. Mas estética e intelectualmente, a idealidade é a possibilidade (a recondução *ab esse ad posse* [lat.: do ser ao poder-ser]). Eticamente a idealidade é a efetividade no próprio indivíduo. A realidade efetiva é a interioridade infinitamente interessada no existir, o que o indivíduo ético é para si mesmo.<sup>463</sup>

A realidade efetiva não é, portanto, a realidade da matéria, mas é a realidade da interioridade, a qual é determinada pelo espírito. Vimos a partir da antropologia de Anti-Climacus que, enquanto existente, o ser humano é uma síntese e que essa síntese é determinada pelo espírito, mas, como tal, ela ainda não é espírito, não é, na linguagem de Anti-Climacus, um si mesmo. Climacus também lida com essa mesma compreensão

---

<sup>463</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.39-40.

antropológica e aponta ser precisamente essa a “dificuldade do existente”, a de este “ser composição do eterno e do temporal, situada na existência.”<sup>464</sup> O conhecimento essencial tem, portanto, a tarefa de se aprofundar nessa dificuldade, o que só é possível quando o próprio cognoscente *decide* aprofundar-se em si mesmo, em sua interioridade, que é sua realidade ética. A decisão, como já apontado, não é um ato da razão, mas uma paixão, a qual reside, afirma Climacus, na subjetividade. Nesse sentido é que o autor pseudônimo afirma que “o tornar-se subjetivo deveria ser a mais alta tarefa posta a um ser humano”<sup>465</sup>, pois apenas subjetivamente e não objetivamente é possível vir a compreender o problema essencial: aquele de existir na condição de síntese e de estar nessa condição intermediária, tão próximo e ao mesmo tempo tão distante de sua determinação espiritual.

A compreensão do problema essencial da existência como um problema subjetivo nos leva ainda a dois aspectos básicos da epistemologia kierkegaardiana, a qual denominaremos aqui de *epistemologia negativo-paradoxal*. Já mencionamos anteriormente que relativamente às questões da existência, a razão desempenha para Kierkegaard um importante papel em seu aspecto negativo, mas também observamos que, tendo exercido esse papel, ela não mais pode avançar sem com isso se afastar do problema em si, abstraindo-se da questão, isto é, ela não logra realizar um avanço positivo. Esse avanço implicaria numa reconciliação daquilo que a própria condição existencial conserva separado, ou, na linguagem de Anti-Climacus, daquilo que na síntese encontra-se cindido, isto é, numa reconciliação de sua condição temporal e eterna. Mas isso o ser humano não pode, enquanto ser cindido e estando marcado por essa ruptura, realizar por si mesmo. Tal realização só aconteceria por *força do absurdo*, por nada menos que um *paradoxo*.

### II.3.2 Uma Epistemologia Negativo-Paradoxal

Ser um pensador jamais deveria significar ser diferente quanto ao ser um ser humano. Se é ponto pacífico, então, que um pensador abstrato careceu de senso de humor, isso prova, *eo ipso*, que todo seu pensamento é produto de um talento talvez notável, mas não o de um ser humano que, no sentido eminente, tenha existido como um ser humano.<sup>466</sup>

<sup>464</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.13.

<sup>465</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 170.

<sup>466</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.16.

Climacus tematiza de modo especial dois modelos de pensadores, que, de maneiras diferentes, se ocupavam com o “simplesmente *humano*.”<sup>467</sup> Tais pensadores são representados nas figuras concretas de Sócrates e Lessing. Enquanto o primeiro traz o ponto de vista da subjetividade<sup>468</sup> em seu aspecto negativo e irônico, o segundo o traz em seu aspecto paradoxal, especificamente no contexto ético-religioso cristão. Já desenvolvemos no primeiro capítulo os argumentos centrais que levam Climacus a eleger Sócrates e Lessing como epítomes do *pensador subjetivo*, mas o que queremos destacar agora são os pontos de encontro e as distinções fundamentais destes modelos de pensador que compreendem o problema da verdade como um problema existencial.

O pensador subjetivo, tanto negativo – representado aqui por Sócrates –, quanto paradoxal – representado aqui por Lessing –, é aquele que acentua a existência ao perguntar-se pela verdade e, nesse sentido, engaja-se subjetivamente com o problema. Conhecer a verdade, para ele, implica em conhecer a si mesmo nessa relação, em apropriar-se existencialmente da questão. No contexto do conhecimento subjetivo essa relação é para Climacus de tal modo extrema que o sujeito e seu objeto de interesse são, a certa altura da obra *Pós-Escrito*, apresentados como sinônimos: “a subjetividade é a verdade.”<sup>469</sup> Contudo, para que essa asserção possa fazer sentido no interior da problemática epistemológica apresentada até este ponto é preciso que reforçemos neste momento o ponto de vista kierkegaardiano sobre a verdade. Como já apontado no primeiro capítulo da tese, verdade não é, em Kierkegaard, um conceito relativo e a relação sujeito-verdade é a relação entre o sujeito existente e a verdade eterna. A verdade eterna é, também como já apontado no primeiro ponto deste capítulo, qualitativamente diferente de uma verdade lógica. Uma proposição pode ser justificada como uma verdade objetiva, mas para Kierkegaard, frente à verdade eterna o que temos é sempre uma proposição relativa de verdade. Nas *Migalhas Filosóficas*, o conceito de verdade é tratado como sinônimo de “*o deus*”, opção que aponta para o aspecto uno e eterno do conceito, mas que não se associa diretamente com uma conotação religiosa. No *Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*, contudo, o pseudônimo Climacus decide “nomear as coisas pelo seu verdadeiro nome e revestir o problema de seu costume histórico.”<sup>470</sup>, assumindo,

---

<sup>467</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p.86.

<sup>468</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p. 172.

<sup>469</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 214.

<sup>470</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 146.

portanto, não apenas o peso teológico da forma maiúscula Deus, mas utilizando o termo cristianismo<sup>471</sup> como sinônimo do problema apresentado nas *Migalhas*: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”<sup>472</sup>

Na introdução do *Pós-Escrito*, Climacus retoma esse aspecto já explicitado no fim de *Migalhas Filosóficas*:

Como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, melhor dito, precisamente por causa do histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico.”<sup>473</sup>

O termo cristianismo aponta, portanto, não apenas para a conotação ético-religiosa do problema, mas para seu sentido existencial, isto é, para seu sentido histórico – se compreendemos o histórico aqui no sentido de *Migalhas Filosóficas*, como aquilo que veio a ser e que possui realidade efetiva [*Virkelighed*] e não no sentido da historiografia do problema. Climacus observa também na introdução da obra que o problema em foco não deve ser confundido com o problema objetivo da verdade do cristianismo, isto é, a questão não é se do ponto de vista objetivo – do ponto de vista da história, enquanto historiografia, e do ponto de vista da especulação, por exemplo<sup>474</sup> – o cristianismo é ou

---

<sup>471</sup> Cristianismo aqui não se refere à noção de comunidade cristã. Especialmente no *Pós-Escrito*, Climacus busca associar o cristianismo com a interioridade e a apropriação existencial do cristianismo anunciado no Novo Testamento. O cristianismo dinamarquês enquanto religião do estado sofria uma espécie de ilusão quanto ao ser cristão (é coerente dizer que para Kierkegaard isso é válido para todo contexto no qual o cristianismo deixa de pertencer à interioridade e passa a ser aceito como uma definição cultural do tipo “sou dinamarquês = sou cristão”). Também a tentativa de racionalização do cristianismo à época, buscando compreendê-lo como um problema especulativo era parte dessa ilusão quanto ao ser cristão. Kierkegaard compreendia esse cristianismo cultural e especulativo como um paganismo, o qual ele denominava “Cristandade.” No *Pós-Escrito* lemos a esse respeito o seguinte: “Sob tais circunstâncias, na Cristandade (a inconsistência da especulação, por um lado, e que se seja cristão sem mais nem menos, pelo outro lado), torna-se cada vez mais difícil achar um ponto de partida caso se queira saber o que é cristianismo. Com efeito, a especulação traz o paganismo como resultado do cristianismo, e a noção de que se é cristão sem mais nem menos, por ser batizado, transforma a Cristandade em um paganismo batizado.” [KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.86.]

<sup>472</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. Folha de rosto.

<sup>473</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 147 apud KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I p. 20-21.

<sup>474</sup> Ao tratar do problema objetivo da verdade do cristianismo na primeira parte da obra, com o intuito de diferenciá-lo do problema subjetivo, Climacus traz especialmente o ponto de vista da área da história, a qual associa o problema da verdade a uma questão institucional e/ou documental, e o ponto de vista da especulação, isto é, da filosofia, especialmente aquela de cunho hegeliano.

não verdadeiro. Mas antes, já assumindo o cristianismo como esse fenômeno, através do qual a verdade eterna é introduzida na história<sup>475</sup>, o interesse da obra recai no problema subjetivo: “o da relação do indivíduo com o cristianismo.”

Ao contrapor o problema à postura objetiva na primeira parte da obra, Climacus define o cristianismo do seguinte modo: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.”<sup>476</sup> Embora a definição apareça de forma abrupta no texto, numa tentativa de categoricamente explicitar os limites da objetividade para prosseguir com uma questão que está fora de seu escopo, sua elaboração aparece no parágrafo seguinte, o qual nos revela o aspecto diferencial da postura subjetiva:

Logo que se exclui a subjetividade, e se tira da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, não resta absolutamente nenhuma decisão, nem sobre este problema nem sobre qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial, baseia-se na subjetividade. Um examinador (e é isso a subjetividade objetiva) em nenhum ponto tem uma urgência infinita por uma decisão, e em nenhum ponto ele a vê. [...] Objetivamente compreendido, há resultados mais do que suficientes em toda parte, mas em parte alguma algum resultado decisivo, o que está totalmente certo, precisamente porque a decisão se baseia na subjetividade, essencialmente na paixão e, *maxime* [lat.: em seu máximo], na paixão pessoal e infinitamente interessada pela felicidade eterna.<sup>477</sup>

Percebemos com isto que a subjetividade é atrelada à capacidade de decisão e que esta, por sua vez, não surge de uma análise objetiva do problema. Para decidir é necessário paixão e a paixão, ao contrário da reflexão, a qual é operada dentro de critérios universais e objetivos – como também já apontado anteriormente neste capítulo – é precisamente a expressão da singularidade do indivíduo, isto é, é a expressão de seu interesse pessoal. Esse ponto de vista reaparece em vários escritos de Kierkegaard, vimos através de Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*, por exemplo, como a paixão é essencial não apenas no que tange ao problema do cristianismo, mas em qualquer questão que se relacione com a vida do indivíduo, qualquer questão que exija convicção e decisão, ou seja, qualquer questão que se relacione com sua existência. Por isso De Silentio afirma

---

<sup>475</sup> Apresentado nas *Migalhas Filosóficas* como o projeto B que respondia alternativamente ao projeto A – o qual representava a postura especulativa – à pergunta “Em que medida pode-se aprender a verdade?” [KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 27].

<sup>476</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 38.

<sup>477</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 38-40.

que “[A]té para fazer a conhecida distinção socrática entre o que se entende e o que não se entende, é preciso paixão, quanto mais naturalmente para executar o próprio movimento socrático, o da ignorância.”<sup>478</sup> Neste sentido é que Sócrates figura para Kierkegaard como modelo do pensador subjetivo. Sócrates, afirma Climacus, “era um pensante, mas ele pôs todo outro saber na esfera da indiferença, acentuando infinitamente o saber ético, que se relaciona com o sujeito existente infinitamente interessado na existência.”<sup>479</sup> Essa é a base comum do pensador subjetivo, isto é, a ênfase apaixonada na existência.

O pensador de Atenas reconhece, no entanto, que seu interesse infinito no existir, ou seja, sua paixão, carece de uma formulação *positiva*. O *positivo* é classificado por Climacus a partir da postura especulativa em três categorias: “certeza sensível, saber histórico, resultado especulativo.”<sup>480</sup> Diante dessa categorização o autor pseudônimo questiona se em relação ao *negativo* – exemplificado por ele aqui através de Sócrates – o positivo representa algum tipo de superação, isto é, se frente a um problema que se relaciona com a existência, como, por exemplo, o cristianismo, o positivo é superior ao negativo, tese esta defendida pelos pensadores hegelianos de seu tempo. Contrariamente a esta tese, Climacus elenca suas razões:

Mas esse positivo é justamente o não verdadeiro. A certeza sensível é engano (cf. o ceticismo grego e toda a exposição da filosofia mais recente, de onde se pode aprender muitíssimo); o conhecimento histórico é uma ilusão dos sentidos (pois é um conhecimento aproximativo); e o resultado especulativo é fantasmagoria. [...] No saber histórico, ele vem a saber muito sobre o mundo, nada sobre si mesmo; move-se continuamente na esfera do saber aproximativo, enquanto que, com sua presumida positividade, ele se convence de possuir uma certeza que só se poderia ter na infinitude, na qual, porém, como existente ele não pode permanecer, mas apenas alcançar continuamente. Nada de histórico pode tornar-se infinitamente certo para mim, exceto isso: que eu existo (o que, por sua vez, não pode tornar-se infinitamente certo para nenhum outro indivíduo, que, por sua vez, é, do mesmo modo, apenas infinitamente conhecedor de sua própria existência), o que não é algo de histórico. O resultado especulativo é uma ilusão, à medida que o sujeito existente, pensando, quer abstrair do fato de sua existência e ser *sub specie aeterni* [lat.: sob o aspecto da eternidade].<sup>481</sup>

<sup>478</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 98.

<sup>479</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p.31.

<sup>480</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 83.

<sup>481</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 84.

Frente à existência, portanto, o positivo é, para Climacus, uma ilusão, uma superação abstrata das limitações da condição de existente, a qual não produz resultados reais [*virkelig*], mas possíveis, com progressões infinitas dentro do âmbito da possibilidade. Nesse sentido é que Climacus – e a obra kierkegaardiana de modo geral – admira Sócrates como o pensador que permanecendo coerente ao saber ético, só pode declarar seu conhecimento diretamente, isto é, objetivamente, como ignorância. A negatividade socrática é a expressão de sua mais alta paixão pela existência, pois ela chega ao limite do problema e lá permanece abdicando da ilusão de produzir resultados. Em sua tese de doutorado *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*, Kierkegaard aponta a situação extrema relatada na *Apologia de Sócrates* como consequência da infinitude negativa que sustentava sua paixão:

Mas o que o sustenta [a Sócrates] é a negatividade que ainda não causou nenhuma positividade. A partir daí se torna explicável que até a vida e a morte percam seu valor absoluto para ele. E, contudo, nós temos em Sócrates a verdadeira e não aparente altitude da ironia, porque Sócrates, como primeiro, *chega* à ideia do bem, do belo, do verdadeiro, como limite, isto é, chega até a infinitude ideal como possibilidade.<sup>482</sup>

O pensador subjetivo é, para Climacus, aquele que “sempre mantém aberta a ferida da negatividade”<sup>483</sup> e nisso constitui sua positividade, isto é, o positivo neste contexto não é resultado de uma mediação ilusória entre os âmbitos da possibilidade e da realidade efetiva, mas é “sua contínua interiorização.”<sup>484</sup> A palavra “contínua” indica precisamente o esforço contínuo, pois diante da consciência da impossibilidade de se produzir resultados, o pensador subjetivo esforça-se continuamente sustentando a contradição entre a infinitude, a qual ele alcança como limite, e sua condição finita, expressa em sua existência. Em termos antropológicos, Climacus fundamenta a negatividade na condição de síntese do sujeito, “no fato de ele ser um espírito infinito existente.”<sup>485</sup> A negatividade, bem como a positividade, no sentido da contínua interiorização, é motivada precisamente por essa contradição. O sentido desse negativo e positivo torna-se mais claro quando o autor os coloca da seguinte maneira: “[Q]eu o pensador subjetivo existente seja tão positivo quanto negativo pode também ser expresso dizendo-se que ele tem tanto de

<sup>482</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. p.205.

<sup>483</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 88.

<sup>484</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 88.

<sup>485</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 85.

cômico quanto de *pathos*.”<sup>486</sup> Climacus acrescenta que o *pathos* e o cômico estão simultaneamente presentes no pensador subjetivo:

O pensador subjetivo existente é, portanto, tão bifronte quanto o é a própria situação da existência. A concepção da desproporção, quando se está voltado para a ideia, é *pathos*; a concepção da desproporção, com a ideia às nossas costas, é comicidade. Quando o pensador subjetivo existente volta sua face em direção à ideia, sua interpretação da desproporção é patética; quando volta suas costas à ideia e a deixa brilhar lá de trás em direção à mesma desproporção, sua interpretação é cômica.<sup>487</sup>

Com suas costas voltadas para a ideia, Sócrates continuamente dá-se conta da desproporção colocada pela existência e expressa essa condição cômica através da *ironia*. Isso não implica que a comunicação irônica expresse a todo momento essa condição cômico-patética, pois para que a ironia expresse essa condição, a qual Climacus compreende como a dimensão ética da existência, ela não pode ser compreendida apenas como um modo de falar, mas deve ser antes um modo de existir. A ironia, aponta Climacus, “é a unidade de paixão ética – que na interioridade acentua infinitamente o próprio *eu* em relação à exigência ética – e de cultura, que na exterioridade abstrai infinitamente do *eu* próprio como uma finitude em meio a outras finitudes e individualidades.”<sup>488</sup> Para o sujeito irônico, a comunicação deve se dar de tal modo a não oferecer um resultado, mas incitar dúvidas, as quais ele novamente não responde mas convida o interlocutor a aprofundar-se em si mesmo em busca da resposta, método esse que o filósofo de Atenas dá o nome de *maiêutica*. Até aí vai, para Climacus, o socrático. A verdade, nesse sentido socrático, também corresponde, para o autor do *Pós-Escrito*, à categoria do paradoxo, mas em um sentido diferente daquele paradoxo *stricto sensu* já exposto através das *Migalhas Filosóficas*. É precisamente neste ponto que o pensador subjetivo negativo e o paradoxal – no sentido estrito do termo paradoxo, isto é, o paradoxo de que Deus veio a ser, de que a Verdade veio a ser – são marcados por uma distinção fundamental. O paradoxo socrático, aponta Climacus, “é a incerteza objetiva que é a expressão da paixão da interioridade, o que é justamente a verdade.”<sup>489</sup> A esse respeito o autor faz ainda uma ressalva: “[S]ocraticamente, a verdade eterna essencial não é, de

<sup>486</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p.91.

<sup>487</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p.93.

<sup>488</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 218.

<sup>489</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 216

modo algum, paradoxal em si mesma, mas só por se relacionar com um existente.”<sup>490</sup> Aquilo que impede Sócrates de perseguir o *pathos* da especulação, para a qual “todo conhecer é um recordar”<sup>491</sup> é precisamente o reconhecimento da impossibilidade de segui-lo até o fim *enquanto* existente. Por esta razão, o *pathos* da especulação aparece em Sócrates – não no Sócrates platônico, mas no irônico – de duas maneiras, segundo a leitura de Climacus:

(1) [q]ue aquele que conhece é essencialmente *integer* [lat.: íntegro] e que para ele não há nenhuma outra precariedade no que se refere ao conhecimento da verdade eterna afora esta, que ele existe, uma precariedade tão essencial e decisiva para ele que significa que o existir, a profundidade interior no e pelo existir, é a verdade; (2) que a existência na temporalidade não tem nenhuma significação decisiva, porque persiste, constantemente, a possibilidade de, recordando, levar-se de volta para a eternidade, embora esta possibilidade seja constantemente anulada pelo fato de que a interiorização no existir preenche o tempo.”<sup>492</sup>

Em Sócrates, portanto, o tempo, isto é, a existência no tempo, é o que anula constantemente a possibilidade da recordação no sentido do eterno e, embora a existência não possua, como aponta Climacus, uma significação decisiva, a verdade consiste socraticamente em permanecer coerente com essa contradição e em sustentar, portanto, essa negatividade. Diferentemente do paradoxo socrático, no entanto, a verdade para o pensador subjetivo paradoxal é um paradoxo não apenas frente à objetividade, isto é, ele não é um paradoxo que apenas assinala a incerteza objetiva, mas que revela uma descontinuidade entre a verdade essencial eterna e a subjetividade. O paradoxo *stricto sensu*, como já apontado no primeiro capítulo a partir das *Migalhas*, possui uma dupla natureza, tendo uma função negativa e outra positiva. Sua função negativa revela uma precariedade na interioridade do existente, a qual vai de encontro com o *pathos* socrático da recordação. Nesse sentido é que após afirmar que a subjetividade é a verdade, Climacus afirma seu contrário algumas páginas depois: “Portanto, a subjetividade, a interioridade, é a verdade; agora, há uma expressão *mais interior* para isso? Sim, se o dito: a subjetividade, a interioridade, é a verdade começar assim: A subjetividade é a inverdade.”<sup>493</sup>

<sup>490</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 216.

<sup>491</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 216.

<sup>492</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 217.

<sup>493</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 218.

A inverdade do existente é, no contexto do paradoxo cristológico – apresentado em *Migalhas Filosóficas* e explicitado no *Pós-Escrito* – precisamente o *pecado*, o qual é denominado em *Migalhas* como “o estado de não verdade” do existente. Ao se introduzir o pecado, exclui-se ao mesmo tempo a possibilidade do retorno à eternidade por meio da recordação, pois agora a continuidade está rompida. As consequências dessa ruptura para a subjetividade e para o conhecimento já foram anteriormente expostas neste capítulo através da antropologia de Haufnienses e, especialmente, de Anti-Climacus, mas o que identificamos de peculiar na leitura de Climacus é a importância, ou melhor, o papel decisivo do tempo, do histórico – compreendido enquanto a existência. Se a verdade mais interior é aquela da não verdade do existente e se a objetividade é incerteza, o conhecimento da verdade não se apresentaria ao existente nem mesmo como possibilidade, a não ser por um *absurdo*: o de que a verdade eterna decide adentrar a temporalidade:

O que, então, é o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna veio a ser no tempo, que Deus foi gerado, nasceu, cresceu etc., veio a ser como qualquer humano, a ponto de não se poder diferenciá-lo de um outro ser humano, pois toda possibilidade de reconhecimento imediato é paganismo pré-socrático e, do ponto de vista judeu, idolatria; e toda e qualquer determinação daquilo que realmente vai além do socrático tem que ter, essencialmente, uma marca de que se relaciona ao fato de que o deus veio a ser, porque fê, *sensu strictissimo* [lat.: no sentido mais estrito], tal como foi desenvolvido nas *Migalhas*, se refere ao devir. Quando Sócrates acreditava que Deus existe, percebia, sem dúvida, que lá onde o caminho bifurca há um caminho de aproximação objetiva, por exemplo, pela observação da natureza, pela história do mundo etc. Seu mérito foi, justamente, o de evitar este caminho, onde o canto da sereia da quantificação encanta e engana o existente. Em relação ao absurdo, a aproximação objetiva assemelha-se à comédia *Misforstaaelse paa Misforstaaelse*<sup>494</sup>, que ordinariamente é encenada por livre-docentes e especulantes.<sup>495</sup>

O absurdo é a marca do paradoxo *stricto sensu* diante do existente na condição de não verdade. O paradoxo é a única possibilidade de o existente vir a conhecer a verdade e, no entanto, apenas estar diante dele, de percebê-lo no sentido imediato não altera sua condição. No interior dessa condição, isto é, do pecado, o indivíduo nem mesmo vem a reconhecer o paradoxo como a verdade, a não ser, que a própria verdade decida retirá-lo dessa condição. O *pathos* socrático, nesse sentido, parece abranger uma subjetividade

<sup>494</sup> De acordo com os tradutores do *Pós-Escrito*, o nome da peça seria na versão portuguesa “Mal-entendido sobre mal-entendido.”

<sup>495</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 221-222.

mais forte, a qual, embora esteja em conflito com as limitações da existência, é potencialmente soberana para encontrar sua verdade. O *pathos* cristão, por outro lado, afirma a dependência subjetiva do existente para com aquele que o estabeleceu enquanto síntese. Fora dessa relação, a subjetividade, do ponto de vista cristão, permanece sendo a não verdade, permanece condicionada a seu estado de pecado. A relevância dessa epistemologia exposta por Climacus como alternativa ao *pathos* especulativo, no entanto, encontra-se precisamente nessa dependência de uma verdade que se apresenta no tempo e que quer, no tempo, libertar o indivíduo de sua não verdade:

A verdade eterna surgiu no tempo. É isso o paradoxo. Se o sujeito acima mencionado foi impedido pelo pecado de retomar-se a si mesmo na eternidade, agora não deve mais se preocupar por causa disso, pois agora a verdade eterna, essencial, já não se encontra lá atrás, mas veio para a frente dele, pelo fato de ela mesma existir, ou ter existido, de modo que se o indivíduo, existindo, na existência, não alcançar a verdade, jamais a alcançará.<sup>496</sup>

A verdade, portanto, é introduzida na existência e nela deve ser conhecida. Nas palavras de Climacus: “A existência jamais poderá ser acentuada mais fortemente do que o foi agora. A fraude da especulação de querer recordar-se de si fora da existência ficou impossibilitada.”<sup>497</sup> Embora a última questão da problemata de *Migalhas Filosóficas* “Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”, tenha seu *telos* na eternidade – afinal, o problema colocado é da relação do existente com o eterno –, sua *construção* depende de uma realização dada no tempo, na existência. Nessa construção, contudo, o paradoxo socrático, aquele da *incerteza objetiva*, deve ser a todo momento preservado, pois o problema cristão, assim como o socrático, é da ordem da interioridade e nessa convicção, isto é, na convicção de que a verdade está na subjetividade, a qual também é denominada por Climacus de *fé socrática*<sup>498</sup>, encontra-se aquilo que Johannes de Silentio denomina de *primeiro movimento* da fé. Neste primeiro movimento, o cavaleiro concentra sua paixão infinitamente em um único ponto e resigna-se em si mesmo abdicando da pluralidade das certezas exteriores. Climacus traduz esse primeiro movimento de De Silentio do seguinte modo: “quanto maior o risco, maior a fé; quanto mais confiabilidade objetiva, menos interioridade (pois a interioridade é justamente a

<sup>496</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 220.

<sup>497</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 220.

<sup>498</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 221.

subjetividade); quanto menos confiabilidade objetiva, mais profunda é a possível interioridade.”<sup>499</sup> A radicalidade da fé *stricto sensu* consiste, contudo, no fato de que agora não se deve enfrentar apenas o paradoxo socrático, isto é, a incerteza objetiva, mas o absurdo, que é o paradoxo da eternidade no tempo. Nisto está o segundo e definitivo movimento da fé, o qual não pode ser executado pelas próprias forças do indivíduo, mas por *força do absurdo*. Essa é a tese defendida por Lessing, a qual inspirou a problemática de *Migalhas* e foi desenvolvida com o devido reconhecimento do dinamarquês pelo alemão no *Pós-Escrito*. Lessing, ao recusar uma justificação racional do cristianismo, diante da peculiaridade de sua historicidade, isto é, de sua temporalidade, determina a relação do cristão com a verdade do cristianismo como um *salto*. Este conceito de *salto* resguarda para Climacus precisamente a categoria da decisão e com ela a paixão da subjetividade. O salto de Lessing simboliza o risco da fé, a qual é oferecida ao existente pelo paradoxo como antídoto para seu estado de pecado. Ao aceitar a fé ou, parafraseando Anti-Climacus, ao repousar transparentemente no poder que estabeleceu o existente como síntese – que é a fórmula para a fé – é operada uma mudança qualitativa na subjetividade e aqui vale a afirmação inicial de Climacus no *Pós-Escrito*: “a subjetividade é a verdade.”

O que significa, contudo, que esta mudança tenha sido operada? Subjetivamente tudo, objetivamente, contudo, não há um resultado positivo. Isso não quer dizer que a transformação interior não possua qualquer tipo de expressão exterior, mas sim que toda expressão da verdade interior é, de novo, objetivamente, o negativo:

Assim como, para um existente, os mais elevados princípios do pensamento só podem ser demonstrados negativamente, e querer demonstrá-los positivamente logo revela que o demonstrador, enquanto é por certo um existente, está a ponto de se tornar fantástico: assim também, para um existente, a relação existencial para com o bem absoluto só pode ser definida pelo negativo: a relação para com uma felicidade eterna pelo sofrimento, tal como a certeza da fé, que se relaciona com uma felicidade eterna, é definida pela incerteza. Se removo a incerteza – para obter uma certeza ainda maior –, então não tenho um crente em humildade, em temor e tremor, mas sim um rapazote estético, um tipo levado que, dito impropriamente, quer confraternizar com Deus, mas, dito propriamente, não se relaciona com Deus de jeito nenhum. A incerteza é o sinal emblemático, e certeza sem ela é o sinal de que a gente não se relaciona com Deus.<sup>500</sup>

<sup>499</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 220-221.

<sup>500</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 170.

Neste ponto, é válido para o pensador paradoxal o que é válido para o socrático, isto é, que a verdade é apropriada pelo pensador interiormente e externá-la positivamente é transformá-la novamente em um problema objetivo, o qual ela, enquanto espírito, não pode ser. O que vale para o saber ético vale aqui para o ético-religioso, por isso Climacus afirma em suas *Migalhas* que “uma vez que a condição<sup>501</sup> seja dada, volte a valer novamente o que era válido no ponto de vista socrático.”<sup>502</sup> Também por essa razão, Climacus expressa sua gratidão a Lessing no *Pós-Escrito* como aquele pensador que compreendeu precisamente esse aspecto socrático da subjetividade religiosa, isto é, que “de homem a homem o que há de mais alto e mais verdadeiro é certamente a relação socrática.”<sup>503</sup>:

Esta expressão de gratidão não tem a ver com o que é geralmente e, eu o admito, com justiça admirado em Lessing. Minha expressão não se dirige a Lessing em sua qualidade de erudito, nem, no que me agrada como um mito espiritual: por ele ser um bibliotecário [...] Não, ela se refere a algo cujo nó consiste precisamente em que não se pode vir a admirar nele diretamente, ou que pela admiração de alguém se entre numa relação imediata para com ele, pois seu mérito consiste exatamente em ter impedido isso: que ele – em termos de religião – se encerrou no isolamento da subjetividade, não se deixou trapacear em se tornando histórico-universal ou sistemático em relação ao religioso, mas entendeu, e soube como sustentar, que o religioso se refere a Lessing e tão somente a Lessing, exatamente como se refere a cada ser humano do mesmo modo; entendeu que esse tem infinitamente a ver com Deus, mas nada, nada a ver diretamente com qualquer ser humano<sup>504</sup>

Em termos religiosos, como aponta Climacus, Lessing “cala ao falar”<sup>505</sup> e o dinamarquês reconhece que, no que tange ao religioso especificamente, o alemão não escreve “muita coisa”, mas que “o pouco que se encontra em Lessing já teve a sua importância.”<sup>506</sup> Além do aspecto socrático preservado por Lessing na comunicação do problema ético-religioso, Climacus também reconhece no filósofo alemão a insígnia do pensador subjetivo religioso: a compreensão de que aquilo que sustenta a fé, isto é, aquilo que sustenta a relação do existente para com o paradoxo, não é senão um esforço contínuo marcado pela incerteza objetiva:

<sup>501</sup> A condição para conhecer a verdade enquanto paradoxo, isto é, a fé *stricto sensu*.

<sup>502</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.88.

<sup>503</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 79.

<sup>504</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 67.

<sup>505</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 68.

<sup>506</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 109.

Lesing disse: *Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda verdade, e em Sua esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraria com humildade ante Sua mão esquerda e diria: Pai, dá-me! Pois a verdade pura é de fato só para Ti e mais ninguém!* (Cf. Lessings S.W., V.5, p.100).<sup>507</sup>

Subjetivamente, a ênfase na relação do existente para com a verdade recai no modo como a relação é estabelecida. O *pathos* dessa relação não é marcado por qualquer paixão, mas pela *paixão infinita*, a qual o existente não alcança por si só, mas recebe do próprio paradoxo. Tal paixão, como vimos através das *Migalhas Filosóficas*, é tão paradoxal quanto o próprio paradoxo, pois apesar de ser uma paixão no sentido do infinito, ela não atua de modo a desvincular o existente de sua finitude, mas sim de modo a devolvê-lo a ela e preenchê-la do sentido do infinito. A expressão existencial daquele imbuído por essa paixão infinita não se deixa perceber, contudo, diretamente, isto é, não se deixa provar em nenhuma ação exterior específica, ou nenhum resultado alcançado, mas sim, como lemos através de Lessing, no “*impulso único, sempre animado, para a verdade*”, o que nos termos de Climacus equivale ao *esforço contínuo* do existente *na existência* em direção a seu *telos*: o da felicidade eterna.

Nessa tarefa do infinito cumprida na existência repousa o sentido da paixão infinita. O sentido da relação com o paradoxo, portanto, não repousa apenas numa expectativa de realização num *além-mundo*, mas sobretudo numa transformação do existente *no tempo*. Isso não equivale a dizer que seu sentido possa ser percebido *no mundo*, pois *o mundo*, em relação à existência é, de novo, uma abstração mediada por uma pluralidade de ideias sobre o que ele possivelmente é. Como já apontado a partir de Climacus, a única realidade que o existente, na temporalidade, possui mais do que uma ideia, é a sua própria e, o único recôndito onde sua existência é mais do que uma ideia é sua interioridade. Encontra-se aí o escopo da obra de Climacus – o qual ele confirma em seu *Pós-Escrito*. Seu objetivo não é escrever um ensaio sobre a verdade e o conhecimento da verdade, mas como a verdade se relaciona com um existente *na existência* e o que ela significa para ele enquanto tal:

---

<sup>507</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 110.

Minha ideia principal era que, em nosso tempo, devido ao muito saber, a gente se esqueceu do que é *existir*, e do que pode significar *interioridade*, e que o mal-entendido entre a especulação e o cristianismo poderia ser explicado por isso. Resolvi agora recuar o mais longe possível, para não chegar cedo demais ao que significa existir religiosamente, para nem mencionar o existir religiosamente de modo cristão, e, assim, deixar as coisas dúbias para trás. Se a gente se esqueceu do que é existir religiosamente, decerto também se esqueceu do que é existir humanamente; essa questão também precisaria ser levantada. Mas antes de mais nada, isso não poderia ser feito à maneira docente, pois no mesmo instante o mal-entendido aproveitaria, num novo mal-entendido, a tentativa de explicação, como se o existir consistisse em aprender algo sobre um ponto particular.<sup>508</sup>

Colocado o problema da relação com a verdade como um problema existencial e, por isso mesmo, paradoxal, passaremos então no terceiro e último capítulo à leitura dos elementos especificamente cristãos da epistemologia kierkegaardiana, através da qual poderemos aprofundar o sentido do conceito de verdade enquanto a encarnação do *verbo* em um indivíduo existente, bem como compreender a peculiaridade da relação do indivíduo dentro e fora da condição de pecado para com a verdade *em pessoa*. A partir dessa relação iremos afirmar o conhecimento da verdade em Kierkegaard como uma apropriação existencial e *intersubjetiva* – de pessoa para pessoa. Por fim, iremos propor a efetividade dessa apropriação como uma dinâmica tripartite, Cristo-discípulo-próximo, fundamentada *no* e efetivada *pelo* amor, no qual a epistemologia kierkegaardiana respalda seu caráter ético-religioso.

---

<sup>508</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 262.

## CAPÍTULO III

### A Verdade Existe: A Vida da Verdade como Existência Amorosa

#### III.1 Verdade e Vida

Vimos nos capítulos I e II desta tese como o problema da verdade *stricto sensu* só se apresenta ao ser humano como paradoxo, mas não como qualquer paradoxo senão aquele absoluto<sup>509</sup>. Sem que o paradoxo venha ao encontro do ser humano – enquanto um indivíduo singular e não enquanto gênero humano – este não é capaz de reconhecer a verdade, já que, como vimos através de *Migalhas Filosóficas*, o que o indivíduo primeiro aprende do paradoxo é a consciência de sua *não verdade*, a qual Climacus denomina *estado de pecado*.<sup>510</sup> De tal modo absoluto é a diferença<sup>511</sup> que separa o cognoscente e a verdade que se apresenta enquanto paradoxo. Quaisquer tentativas de se conhecer a verdade no interior do *estado de pecado*, portanto, apenas reafirmam essa mesma diferença. Em seu *Pós-Escrito*, Climacus denomina tais tentativas de *aproximações* objetivas do problema da verdade, sobre as quais ele não emite um juízo de valor do ponto de vista da objetividade ou do que ele classifica como conhecimentos objetivos – historiografia, especulação, etc. –, mas afirma que seus resultados produzem apenas *aproximações* sem lograr alcançar o problema em si. A verdade exige do indivíduo uma tentativa muito mais radical, ou literalmente radical, para que este venha a *apropriá-la* e, ao contrário da postura objetiva, essa tentativa não começa caminhando em direção a algo fora de si, mas num aprofundar-se subjetivamente, num interiorizar-se, começa, nos termos de Climacus, com o conhecimento da própria *realidade ética*. O *Pós-Escrito* nos traz, portanto, uma nova qualificação do problema epistemológico da verdade colocado por *Migalhas*, pois ao enfatizar a questão como um problema subjetivo, o autor adentra a esfera do ético e, mais especificamente, do que ele compreende como ético-religioso. A

---

<sup>509</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p.217.

<sup>510</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p.34.

<sup>511</sup> O sentido dessa *diferença absoluta* foi discutido no ponto 1.3.2 do capítulo I e não pretende apontar uma impossibilidade de relação entre o indivíduo e o paradoxo, mas sim a impossibilidade de apreensão do paradoxo do ponto de vista da imanência, isto é, do ponto de vista do cognoscente cuja razão é qualificada pelo estado de não verdade, isto é, do pecado.

verdade, nesse sentido, não é apenas um problema intelectual a ser atribuído ao pensamento, mas um problema ético, o qual diz respeito a cada um subjetivamente. A subjetividade, portanto, é em Kierkegaard, como já desenvolvido no capítulo anterior, muito mais complexa do que meras idiossincrasias, ela resguarda sobretudo a marca da presença do eterno na finitude da existência e, com ela, o critério ético dessa mesma existência. Essa marca do eterno, também chamada por Johannes de Silentio em *Temor e Tremor* de elo sagrado<sup>512</sup> está presente em cada um naquilo que, não apenas De Silentio nessa obra de 1843, mas também Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*, de 1849, compreendem por *consciência*. Como já apontado no segundo capítulo, a consciência, para Anti-Climacus, na relação da síntese com o si mesmo, isto é, com o espírito, “é o decisivo”<sup>513</sup>

Antes de prosseguir com essa retomada esquemática do problema visto até aqui, é importante destacar que as associações aqui feitas entre diferentes termos e autores pseudônimos devem ser analisadas a partir do tema aqui proposto – o problema da verdade – e não encaradas como meras correspondências sinônimas e intercambiáveis independentemente do problema em questão. Isso dito, é da compreensão da autora desta tese que embora as variações terminológicas – existência; subjetividade; realidade ética; consciência – funcionem como conceitos específicos dentro do projeto de cada pseudônimo e devam, nesse sentido, conservar suas diferenças e especificidades em nome da coerência dos respectivos projetos e suas devidas ênfases, isto é, suas devidas atmosferas – conceito esse já apontado no início deste trabalho como ferramenta metodológica do filósofo dinamarquês –, não se deve, contudo, ignorar a conexão entre os mesmos conceitos, a qual nos permite perceber que os diferentes autores pseudônimos não lidam com problemas totalmente diversos e irreconciliáveis, mas que, ao contrário, lidam com problemas similares que apontam para uma única questão – o religioso –, questão essa, por sua vez, indiretamente apresentada de modos diversos de acordo com a atmosfera de cada obra. O próprio *Pós-Escrito* de Climacus faz uso dessas correlações conceituais para sustentar o aspecto subjetivo do problema religioso e de tudo que a ele se refere. Nesse sentido, o autor pseudônimo afirma esquematicamente, como já observado no capítulo anterior, que “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade;

---

<sup>512</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p.65.

<sup>513</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 29. Na tradução consultada: “consciousness is decisive.”

interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.”<sup>514</sup> Temos com isso a correlação entre diferentes conceitos – *cristianismo; espírito; interioridade; subjetividade; paixão infinita; felicidade eterna* –, os quais ao longo da obra são desenvolvidos de acordo com suas especificidades e, desse modo, não se confundem, mas, tampouco se deixam desvincular. Ao analisar as diferentes obras pseudônimas percebemos essa mesma espécie de correlação esquemática encontrada no *Pós-Escrito* de Climacus. N’ *A Doença para a Morte*, de Anti-Climacus, por exemplo, a mesma estratégia de correlação é usada quando o autor pseudônimo busca definir o *si mesmo*. No entanto, precisamente no excerto seguinte, é possível perceber como os conceitos se correspondem sem, contudo, se confundirem:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si mesmo. Mas o que é o si mesmo? O si mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma ou é a relação relacionando-se consigo mesma na relação; o si mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si mesmo.<sup>515</sup>

Assim, *ser humano; espírito e si mesmo* são conceitos correlatos, mas não necessariamente sinônimos. A correlação neste contexto, bem como na citação extraída de Climacus, é possível porque, embora os conceitos devam ser contextualizados, eles tampouco indicam uma polissemia no sentido estrito: *A é B e simultaneamente não B*; mas antes uma condição de correlação que os qualifica como *potencialmente* correlatos, mas nem sempre *efetivamente* correlatos. Essa mesma correlação intrínseca a cada obra é também possível numa comparação das diferentes obras pseudônimas, por isso posso afirmar, por exemplo, que a *consciência* como descrita na narrativa *Johannes Climacus*, de 1842: aquilo que constrói a relação entre os contrários, que habita na contradição [*Modsigelse*] entre idealidade e realidade efetiva<sup>516</sup>; é correlata à noção de consciência

<sup>514</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol.I. p. 38.

<sup>515</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 13. Na tradução consultada: “A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.”

<sup>516</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*, p. 168.

como encontrada n' *A Doença para a Morte* de 1849: *aquilo que é o decisivo*<sup>517</sup> na relação da síntese – entre finitude e infinitude, temporal e eterno – com o si mesmo que a determina. Portanto, o sentido de contradição, ou ainda, daquilo que constrói a relação entre contrários, está presente, potencial ou efetivamente, na compreensão do papel da consciência em ambas as obras e pode também ser observado sempre que o conceito é mencionado na obra kierkegaardiana como um todo. Este é apenas um de muitos exemplos em que a correlação entre conceitos de diferentes obras é possível por reterem uma determinação comum – ainda que por vezes apenas potencialmente presente. É importante, neste sentido, que essa correlação seja explicitada em todo trabalho que busque compreender a filosofia de Kierkegaard como um *corpus* coerente, mas estrategicamente comunicado através de vozes e atmosferas distintas. Do mesmo modo, contudo, é igualmente importante reconhecer e distinguir quando um mesmo *termo* aponta para diferentes *conceitos* e não possuem, potencial ou efetivamente, uma determinação em comum. Assim, enquanto termos distintos de diferentes obras podem ser correlacionados porque apontam para a mesma determinação, como, por exemplo, *subjetividade*, *consciência*, *realidade ética*, apontam para a determinação eterna do indivíduo, isto é, para o *espírito*; termos idênticos podem, ao contrário, apontar conceitos não correlacionáveis por não estarem determinados pelo mesmo sentido. Quando Climacus, por exemplo, descreve em seu *Pós-Escrito* a *religiosidade A*, ele faz uso da palavra *fé*, mas seu sentido é determinado por uma qualificação distinta daquela implicada no mesmo termo *fé* quando o mesmo autor o utiliza para qualificar a *religiosidade B* ou quando outros autores pseudônimos o utilizam sob a mesma determinação encontrada na *religiosidade B* de Climacus. Enquanto o primeiro sentido de fé mencionado é corretamente qualificado como *fé socrática*, o segundo, e predominante na obra kierkegaardiana, deve ser qualificado pelo paradoxo absoluto, ou seja, pelo paradoxo cristológico. Muitas vezes, o próprio Kierkegaard enfatiza essa diferenciação denominando o segundo tipo de fé como *fé strictu sensu*. O mesmo vale, inclusive, para o termo paradoxo: um paradoxo muitas vezes pode apresentar uma contradição ou um nó conceitual, como aponta Evans<sup>518</sup>, e Kierkegaard também se vale desse sentido do termo,

---

<sup>517</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 29. Na tradução consultada: “consciousness is decisive.”

<sup>518</sup> Esta questão foi discutida no primeiro capítulo desta tese, especificamente no ponto 1.3.2. Cf. EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, p. 104.

mas o paradoxo *strictu sensu* não é determinado pelo pensamento lógico que se depara com um paradoxo, mas sim pelo *fato absoluto* de o eterno se rebaixar à condição temporal, algo que o pensamento jamais poderia criar e nem por si mesmo compreender. Essas diferenças conceituais essenciais veladas por sinônimas terminológicas devem, portanto, ser também percebidas, expostas e reivindicadas em quaisquer trabalhos que busquem acuidade e coerência ao lidar com a obra kierkegaardiana. Faz-se mister, diante do exposto acima, que os argumentos sobre a pertinência das correlações, bem como sobre os cuidados em perceber e explicitar divergências terminológicas não correlatas, sejam levados em conta durante a leitura deste trabalho e especialmente neste último capítulo, o qual irá tanto retomar conceitos de obras já trabalhadas nos capítulos anteriores quanto introduzir novos problemas a partir de outras obras de Kierkegaard.

Retomando, portanto, as considerações iniciais deste capítulo juntamente com as correlações nelas desenvolvidas, deve-se sempre ter em mente que o problema da verdade *strictu sensu* na obra de Kierkegaard aponta para um problema ético, e mais especificamente ético-religioso. Tudo que diz respeito ao ético-religioso, por sua vez, pertence ao âmbito do espírito, o qual, tanto em Climacus, quanto em Anti-Climacus e, direta ou indiretamente, em todas as outras obras pseudônimas e nas não pseudônimas, pertence à subjetividade, à interioridade, não sendo, deste modo, um problema objetivo, nem objeto de uma ciência, mas uma questão de *consciência*. A consciência, na narrativa de 1842, *Johannes Climacus*, é o que habita na contradição entre *idealidade* e *realidade efetiva*, mas, como já observado no Capítulo I, enquanto a narrativa de 1842 serve a uma discussão metafísica sobre a separação de *idealidade* e *realidade efetiva*, as obras de Climacus se propõem a desfazer não apenas a confusão dessas categorias filosóficas, mas a influência dessa mesma confusão na compreensão do cristianismo. Nesse sentido, enquanto a contradição, e com ela a consciência, é na narrativa de 1842 apresentada como um conflito entre eternidade – no sentido da ideia – e realidade efetiva – enquanto o empírico –, em *Migalhas* e no *Pós-Escrito* ela é a própria contradição inerente à existência, isto é, é o que habita o conflito entre *infinitude* e *finitude*, entre *eternidade* e *temporalidade*. O eterno, contudo, deve ser compreendido aqui no sentido kierkegaardiano de espírito e não da ideia, pois não se trata da infinitude imanente da ideia, mas do eterno enquanto o transcendente, o qual, por sua vez, é a determinação do que existe, isto é, é a determinação do indivíduo enquanto existente. Essa mesma concepção aparece em *A Doença para a Morte*, mas diferentemente de Climacus, Anti-

Climacus se posiciona abertamente como um cristão e expõe sua antropologia a partir de pressupostos ético-religiosos. O desespero, definido nesta obra como uma relação inadequada entre a síntese e o espírito, é, como visto no capítulo II, uma questão de consciência: “quanto maior o grau de consciência, mais intenso o desespero.”<sup>519</sup> A consciência não causa ou produz o desespero, mas é o lugar em que se dá a relação entre a síntese e sua determinação e é, por isso mesmo, o lugar da percepção da dependência entre a síntese e aquilo que a determina. A intensificação do desespero, portanto, reside na percepção do afastamento entre a síntese e sua determinação. Nesse sentido, quanto mais consciente o desespero, maior consciência da dependência com relação ao espírito e, ao mesmo tempo, mais intenso o conflito do desesperado. Posta a relação desespero-consciência segundo a determinação do espírito, o autor pseudônimo expõe então o critério mais decisivo para essa relação: quando a consciência está diante da própria determinação da síntese, isto é, quando ela está diante de Deus. O estar diante de Deus é precisamente o estar diante do paradoxo já visto em Climacus, é o estar diante do eterno que veio a ser no tempo. A consciência do desespero, colocada agora diante desse critério, recebe dele uma nova qualificação, pois agora a má relação da síntese passa a ser compreendida como o *estado de pecado*. A contradição da existência é, diante dessa nova compreensão, exposta em sua radicalidade, pois a síntese não só se encontra numa má-relação com sua própria determinação, mas sim rompida com ela. Precisamente essa consciência da radicalidade da própria condição diante de Deus é em Kierkegaard, contudo, o único caminho possível para a verdade.

Em sua obra *Prática no Cristianismo* de 1850, o mesmo autor pseudônimo d’*A Doença para a Morte*, de 1849, Anti-Climacus, não apenas retoma e enfatiza o pressuposto da consciência do pecado com relação ao problema da verdade, mas aprofunda-se no sentido da apropriação deste caminho na existência. Na introdução histórica à edição em versão inglesa de Howard e Edna Hong, os tradutores mostram a partir das anotações do próprio Kierkegaard que os escritos de Anti-Climacus foram primeiramente pensados como parte de uma mesma obra, sendo *Prática no Cristianismo* - a qual receberia o título de *Cura Radical* - o fechamento, precedido por *A Doença para a Morte* numa obra que seria dividida em três partes<sup>520</sup>. O projeto, contudo, não se

---

<sup>519</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.42. Na tradução consultada: “the greater the degree of consciousness, the more intensive the despair.”

<sup>520</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. xiii-xiv. (Historical Introduction).

concretizou e as obras foram publicadas separadamente. Apesar disto, a ideia original de enfatizar a consciência do pecado, primeiramente a partir da noção de desespero e então de desespero diante de Deus em *A Doença para a Morte* e de retomar a consciência do pecado com ênfase na cura enquanto “expressão da graça redentora”<sup>521</sup> em *Prática no Cristianismo*, como apontam os Hongs, foram mantidas e, nesse sentido, embora cada obra seja independente e autossuficiente em seus propósitos específicos, elas são complementares no que tange à relação do existente com o cristianismo. Ao iniciar a parte II de *Prática no Cristianismo*, Anti-Climacus apresenta um sumário dos conteúdos de sua exposição, no qual especifica que os conceitos centrais a serem ali abordados devem ser compreendidos como termos *distintamente* cristãos. Sua preocupação em iniciar sua exposição na correta *atmosfera* é complementada por uma observação que evidencia, ainda que indiretamente, a relação de continuidade com sua obra anterior. Essa mesma observação também nos auxilia a perceber como a linguagem *distintamente cristã* de Anti-Climacus busca situar o problema no âmbito existencial ao reivindicar conceitos que dificilmente seriam passíveis de um desenvolvimento puramente hipotético:

Nas obras de alguns autores pseudônimos foi apontado que na filosofia moderna há uma confusa discussão sobre dúvida quando a discussão deveria ser sobre desespero. Essa é a razão pela qual não tem sido possível controlar ou governar a dúvida tanto na academia quanto na vida. “Desespero”, contudo, leva a discussão para a direção correta ao situar a relação sob a rubrica da personalidade (do indivíduo singular) e do ético.<sup>522</sup>

Sua autorreferência indireta aponta para a opção terminológica adotada em *A Doença para a Morte*, a qual, através do conceito de *desespero*, direciona o problema da relação *ser humano-espírito* para o âmbito ético e individual, isto é, para a existência singular do indivíduo em oposição a conceitos genéricos como aquele da dúvida, o qual coloca a discussão num âmbito intelectual e hipotético. Essa observação busca, nesse sentido, reforçar o especificamente cristão como o *ético*, o *singular*, o *existente*; e o conceito de desespero é não apenas usado como exemplo, mas é referência importante

<sup>521</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. xiii. (Historical Introduction). No original: “expressive of the redemptive gift.”

<sup>522</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 81. (*Nota de Rodapé*). Na tradução consultada: “In the works of some pseudonymous writers it has been pointed out that in modern philosophy there is a confused discussion of doubt where the discussion should have been about despair. Therefore one has been unable to control or govern doubt either in scholarship or in life. “Despair”, however, promptly points in the right direction by placing the relation under the rubric of personality (the single individual) and the ethical.”

para a compreensão dos conceitos centrais explorados nesse contexto de *Prática no Cristianismo*, em especial do conceito de *escândalo* [*Forargelse*]<sup>523</sup>. Enquanto o *desespero* caracteriza uma má relação da síntese – o *ser humano* – com sua própria determinação – o *espírito* –, o *escândalo* é o que surge dessa relação quando o espírito se apresenta ao ser humano *na existência*, isto é, quando ele paradoxalmente vem a ser na existência e se coloca perante o indivíduo como *pessoa*.<sup>524</sup> O escândalo é, portanto, essa consequência do estado de desespero quando a síntese é confrontada com o paradoxo como o outro existente, isto é, ele é o *sentido vivo* do *encontro pessoal* promovido pelo paradoxo. No primeiro capítulo, vimos que esse mesmo conceito central nesta obra de Anti-Climacus de 1850, é também caro a outro pseudônimo, Johannes Climacus, o qual já nos apresentara essa definição nas *Migalhas Filosóficas* de 1844. Em Climacus, o escândalo nos fora apresentado como *consequência do estado de não verdade*<sup>525</sup> do indivíduo no encontro com o paradoxo. Esse estado de não verdade quando diante do paradoxo, no entanto, caracteriza-se como *pecado*. É precisamente o conceito de pecado que nos permite aqui encontrar a continuidade da mesma questão anunciada em Climacus na obra de Anti-Climacus, pois na segunda parte de *A Doença para a Morte*, de 1849, quando a síntese em desespero se coloca diante de Deus enquanto o paradoxo do Deus vivo, isto é, do Deus que paradoxalmente vem a ser na existência, ela vem a se dar conta de seu desespero como seu estado de *pecado*. Quando Anti-Climacus em *Prática no Cristianismo*, de 1850, aponta o conceito de escândalo como um termo *distintamente cristão*<sup>526</sup>, ele pressupõe toda a discussão de sua obra do ano anterior no que tange à sua antropologia exposta a partir do conceito de desespero e da qualificação dele como pecado quando se está conscientemente *diante de Deus*.<sup>527</sup> A peculiaridade da obra de 1850, contudo, que permite Anti-Climacus retomar o conceito de escândalo como conceito central de seu texto é a exposição do sentido existencial da “consciência de estar diante Deus.” Embora o Deus d’*A Doença para a Morte* seja também o Deus que adentra a história enquanto pessoa, isto é, seja o paradoxo do Deus existente, a figura e especificamente a vida de Cristo não é explorada ao longo da obra, mas a compreensão do escândalo requer precisamente essa experiência viva do encontro com o Deus, ou

<sup>523</sup> Traduzido para a versão em língua inglesa de Howard e Edna Hong como *Offense*.

<sup>524</sup> Essa especificação do espírito como pessoa, como Deus-homem, será desenvolvida nas linhas seguintes a partir da obra *Prática no Cristianismo* de Anti-Climacus.

<sup>525</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

<sup>526</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 81.

<sup>527</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.77.

melhor, com a existência e vida de Deus. Somente através do Deus enquanto pessoa, o escândalo se apresenta ao ser humano. Como já observado no primeiro capítulo a partir de Climacus, o escândalo não foi inventado pela inteligência: “[...] longe disso; pois senão a inteligência também precisaria ter podido inventar o paradoxo; não, com o paradoxo o escândalo entra na existência, ele vem a ser.”<sup>528</sup> Nesse sentido, a obra de Climacus de 1844 e a de Anti-Climacus de 1850 são complementares no que tange à relação *indivíduo – espírito*, pois colocam o Cristo como determinação do problema. Sem ele, sem sua existência, essa relação não *existiria*, ou melhor, ela seria uma espécie de derivação hipotética do problema, um problema derivado da cognição, mas isso é precisamente o que o espírito não é. O indivíduo se escandaliza precisamente porque aquele que se apresenta historicamente como o eterno Ihe é totalmente absurdo, é alheio a toda compreensão. É nesse sentido que Climacus afirma que o escândalo é a *consequência do estado de não verdade*<sup>529</sup> do ser humano, pois enquanto *não verdade*, jamais é capaz de perceber a verdade por suas próprias capacidades. Quando a verdade se apresenta a ele na existência a reação não pode ser, portanto, de reconhecimento, de entendimento ou, como aponta Climacus, de compreensão gerada num *encontro feliz*<sup>530</sup> entre inteligência e paradoxo. Diante disto, Anti-Climacus, enfatiza a centralidade do conceito de escândalo, pois ele é, antes de mais nada, um sinal de que se está diante da verdade. Afinal, o que é para a inteligência o Deus eterno que veio a ser no tempo, o criador que se rebaixa à condição da criatura, senão o absurdo? A ausência da possibilidade do escândalo, alerta Anti-Climacus por outro lado, é sinal de que a verdade está igualmente ausente, de que o paradoxo do Deus encarnado que é a própria vida da verdade não existe absolutamente para aquele indivíduo:

De maneira essencial o escândalo relaciona-se à constituição de Deus e homem ou ao Deus-homem. A especulação se considera de modo muito natural capaz de “compreender” o Deus-homem – o que podemos muito bem compreender, pois a especulação retira do Deus-homem as qualificações da temporalidade, contemporaneidade e efetividade.<sup>531 532</sup>

<sup>528</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

<sup>529</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 74.

<sup>530</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 72.

<sup>531</sup> No sentido de realidade efetiva [*Virkelighed*].

<sup>532</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 81. Na tradução consultada: “Essentially offense is related to the composite of God and man, or to the God-man. Speculation has naturally considered itself able to “comprehend” the God-man – as one can very well comprehend, for speculation takes away from the God-man the qualifications of temporality, contemporaneity, and actuality.”

Assim como Climacus, Anti-Climacus retira o problema da compreensão da verdade do âmbito hipotético da cognição, opondo-se com isso à abordagem especulativa do problema. A verdade é, em ambos os autores pseudônimos, uma *pessoa*, um *indivíduo específico*, é o *Deus-homem*, o qual traz primeiramente à consciência do indivíduo sua *não verdade*. Quem confere o critério de verdade, portanto, é, como aponta Climacus, a própria verdade: “a verdade é *index sui et falsi*”<sup>533</sup> (critério dela mesma e do falso)”.<sup>534</sup> Nos textos de 1844, 1849 e 1850 a continuidade entre o ser humano e sua determinação eterna está cindida, a relação com ela não é, portanto, passível de mediação, pois a continuidade entre temporalidade e eternidade está, a partir da *consciência do pecado* introduzida pelo paradoxo do Deus-homem, rompida. Como vimos através de Climacus no primeiro capítulo, diante da consciência do pecado não se pode chegar até a verdade nem retrocedendo – como postula o *pathos* grego da preexistência da alma – nem avançando – numa progressão cumulativa do conhecimento como postula a especulação moderna.<sup>535</sup> Com o paradoxo do Deus-homem, a possibilidade de se conhecer essa determinação, isto é, de se conhecer a verdade, é, no entanto, restaurada. Contudo, ela não é restaurada por via da razão do cognoscente que é a *não verdade*, mas por via do próprio paradoxo, o qual carrega a condição para sua própria compreensão. Cabe-nos neste ponto retomar a observação da distinção terminológica reivindicada por Anti-Climacus na obra de 1850 para que possamos adentrar o problema na correta atmosfera: aquela do ético-religioso. Quando falamos em termos de cognição e compreensão, como fizemos no parágrafo acima, imbuímos o problema de uma atmosfera especulativa, pois transitamos por terminologias intelectuais, as quais pertencem ao âmbito teórico, ou ainda, para usar as palavras de Climacus, pertencem ao âmbito da *idealidade* e não da *realidade efetiva*. O uso dessas terminologias havia sido, contudo, instrumental e estratégico quando Climacus em suas *Migalhas*, por exemplo, buscava acentuar as diferenças entre o cristianismo – chamado por ele de *projeto B* – e a especulação – denominada então *projeto A*. Kierkegaard valia-se das terminologias especulativas, através da pena de Climacus, para evidenciar as inconsistências desse mesmo projeto quando aplicado a um problema que pertencia a um âmbito cujo caráter teórico da

---

<sup>533</sup> Howard e Edna Hong indicam em sua tradução que essa é uma referência à Part. II Prop. 43 da *Ética* de Spinoza. Cf. Hong e Edna H. Hong. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*. p. 293.

<sup>534</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 73.

<sup>535</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*. p. 28.

especulação jamais poderia alcançar, isto é, o âmbito da realidade efetiva. Climacus exerce assim uma espécie de ironia socrática para levar o leitor a perceber as aporias às quais ele chegaria quando conduzido pelo projeto especulativo na tentativa de compreender o cristianismo. A opção terminológica de Climacus é, portanto, consistente com o objetivo de sua obra, a qual, como já apontado no primeiro capítulo, “foi escrita especificamente para combater a mediação.”<sup>536</sup> Quando falamos, contudo, da obra de 1850 de Anti-Climacus, adentramos o âmbito do ético-religioso e, por isso, a terminologia especulativa que é da ordem do abstrato, já não cabe neste texto que busca evidenciar aquilo que é o especificamente cristão. Os termos *distintamente cristãos* de Anti-Climacus servem, nesse sentido, ao propósito de enunciar uma tarefa que não se deixa desenvolver num plano teórico, mas sim como vivência prática.

Para que explicitemos o sentido prático da relação com a verdade como apresentado em *Prática no Cristianismo*, iniciaremos com os elementos responsáveis por sintonizar o leitor com a atmosfera ali proposta, quais sejam: *a abertura da primeira parte* – composta por uma passagem do evangelho de Mateus, seguida pelo subtítulo do autor e uma epígrafe da Eneida de Virgílio<sup>537</sup>; o *prefácio do editor* – o próprio Kierkegaard; e a *Invocação* que sucede o curto prefácio e antecede o primeiro capítulo, intitulado *O Convite*. No primeiro elemento desse conjunto, isto é, na abertura da primeira parte, lemos a passagem de Mateus 11:28 “Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso”, seguido do subtítulo *Para o Despertar e o Aprofundar Interior, por Anti-Climacus* e, ainda abaixo dele, encontramos a epígrafe *Procul o procul este profani [Para longe, para longe, ó profanos]*.<sup>538</sup> No que diz respeito à passagem do evangelho de Mateus, ela não apenas é citada nessa página do subtítulo, mas repetida e analisada em seus pormenores ao longo de toda a parte primeira da obra. É dela que o autor pseudônimo retira as implicações da relação que o próprio Deus, enquanto Cristo, quer estabelecer com cada um dos seres humanos. Anti-Climacus aponta as palavras do Cristo neste versículo como *o convite* – título do primeiro capítulo – feito a todos, sem restrições, para que venham a ele. Ao refletir sobre o alcance irrestrito desse mesmo

<sup>536</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP V 5944 (Pap. V11' A 158)*. Na tradução consultada: “was written specifically to battle against mediation.”

<sup>537</sup> A referência da epígrafe consta nas notas ao fim da obra na versão em língua inglesa de Howard e Edna Hong. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 381.

<sup>538</sup> Na versão original a epígrafe consta apenas em latim. Cf. KIERKEGAARD, Søren A. *Indøvelse i Christendom. Deltitelblad*. In: KIERKEGAARD, Søren A. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Disponível em: <www.sks.dk>. Já na versão de Howard e Edna Hong em inglês encontramos a tradução *Away, away, O unhallowed ones*. Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.5.

convite, o autor pseudônimo enfatiza a peculiaridade deste que a todos indiscriminadamente convida, pois como é possível a alguém acolher a todos e auxiliar a cada um em suas necessidades específicas? A empatia humana, como aponta Anti-Climacus, é capaz de muitas coisas, mas não de se identificar com o sofrimento de todos, oferecendo a cada um sua ajuda. Nas palavras do autor:

Para convidá-los [a todos] dessa maneira para que venham até uma única pessoa, é preciso que ela viva do mesmo modo que eles, que seja pobre como os mais pobres, seja vista com indiferença assim como o é o mais humilde entre todos, que tenha experimentado toda angústia e sofrimento da vida, partilhando assim da mesmíssima condição daqueles que ela convida para vir somente a ela, daqueles que estão cansados de seus fardos.<sup>539</sup>

Somente através dessa completa identificação com todos e com cada um particularmente é possível cumprir com o que propõe o convite, mas outro ser humano não é capaz de alterar sua própria condição de tal modo radical e abrangente. Ninguém, a não ser o próprio Deus que faz o convite, é então capaz de alterar a própria condição em completa *igualdade* com os que dele necessitam. A expressão dessa igualdade que é, por sua vez, o cumprimento de suas palavras é, como afirma Anti-Climacus, *sua vida*. “[A]inda que ele nunca tenha dito essas palavras – sua vida expressa: Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso. [...] ele é aquilo que diz – neste sentido, também, ele é a Palavra.”<sup>540</sup> Em Cristo, a ruptura entre *idealidade* e *realidade efetiva*, apontadas nos Capítulos I e II, é paradoxalmente anulada e, nesse sentido, sua palavra não configura uma possibilidade frente à realidade efetiva, mas é a realidade mesma. O verbo faz-se carne, sua palavra é o Cristo encarnado, sua vida. Aceitar o convite, portanto, implica numa aceitação do próprio Cristo, de sua vida, implica, nas palavras de Anti-Climacus, em colocar-se na *encruzilhada*. A encruzilhada é, para o autor pseudônimo, o lugar de definição, no qual tanto o desespero, a perdição, quanto a possibilidade de salvação são acentuados. Em continuidade com sua obra publicada no ano anterior, *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus retoma com o termo

<sup>539</sup> Na tradução consultada: “In order to invite them to come to one in this way, one must oneself live in the very same manner, poor as the poorest, poorly regarded as the lowly man among the people, experienced in life’s sorrow and anguish, sharing the very same condition as those one invites to come to one, those who labor and are burdened.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 13.

<sup>540</sup> Na tradução consultada: “[e]ven if he had never said these words – his life expresses: Come here to me, all you who labor and are burdened.[...] he is what he says – in this sense, too, he is the Word.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.14.

*encruzilhada* a tensão vivida por aquele que *conscientemente* coloca-se diante de Deus, pois apenas ao assimilar a própria condição de desespero, o próprio pecado, é possível aceitar aquilo que lhe pode retirar dessa mesma condição. O autor afirma nesse sentido em *A Doença para a Morte* que “A possibilidade dessa doença [o desespero] é a superioridade do homem sobre o animal; estar ciente dessa doença é a vantagem do cristão sobre o homem natural; ser curado dessa doença é a bem aventurança do cristão.”<sup>541</sup> Apenas a consciência dessa doença pode encaminhar sua cura, mas, como já observado, o desespero intensifica-se na mesma medida em que a consciência se intensifica e não há maior intensificação do que se estar ciente do próprio desespero *diante* de Deus. A partir disto, Anti-Climacus aponta em *Prática no Cristianismo* que o *escândalo* é, ao lado da fé e em relação a ela, um termo *distintamente cristão*. O escândalo relaciona-se precisamente com a consciência do próprio desespero *quando diante de Deus*. Assim, Anti-Climacus afirma que “[A] possibilidade do escândalo é a encruzilhada, ou é como estar parado na encruzilhada. Diante da possibilidade do escândalo inclina-se tanto para o escândalo quanto para a fé, mas nunca se chega à fé senão pela possibilidade do escândalo.”<sup>542</sup> Aceitar o Cristo é, deste modo, lidar com o aspecto negativo e positivo implicado no convite, é colocar-se diante da possibilidade do escândalo, é viver a tensão imposta por esta encruzilhada. Essa tensão implicada no escândalo que acompanha o convite é ainda enfatizada na abertura da primeira parte da obra através da epígrafe da Eneida de Virgílio: *Procul o procul este profani* [*Para longe, para longe, ó profanos*]. O sentido da menção dessa passagem da Eneida logo na abertura pode ser encontrado no segundo capítulo dessa primeira parte, cujo título no original *Standningen* poderia ser traduzido como “a parada”, “o impasse” ou “a estagnação.”<sup>543</sup> Trata-se novamente aqui da representação da encruzilhada e da possibilidade do escândalo, a qual determina quem prossegue e quem deve se afastar para longe. No início do capítulo, lemos:

Pare agora! Mas diante do que se deve parar? Diante daquilo que no mesmo instante muda tudo infinitamente – e então ao invés de se ver o que é esperado, uma vasta multidão de pessoas que cansadas sob o peso de seus fardos aceitaram ao convite, você eventualmente verá o oposto, uma vasta multidão

---

<sup>541</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p.15. Na tradução consultada: “The possibility of this sickness is man's superiority over the animal; to be aware of this sickness is the Christian's superiority over the natural man; to be cured of this sickness is the Christian's blessedness.”

<sup>542</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 81.

<sup>543</sup> Na versão em língua inglesa de Howard e Edna Hong encontramos o termo “The Halt.” Cf: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 23.

de pessoas que estremeçam e recuam até sair correndo e pisoteando, de modo que, se fosse para inferir desse resultado o que foi dito, se poderia então concluir que “*procul o procul este profani* [Para longe, para longe, ó profanos]” foi dito no lugar de “Vinde a mim” – diante daquilo que é o infinitamente mais importante e o infinitamente mais decisivo: **aquele que convida**. Não que ele não fosse um ser humano, para fazer o que diz, ou Deus, para cumprir o que promete – não, em outro sentido.<sup>544</sup>

O alerta é feito não com relação às palavras do convite, mas com relação ao próprio Cristo que convida. Pois sendo ele o objeto da fé e do escândalo, acolhe a todos que dele pela fé se aproximam, mas afasta aqueles que de outro modo tentam compreendê-lo. Na seção *b* do mesmo capítulo, Anti-Climacus introduz o seguinte problema: “*É possível vir a conhecer algo sobre Cristo através da História*<sup>545</sup>?”<sup>546</sup> Ao qual o autor imediatamente responde “Não. Por que não? Porque não se pode *saber* nada a respeito de *Cristo*; ele é o paradoxo, o objeto da fé, existe apenas para a fé. Toda comunicação histórica é comunicação de um conhecimento [...]”<sup>547</sup> A comunicação de um conhecimento – como apontado no primeiro capítulo da tese a partir das anotações dos diários de Kierkegaard sobre “comunicação” – é uma comunicação objetiva e direta, mas esse tipo de comunicação é precisamente aquele que não se pode ter com relação a Cristo. O conhecimento da história, por si só, nada comunica a respeito do Cristo. Nas palavras de Anti-Climacus: “No máximo ela pode demonstrar que Jesus Cristo foi um grande homem, talvez o maior de todos. Mas que ele era – Deus – não, pare; com a ajuda de Deus, essa conclusão certamente irá fracassar.”<sup>548</sup> Vimos também no primeiro capítulo

---

<sup>544</sup> Na tradução consultada: “Halt now! But before what is one to halt? Before that which at the same moment infinitely changes everything-so that instead of seeing what might be expected, a vast crowd of people who labor and are burdened who accepted the invitation, you eventually will actually see the opposite, a vast crowd of people who shudder and recoil until they storm ahead and trample down, so that, if from the outcome one were to infer what had been said, one might rather conclude that “*procul o procul este profani* [away, away, 0 unhallowed ones]” had been said instead of “Come here”-before that which is infinitely more important and infinitely more decisive: **the inviter**. Not as if he were not a human being, to do what he says, or God, to keep what he promises-no, in another sense.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 23.

<sup>545</sup> Considerando a partir da observação do próprio autor que “história” deve ser aqui compreendida “como história profana, história do mundo, história diretamente compreendida em contraposição a história sagrada.” Na tradução consultada: “‘history’ is to be understood as profane history, world history, history directly understood in contradistinction to sacred history.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 25.

<sup>546</sup> Na tradução consultada: “*Can One Come to Know Something about Christ from History?*.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 25.

<sup>547</sup> Na tradução consultada: “No. Why not? Because one cannot *know* anything at all about *Christ*; he is the paradox, the object of faith, exists only for faith. But all historical communication is the communication of *knowledge* [...]” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p. 25.

<sup>548</sup> Na tradução consultada: “At most it can demonstrate that Jesus Christ was a great man, perhaps the greatest of all. But that he was-God-no, stop; with the help of God that conclusion will surely miscarry.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.27.

como o argumento de Lessing sobre a impossibilidade de provar uma *verdade eterna* a partir de uma *verdade histórica* influenciou toda a argumentação do pseudônimo Climacus a respeito da impossibilidade da razão compreender o paradoxo. Em *Anti-Climacus*, percebemos a continuidade dessa argumentação, a qual sustenta que o Cristo, enquanto o paradoxo, não comunica sua verdade de modo direto, isto é, o que ele comunica não é um conhecimento objetivo e não pode ser apreendido objetivamente. Valendo-se do exemplo do milagre, *Anti-Climacus*, defende, de modo semelhante a Lessing em seu fragmento *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [*Da prova do espírito e do poder*] de 1777, o seguinte: “[O] milagre não pode demonstrar nada, pois se você não acredita que ele é quem diz ser, então você nega o milagre. O milagre pode tornar atento – agora você está na tensão, e tudo depende do que você escolhe, escândalo ou fé; é o seu coração que precisa ser revelado.”<sup>549</sup> Não há, nesse sentido, como concluir nada a respeito do Cristo a partir de um dado histórico e ainda que se tenha pessoalmente testemunhado um milagre de Jesus Cristo, disso não segue que ele seja Deus. Como vimos no segundo capítulo da tese através do *Pós-Escrito* de Climacus, a comunicação ética, bem como a ético-religiosa, difere-se da comunicação objetiva porque não visa – ou não visa exclusivamente, no caso do ético-religioso – repassar um conhecimento, mas despertar algo a ser apropriado individualmente e subjetivamente. Nesse sentido, ao lidar com um conhecimento do âmbito ético e ético-religioso é preciso compartilhar do cuidado socrático que não se apressa a tirar conclusões, mas se resguarda subjetivamente deixando sempre “aberta a ferida da negatividade.”<sup>550</sup> Apenas ao se abster de uma conclusão objetiva é possível estabelecer a relação subjetiva requerida perante o paradoxo. Na parte II de *Prática no Cristianismo*, *Anti-Climacus* abre o §6 com o subtítulo “Negar a comunicação direta é requerer fé”<sup>551</sup>, no qual o autor rejeita veementemente a tentativa de transformar o cristianismo em um ensinamento:

O Cristianismo é transformado em um ensinamento; esse ensinamento é, por sua vez, proclamado a uma pessoa, e ela crê que é assim como o ensinamento diz. O próximo estágio é “compreender” esse ensinamento, e assim a filosofia o faz. Tudo isso seria completamente apropriado se o Cristianismo fosse um

<sup>549</sup> Na tradução consultada: “The miracle can demonstrate nothing, for if you do not believe him to be who he says he is, then you deny the miracle. The miracle can make aware--now you are in the tension, and it depends upon what you choose, offense or faith; it is your heart that must be disclosed.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.97.

<sup>550</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 88.

<sup>551</sup> Na tradução consultada: “To deny direct communication is to require Faith.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.140.

ensinamento, mas como ele não o é, tudo isso está completamente errado. A fé num sentido significante relaciona-se com o Deus-homem. Mas o Deus-homem, enquanto o sinal da contradição, nega a comunicação direta – e demanda fé.<sup>552</sup>

A fé não pode existir, nesse sentido, sem a possibilidade do escândalo, pois é essa possibilidade que resguarda a fé de ser confundida com um conhecimento objetivo, passível de compreensão. Sem o escândalo, afirma Anti-Climacus, “haveria reconhecimento direto, e o Deus-homem seria um ídolo; pois reconhecimento direto é paganismo.”<sup>553</sup> Mas de que modo, então, é possível requerer a fé abstendo-se da objetividade sem se sucumbir ao escândalo? Nesse ponto, não há atalho, pois ao cristianismo só se chega de um modo, aceitando sua culpa através da consciência do pecado. Esse é o requerimento que o editor, o próprio Kierkegaard, nos alerta em seu prefácio: “Nesse livro, originado no ano de 1848, a exigência para ser um cristão é forçado pelo autor pseudônimo a uma idealidade suprema. [...] Do ponto de vista cristão, não deve haver amenização da exigência, nem sua supressão – que busque substituir uma admissão pessoal, bem como a confissão.”<sup>554</sup> Anti-Climacus reforça a idealidade de seu requerimento ao afirmar que a “[A]dmissão se dá apenas pela consciência do pecado”<sup>555</sup> e que apenas essa consciência é o “respeito absoluto.”<sup>556</sup> A idealidade do requerimento que aponta para uma rigidez consigo mesmo diante da consciência do pecado deve, no entanto, ser compreendida tanto em seu aspecto negativo, isto é, o apequenar-se diante dessa consciência, quanto positivo. Como aponta Jonas Roos, “[J]á 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 simultaneamente

---

<sup>552</sup> Na tradução consultada: “Christianity is made into a teaching; this teaching is then proclaimed to a person, and he believes that it is as this teaching says. Then the next stage is to “comprehend” this teaching, and this philosophy does. All of this would be entirely proper if Christianity were a teaching, but since it is not, all this is totally wrong. Faith in a significant sense is related to the God-man. But the God-man, the sign of contradiction, denies direct communication-and calls for faith.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.141.

<sup>553</sup> Na tradução consultada: “For if there were no possibility of offense, there would be direct recognizability, and then the God-man would be an idol; then direct recognizability is paganism.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.143.

<sup>554</sup> Na tradução consultada: “In this book, originating in the year 1848, the requirement for being a Christian is forced up by the pseudonymous author to a supreme ideality. [...] From the Christian point of view, there ought to be no scaling down of the requirement, nor suppression of it-instead of a personal admission and confession.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.7.

<sup>555</sup> Na tradução consultada: “Admittance is only through the consciousness of sin;” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.67-68.

<sup>556</sup> Na tradução consultada: “Only the consciousness of sin is absolute respect.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.68.

o pecado humano e o perdão.”<sup>557</sup> Roos aponta essa tensão expressa na paradoxalidade de Cristo em sua tese doutoral como a relação entre *juízo* e *graça* no cristianismo. Relação esta que não deve ser perdida de vista também no problema epistemológico colocado por esta tese, dado que a apropriação da verdade no sentido cristão requer a todo momento a presença dessa tensão, pois, de outro modo, deixamos escapar o próprio paradoxo e corremos o risco de transformá-lo num conhecimento objetivo. Anti-Climacus aponta que essa tensão, no entanto, não deve levar ao desespero aquele que humildemente se reconhece enquanto pecador, mas que, por outro lado, a falta dessa consciência leva o indivíduo a sucumbir ao escândalo:

[S]e uma pessoa assim possuísse toda sabedoria e sagacidade humana e todos os dons humanos, isso não lhe traria muitos benefícios. Na mesma medida o Cristianismo, aterrador, se levantará contra ela e se transformará em loucura ou horror até que ela aprenda a desistir do Cristianismo ou – com a ajuda do que pode ser tudo menos propedêutica acadêmica, apologética, etc., mas através da angústia e da consciência contrita, tudo de acordo com *sua* necessidade – aprenda a adentrar o Cristianismo pelo caminho estreito, pela consciência do pecado.<sup>558</sup>

Longe de ser um conforto, o cristianismo, afirma Anti-Climacus, não quer transformar o Cristo em algo agradável e ameno e “tampouco quer ter a ver com a impudência humana que se pergunta pelo porquê e como o cristianismo veio ao mundo – ele é e deve continuar a ser o absoluto. Portanto, todas as relatividades já cogitadas sobre o como e o porquê, não são verdadeiras.”<sup>559</sup> O *absoluto* aparece tanto em Anti-Climacus quanto em Climacus como aquilo que qualifica o paradoxo cristológico. Como vimos no primeiro capítulo da tese, um paradoxo pode ser uma contradição para a qual temporariamente não se encontra solução, algo que gere um nó conceitual, mas a qualificação “*absoluto*” é precisamente o que salvaguarda o paradoxo cristão de ser visto

---

<sup>557</sup> ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. p. 189.

<sup>558</sup> Na tradução consultada: “if a person such as that otherwise possessed all human wisdom and sagacity and all human gifts, it will be of only little benefit to him. To the same extent Christianity, terrifying, will rise up against him and transform itself into madness or horror until he either learns to give up Christianity or-by means of what is anything but scholarly propaedeutics, apologetics, etc., by means of the anguish of a contrite conscience, all in proportion to *his* need-learns to enter into Christianity by the narrow way, through the consciousness of sin.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.68.

<sup>559</sup> Na tradução consultada: “Neither does he want anything to do with this human impudence about why and wherefore Christianity came into the world-it is and it shall remain the absolute. Therefore all the relativities people have hit upon about why and wherefore are untruth.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.62.

como um nó conceitual, como algo que *ainda* não pudemos compreender, do contrário, imanentizamos e historicizamos o paradoxo. É precisamente nesse sentido que Anti-Climacus afirma que o paradoxo absoluto é ahistórico.<sup>560</sup> Nesse ponto faz-se mister retomar o conceito de *instante* em Climacus para esclarecermos a paradoxalidade de o absoluto vir a ser no tempo. Quando Climacus se refere a esse vir a ser, certamente nele está implicada a temporalidade, pois o paradoxo vem a ser no tempo e a relação com o discípulo dá-se no tempo, mas o paradoxo não vem a ser como qualquer outra existência histórica. “O instante”, nas palavras de Climacus, “vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual.”<sup>561</sup> Isto é, frente ao tempo, o paradoxo permanece absoluto, pois ele não necessita do tempo, mas decide – e Climacus, assim como Anti-Climacus<sup>562</sup> enfatizam o mesmo ponto – por amor, sofrer sua transformação. Com relação ao instante, portanto, a história, isto é, o tempo, nada pode dizer, pois não é capaz de apreender simultaneamente o aspecto eterno e temporal que compõe o paradoxo.

Enquanto o conceito de *instante* de Climacus nos auxilia a perceber a incomensurabilidade do paradoxo frente à razão, isto é, nos auxilia a percebê-lo como *o absoluto*, Anti-Climacus aponta para a importância de atentarmos para uma das qualificações do paradoxo, ignorada pela especulação – também já mencionada nas *Migalhas* de Climacus –, e sem a qual não é possível relacionar-se com ele: a *contemporaneidade*. Anti-Climacus afirma que,

[C]om relação ao absoluto, só há um tempo, o presente; pois para a pessoa que não é contemporânea ao absoluto, ele simplesmente não existe. E como Cristo é o absoluto é fácil ver que com relação a ele só há uma situação, a situação de contemporaneidade; os três, os sete, os quinze, dezessete, dezoito séculos não fazem diferença alguma; eles não o modificam, e tampouco revelam quem ele foi, pois quem ele foi só é revelado para a fé.<sup>563</sup>

<sup>560</sup> Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.63.

<sup>561</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 45.

<sup>562</sup> Cf.: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.62.

<sup>563</sup> Na tradução consultada: “In relation to the absolute, there is only one time, the present; for the person who is not contemporary with the absolute, it does not exist at all. And since Christ is the absolute it is easy to see that in relation to him there is only one situation, the situation of contemporaneity; the three, the seven, the fifteen, the seventeen, the eighteen hundred years make no difference at all; they do not change him, but neither do they reveal who he was, for who he is is revealed only to faith.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.63.

A contemporaneidade está, portanto, numa relação intrínseca com a fé, pois ela coloca o discípulo numa relação presente com o paradoxo, uma relação que se dá no *instante* e não numa perspectiva histórica, isto é, numa análise de um evento passado. Em *Migalhas* vimos – como exposto no capítulo I – que, diante do paradoxo, qualquer diferença temporal entre o discípulo que caminhou ao lado de Cristo e o póstero é, precisamente pelo caráter absoluto do paradoxo, abolida. “O verdadeiro contemporâneo”, afirma Climacus, “o é não por força da contemporaneidade *imediate*, ergo também o não contemporâneo (num sentido imediato) tem de poder ser contemporâneo graças àquela outra coisa pela qual o contemporâneo torna-se verdadeiro contemporâneo.”<sup>564</sup> O autor pseudônimo de *Migalhas* afirma ainda que o contemporâneo não é testemunha ocular do paradoxo num sentido imediato, mas é testemunha pelos “olhos da fé.”<sup>565</sup> Da mesma forma, Anti-Climacus afirma em *Prática no Cristianismo* que “[D]iretamente não havia nada para ser visto a não ser um ser humano humilde, o qual através de sinais e maravilhas e por alegar ser Deus constituía continuamente a possibilidade do escândalo.”<sup>566</sup> O elemento da contemporaneidade é, nesse sentido, também o que define a direção tomada pelo discípulo quando na encruzilhada. Na *Invocação* que abre a primeira parte da obra, Anti-Climacus enfatiza a contemporaneidade não apenas como aquilo que permite ao crente se aproximar do Cristo, mas como a condição fundamental para o estabelecimento dessa relação:

Essa contemporaneidade é a condição para a fé, e, definida mais acuradamente, ela é fé. Senhor Jesus Cristo, que nós, também, possamos nos tornar contemporâneos a ti nesse caminho, que possamos vê-lo em tua forma verdadeira e nas imediações da realidade efetiva enquanto andas pela terra, não da forma que uma recordação vazia e carente de sentido ou romântico-imprudente ou histórico-tagarela o distorceu, pois, o crente não vê em ti a forma do rebaixado, e tampouco poderia ver a forma da glória na qual ninguém o viu ainda. Que possamos vê-lo como tu és e como serás até tua segunda vinda em glória, como o sinal do escândalo e o objeto da fé [...].<sup>567</sup>

<sup>564</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 93.

<sup>565</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 96.

<sup>566</sup> Na tradução consultada: “Directly there was nothing to be seen except a lowly human being who by signs and wonders and by claiming to be God continually constituted the possibility of offense.”

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.65.

<sup>567</sup> Na tradução consultada: “This contemporaneity is the condition of faith, and, more sharply defined, it is faith. Lord Jesus Christ, would that we, too, might become contemporary with you in this way, might see you in your true form and in the surroundings of actuality as you walked here on earth, not in the form in which an empty and meaningless or a thoughtless-romantic or a historical-talkative remembrance has distorted you, since it is not the form of abasement in which the believer sees you, and it cannot possibly be the form of glory in which no one as yet has seen you. Would that we might see you as you are and were and will be until your second coming in glory, as the sign of offense and the object of Faith[...].” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.9.

A relevância dos termos dessa relação, Cristo-discípulo, serem explicitadas logo na abertura da obra numa *invocação* está no reconhecimento de que o discípulo não possui em si mesmo os meios para vir a ser o crente, isto é, para vir a ser o contemporâneo. A própria condição de contemporaneidade, isto é, a fé, é compreendida aqui como algo a ser invocado, a ser recebido como *graça*. Se a fé assim não for recebida, o que resulta dessa relação é o escândalo e o vazio de sentido das aproximações históricas e especulativas, para as quais a verdade é apenas objeto de suas ciências e, portanto, passível de escrutínio. Quando a verdade, contudo, é sinônimo do *absoluto*, não há conhecimento humano capaz de sondá-la, nem mesmo o “conhecimento absoluto” reivindicado pela filosofia à época de Kierkegaard, para o qual tal nomenclatura não passava de uma construção fantástica.<sup>568</sup> A verdade como sinônimo do paradoxo de o absoluto vir a ser no tempo é, como já vimos com Climacus, *index sui et falsi*. Anti-Climacus retoma esse mesmo critério na terceira e última parte de *Prática no Cristianismo* ao analisar a pergunta: “O que é a verdade, e em que sentido Cristo foi a verdade?”<sup>569</sup> O autor pseudônimo aponta que a primeira pergunta foi feita por Pilatos e que em um certo sentido sua pergunta era apropriada, mas em outro era a mais inapropriada possível. A pergunta era apropriada, afirma Anti-Climacus, porque “Cristo era realmente a verdade”<sup>570</sup>, mas completamente inapropriada dado que nenhuma palavra pode ser maior que a verdade mesma, a qual estava diante dele. Anti-Climacus prossegue:

A vida de Cristo na terra, todo o momento de sua vida, foi a verdade. Qual, então, é a confusão fundamental da pergunta de Pilatos? Ela consiste nisto, que possa ocorrer a ele questionar *Cristo* dessa forma; pois ao questionar Cristo desta maneira ele na verdade atesta contra si mesmo, ele revela que a vida de Cristo não explicou a ele o que é a verdade – mas como então poderia Cristo com palavras iluminar Pilatos a esse respeito quando aquilo que é a verdade, a vida de Cristo, não abriu os olhos de Pilatos para o que é a verdade!<sup>571</sup>

<sup>568</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. II. p. 170.

<sup>569</sup> Na tradução consultada: “For what is truth, and in what sense was Christ the truth?” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.203.

<sup>570</sup> Na tradução consultada: “Christ was indeed the truth.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.203.

<sup>571</sup> Na tradução consultada: “Christ's life upon earth, every moment of this life, was truth. What, then, is the fundamental confusion in Pilate's question? It consists in this, that it can occur to him to question *Christ* in this way; for in questioning Christ in this way he actually informs against himself, he makes the self-disclosure that Christ's life has not explained to him what truth is-but how then could Christ with words enlighten Pilate about this when that which is truth, Christ's life, has not opened Pilate's eyes to what truth is!” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.203.

A verdade, enquanto a vida de Cristo, consiste em que ele seja a verdade, sua vida seja a verdade. Uma explicação sobre a verdade não é, nesse sentido, critério para a compreensão da verdade e, ainda que não se faça a pergunta diretamente a Cristo, mas a um cristão, o qual ao menos poderia apontar para a verdade, ele não poderia dar uma explicação direta. Anti-Climacus afirma que “isso significa que a verdade, no sentido de que Cristo é a verdade, não é uma soma de demonstrações, não é uma definição, etc., mas uma vida.”<sup>572</sup> O colocar-se em relação com a verdade, portanto, não é aprender a defini-la, mas colocar o critério da vida de Cristo como critério para a própria vida. É importante destacar para este fim o sentido do termo reduplicação para Anti-Climacus. Sendo a verdade uma definição, sua reduplicação seria então uma equivalência entre ser e pensar, equivalência esta já analisada no segundo capítulo como válida para as questões hipotéticas, da ordem da idealidade, mas não para as questões da realidade efetiva, isto é, para a vida. Sendo a verdade o Cristo, sua própria vida, sua reduplicação não pode ser outra coisa senão a imitação dessa vida. O autor pseudônimo ainda afirma que essa apropriação ou reduplicação não pode advir da simples observação e seus discursos, nem da admiração ou qualquer externalidade que objetifique a verdade. Nas palavras do autor: “não se pode falar sobre ela como algo ausente ou como uma presença meramente objetiva, pois, vindo ela de Deus e estando Deus nela, ela está presente de um modo totalmente único enquanto se discursa sobre ela, e não como objeto.”<sup>573</sup> A verdade requer, portanto, sua reduplicação na própria interioridade, requer que o discípulo se torne a verdade e não que ele pense, observe, discursar sobre a verdade. Discursá-la, torná-la objeto de análise, equivaleria a reduplicá-la no sentido do pensamento, na relação ser-pensar própria da idealidade, retirando da verdade seu caráter real, efetivo, vivo. Nesse sentido é que o autor pseudônimo rejeita o conhecimento objetivo como meio para se chegar até essa verdade:

E portanto, compreendido cristãmente, a verdade não é obviamente conhecer a verdade, mas ser a verdade [...] Pois conhecer a verdade é algo que em si acompanha completamente o ser a verdade, e não o contrário. E é por isso que se torna inverdade quando conhecer a verdade é separado de ser a verdade ou quando conhecer a verdade é tornado idêntico com o ser a verdade, já que a

---

<sup>572</sup> Na tradução consultada: “This means that truth in the sense in which Christ is the truth is not a sum of statements, not a definition etc., but a life.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.205.

<sup>573</sup> Na tradução consultada: “one cannot speak about it as about an absentee or a merely objective presence, because, since it is from God and God is in it, it is present in a totally unique sense as it is being spoken about, and not as an object.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.234.

relação se dá no outro sentido. Ser a verdade é idêntico a conhecer a verdade, e Cristo não teria conhecido a verdade se ele não fosse a verdade, e ninguém conhece a verdade para além daquilo que se é enquanto verdade. De fato, não se pode realmente conhecer a verdade, pois se se conhece a verdade deve-se, claro, saber que a verdade é ser a verdade, e então em seu conhecimento da verdade se saberia que conhecer a verdade é uma inverdade.<sup>574</sup>

O conhecimento daquele que vem a tornar-se a verdade é um tipo de conhecimento que apenas reconhece a impossibilidade de tornar essa mesma verdade objeto do conhecimento. Aqui Anti-Climacus parece retomar de Climacus a diferença entre conhecimento subjetivo e objetivo – analisada no segundo capítulo. No entanto, o autor pseudônimo de *Prática*, diferentemente do autor pseudônimo do *Pós-Escrito*, evita até mesmo a possibilidade de definir o *ser a verdade* ou *tornar-se a verdade* como um tipo de conhecimento. Anti-Climacus opta pela associação “verdade-vida” no lugar de “verdade-conhecimento subjetivo”, o que parece ser uma tentativa de explicitar o sentido efetivo, existencial e prático da relação com a verdade. O autor pseudônimo lembra que Cristo “compara a verdade à comida, e o apropriar-se disto ao comer, pois assim como, fisicamente, a comida ao ser apropriada (assimilada) torna-se o sustento da vida, também, espiritualmente, a verdade é tanto a provedora da vida quanto o sustento da vida, é a vida.”<sup>575</sup> A metáfora do alimento físico permite conceber a assimilação da verdade como aquilo que possibilita a própria vida e, além disso, como aquilo que deve ser assimilado de modo constante e continuado. Essa continuação implicada no sentido da verdade como *ser*, ou mais apropriadamente, como *tornar-se*, é também um ponto crucial na diferença que marca as verdades cognitivas da verdade no singular. As verdades, no plural, referem-se a um *resultado*, o qual é alcançado ao se ter finalizado o caminho, já a verdade, no singular, é um *caminho*, um caminhar. A falta de percepção dessa diferença crucial é o que, para o autor pseudônimo, levou a cristandade a abdicar da noção de uma “igreja militante”, colocando em seu lugar uma “igreja triunfante”<sup>576</sup>, a qual compreende a

---

<sup>574</sup> Na tradução consultada: “And therefore, Christianly understood, truth is obviously not to know the truth but to be the truth[...]For knowing the truth is something that entirely of itself accompanies being the truth, not the other way around. And that is why it becomes untruth when knowing the truth is separated from being the truth or when knowing the truth is made identical with being it, since it is related the other way. Being the truth is identical with knowing the truth, and Christ would never have known the truth if he had not been it, and nobody knows more of the truth than what he is of the truth. Indeed, one cannot really know the truth, for if one knows the truth one must, of course, know that the truth is to be the truth, and then in one's knowledge of the truth one would know that to know truth is an untruth.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.205-206.

<sup>575</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.206.

<sup>576</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.209.

verdade como um resultado, isto é, como a própria igreja. Anti-Climacus exemplifica como a verdade como resultado difere inteiramente da verdade como caminho:

Alguém inventa alguma coisa – a pólvora, por exemplo. Ele, o inventor, provavelmente passou muitos, muitos anos de sua vida refletindo e elaborando; muitos antes dele passaram provavelmente muito tempo fazendo o mesmo, mas em vão. Agora ele foi bem-sucedido, agora a pólvora foi inventada. Nesse exato momento o caminho é inteiramente deixado de lado; de tal modo que ele é encurtado. Aquilo para o qual ele gastou vinte anos, outro pode agora aprender em meia hora com a ajuda de suas instruções sobre como lidar com isso. Os vinte anos estão numa relação completamente acidental à invenção. Não se pode dizer que ele usou os vinte anos para inventar a pólvora. Não, ele realmente a inventou em meia hora. Deve se dizer, ao contrário, que durante aqueles vinte anos ele não inventou a pólvora; em um certo sentido eles não valem de nada já que eles não foram gastos inventando, mas em vão tentando inventar a pólvora; conseqüentemente eles foram gastos não inventando a pólvora.<sup>577</sup>

Uma igreja triunfante, portanto, é uma igreja que em já tendo aprendido das gerações passadas o que é o cristianismo deve agora usufruir de seu *status*. Mas isso, como aponta Anti-Climacus, é o contrário do sentido verdadeiro do cristianismo, aquele sentido militante. Uma igreja militante reconhece que não há nenhum resultado, nenhum triunfo do qual usufruir, mas um caminho a percorrer. Nas palavras do autor pseudônimo, quando a verdade é compreendida como o caminho não há “possibilidade de uma abreviação essencial de geração para geração, ainda que o mundo durasse dezoito mil anos.”<sup>578</sup> Igualmente relevante é perceber que a verdade enquanto resultado representa uma única coisa para todos, ao passo que a verdade como caminho é um processo individual. Nesse sentido, a primeira possui um aspecto coletivo e homogêneo, enquanto

---

<sup>577</sup> Na tradução consultada: “Someone invents something-gunpowder, for example. He, the inventor, has perhaps spent many, many years of his life in pondering and devising; many before him have perhaps spent a long time in like manner, but in vain. Now he has succeeded, now gunpowder is invented. At the very same moment the way almost entirely drops out; to such an extent it is shortened. That for which he has used twenty years, someone else can now learn in half an hour with the help of his instructions about how one proceeds with it. The twenty years stand in an altogether accidental relation to the invention. It cannot really be said that he has used the twenty years to invent gunpowder. No, he really invented the gunpowder in half an hour. One must rather say that during those twenty years he did not invent gunpowder; in a certain sense they are worthless since they were not spent in inventing but in a vain attempt to invent gunpowder; consequently they were spent in not inventing gunpowder.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.207-208.

<sup>578</sup> Na tradução consultada: “no essential shortening can possibly take place from generation to generation, even if the world lasted eighteen thousand years.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.208-209.

a segunda diz respeito ao indivíduo, envolve uma decisão pessoal sobre percorrer ou não o caminho e é tão diversa quanto os indivíduos que se põem a caminhar. Essa diferenciação entre igreja triunfante e militante, entre resultado e caminho, ressoa na obra kierkegaardiana pseudônima e não pseudônima como um todo, dado que a ruptura entre idealidade e realidade efetiva, entre ideia e existência, requer uma especificação do tipo de verdade em questão. No Pós-Escrito, Climacus enfatiza precisamente a diferença de uma verdade disponível objetivamente para todos – como é o caso de uma verdade científica – daquela que possui um sentido existencial e, portanto, subjetivo, isto é, daquela que deve ser verdade *para mim* enquanto existente. Dessa verdade, como vimos através de Anti-Climacus, não é possível falar com categorias do pensamento, isto é, com categorias universais, mas apenas através de qualificações da personalidade, do ético-religioso. Ao se colocar a verdade sob a “rubrica da personalidade”<sup>579</sup> abdica-se da objetividade dos resultados, sua verdade é sua existência, é como se caminha por ela, é, como diria Climacus seu “esforço contínuo.”<sup>580</sup>

Falar da verdade sob a rubrica da personalidade, contudo, é falar de seu modo de assimilação, de sua apropriação e de seu caráter existencial, mas não de seu critério. A verdade não é apenas uma verdade subjetiva, mas uma verdade subjetiva-paradoxal. Deste modo, ela reside na subjetividade, na interioridade, mas o seu critério é o paradoxo, o *fato absoluto*. Nesse sentido ela é relação, ela é a expressão da relação existencial Cristo-discípulo reduplicada em cada indivíduo.

## III.2 Verdade e Amor

### III.2.1 Conhecer o Amor

A relação do indivíduo para com a verdade, explicitada em *Prática no Cristianismo* como a relação do discípulo para com Cristo, deixa-nos ainda algumas questões cruciais, tais como: qual o sentido da existência da verdade? Isto é, afinal, o que leva Deus a rebaixar-se e estabelecer na temporalidade uma relação com o discípulo? O que isso diz da apropriação e reduplicação da verdade? É possível, ainda que

---

<sup>579</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.81.

<sup>580</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. p. 88.

indiretamente, comunicar essa verdade ao outro? Compreendo que todas essas questões resguardam o sentido propriamente existencial da epistemologia ético-religiosa kierkegaardiana, o qual queremos agora explorar a partir da obra não pseudônima de 1847, *As Obras do Amor*.

Essa obra de 1847 assinada pelo próprio Kierkegaard expõe em forma de discursos o que ele denomina em seu subtítulo de “considerações cristãs.” Trata-se, portanto, de um texto que traz a preocupação comum de todos os *discursos* do autor dinamarquês: ser *edificante*. Analisamos no segundo capítulo, a partir do prefácio de *A Doença para a Morte*, de 1849, do autor pseudônimo Anti-Climacus, que todo discurso cristão deve ser edificante e que a linguagem edificante deve se preocupar com o indivíduo específico para o qual fala, considerando suas limitações, suas necessidades. Nesse sentido, tais discursos não priorizam o conhecimento descritivo, não se trata de uma comunicação direta de seus conceitos, mas sim de sua capacidade de edificar o espírito. Para além disto, esta edificação não deve ser compreendida apenas em um sentido estético, como aquilo que causa conforto ou traz beleza. O termo *Overveielser* no subtítulo da obra no original dinamarquês, traduzido para a versão em português por *considerações*, resguarda também o sentido de uma *deliberação*, termo utilizado na versão em língua inglesa de Howard e Edna Hong, *deliberations*. Esse termo nos informa como o caráter edificante não serve a um propósito apenas de contemplação teórica do problema, mas implica numa tomada de decisão, ele demanda, portanto, uma ação.<sup>581</sup> O amor, tema central do texto, não é, portanto, apenas um conceito sobre o qual se deve refletir, mas algo que *motiva* a ação, que demanda expressão. Ele é também o epicentro de toda a epistemologia ético-religiosa kierkegaardiana exposta até aqui. É dele que tudo surge e é para ele que tudo se volta, ele é a própria união do eterno e do temporal, é a razão do paradoxo e a expressão da relação do existente para com o paradoxo. Para compreendermos a relevância do *amor* para o problema que propõe esta tese, iremos, antes de adentrar *As Obras do Amor*, retomar uma observação do autor pseudônimo Climacus. Em *Migalhas Filosóficas* Climacus se pergunta sobre aquilo que motiva a verdade vir a ser enquanto o paradoxo do Deus-homem. Embora já tenhamos analisado esse trecho de *Migalhas* no primeiro capítulo, queremos agora explorá-lo sob a ótica da obra não pseudônima de 1847. Climacus afirma que “o deus” não pode devir por necessidade, pois ele não necessita do discípulo para

---

<sup>581</sup> Lembrando que em Kierkegaard o termo ação não deve ser lido apenas como uma ação exterior, especialmente no que tange às questões *ético-religiosas*, às quais se relacionam ao espírito, à interioridade e indiretamente à exterioridade.

compreender-se a si mesmo. Fosse ele movido pela necessidade, a distinção entre eternidade e temporalidade estaria desfeita e com isso retornaríamos ao socrático.<sup>582</sup> Mesmo sem necessidade, contudo, algo o move a apresentar-se. Diante disso, o autor pseudônimo faz a seguinte reflexão: “Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo.”<sup>583</sup> N’*As Obras do Amor*, Deus é apresentado por Kierkegaard na oração que abre a obra de 1847 como *o Deus do Amor*.<sup>584</sup> No primeiro capítulo *A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos*, Kierkegaard aponta o amor como aquilo que “vincula o temporal e a eternidade”<sup>585</sup> e que, em assim sendo, “existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou.”<sup>586</sup> Desse modo, enquanto em Climacus o amor aparece como o próprio motivo do rebaixamento de Deus, na obra de 1847 esse sentido do amor é especificado enquanto aquilo que penetra a temporalidade preservando sua eternidade. Parafraseando a consideração de Climacus, poderíamos então perguntar: mas isso o que seria senão o próprio paradoxo?

Logo no início do primeiro capítulo o autor aponta para a impossibilidade de se ver o amor com os olhos sensíveis e afirma que ele pode apenas ser *crido*. Esse alerta já consta em seu prefácio, no qual o autor afirma que suas considerações, precisamente por serem cristãs, não são “sobre o ‘amor’, mas sim sobre ‘as obras do amor’ ”<sup>587</sup> Desde o início, portanto, Kierkegaard rejeita a possibilidade da cognoscibilidade do amor, mas afirma a possibilidade de conhecer os seus frutos. Esse *conhecer* dos frutos ou das obras, como veremos, é, no entanto, dependente de um *crer*, dado que em sua origem repousa o mesmo amor incognoscível. De todo modo, o autor aponta que a possibilidade de se conhecer apenas os frutos nos diz que o próprio amor “mora no oculto”<sup>588</sup>:

De onde vem o amor, onde está sua origem e sua fonte, onde é o lugar que constitui seu paradeiro, do qual ele provém? Sim, este lugar é oculto ou está no oculto. Há um lugar assim no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor, pois “do coração procede a vida”. Mas não consegues ver este lugar; por mais que tu penetres, a origem se esquia na distância e no ocultamento; mesmo quando tiveres penetrado no mais profundo, a origem parece estar sempre um pouco mais profunda, assim como a origem da fonte,

<sup>582</sup> Essa discussão é feita em detalhe no capítulo I.

<sup>583</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p.45.

<sup>584</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.18.

<sup>585</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.20.

<sup>586</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.20.

<sup>587</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.17.

<sup>588</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.22.

que justamente quando estás mais próximo se afasta ao máximo. Deste lugar procede o amor, por múltiplos caminhos; mas por nenhum desses caminhos podes penetrar na sua gênese oculta.<sup>589</sup>

Assim como o paradoxo, o amor propriamente é insondável. Quando Climacus se pergunta sobre o motivo do rebaixamento de Deus e chega ao amor, sua constatação não é de ordem metafísica. O autor pseudônimo *crê* que tal ação desprendida e abnegada só pode ser uma *obra do amor*, o que o leva a compreender a origem dessa mesma ação como o próprio amor. Na obra de 1847, Kierkegaard repete em diferentes trechos a sinonímia: “Deus é amor.” O amor, como aquilo que “vincula o temporal e a eternidade”, é também para o autor aquilo de eterno que há na existência, isto é, é a própria manifestação do divino no ser humano: “Assim como o lago tranquilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus.”<sup>590</sup> A relação “ser humano-espírito” ou “ser humano-si mesmo”, que Anti-Climacus nos coloca em sua obra de 1849, quando iluminada pelos termos de Kierkegaard em sua obra de 1847 pode também ser lida como uma relação entre o ser humano e o amor. Assim como na obra de 1849 o afastamento de si-mesmo, do espírito, é caracterizado como desespero – a única *doença para a morte* – na obra de 1847 Kierkegaard afirma que aquele para o qual o amor “pode parecer um fardo” e que prefere por isso “lançar para longe de si este vínculo da eternidade”<sup>591</sup> sofre de uma espécie de autoengano, sofre um “dano no eterno” e “está doente para a morte.”<sup>592</sup> A carência do eterno, que caracteriza o desespero, portanto, é uma carência do próprio amor, mas não de qualquer amor. Também neste ponto o autor realiza uma distinção semelhante àquela que virá dois anos mais tarde em *A Doença para a Morte*. Kierkegaard distingue o que seria o amor natural, o qual provém de um “coração natural”, do amor que provém do “coração no sentido da eternidade”. Do mesmo modo, ao realizar a distinção entre o desespero compreendido no sentido comum e corriqueiro do termo, do desespero “no sentido do eterno”, Anti-Climacus caracteriza o primeiro como o desespero do “homem natural” e o segundo como aquele do “cristão.”<sup>593</sup> Seja para aquilo que caracteriza o eterno, “o amor”, ou para aquilo que caracteriza a ausência

<sup>589</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.23.

<sup>590</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.24.

<sup>591</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.21.

<sup>592</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.21.

<sup>593</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 8.

do eterno, “o desespero”, não diz respeito a sentimentos fugazes ou males passageiros, mas da relação com o próprio espírito, isto é, de sua presença ou ausência, de ser ou não ser.

As obras do amor, ou seus frutos, mais do que expressões isoladas e ações específicas de amor são antes de mais nada aquilo que emerge, que brota, de um coração amoroso e, neste sentido, é o que atesta a presença do eterno. O amor, como aponta Kierkegaard, demanda sua expressão, mas não como um ato forçoso, nem como uma manifestação displicente, mas como aquilo que inevitavelmente transparece quando se nutre o vínculo com o eterno. A metáfora que o autor toma do evangelho de Mateus<sup>594</sup> nos indica que assim como “cada árvore se reconhece por seu próprio fruto”, o amor também é passível de reconhecimento porque se expressa de modo tão espontâneo quanto a árvore produz seus frutos. Tampouco quanto uma uva pode prover do espinheiro, pode uma palavra fria, marcada pela dureza, nascer do amor. Dessa constatação surge, contudo, um novo problema, pois, como já apontado, não apenas o amor em si, mas também suas obras não podem ser direta e objetivamente conhecidas:

Não há nenhuma obra, nem uma única, nem a melhor, da qual ousássemos dizer: quem faz isso demonstra incondicionalmente com isso o amor. Depende do *como* a obra é realizada. Há obras, aliás, que são chamadas de obras de amor (ou de caridade) num sentido especial. Mas em verdade, porque um dá esmolas, porque visita a viúva, veste o nu, seu amor ainda não está demonstrado ou reconhecido; pois podem-se fazer obras de amor de maneira desamorosa, sim, até mesmo egoísta, e neste caso a obra de caridade não é uma obra do amor.<sup>595</sup>

Kierkegaard afirma, nesse sentido, que há que se cuidar para que o reconhecimento dos frutos não se transforme em ocasião de análise e julgamento, dado que ninguém pode apontar diretamente se a ação do outro é ou não uma obra do amor. A autoridade do evangelho, diz o autor, “não fala a um homem sobre outro homem; ela não fala a ti, m.ouv.<sup>596</sup>, de mim, nem de ti para mim, não, quando o Evangelho fala, dirige-se ao indivíduo.”<sup>597</sup> Kierkegaard enfatiza com isso o aspecto subjetivo desse conhecimento

---

<sup>594</sup> Cf. Mt 7:16

<sup>595</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.27-28.

<sup>596</sup> M.ouv., abreviação de “meu ouvinte.” Os discursos edificantes caracterizam-se pela mensagem personalizada. Kierkegaard se dirige ao indivíduo específico que realiza a leitura e convida-o a todo momento a se engajar subjetivamente com as questões do texto.

<sup>597</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.29.

do amor através das obras. Assim como no *conhecimento essencial* – visto a partir do *Pós-Escrito* de Climacus – a verdade é uma questão da subjetividade, no conhecimento das *obras* não se parte do dado objetivo, mas de uma condição subjetiva, a qual permite reconhecê-las ou não como obras do amor. Desse modo, o reconhecimento do amor nas obras implica, ao mesmo tempo, que se tenha a condição de reconhecer o amor em si. Nas palavras do autor: “O semelhante só é conhecido pelo semelhante; só aquele que permanece no amor pode conhecer o amor do mesmo modo como seu amor deve ser conhecido.”<sup>598</sup> No que tange ao amor, portanto, a semelhança, é para o autor, o que possibilita o conhecimento. Novamente encontramos aqui a associação mencionada a partir de *Prática no Cristianismo* entre *ser* e *conhecer*. Em *Anti-Climacus*, o conhecimento da verdade não se separa do ser a verdade, do mesmo modo que, n’*As Obras do Amor*, o conhecimento do amor não se separa do ser amoroso. *As Migalhas* de 1844 de Climacus, parecem, contudo, não apenas antecipar essa discussão da relação entre o ser e o conhecer, como consta na obra não pseudônima de 1847 e na obra pseudônima de 1850, mas também sugerir que essa relação só é possibilitada quando em seu fundamento pressupomos o próprio amor. Ao compreender o amor como a razão do próprio paradoxo cristológico, Climacus partilha do pressuposto das obras de 1847 de que o amor é aquilo que vincula o eterno e o temporal e, nesse sentido, o amor é aquilo que elimina a própria diferença entre os dois âmbitos. Nas palavras de Climacus: “só no amor o diferente se iguala.”<sup>599</sup> Através do rebaixamento, Deus se iguala aos seres humanos por amor e, do mesmo modo, é apenas através desse mesmo amor que o ser humano pode vir a igualar-se a Deus. Objetivamente, contudo, a diferença presente na relação Deus-ser humano, eterno-temporal, infinito-finito, é preservada, pois enquanto existente não há torre de Babel suficientemente alta que possa unir a temporalidade e a eternidade. A ruptura entre o temporal e o eterno na existência é consequência do pecado, o qual, embora não se dê por necessidade, coloca o existente numa espécie de “liberdade enredada”<sup>600</sup>, uma liberdade tolhida em si mesma<sup>601</sup>, através da qual o ser humano abdica da própria condição de se libertar. De acordo com essa compreensão, os meios para se desvencilhar do enredamento não mais estão disponíveis a ele, e tão radical é sua situação que ele nem mesmo se dá conta de que está enredado. Essa é a diferença epistemológica

---

<sup>598</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.31.

<sup>599</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas Filosóficas*, p. 45.

<sup>600</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*, p. 53.

<sup>601</sup> Cf. Esse ponto específico foi discutido no segundo capítulo da tese, ponto II.1.1.

crucial entre o “projeto” socrático e o cristão, como vimos em Climacus através dos projetos A e B. Não há, para o segundo, reconciliação objetiva nem retroagindo, nem avançando no tempo, isto é, não há mediação. Uma nova formação do vínculo temporalidade-eternidade, portanto, não pode partir do próprio existente, pois nenhum recurso à sua disposição, nem a razão, nem a emoção ou a vontade é capaz de superar o pecado e infinitizar-se. Apenas o próprio infinito é capaz de oferecer uma nova condição, mas isso ele só o pode fazer adentrando paradoxalmente a condição finita da existência. Quando o infinito se rebaixa à condição finita, o que ele comunica, portanto, não é seu poder ou sua superioridade, mas sua abnegação, sua capacidade de solidarizar-se com a condição do existente, de igualar-se a ele, o que ele comunica, por fim, é seu amor.

O mesmo amor só pode ser reconhecido pelo ser humano porque, apesar da ruptura que separa o infinito de sua finitude, aquilo que o caracteriza como espírito e que nele mantém vivo o eterno é o mesmo elemento que possibilita a própria eternidade rebaixar-se à condição temporal. A igualdade no interior da ruptura é, portanto, promovida e sustentada apenas *no amor*. A condição, contudo, para reconhecer o amor em si, o existente não possui e, neste ponto, novamente, é válido para o amor o que Climacus afirma sobre o paradoxo: não se pode contemplar sua verdade com os olhos da não verdade, só é possível enxergá-la a partir da própria verdade. Apenas o paradoxo pode então fornecer ao existente tal condição, e a ela, como já vimos, Climacus dá o nome de *fé*. Apenas para a fé, a verdade pode ser um objeto, apenas através dos “olhos da fé” ela pode ser contemplada e, nesse sentido, ela não pode ser conhecida<sup>602</sup>, mas deve ser *crida*. Do mesmo modo, vemos no texto de Kierkegaard de 1847 que este também é o caso do amor. O autor afirma que a única forma de conhecer o amor é *crer* no amor:

[O] primeiro ponto que desenvolvemos neste discurso foi precisamente que é necessário crer no amor, senão nem se perceberá que ele está presente; mas agora nosso discurso volta novamente ao seu ponto de partida, e repete: crê no amor! Esta é a primeira e última coisa que se tem de dizer sobre o amor, quando se deve reconhecê-lo.<sup>603</sup>

A fé é consistentemente em toda obra kierkegaardiana aquilo que possibilita a relação do existente com o paradoxo e é, nesse sentido, aquilo que permite o

<sup>602</sup> Objetivamente conhecida. Como vimos através do *Pós-Escrito* de Climacus, o conhecimento subjetivo contempla também o conhecimento paradoxal e, nesse sentido, isto é, apenas em seu sentido paradoxal, a fé participa do conhecimento subjetivo.

<sup>603</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.30.

reconhecimento do vínculo entre o temporal e o eterno. Assim também, só através da fé é possível reconhecer o amor, que é, por sua vez, o próprio vínculo. Esse reconhecimento do amor, como já apontado, acontece na mesma medida em que o indivíduo se torna amoroso e, deste modo, o *crer* corresponde em Kierkegaard ao *ser* e apenas sendo é possível *conhecer* o que se é. Fé e conhecimento correspondem-se, portanto, em Kierkegaard, apenas na medida em que o ser precede o conhecer. Podemos afirmar que há, então, uma dependência intrínseca entre o *crer* e o *ser* nessa proposta epistemológica kierkegaardiana e, em termos concretos, essa dependência é aquela entre *fé* e *amor*. A fé, nas palavras do próprio autor, “é a primeira e última coisa que se tem de dizer sobre o amor, quando se deve reconhecê-lo.”<sup>604</sup>

### III.2.2 O Amor como Dever

A verdade enquanto correspondência só é possível, na visão de Kierkegaard, quando falamos em conhecimentos hipotéticos. Como vimos no primeiro capítulo da tese, a correspondência entre pensar e ser não pode ser sustentada quando o conhecimento em questão se relaciona com o âmbito da realidade efetiva. Mesmo quando Climacus fala sobre o conhecimento subjetivo e da possibilidade de se relacionar com o paradoxo através da fé, esse conhecimento não se apropria da verdade enquanto objeto, mas apropria-se apenas subjetivamente, preservando, assim, seu caráter paradoxal. A verdade está, nesse sentido, oculta, do mesmo modo como o filósofo dinamarquês, em sua obra de 1847, afirma que o amor reside, para o existente, no oculto e sua vida não pode ser escrutinada.<sup>605</sup> No sentido objetivo, a verdade permanece incognoscível e, no lugar da correspondência entre ser e pensar, o que temos é uma ruptura, a qual reafirma o caráter heterogêneo de ambos. Quando a possibilidade paradoxal do conhecimento da verdade é oferecida ao indivíduo, a ruptura não é, em termos objetivos, anulada, mas um novo vínculo é ofertado. A possibilidade de correspondência é desse modo restaurada, mas não enquanto dimensão cognitiva e sim no âmbito do espírito. A verdade que diz respeito à existência não iguala o pensamento ao ser, mas promove a igualdade num outro sentido. Como vimos n’*As Obras do Amor*, o único *medium* através do qual o existente pode se

<sup>604</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.30.

<sup>605</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.23.

igualar a Deus é o mesmo que possibilita ao Deus rebaixar-se e igualar-se ao ser humano: o *amor*. Só o amor pode então promover a igualdade e só a igualdade, como vimos a partir de Climacus, pode promover a compreensão. Há, portanto, uma dimensão da verdade enquanto correspondência presente no conhecimento subjetivo, mas apenas no sentido do amor. Em Kierkegaard, o conhecimento da verdade não se separa, nesse sentido, do tornar-se amoroso. Amor e verdade só se correspondem, contudo, quando o primeiro é qualificado pelo eterno. O amor que carece dessa qualificação, carece de seu próprio fundamento e está, deste modo, suscetível às variações do tempo. Embora o filósofo dinamarquês reconheça a pluralidade do amor na temporalidade, da mesma maneira que reconhece a pluralidade epistemológica quando fala de verdades no plural<sup>606</sup>, interessa a ele explorar o problema da verdade e do amor no sentido do eterno, isto é, da verdade e do amor no singular. Interessa-o, nesse sentido, afirmá-los como o fundamento da própria existência, o qual, o autor enfatiza, só está disponível ao existente enquanto paradoxo. O Cristo, enquanto o paradoxo é, portanto, aquele que carrega o critério do amor no sentido do eterno e, deste modo, verdade e amor se correspondem porque o paradoxo e o amor se correspondem. A fórmula representativa dessa relação correspondente é a seguinte: O amor sem o paradoxo não é amor verdadeiramente, ou não é amor *em verdade*, e a verdade sem o amor não é a verdade no sentido do paradoxo, isto é, não é a verdade no sentido do eterno, mas uma verdade relativa e provisória.

Essa epistemologia do amor pensada a partir da relação do existente com seu fundamento ou, dito nos termos da obra de 1847, do indivíduo para com Deus, está – parafraseando Kierkegaard – eternamente assegurada contra qualquer mudança<sup>607</sup> apenas, afirma o autor, “quando amar é um dever.”<sup>608</sup> Ainda de acordo com Kierkegaard, o mandamento “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”<sup>609</sup> resguarda o sentido do *dever* – “Tu ‘deves’ amar” – o qual, em suas palavras, “é justamente o sinal do amor cristão.”<sup>610</sup> Os argumentos dos quais se vale o pensador para afirmar o *dever* como o sinal do cristão, nos remetem à tensão entre *escândalo* e *fé* já mencionada no primeiro ponto deste capítulo a partir de *Prática no Cristianismo*. O essencialmente cristão, enquanto o paradoxo, resguarda, como vimos com Anti-Climacus, a possibilidade do escândalo e, nesse sentido, tudo que é cristão possui o potencial de afastar aqueles que tentam se aproximar de outro

<sup>606</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.206

<sup>607</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.45

<sup>608</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.45.

<sup>609</sup> Cf. Mt, 22:39.

<sup>610</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.40.

modo que não pela fé. Também o *dever*, expresso no mandamento, contém, para Kierkegaard, esse mesmo potencial de escandalizar e afastar aqueles que consideram a tarefa demasiado exigente:

Esta palavra não é propriamente difícil de compreender, uma vez pronunciada, e aliás, só quer ser compreendida para ser praticada; porém, não surgiu de um coração humano. Toma um pagão que não tenha sido estragado por ter aprendido a recitar irrefletidamente as coisas cristãs, nem tenha sido mimado pela ilusão de ser um cristão, e este mandamento “tu deves amar” não só lhe provocará estupefação, mas o revoltará, será para ele um escândalo. Justamente por isso combina com este mandamento do amor o que é o sinal de tudo o que é realmente cristão: “tudo se tornou novo”. O mandamento não é algo de novo no sentido casual, nem uma novidade no sentido novidadeiro, e nem qualquer coisa nova no sentido da temporalidade. O amor também existiu no paganismo; mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade: “e tudo se tornou novo”.<sup>611</sup>

O dever é então o que separa o amor, no sentido pagão, também denominado por Kierkegaard de amor espontâneo, do amor no sentido cristão, isto é, do amor que se relaciona com o eterno. Embora o segundo possua um caráter vinculativo, por ser um dever, e o primeiro um caráter independente, por ser espontâneo, o pensador dinamarquês nos alerta que essa leitura negligencia o sentido profundo desse vínculo do mandamento cristão ao mesmo tempo que superestima a independência que advém da espontaneidade pagã. Sua afirmação aparentemente contraditória “Só a lei pode dar a liberdade”<sup>612</sup> nos convida a aprofundar o problema. A falsa independência do amor espontâneo reside, como aponta o autor, na dependência da “contingência de seu objeto”<sup>613</sup>, ou seja, tão logo o objeto sofra as mudanças de sua situação temporal e contingente, o amor é com ele alterado. Nesse sentido, o amor espontâneo não é independente em si mesmo e é sujeito a instabilidades implicadas na sua dependência do objeto. Já o amor vinculado ao mandamento, isto é, à lei, não está submetido às contingências do objeto, pois ainda que, seguindo o mandamento de amar ao próximo, o amor seja dedicado a outro ser humano, ou seja, a algo pertencente à temporalidade e, portanto, sujeito a alterações, este amor, ainda assim, não pertence ao objeto, mas à eternidade. Ao vincular o indivíduo à eternidade, a lei o liberta das alterações da contingência. “Com esta independência”,

<sup>611</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.41.

<sup>612</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.56.

<sup>613</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.57.

afirma Kierkegaard, “nenhuma outra pode ser comparada.”<sup>614</sup> Além do aspecto da dependência que acompanha o amor espontâneo, a ausência da lei que assegura o amor eterno é também, como aponta o autor, ocasião para o desespero. N’*As Obras do Amor*, o desespero é, assim como em *A Doença para a Morte* de Anti-Climacus, definido como o “carecer do eterno” e, do mesmo modo que Anti-Climacus, Kierkegaard diferencia o que o senso comum compreende como desespero do *verdadeiro* desespero. Para o senso comum, o desespero numa relação amorosa advém da perda da pessoa amada, mas no sentido kierkegaardiano isso representa uma perda, mas não necessariamente desespero. Isso não significa que o amor, assegurado pelo dever no sentido do eterno, impeça que a perda da pessoa amada traga tristeza. A infelicidade e o sofrimento, contudo, não são, por isso, sinônimos do desespero. Felicidade e infelicidade são, em Kierkegaard, estados contingentes em relação ao desespero e podem conviver ou não com ele, assim como podem conviver ou não com o seu contrário, a fé. Anti-Climacus afirma a esse respeito no texto de 1849 que,

[F]elicidade não é uma qualificação do espírito, e no fundo, bem profundamente no lugar mais secreto onde esconde a felicidade, lá também reside a angústia, a qual é desespero; ele gostaria muito de poder permanecer lá, porque para o desespero o lugar mais almejado e estimado para se viver é no coração da felicidade.”<sup>615</sup>

O amor enquanto qualificação do espírito, pode, nesse sentido, conviver com a dor, com a infelicidade, mas não com o desespero. Por ser uma qualificação do espírito, o desespero é a ausência mesma do amor. A lei tampouco pode ser conciliada com o desespero, pois enquanto ela quer vincular o indivíduo ao eterno, o desespero quer, como já apontado, livrar-se desse vínculo. Vimos também, em *A Doença para a Morte*, que o “carecer do eterno”, ou o estar em desespero, reflete, ao mesmo tempo, uma má relação da própria síntese, que é o ser humano. Essa má relação, por sua vez, impede o ser humano de vir a se reconhecer enquanto espírito, ou seja, o impede de tornar-se si mesmo. Nesse

<sup>614</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.57.

<sup>615</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: A Christian psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. p. 25. Na tradução consultada: “[h]appiness is not a qualification of spirit, and deep, deep within the most secret hiding place of happiness there dwells also anxiety, which is despair; it very much wishes to be allowed to remain there, because for despair the most cherished and desirable place to live is in the heart of happiness.”

sentido, o mandamento, “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”<sup>616</sup>, não pode sequer ser compreendido por aquele que se encontra desesperado, pois o dever implica em amar a si mesmo para então amar ao próximo. O desesperado carece, no entanto, da própria relação consigo mesmo, carece do espírito e, portanto, do amor. Isso significa que o amor ao próximo só pode ser cumprido quando o próprio amor, no sentido do eterno, já está presente no indivíduo, pois só então é possível falar em um si mesmo, só então o amor está resguardado do egoísmo que quer o amor “para si” e passa a dispor do amor “em si”. Esse amor que é presente quando o ser humano se relaciona adequadamente consigo mesmo é então despreendido o suficiente das contingências e livre de predileções para se estender a todas as relações temporais que o ser humano venha a estabelecer. Ele é, em termos cristãos, livre para estender seu amor ao próximo:

*Pois 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 do próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo.*<sup>617</sup>

Quanto ao termo “o próximo”, Kierkegaard chama a atenção para a tripla qualificação do amor cristão, a qual é expressa como dever através da *nova lei* proferida por Cristo no Sermão da Montanha:

*Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas.*<sup>618</sup>

*Deus, o si mesmo e o próximo* são, nesse sentido, os três elementos sustentados pelo amor e, portanto, os três elementos que caracterizam o amor no sentido do eterno. Através dessa tripla qualificação, a lei expressa de que modo o amor deve estar presente na existência. A falta de qualquer um dos elementos desqualifica o amor enquanto amor verdadeiro, isto é, enquanto o amor que é o vínculo do temporal e eterno. O cristianismo polemiza, deste modo, com o senso comum, para o qual a noção de próximo não caberia

<sup>616</sup> Cf. Mt, 22:39.

<sup>617</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.63.

<sup>618</sup> Mt, 22:37-40.

no amor. Este tipo de amor ama o outro por predileção e não pelo dever de simplesmente amar o outro ser humano enquanto próximo. Kierkegaard denomina esse tipo de amor de “amor natural” e de “amizade”, os quais sem a qualificação do próximo carecem do sentido verdadeiro do amor. O amor por predileção é o que Kierkegaard compreende como uma inclinação natural do ser humano e, neste ponto específico, o amor natural e a amizade não podem ser reconhecidos como amor cristão, pois servem apenas ao instinto e, como aponta o autor, “não contêm, por isso, absolutamente nenhuma tarefa ética.”<sup>619</sup> A tarefa ética colocada pelo amor exige que a todo momento se ame a *Deus* amando a *si mesmo* e ao *próximo* e, o próximo, não é apenas aquele que amamos por predileção. O autor descreve a tarefa ética do amor do seguinte modo:

No mundo há uma grande discussão, aliás, sobre o que deveria ser chamado o bem supremo. Mas qualquer que seja o que chamamos assim, por mais diferente que seja, é incrível quanta complexidade se prende ao esforço de alcançá-lo. O Cristianismo, ao contrário, ensina ao homem imediatamente o caminho mais curto para encontrar o que há de mais elevado: fecha tua porta e ora a Deus – pois Deus é que é o bem supremo. E se um homem tiver de sair pelo mundo, sim, aí talvez ele possa ir longe e andar em vão, dar a volta ao mundo – e em vão, para procurar a pessoa amada ou o amigo. Mas o Cristianismo jamais incorre na falta de mandar uma pessoa andar, nem que seja um único passo, inutilmente; pois quando abrires aquela porta, que tu fechaste para orar a Deus, e saíres, então a primeira pessoa que encontrares é o próximo, que tu *deves* amar.<sup>620</sup>

O amor não é, portanto, algo que ocorra naturalmente e, tampouco, algo que advenha exclusivamente do esforço individual em encontrá-lo. Ele não é apenas *resultado* de uma busca, ele é antes o próprio *caminho*, é a tarefa, o se colocar na tarefa. O amor, enquanto tarefa ética, precede qualquer ação, isto é, ele deve ser o fundamento mesmo da ação. Qualquer obra do amor, portanto, deve retroagir ao imperativo ético do dever. A esse respeito, Rômulo Gomes de Oliveira afirma em sua tese doutoral que

[A] ética kierkegaardiana não se ajusta às classificações tradicionais. Ela é, por assim dizer, ao mesmo tempo, teleológica e deontológica, ou mais precisamente, e para fazer uso de um recurso kierkegaardiano, ela consiste numa síntese de ambas as modalidades, visto que nela meio e fim coincidem. A ética do amor é tanto uma ética do dever em si quanto uma ética da busca

<sup>619</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.70.

<sup>620</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.71.

constante do bem como fim supremo. Isso, porque ela se realiza na ação mesma de amar, que traz consigo, como coisa única, forma e conteúdo, meio e fim.<sup>621</sup>

Assim como Oliveira afirma que a ética kierkegaardiana é peculiar e não se ajusta às classificações tradicionais, podemos afirmar que a epistemologia kierkegaardiana, tema desta tese, tampouco se alinha às epistemologias tradicionais – como já apontado no primeiro capítulo – e que, além disso, ela não se deixa distinguir de um problema ético. A verdade enquanto problema epistemológico fundamenta-se em Kierkegaard em um problema ético, mas não em qualquer ética, senão aquela do amor. O conhecimento da verdade é, como vimos em *Prática no Cristianismo*, uma vivência da verdade mesma, um viver a verdade, mas essa epistemologia prática de Anti-Climacus só se sustenta quando é fundamentada no próprio critério da verdade, o Cristo. No entanto, precisamente o Cristo, que é o critério, condiciona a participação do indivíduo nessa verdade à expressão de uma tarefa ética: “tu deves amar”. E esta tarefa ética é também pragmática por ser bastante específica: “tu deves amar a *Deus* e ao *próximo* como a *ti mesmo*.”

Quanto ao conceito de próximo é importante ainda mencionar que, embora ele subjugu o amor natural, isto é, subjugu aquele que é amado por predileção, ele não condena, por assim dizer, o amor natural. O próximo não exclui o predileto e tampouco o amor natural, mas coloca-se acima dele, ou melhor dizendo, impõe-se como verdadeiro objeto do amor e deixa que a inclinação natural eleja suas paixões. Não há, portanto, uma conciliação no sentido ético entre o próximo e o predileto, mas deve haver uma convivência entre a tarefa ética do amor e a inclinação das paixões sem que a segunda venha a ser confundida com a primeira e desde que ela esteja submetida à tarefa ética do amor. Kierkegaard compreende a convivência da tarefa ética com a inclinação natural do seguinte modo:

É fácil mostrar, além disso, que o Cristianismo está muito longe de aticar 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 sensível algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente o sensual, e tampouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tampouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico; não se pode

---

<sup>621</sup> OLIVEIRA, Rômulo Gomes. *O Ponto de Apoio Kierkegaardiano: O Amor como o Especificamente Religioso*, p. 282.

pensar em nenhuma disputa entre espírito e carne com a qual o espírito combate; tampouco pode-se pensar uma disputa entre espírito e uma pedra, ou entre espírito e uma árvore. Portanto, o egoístico é o sensual. Justamente por isso o Cristianismo suspeita do amor natural e da amizade: porque predileção na paixão ou preferência apaixonada é propriamente uma outra forma de amor de si.<sup>622</sup>

O “amor de si” deve aqui ser diferenciado do “amor a si mesmo” que é eticamente codependente do amor a Deus e ao próximo. Enquanto o segundo se submete ao outro enquanto *próximo*, o primeiro se submete ao outro enquanto *outro eu*.<sup>623</sup> Isso acontece, para Kierkegaard, quando o amor natural não está submetido à tarefa ética, não está, nesse sentido, assegurado pelo eterno. Ao contrário do que afirmam algumas críticas à noção do “si mesmo” e à subjetividade kierkegaardiana, como aquela de Levinas que compreende essa subjetividade como um egoísmo que leva a um “solitário isolamento”<sup>624</sup>, o indivíduo, em Kierkegaard, longe de ser solipsista, só se consolida enquanto um si mesmo, ou ainda, enquanto sujeito, quando fundamenta-se no amor. Apenas tendo o amor como critério o indivíduo está livre das variações da contingência, apenas quando assegurado pelo eterno, isto é, pelo espírito, o indivíduo está livre para ser si mesmo. E o que o eterno exige do indivíduo é que ele ame ao próximo como a si mesmo, é que ele, portanto, estabeleça uma relação de *igualdade* para com o próximo, o que é o contrário do egoísmo. A tarefa ética kierkegaardiana do amor possui, neste sentido, não apenas uma dimensão subjetiva, mas também, e de modo igualmente relevante, uma dimensão intersubjetiva. Podemos, a partir disto, afirmar que o indivíduo só está na verdade quando se submete à tarefa ética do amor, ou ainda, quando *vive* a tarefa do amor, amando *em verdade* a Deus, a si mesmo e ao próximo.

### III.2.3 Viver o Amor como Questão de Consciência

A verdade no sentido kierkegaardiano é, como vimos, uma verdade que quer ser, ou melhor dizendo, que deve ser vivida. Anti-Climacus reitera que o cristianismo não deve ser aprendido como uma questão didática<sup>625</sup>, mas *crido* e *vivenciado*. Esse sentido

<sup>622</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.72.

<sup>623</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.73.

<sup>624</sup> A referência a essa crítica foi encontrada pela autora da tese no seguinte artigo: Cf. SØLTOFT, Pia. *Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or*, p.215.

<sup>625</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, p.206

prático da epistemologia kierkegaardiana é apenas assegurado, contudo, quando a verdade é afirmada como dever e vivida como tarefa. Essa tarefa consiste, para Kierkegaard, em não se demorar a agir e assim cumprir o dever de *amar*. Apenas o próprio amor, afirma o autor, é “o pleno cumprimento da lei.”<sup>626</sup> A vivência do amor deve, não obstante, ser aprendida daquele que era “a plenitude da lei”<sup>627</sup>, mas o aprender do Cristo não implica em aprender objetivamente, didaticamente, o que é o amor. Cristo, como já vimos, jamais comunica a verdade diretamente, sua comunicação é sempre indireta precisamente por ser uma comunicação ética.<sup>628</sup> Kierkegaard define esse aprender do Cristo do seguinte modo:

Cristo era a plenitude da lei. Dele devemos aprender como esta ideia deve ser compreendida, pois ele era a *explicação*, e só quando a explicação é o que ela explica, quando aquele que explica é o explicado, quando a explicação é a transfiguração, só então a relação é correta. Ai, dessa maneira não podemos nós explicar; pois se não podemos de outra maneira, nós podemos aprender a humildade na relação com Deus. Nossa vida terrena, que transcorre na fraqueza, tem de distinguir entre o explicar e o ser, e esta nossa fraqueza é uma expressão essencial para o modo como nos relacionamos com Deus.<sup>629</sup>

O aprender do Cristo não implica, deste modo, em se tornar capaz de explicar a questão, pois a transfiguração perfeita da palavra em obra pertence somente a Deus. O que deve seguir do aprendizado, portanto, não é a capacidade de comunicá-lo, mas o colocar-se humildemente na tarefa, o agir, ainda que de modo imperfeito, pois não há como comparar a própria ação àquele que em tudo é perfeito. O ser humano aprende, neste sentido, humildemente do Cristo e cada ser humano deve aprender somente dele, que é o critério. Kierkegaard afirma que precisamente por ser critério e, portanto, o pleno cumprimento da lei é que Cristo afirma a impotência da lei frente à realidade. O que deve ser compreendido disto não é, contudo, que o amor no sentido do eterno deixe de ser um dever, que ele deixe de ser uma tarefa ética, mas que essa tarefa não deve ser executada porque tem o peso da lei. Ela deve sim ser executada porque aquele que a professa efetiva essa mesma lei na ação, isto é, a efetiva como a vivência do amor, porque ele é a própria transfiguração da lei no amor. Nas palavras de Kierkegaard:

---

<sup>626</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.119.

<sup>627</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.125.

<sup>628</sup> Cf. Primeiro capítulo da tese, ponto I.3.1.

<sup>629</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.125.

Ocorre na relação do amor com a lei o mesmo que na relação do entendimento com a fé. O entendimento conta e reconta, calcula e calcula, mas jamais alcança a certeza que a fé possui; assim também a lei, ela determina e determina, mas nunca chega à soma global que é o amor.<sup>630</sup>

A tarefa do amor consiste, portanto, não em refletir sobre o amor nem em falar sobre ele e, muito menos, em amar por sentir o peso da lei, mas consiste em aprender a amar com aquele que é o próprio amor, aprendendo, deste modo, à medida em que se ama ou que se tenta efetivamente amar como Cristo amou. Quando Kierkegaard afirma, contudo, o amor como uma prática e diz que ele deve ser reconhecido pelos seus frutos, pode-se ter a impressão de que o amor pode ser reconhecido pela exterioridade, isto é, pelo que dele se vê. Já apontamos, contudo, que o reconhecimento de qualquer obra como uma obra do amor exige, primeiramente, que se creia no próprio amor, ou seja, que se tenha fé de que aquela obra procede verdadeiramente do amor. Nesse sentido, embora o amor demande sua expressão e embora ele encontre expressão no mundo, isto é, na exterioridade, o amor é sempre uma questão da *interioridade*. Apenas o próprio indivíduo pode reconhecer uma expressão do amor, pois, como vimos, apenas aquele que está no amor, reconhece o amor, apenas o semelhante reconhece o semelhante. Por isso, o amor sempre retroage à subjetividade, à interioridade. A esse respeito, Kierkegaard afirma que a vitória do Cristianismo sobre o mundo, isto é, sobre a exterioridade, foi precisamente que

[E]le tornou toda e qualquer relação humana entre dois indivíduos uma relação de consciência. O Cristianismo não pretendeu derrubar governos de seus tronos para assentar-se ele mesmo no trono, no sentido exterior ele jamais combateu por um lugar no mundo, ao qual ele não pertence (pois no espaço do coração, se acaso aí encontra um lugar, não ocupa absolutamente um lugar no mundo), e contudo transformou infinitamente tudo aquilo que deixou e deixa subsistir.<sup>631</sup>

Vimos em *Anti-Climacus* que a consciência na relação com o espírito é “o decisivo”. Apenas a consciência pode reunir o que há no ser humano de infinito e finito, de eterno e temporal, pois, como aponta a narrativa *Johannes Climacus*, ela habita na

<sup>630</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.129.

<sup>631</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.161.

própria contradição e relaciona, deste modo, os contrários. É também através da consciência que a verdade se apresenta primeiramente ao indivíduo, pois o que ela em primeiro lugar promove é a consciência do pecado. Com relação ao amor não poderia ser diferente, posto que amar é precisamente expressar o sentido eterno do amor e ser capaz de reconhecer o eterno na obra de amor do outro. Nesse sentido, o amor é algo que se manifesta na consciência e que é reconhecido por ela. Toda manifestação do amor, portanto, é uma questão de consciência. Kierkegaard afirma que mesmo com relação ao amor erótico o que o cristianismo quer não é “fazer transformações no exterior, ele não quer abolir nem o instinto nem a inclinação”<sup>632</sup>, mas quer transformar essa relação, bem como todas as outras, em “assunto de consciência.”<sup>633</sup> O amar, no sentido propriamente cristão, não é, como afirma o autor, uma forma particular do amor. Toda forma de amor deve, para o cristianismo, ser uma questão de consciência. Não é possível amar consistentemente se em uma de minhas relações faço uso da consciência e em outra a deixo de lado, aliás, não é possível abandonar e retomar a consciência quando se quer. O que a vontade pode fazer, como vimos a partir de Anti-Climacus, não é excluir a consciência da relação, mas obscurecer a própria consciência, distorcer aquilo que a consciência não pode evitar compreender. A consciência pode ser, deste modo, reprimida, mas nunca eliminada, pois ao eliminarmos a consciência, eliminamos o próprio espírito, eliminamos o si mesmo e, com ele, eliminamos o amor. E o que teríamos, como exclama Johannes de Silentio,

[S]e no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?<sup>634</sup>

“O relacionar-se com Deus”, afirma Kierkegaard, “é justamente ter consciência”<sup>635</sup> e, o estar consciente, ou transformar as relações em uma questão de consciência, requer do indivíduo que todos seus esforços se concentrem em uma só coisa e não se dispersem na multiplicidade da pluralidade das relações. Em um de seus

---

<sup>632</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.166.

<sup>633</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.166.

<sup>634</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. p. 65.

<sup>635</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.170.

discursos edificantes, *Pureza de Coração É Querer Uma Só Coisa*, também publicado no ano de 1847, Kierkegaard afirma que

Se for para uma pessoa em verdade querer uma só coisa, a coisa que ela deseja deve ser de tal natureza que ela permaneça imutável no meio de todas as mudanças; desse modo, ao querer essa única coisa, a pessoa pode conquistar a imutabilidade. Se a coisa é constantemente mutável, então a própria pessoa torna-se mutável, sua mente passa a habitar na duplicidade, ela se torna instável. Mas essa constante mutabilidade é precisamente impureza.<sup>636</sup>

A impureza mencionada no discurso é, algumas linhas depois, identificada com o desespero e, neste ponto, o autor retoma o sentido etimológico da palavra dinamarquesa para desespero [*Fortvivlelse*], como aquilo que traz em si a dúvida [*tvivl*] e, portanto, a duplicidade.<sup>637</sup> A impureza reside, nesse sentido, no estar dividido, o que caracteriza, no âmbito do espírito, o estado de desespero. No desespero, a consciência está presente apenas no sentido fraco, isto é, ela não está presente de modo decisivo, mas está dispersa na multiplicidade. Apenas quando a consciência se relaciona com a unidade, isto é, se relaciona com o eterno, ela está livre das variações das coisas mutáveis, ou seja, das coisas temporais. Só então ela é consciência no sentido forte, isto é, consciência do eterno, e pode, com isso, unir todas as relações temporais e todas as manifestações do amor em um só espírito. Amar conscientemente, no sentido da consciência eterna, requer do indivíduo, portanto, que ele esteja concentrado em si mesmo, em sua interioridade e não disperso na multiplicidade da exterioridade. É por esta razão que Kierkegaard afirma que o cristianismo não pertence ao mundo e não combate por um lugar no mundo. Isso não significa que o autor compreenda o cristianismo como uma espécie de acosmismo, mas sim que o único modo pelo qual o cristianismo quer transformar as relações no mundo é habitando a interioridade de cada um, tornando com isso todas as relações numa questão de consciência. A respeito da suspeita de acosmismo que possa surgir da interpretação do problema do amor como questão de consciência em Kierkegaard, a comentadora M. Jamie Ferreira afirma que tal crítica não se sustenta porque o amor n'*As Obras do Amor* possui um sentido prático no que se refere ao amor ao próximo. A autora afirma que

---

<sup>636</sup> Na tradução consultada: “if a person is in truth to will one thing, the one thing he wills must indeed be of such a nature that it remains unchanged amid all changes; then by winning it he can win changelessness. If it is continually changed, he himself becomes changeable, double-minded, and unstable. But this continual changeableness is precisely impurity.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, p. 30.

<sup>637</sup> O termo dinamarquês *Fortvivlelse* assemelha-se ao termo alemão *Verzweiflung*, o qual também etimologicamente carrega o termo dúvida [*Zweifel*], e com ele o sentido da duplicidade [*zwei*].

“demonstrar ser um próximo não implica em lidar apenas com necessidades ‘espirituais’; e ao menos que já se possua uma visão dualista, espiritualista, não é necessário que se veja a injunção de servir ao próximo nos termos de tal dualismo.”<sup>638</sup> Tudo que se fundamenta no amor deve, como já apontado, ser expresso em obras do amor ou, dito de modo mais preciso, tudo que se fundamenta no amor não pode evitar sua manifestação. As obras são, neste sentido, o testemunho do amor e, de forma sinônima, o testemunho da verdade, isto é, as obras são o testemunho de que o indivíduo está na verdade, de que ele vive *verdadeando* no amor<sup>639</sup>.

---

<sup>638</sup> No original: “Showing oneself to be a neighbor does not involve addressing only ‘spiritual’ needs; unless one already holds a dualist, spiritualist point of view, one need not see the injunction to serve the neighbor in terms of such a dualism.” FERREIRA, Jamie. M. *Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*, p. 97.

<sup>639</sup> O neologismo que cria o gerúndio do verbo foi aqui poeticamente reproduzido a partir de uma livre tradução do termo grego que consta na epístola paulina aos Gálatas. Na versão em português lemos “dizendo-vos a verdade” Gálatas, 4:16. No original em grego encontramos o termo ἀληθεύω. Em consulta com o linguista Henrique Moraes que atuou como professor substituto de latim e grego na Faculdade de Letras da UFJF, o termo técnico do grego é o *participio presente ativo*, o qual se liga a um nome e faz concordância com ele em gênero, número e caso, ao mesmo tempo em que adiciona uma ideia verbal. Ao traduzir tais termos para o português, contudo, normalmente recorre-se ao gerúndio. A ideia original de utilizar um neologismo que fornecesse a ideia de processo através do gerúndio surgiu numa conversa sobre o sentido vivo e dinâmico da verdade em Kierkegaard, com o orientador desta mesma tese Jonas Roos. Jonas Roos lembrou-se do texto original em grego e lembrou que ele poderia fornecer precisamente esse sentido dinâmico do termo. A partir da sugestão do orientador busquei me informar com o especialista já citado, o qual concordou que a tradução morfológica “verdadeando” seria adequada para entender o fenômeno como expresso no grego.

## CONCLUSÃO

O que eu realmente preciso é me dar conta do que eu devo fazer, não do que eu devo conhecer, exceto nos casos em que o conhecimento deve preceder cada ato. O que importa é encontrar meu propósito, é enxergar aquilo que Deus quer que eu faça; a questão crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual estou disposto a viver e morrer.<sup>640</sup>

Este trabalho se debruçou sobre a tese de que a filosofia de Kierkegaard nos fornece elementos para uma concepção epistemológica existencial e amorosa. O modo como a epistemologia kierkegaardiana foi aqui estruturada nos permite reconhecer que a verdade e o conhecimento da verdade, no pensamento do filósofo, são problemas profundamente relacionados com a existência. Afirmar, contudo, que essa epistemologia se relaciona de modo profundo com a existência não é apenas reconhecer seu caráter existencial, mas dizer que suas questões são profundas, isto é, é afirmar que ela lida com aspectos *fundamentais* ou, para usar um termo do pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus, *essenciais* do existir.

Kierkegaard compreende que o problema do conhecimento da verdade não deve ser meramente objeto da reflexão, mas sim expressão de uma questão existencial, uma questão aos moldes do desabafo do próprio filósofo em seus diários – como pudemos ler na epígrafe a essa conclusão. Isto, contudo, não equivale a dizer que não é possível extrair de sua filosofia uma teoria do conhecimento, mas antes que esta teoria expõe o sentido vivo do problema. Trata-se de uma epistemologia que nos confronta com o sentido da existência e, precisamente por isto, que comunica um problema que ocupa, em menor ou maior grau, a todos e todas e não apenas a um grupo restrito de pensadores.

Assim como a verdade não é, para Kierkegaard, um problema abstrato, o cognoscente não é para ele um sujeito hipotético, o ser humano puro [*det rene Menneske*], mas um indivíduo concreto. Falar sobre a possibilidade do conhecimento da verdade é para o filósofo, nesse sentido, compreender em primeiro lugar quem é esse que se

---

<sup>640</sup> Na tradução consultada: “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.” KIERKEGAARD, Søren Aabye. *JP V 5100 (Pap. I A 75, 1835)*.

pergunta pela verdade e de que modo o problema lhe é apresentado. Não há, nesse sentido, para Kierkegaard, como lidar com questões epistemológicas ignorando a dimensão antropológica do problema. Um cognoscente concreto é, afinal, um existente e, enquanto tal, é constituído de limites, dado sua dimensão finita, mas também de possibilidades, tendo em conta sua determinação espiritual. O espírito é precisamente, para o filósofo, a marca do eterno na existência. Como nos mostrou a antropologia de Anti-Climacus, contudo, as dimensões finitas e infinitas, temporais e eternas do ser humano, as quais estão presentes no indivíduo como pares dialéticos, formam uma síntese, mas essa síntese, ainda não é espírito. A síntese, que é o ser humano, está deste modo, determinada pelo espírito, mas ao mesmo tempo essa relação com sua determinação não está efetivada e, nesse sentido, ela está apartada daquilo que a determina. Em Kierkegaard, esse afastamento é marcado por uma ruptura, a qual, como vimos, ele denomina de pecado. É a partir da pressuposição do pecado, o qual representa antropologicamente essa ruptura na síntese, que a epistemologia kierkegaardiana se desenha, e é precisamente neste ponto que a peculiaridade de sua teoria do conhecimento se apresenta. Ao pressupor uma ruptura no cognoscente, enquanto existente, o filósofo dinamarquês adota uma postura anti-especulativa e expõe de modo radical a fragilidade da razão humana. Kierkegaard traça, deste modo, uma clara fronteira entre o conhecimento imanente e o transcendente, assumindo os limites da razão ao separar os âmbitos do temporal e do eterno.

Ao assumir o pecado como pressuposto, Kierkegaard assume, igualmente, uma perspectiva religiosa e, mais especificamente, cristã. Seu pensamento, como nos diz o próprio autor, “é religioso do início ao fim.”<sup>641</sup> Expor suas pressuposições não é, contudo, para o filósofo dinamarquês, um problema. Kierkegaard compreende que não há conhecimento sem pressuposições. Todo discurso, como ele aponta em suas *Obras do Amor*, pressupõe algo que assume como ponto de partida.<sup>642</sup> Mais explicitamente através de Climacus, como pudemos ver, o filósofo rejeita a possibilidade de se começar sem um ponto de partida, de se começar *imediatamente*. A perspectiva kierkegaardiana é, portanto, religiosa ou, como Kierkegaard a denomina, ético-religiosa, o que não faz dela menos ou mais consistente do que outras perspectivas filosóficas. Podemos também afirmar que assumir abertamente seus pressupostos é também uma demonstração de

---

<sup>641</sup> Na tradução consultada: “is religious from first to last”. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Point of View: On my Work as an Author*. p.6.

<sup>642</sup> Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor*, p.32.

coerência epistemológica, pois com isso, o pensador afirma mais uma vez os limites e possibilidades do conhecimento humano.

No que tange aos limites do conhecimento, a epistemologia kierkegaardiana nos aponta uma dificuldade que, se não paradoxalmente, seria de outro modo insuperável. Estando rompido, o ser humano não pode, por seus próprios meios, se restaurar, se fazer inteiro. Para o problema da verdade, não há, do ponto de vista kierkegaardiano, mediação. A razão humana é, quanto a isso, impotente. Ao expor, contudo, os limites da razão perante a própria condição antropológica do cognoscente, o filósofo dinamarquês não encerra, com isso, a questão epistemológica, mas, ao contrário, a enriquece ao assumir um evento paradoxal: aquele em que a própria verdade decide se apresentar ao existente e trazer consigo a condição para que ele venha a conhecê-la.

Esse evento paradoxal transforma os parâmetros do próprio conhecimento. Agora é a verdade que vai até o existente, é ela quem estabelece o critério para ser conhecida. A verdade eterna adentra a temporalidade, esse é o paradoxo absoluto, o qual o ser humano em sua condição de ruptura não pode abarcar. Ao compreender que apenas o paradoxo pode fornecer ao indivíduo a condição para o conhecimento da verdade, Kierkegaard enfatiza a dependência do existente para com sua determinação, isto é, para com o espírito. Aquilo que o determina vem, paradoxalmente, até ele, dado que uma vez colocada a ruptura, o contrário não é possível.

A condição oferecida ao existente para o reestabelecimento da relação com a verdade não é, contudo, uma nova forma de mediação. A verdade, que se manifesta no paradoxo do Deus no tempo, do Deus-homem, não pertence à classe das verdades objetivas, isto é, ela não se coloca como objeto de análise, mas é ela mesma o parâmetro que estabelece o que está dentro e o que está fora da verdade. Dito de outro modo, a verdade não interessa os critérios da razão humana, pois é ela quem estabelece os critérios e fornece a própria condição para vir a ser conhecida. Não há, portanto, mediação na relação com a verdade. A condição que a verdade traz consigo para ser conhecida é compreendida por Kierkegaard como uma *segunda* imediatidade. Segunda porque se difere da imediatidade dos sentimentos e emoções, ela é, assim como a verdade que vem a ser no tempo, igualmente paradoxal. Ainda assim, ela é uma imediatidade, já que pertence à interioridade, e se relaciona de modo paradoxalmente imediato com aquilo que determina o próprio indivíduo, o espírito. É nesse sentido que Kierkegaard afirma ser a fé uma paixão, pois, como vimos através do pseudônimo Johannes de Silentio, a paixão

é aquilo que une a vida humana, é algo disponível a todos e todas, isto é, não é algo a ser adquirido, mas algo que pertence ao existente enquanto tal. O conhecimento da verdade é, deste modo, em Kierkegaard, um conhecimento apaixonado, um conhecimento subjetivo, o qual pertence à interioridade e que, portanto, não pode ser objetivamente externalizado. Qualquer comunicação deste tipo de conhecimento é sempre uma comunicação indireta.

O autor compreende que essa é a característica do conhecimento que comunica um problema ético e, é nesse contexto, que Sócrates aparece para o filósofo dinamarquês como um símbolo do pensador subjetivo, o qual compreendeu que o conhecimento *essencial*, como o pseudônimo Climacus o define, é aquele da ordem do ético, e que o ético pertence à interioridade. O conhecimento subjetivo possui, contudo, um nível mais profundo, o qual só vem a ser conhecido quando é anunciado pelo paradoxo. Neste nível mais profundo está, para o autor, o religioso. É nesse sentido que o conhecimento da verdade enquanto um conhecimento subjetivo é, em Kierkegaard, um conhecimento não apenas ético, mas ético-religioso. Epistemologia e ética não se separam, portanto, no pensamento do filósofo. Conhecer a verdade é, deste modo, uma questão ética. Essa ética, contudo, possui em Kierkegaard uma ênfase existencial. A relação que o indivíduo com ela estabelece é aquela que o coloca as questões *essenciais* de seu próprio existir. Essa ética é também paradoxal no sentido de que só vem a ser conhecida através do paradoxo. Apenas na relação com ele o indivíduo conhece então sua realidade, no sentido profundo, isto é, no sentido ético-religioso.

Isto nos aponta que o conhecimento de si mesmo só é possível, para o filósofo, enquanto conhecimento do outro, mas não de qualquer outro, senão da própria verdade que vem a ser como pessoa. A existência é, diante deste *fato absoluto*, isto é, diante do fato de que a verdade eterna veio a ser no tempo, elegida como o momento epistemológico privilegiado do cognoscente. A verdade é agora uma vida, a vida de uma pessoa. É nesse sentido que o pseudônimo Anti-Climacus enfatiza o sentido prático dessa verdade e de seu conhecimento, pois sendo a verdade uma vida, ela não pode ser comunicada como um conhecimento objetivo, mas, assim como uma habilidade, ela deve ser imitada e, assim, apropriada subjetivamente. A verdade deve, dito de outro modo, ser vivida. Aprende-se dela à medida em que se vive nela. No pensamento kierkegaardiano, conhecimento e vida se conjugam. A verdade não é, nesse sentido, um resultado objetivo do conhecimento, mas antes uma vivência.

Kierkegaard compreende, contudo, que a manifestação da verdade na vida se dá de um modo específico. A verdade se manifesta na vida, isto é, na existência, sempre do mesmo modo e só pode desta mesma maneira ser vivida e comunicada. A especificidade dessa manifestação nos é dada por Climacus em suas *Migalhas Filosóficas* quando ele afirma que o paradoxo vem a ser não por uma necessidade, mas por um ato altruísta. O autor pseudônimo aponta que a verdade eterna não necessita do tempo, não necessita ser conhecida no tempo e não necessita, nesse sentido, do outro, do existente. Ela vem a ser porque quer ser *para o outro*, ela quer ser para o existente. Por não depender do outro é que Climacus nos diz que essa manifestação possui seu fim em si mesma. O fim de sua manifestação coincide, nesse sentido, com seu próprio motivo. Esse motivo desprendido e altruísta é o que Kierkegaard compreende como *amor*. O amor é simultaneamente a razão e o *telos* da vida da verdade. O que a vida da verdade comunica ao existente é amor. A apropriação da verdade é, portanto, uma apropriação do próprio amor. Não é possível separar, em Kierkegaard, a verdade do amor. O autor afirma, neste sentido, que Deus é amor. Apropriar-se da verdade na existência, isto é, tornar-se a verdade, não se separa, portanto, do tornar-se amoroso. Kierkegaard compreende que apenas no amor o existente pode se igualar à própria verdade, isto é, apenas no amor o indivíduo pode se igualar a Deus. Apenas na igualdade, promovida pelo amor, o existente vem a compreender a Deus e é também apenas diante dessa compreensão que ele vem a conhecer a si mesmo.

A compreensão kierkegaardiana do amor como verdade e do conhecimento da verdade, por sua vez, como conhecimento amoroso, é também o que nos permite afirmar que essa epistemologia, a qual compreende o conhecimento da verdade como um conhecimento subjetivo, não é, por esta razão, sinônimo de solipsismo. Há, em primeiro lugar, uma relação de uma vida para com outra e, embora essa comunicação se dê de modo indireto por pertencer à interioridade e ser, deste modo, sempre uma questão subjetiva, ela é, ao mesmo tempo, prática porque deve manifestar-se na vida e ser apropriada a partir dela. Talvez a suspeita de solipsismo esteja no fato de que essa apropriação não pode ser mediada por um aspecto objetivo. Objetivamente o amor não pode ser aprendido, mas as manifestações do amor ou, nas palavras de Kierkegaard, as obras do amor, podem ser conhecidas na medida em que nelas se crê enquanto obras do amor. A fé é o *medium* paradoxal, através do qual se torna possível apropriar-se do amor. O amor só é conhecido, portanto, subjetivamente, porque é sempre uma questão de fé.

Esse conhecimento subjetivo não é, contudo, solipsismo, já que é apenas na relação que o indivíduo vem a conhecer a si mesmo. De modo igualmente relevante, essa epistemologia do amor tampouco configura um acosmismo. A vida da verdade, enquanto vida de amor, só é manifestada e conhecida na medida em que se vive esse amor. Sem o outro ou, na linguagem de Kierkegaard, sem o próximo, o amor não pode ser plenamente vivido. O conhecimento amoroso é, deste modo, não apenas um conhecimento subjetivo, mas também intersubjetivo. A verdade é, portanto, conhecida na medida em que é vivida pelo existente simultaneamente em suas três dimensões, isto é, como amor a Deus, a si mesmo e ao próximo.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Kierkegaard

#### Textos originais:

KIERKEGAARD, Søren A. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Disponível em: <www.sks.dk>.

\_\_\_\_\_. **Samlede Værker. Bind 1-20**. 3. udgave, Gyldendal Boghandel, Nordisk Forlag A.S. København: 1982.

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaards Værker**. Ed. Niels Jørgen Cappelørn et Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Københavns Universitet 2013; Gyldendal A/S: København: 2014.

#### Traduções para o inglês:

KIERKEGAARD, Søren A. **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).

\_\_\_\_\_. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW XX).

\_\_\_\_\_. **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).

\_\_\_\_\_. **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).

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard’s Journals and Notebooks**. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble, and K. Brian Söderquist. Published in cooperation with the Søren Kierkegaard Research Centre Copenhagen. New Jersey and Oxfordshire: Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2018.

\_\_\_\_\_. **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).

\_\_\_\_\_. **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).

\_\_\_\_\_. **Repetition and Philosophical Crumbs.** Translated by M.G. Piety. With an Introduction by Edward F. Mooney and Notes by M.G. Piety and Edward F. Mooney. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **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 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).

\_\_\_\_\_. **The Essential Kierkegaard.** Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **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).

\_\_\_\_\_. **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, 1993.

\_\_\_\_\_. **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).

\_\_\_\_\_. **Works of Love.** Trad. do dinamarquês e introdução de Howard W. e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

#### **Traduções para o português:**

KIERKEGAARD, Søren A. **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.

\_\_\_\_\_. **Migalhas Filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário.** Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates.** Apresentação e trad. de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus – Um Discurso.** Tradução de Álvaro Valls e Marcio Gimenes de Paula. – São Paulo: Liber Ars, 2019.

\_\_\_\_\_. **Os Lírios do Campo e as Aves do Céu.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2002.

\_\_\_\_\_. **Temor e Tremor.** Trad: Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

\_\_\_\_\_. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. II.** Tradução de Alvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol.I.** Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

#### **Traduções para o alemão:**

KIERKEGAARD, Søren A. **Entweder-oder.** Trad. Heinrich Fauteck. vol IV. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975.

\_\_\_\_\_. **Die Krankheit zum Tode.** Trad., comentários e glossário de Liselotte Richter. vol IV. Reinbeck: Rowohlt, 1962. (Rowohlts Klassiker Band 113).

#### **Bibliografia Secundária**

BECHTOL, Harris B. Paul and Kierkegaard: A Christocentric Epistemology. In: **The Heythrop Journal LV (2014)**, pp. 927- 943.

CARLSSON, Ulrika. Love as a Problem of Knowledge in Kierkegaard's Either/Or and Plato's Symposium. In: **Inquiry, 53:1**, pp. 41-67.

CARSON, Nathan P. *Passionate Epistemology: Kierkegaard on Skepticism, Approximate Knowledge, and Higher Existential Truth*. In: **Journal of Chinese Philosophy** 40:1 (March 2013) pp. 29-49.

DIETZ, Walter. *Trendelenburg und Kierkegaard: Ihr Verhältnis im Blick auf die Modalkategorien*. In: **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**, Volume 34, Issue 1, Pages 30–46.

DUNNING, Stephen N. **Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: a structural analysis of the theory of stages**. Princeton, New Jersey: s/d.

DURAN, Jane. *Religious Epistemology: Naturalizing a Point of View*. In: **The Heythrop Journal** XLII (2001), pp. 480-488.

EMMANUEL, Steven M. *Kierkegaard on Knowledge and Faith*. In: **KIERKEGAARDIANA** 15, 1991. pp. 136-145.

EVANS, C. Stephen. **Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company/Edinburgh, U.K.: Edinburgh University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard: An Introduction**. New York: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. (The Indiana Series in the Philosophy of Religion).

\_\_\_\_\_. **Subjectivity and Religious Belief: An Historical, Critical Study**. Washington, DC: University Press of America, 1978.

FERREIRA, Jamie. M. **Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love**. Oxford University Press: New York, 2001.

FERREIRA DA SILVA, Gabriel. "The Philosophical Thesis of the Identity of Thinking and Being is Just the Opposite of What it seems to be." *Kierkegaard on the Relations between Being and Thought*. In: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin; New York : de Gruyter, 2015.

FOX-MURATON, MéliSSa. *Logic, Language, and Existential Knowledge*. In: **The Kierkegaardian Mind**. Ed. Adam Buben, Eleanor Helms, and Patrick Stokes. Routledge: London and New York, 2019.

FURTAK, Rick Anthony. *The Heart of Knowledge: Kierkegaard on Passion and Understanding*. In: **Kierkegaard's God and the Good Life**. Editor(s): Stephen Minister, J. Aaron Simmons, Michael Strawser. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2017.

GILL, Jerry H. *Kant Kierkegaard and Religious Knowledge*. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 28, No. 2 (Dec., 1967), pp. 188-204.

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.

GRØN, Arne. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard**. Trans. Jeanette B.L. Knox. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Transcendence of Thought: The Project of Philosophical Fragments. **Kierkegaard Studies Yearbook 2004**. Berlin; New York: de Gruyter, 2004.

GRØNKJÆR, Niels. The Absolute Paradox and Revelation: Reflections on *Philosophical Fragments*. **Kierkegaard Studies Yearbook 2004**. Berlin; New York: de Gruyter, 2004.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: A Biography**. Cambridge, UK.: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_.; MARINO, Gordon D. (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. New York: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Companions Series).

HOLMER, Paul L. **On Kierkegaard and the Truth**. Edited by David J. Gouwens and Lee C. Barrett III; foreword by Stanley Hauerwas; afterword by David Cain. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2012.

HUGGLER, Jørgen. Faith and Knowledge: Remarks Inspired by Søren Kierkegaard's *Philosophical Fragments*. **Kierkegaard Studies Yearbook 2018**. Berlin; Boston: de Gruyter, 2018.

HÜGLI, Anton. **Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard**. Basel: Editio Academica, 1973.

LARRAÑETA, Rafael. **La interioridad apasionada: verdad y amor en Søren Kierkegaard**. Salamanca: Ed. San Esteban: Universidad Pontificia, 1990.

LISI, Leonardo F. Kierkegaard's Epistemology of Faith: Outline toward a Systematic Interpretation. In: **Kierkegaard Studies Yearbook 2010**. Berlin; New York: de Gruyter, 2010.

MARC, A. Jolly; ROWELL JR., Edmond L (Eds.). **Why Kierkegaard matters**. Mercer University Press: Macon, Georgia, 2010.

MCCOMBS, Richard. **The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2013.

OLIVEIRA, Rômulo Gomes. **O Ponto de Apoio Kierkegaardiano: O Amor como o Especificamente Religioso**. 2016. 323f. Tese (Doutorado em Ciência

da Religião). Programa de Pós Graduação em ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

PATTISON, George; LIPPITT, John (Eds.). **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford university Press, 2013.

PERKINS, Robert L. Introduction. In: **International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Edited by Robert L. Perkins. Georgia, USA: Mercer University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard, a Kind of Epistemology. In: **History of European Ideas, vol.12, No 1**, pp. 7-18, 1990.

PIETY, M.G. A Little Light Music: The Subversion of Objectivity in Kierkegaard's Philosophical Fragments. In: **International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Edited by Robert L. Perkins. Georgia, USA: Mercer University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard on Knowledge**. 1994. 359 p. Thesis (Ph.D. Philosophy) Department of Philosophy, McGill University, Montreal, Canada.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard on Rationality. In: **Faith and Philosophy. Vol. 10 No. 3**, July 1993. 365-379.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard on Religious Knowledge. In: **History of European Ideas, Vol.22**, 1996. Pp. 105-112.

\_\_\_\_\_. The Problem with the Fragments: Kierkegaard on Subjectivity and Truth. In: **Auslegung, vol. 16, No.1**, 1990. Pp. 43-57.

\_\_\_\_\_. **Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology**. Waco, Texas: Baylor University Press, 2010.

POJMAN, Louis P. Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers. In: **Journal of the History of Ideas, vol. 44, No.1** (Jan. – Mar., 1983) pp. 131-140.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard's Epistemology: A response to Prof. Steven Emmanuel's Paper "Kierkegaard on Knowledge and Faith". In: **KIERKEGAARDIANA 15**, 1991. pp. 147-153.

\_\_\_\_\_. **The Logic of Subjectivity – Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Alabama: The University of Alabama Press, 1984.

QUAGLIO, Humberto. **Tempo, Eternidade e Verdade: Pressupostos Agostinianos da Ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard**. 2017. 272f .Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós Graduação em ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

RASMUSSEN, Anders Moe. Kierkegaard's Notion of Negativity as an Epistemological and an Anthropological Problem. In: **Kierkegaard Studies Yearbook (2004)**, Pages 250–262.

ROCCA, Ettore. **Kierkegaard**. Roma: Carocci editore, 2012.

ROOS, Jonas. **10 Lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

\_\_\_\_\_. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

\_\_\_\_\_. **Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 2007, 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Teologia Sistemática, São Leopoldo - RS. 2007.

SCHULZ, Heiko. Aneignung und Reflexion. II. Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards. In: **Kierkegaard Studies, Monograph Series 28**. Edited by Heiko Schulz, Jon Stewart, Karl Verstrynge. E-book: DeGruyter, 2014.

SLOTTY, Martin. **Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards**. Ph.D. Thesis, Friedrich-Alexanders-Universität, 1915.

\_\_\_\_\_. **Kierkegaard's Epistemology: A Centrally Directed Assessment of the Efficacy of his Authorship**. Trans.: Eric v.d. Luft with a foreword by M.G. Piety. North Syracuse, New York: Gegensatz Press, 2015.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge University Press: New York, 2003.

\_\_\_\_\_. **Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a Crise da Modernidade**. Trad. Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SØLTOFT, Pia. Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or. In: **Kierkegaard Studies Yearbook 1997**. Berlin ; New York : de Gruyter, 1997.

SVENSSON, Manfred. El Conocimiento Existencial es conocimiento práctico. Una Interpretación de la Tesis Kierkegardiana sobre la subjetividade de la verdade. In: **Anuario Filosófico vol.47 No. 3, 2014**. Pp. 605-624.

SWENSON, David F. The Existential Dialectic of Søren Kierkegaard. In: **Ethics, Vol.49, No.3 (Apr., 1939)**, pp. 309-328.

THEUNISSEN, Michael. **Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

THOMAS, J. Heywood. **Subjectivity and Paradox**. Oxford Basil Blackwell: Oxford, 1957.

WALSH, Sylvia. Echoes of Absurdity: The offended Consciousness and the Absolute Paradox in Kierkegaard's Philosophical Fragments. In: **International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Edited by Robert L. Perkins. Georgia, USA: Mercer University Press, 1994.

WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: The Scarecrow Press, 2001.

WATKIN, Julia. **Kierkegaard**. Reed. London, New York: Continuum, 2000.

### Demais Fontes

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. e notas Edson Bini; apresentação Fábio Abreu de Passos. São Paulo: Edipro, 2016.

EVANS, C. Stephen. **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**. InterVarsity Press Downers Grove: Illinois, U.S.A. & Leicester, England, 1982.

GABRIEL, Gottfried. **Grundprobleme der Erkenntnistheorie: Von Descartes zu Wittgenstein**. Stuttgart: UTB, 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: Uma tragédia – Primeira parte**. Edição bilíngue alemão-português; tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcos Vinícius Mazzari; ilustrações de Eugène Delacroix. – São Paulo: Editora 34, 2020 (7ª Edição).

HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. Disponível em: <https://www.projekt-gutenberg.org/hegel/logik1/chap002.html>.

KANT, Immanuel. **A Religião Nos Limites Da Simples Razão**. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Portugal: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft**. Werkausgabe in 12 Bänden bei Suhrkamp, Bd III+IV. Original: 1781 (A), 2. Aufl. 1787 (B).

LESSING, Gotthold Ephraim. **Philosophical and Theological Writings**. Translated and Edited by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LESSING, Gotthold Ephraim. **Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften**. Stuttgart: RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK, 2011.

LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do Cristão: Prefácios à Bíblia**; tradução Erlon José Paschoal; revisão do alemão Carlos Eduardo Jordão Machado. [2.ed.Rev.] – São Paulo: Ed. Unesp, 2015. (Edição Bilingue).

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Traduzido por Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/Petrópolis: Vozes, 2007.

PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto; Sofista; Protágoras**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio ; Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke**. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1994.

POLANYI, Michael. **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Deus**. São Paulo: Globo, 2008.

**The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha**. Edit by Michael D. Coogan. New York, NY: Oxford University Press, 2018.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. Trad. de Walter O. Schlupp. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

\_\_\_\_\_. **História do Pensamento Cristão**. Trad. Jaci Maraschin. – 5ª ed. – São Paulo: ASTE, 2015.

WIEBE, Donald. **Religião e Verdade: Rumo a um Paradigma Alternativo Para o Estudo da Religião**. Trad. Luís Henrique Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1998.