



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA – PRAC
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO

Rosana Delane Campelo

A PAIXÃO DA FÉ:
Uma análise a partir da obra Temor e Tremor de Søren Kierkegaard

RECIFE/PE
2018

ROSANA DELANE CAMPELO

A PAIXÃO DA FÉ:

Uma análise a partir da obra *Temor e Tremor* de Søren Kierkegaard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de *Mestre em Ciências da Religião*.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza.

**RECIFE/PE
2018**

AGRADECIMENTOS

A Deus, ‘sobre todas as coisas’!

À minha família, em especial a Glaucia Barros Campelo, minha mãe, pelo amor, dedicação, incentivo, confiança e o suporte durante o tempo dedicado exclusivamente aos estudos e feitura deste trabalho.

Aos colegas que se tornaram amigos, Pompéia Maltese, Jany Barros, Marcia Tavares, Ricardo Gomes, pela partilha, incentivo, pela convivência afetiva, trocas de ideias, reflexões, regadas a café, chá, e muitas risadas... Com os laços da amizade, os ‘apertos’ ficaram suaves...

Ao meu orientador, prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza, pela confiança, ajuda e acolhimento, sempre caloroso, nos nossos encontros. E pelas discussões sobre os “filósofos da desconstrução”: Emmanuel Levinas, Jacques Derrida e Gianni Vattimo, ampliando perspectivas sobre o cristianismo na contemporaneidade.

Ao prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, pelo estudo do Jesus histórico (da práxis-cristã da inclusão social, da luta pelos excluídos) que me fez refletir sobre o sentido e significado de ser cristã.

Ao prof. Dr. Drance Elias da Silva, pelas orientações/sugestões no pré-projeto dessa dissertação.

Ao prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, pelas discussões que aprofundam a perspectiva da pluralidade e diálogo inter-religioso.

Ao prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, pela acolhida afetuosa e incentivo quando iniciei o curso com “temor e tremor”...

Ao prof. Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha, pelas sugestões e avaliação da pesquisa.

A todos os professores e colegas que enriqueceram, ampliaram, a minha perspectiva do diálogo inter-religioso no nosso mundo plural.

Enfim, a todos do Departamento de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, pela convivência e aprendizado.

Nem sempre é necessário que o verdadeiro tome corpo;

basta que adeje por perto do espírito e provoque uma espécie de acorde,

como quando o som dos sinos flutua amigo na atmosfera, trazendo paz.

Goethe

Sim, o mistério do tempo.

Sim, o não se saber nada,

Sim, o termos todos nascidos a bordo.

Sim, sim, tudo isso, ou outra forma de o dizer...

Fernando Pessoa

RESUMO

O pensamento de Kierkegaard está inserido no contexto da crítica filosófica da religião iniciada com Hegel. Kierkegaard opõe-se à perspectiva da Filosofia da Religião de Hegel de redução do cristianismo a um sistema dominado pela lógica. Ele discorda igualmente da junção entre religião e filosofia, em que a especulação filosófica justifica e explica racionalmente a fé. O problema da relação entre a razão e a fé é o ponto de partida da defesa da fé como *paixão*. No livro *Temor e Tremor*, Kierkegaard analisa a essência da fé cristã na passagem bíblica da história do sacrifício de Isaac, solicitado por Deus a Abraão, em Gênesis 22. A fé é compreendida como dimensão da subjetividade, e para Kierkegaard a “subjetividade é a verdade”. Essa verdade é apropriada na interioridade e precisa fazer sentido na vida do indivíduo. É a partir dessa ênfase na interioridade que o filósofo estabelece a discussão sobre a autenticidade e fundamenta a sua crítica à cristandade. A perspectiva do presente trabalho é esboçar a essência da fé cristã em Kierkegaard, a paixão da fé, para o aprofundamento da reflexão sobre o significado do cristianismo e do ser cristão hoje – diante da confusão e crise de valores da sociedade contemporânea, do mercantilismo religioso da fé cristã, das incoerências do fundamentalismo e da intolerância religiosa –, apontando direções para a discussão sobre alteridade e fé cristã na contemporaneidade.

Palavras-chave: Kierkegaard. Filosofia. Cristianismo. Paixão. Fé.

ABSTRACT

Kierkegaard's thinking is placed in the context of the philosophical critique of religion, which started with Hegel. Kierkegaard is opposed to the perspective of Hegel's Philosophy of Religion, reducing Christianity to a system dominated by logic, as well as the union between religion and philosophy, where philosophical speculation justifies and explains faith in a rational manner. The problem of the relationship between reason and faith is the starting point for the defence of faith as *passion*. In the book *Fear and Trembling*, Kierkegaard analyses the essence of the Christian faith in the biblical passage of the sacrifice of Isaac, asked by God to Abraham, in Genesis 22. Faith is understood as a dimension of subjectivity and, for Kierkegaard, "subjectivity is truth". Such truth is attained in interiority and must make sense in the individual's life. It is from this emphasis on interiority that the philosopher establishes the discussion of authenticity and its criticism of Christianity. The objective of this paper is to outline the essence of the Christian faith in Kierkegaard, the passion of faith, to deepen the reflection on the meaning of Christianity and being a Christian today – in face of the confusion and crisis of values in contemporary society, the religious mercantilism of the Christian faith, the inconsistencies of fundamentalism and religious intolerance – giving directions to the discussion of otherness and Christian faith nowadays.

Keywords: Kierkegaard. Philosophy. Christianity. Passion. Faith.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1 – DIÁRIO DE UMA SUBJETIVIDADE: A EXISTÊNCIA SINGULAR DE SØREN KIERKEGAARD	15
1.1 Circunstâncias existenciais e formação de Kierkegaard	17
1.2 O contexto filosófico e religioso em que está situado o pensamento e obra de Kierkegaard	25
1.2.1 O Iluminismo	25
1.2.2 O movimento romântico	32
1.2.3 Comunicação indireta: a ironia na obra kierkegaardiana	33
1.2.4 Herança teológica: influência luterana e agostiniana no pensamento kierkegaardiano	37
1.2.5 Crítica à cristandade: o si mesmo, a singularidade do indivíduo e a autenticidade da fé cristã	44
CAPÍTULO 2 – IDEIAS CENTRAIS DO SISTEMA HEGELIANO SOB O FOCO DA QUESTÃO DA FÉ E DO INDIVÍDUO	53
2.1 Breve apresentação do sistema hegeliano	56
2.1.1 Movimento Dialético	56
2.1.2 Identidade do Ser e do conhecer	57
2.2 A fé no sistema hegeliano	60
2.3 O indivíduo no sistema hegeliano	65
2.4 A influência do idealismo de Hegel no pensamento kierkegaardiano	68
2.5 Crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano	72
CAPÍTULO 3 – A CONCEPÇÃO DA FÉ EM SØREN KIERKEGAARD	78
3.1 O conceito de fé	78
3.2 A obra Temor e Tremor	82
3.2.1 A relação entre Razão e Fé: da resignação infinita ao paradoxo da fé	88
3.2.2 O paradoxo da fé: para além da moral e da ética	93
3.2.3 A paixão da fé em Kierkegaard e suas contribuições para a Filosofia da Religião	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

O pensamento de Søren Kierkegaard, o modo como foi elaborado e apresentado em seus escritos, é o reflexo/resultado de um profundo processo de autoconhecimento, do enfrentamento de sua própria experiência existencial das suas intuições, melancolia e angústia: “As diferentes formas da minha existência pessoal correspondem às diversas formas da minha produção” (KIERKEGAARD, 1986, p. 51).

Nessa vivência de sua própria interioridade como conflito, ele elabora sua concepção do indivíduo e a afirmação da existência autêntica, como referência para o sentido do tornar-se cristão.

A concepção de Kierkegaard da fé cristã, envolve a análise de pressupostos conceituais como subjetividade, singularidade, autenticidade, existência, angústia, desespero e liberdade. A partir desses pressupostos, ele faz uma profunda crítica à cristandade, levando-nos a refletir sobre o sentido do cristianismo, do ser cristão hoje, diante da confusão e crise de valores da sociedade contemporânea, onde o mercantilismo religioso da fé cristã embota o significado genuíno do cristianismo: “cada vez mais as religiões no Brasil se intercalam no tecido social/cultural, produzindo híbridos como “mercado religioso”, “turismo religioso”, “atletas de Cristo”, “padres e pastores cantores”, “bancadas evangélicas” etc.” (TEIXEIRA, 2013, p. 82).

O crescimento da adesão a determinadas denominações religiosas não implica afirmar, necessariamente, que há um aprofundamento da experiência da fé cristã autêntica, como experiência vivida radicalmente na interioridade do indivíduo, como defende Kierkegaard. O que temos visto é que há uma “destraditionalização cultural”:

um regime bastante desregulado de livre concorrência entre as mais diferentes formas de expressão religiosa, assim como entre as mais diversas formas de organização do empreendedorismo religioso: igrejas, seitas, denominações, cultos, ordens, federações, comunidades, congregações, centros, casas, redes... além dos movimentos de renovação e avivamento que sacodem por dentro cada uma das religiões (TEIXEIRA, 2013, p. 51).

O resultado dessa desregulação é um grande número de profissionais religiosos e o surgimento de um ativismo para responder às demandas desse mercado. Há no campo religioso brasileiro um mercado de bens simbólicos e uma pluralidade religiosa que leva à uma competição e, conseqüentemente, a um crescimento do mercado religioso e, neste contexto, o “mercado evangélico” se apresenta potencialmente forte. O cientista político

Cesar Romero Jacob chama de “crescimento por pulverização” ou “micro empreendedorismo religioso” (TEIXEIRA, 2013, p. 78). Dentro desse processo de expansão da cristandade, principalmente através das igrejas cristãs evangélicas e, mais especificamente as neopentecostais, levantamos a questão fundamental para o filósofo dinamarquês, que é compreender o significado do cristianismo, a reflexão sobre o tornar-se cristão, sobre o sentido da experiência da fé, ou seja, o modo como a fé cristã é vivenciada pelo indivíduo.

Kierkegaard foi um pensador fundamental para a Filosofia da Religião na modernidade, tornando-se uma emergente leitura para a discussão sobre o cristianismo na contemporaneidade. O eixo central do pensamento kierkegaardiano refere-se ao significado do cristianismo, do “tornar-se cristão”. A questão da fé cristã sempre foi um dilema individual e familiar de Kierkegaard. Nesse sentido, podemos falar de uma fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard, a partir de sua própria vivência que reflete o esforço em compreender o seu próprio dilema existencial, o dilema do indivíduo diante de si e diante de Deus, como também a exigência existencial da liberdade de escolha, o reconhecimento dos limites da razão, diante do paradoxo que se estabelece em relação ao objeto da fé cristã, que é Cristo, Deus encarnado.

A concepção da fé como paixão, como um movimento interior, do que há de mais íntimo no coração do indivíduo, que é estar diante do absoluto, do incompreensível, do “paradoxo absoluto” que é Deus-Homem, em Cristo, e do que advém dessa relação paradoxal do indivíduo em suas contingências e circunstâncias existenciais limitadas diante de Deus, está vinculada à ideia da ofensa/escândalo. O escândalo é o pressuposto da fé, do “tornar-se cristão”, em que o indivíduo precisa reconhecer a sua “não-verdade”, pois, a verdade é Cristo, e ela não é apreendida cognitivamente, não é um saber, mas uma apropriação da graça, que só se revela ao indivíduo na fé. Essa é a paixão¹ da fé! Porque a tensão antagônica dúvida e fé permanece, o indivíduo é instável, existencialmente atribulado, mas, na fé se cura do desespero. A tensão permanece, porque não é solucionada na síntese dialética de um sistema especulativo, fechado, e sim numa dialética vivencial, tendo o indivíduo como foco. Dado que

¹ Cf. o conceito de Paixão em ABBAGNANO. Em síntese, o conceito nasce com as análises dos moralistas dos séculos XVII e XVIII que ilustraram a tendência das emoções de penetrar na personalidade e dominá-la. Em Kant, “a Paixão é a inclinação que impede a razão de compará-la às outras inclinações e assim de efetuar uma escolha entre elas”. Mas, os moralistas e Kant apontam o perigo que a Paixão representa para a escolha racional e a liberdade moral do homem. “Kant rejeita toda exaltação das paixões”. O Romantismo aceita e se apodera do conceito dado pelos moralistas franceses e por Kant. Por outro lado, o Romantismo inverte a avaliação negativa da Paixão que Kant havia dado. Hegel define a Paixão como “a totalidade do espírito prático enquanto se coloca numa única entre as muitas determinações limitadas as quais estão em oposição entre elas. E acrescentou, “A Paixão contém na sua determinação que ela está confinada a uma particularidade da determinação do querer, na qual a inteira subjetividade do indivíduo se emerge” (ABBAGNANO, 1982, p.709-710). No capítulo 3 desta dissertação analisaremos o sentido dado por Kierkegaard ao termo ‘paixão da fé’.

as contingências, a angústia são condições da existência humana, o tornar-se cristão é tarefa para toda a vida.

Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard não pretende a reconciliação dos contrastes entre fé e razão, mas aprofundá-los intensamente. Por isso, o nosso trabalho trata da paixão da fé em Kierkegaard. Ele elabora uma crítica ao projeto cientificista da racionalidade moderna, através da reflexão sobre a condição humana (que não se esgota nas explicações, “soluções”, “racionalizações” dos sistemas filosóficos), fundamentando assim, as bases da filosofia da existência contemporânea.

O problema da relação entre a fé e a razão é, portanto, o nosso ponto de partida para traçar um esboço da essência da fé, a paixão da fé, na obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard. E, a partir dessas descrições e análises, visamos apontar alguns elementos que possam contribuir para a reflexão sobre a fé cristã na contemporaneidade.

Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard, através do heterônimo Johannes de Silentio, aborda o problema da fé a partir da história de Abraão, ao qual Deus solicita o sacrifício do seu filho Isaac, descrito em Gênesis 22 (BÍBLIA, 2007, p. 27).

A primeira questão que preocupa Kierkegaard na história de Abraão é o modo como se trata o problema, a facilidade de se “entender” algo tão absurdo quanto o fato da possibilidade de um pai matar um filho, sem nenhuma explicação, pois um traço marcante da história é o silêncio de Abraão. Kierkegaard/Johannes de Silentio, faz um paralelo com o herói trágico que, diferentemente de Abraão, está em “harmonia” com o geral; há uma moral na ação/atitude do herói trágico, mesmo quando mata um filho, por exemplo. Mas, Abraão está em silêncio, não há justificativa. Há apenas a fé na sua mais profunda interioridade.

Destacamos as quatro perspectivas apresentada na obra *Temor e Tremor*, durante o cumprimento da prova do sacrifício de Isaac, que revelam os sofrimentos de Abraão, sua angústia e tristeza. É a partir desta “atmosfera”, título da seção do livro, que Johannes/Kierkegaard inicia sua reflexão para fundamentar a defesa da suspensão teleológica da moral, e o salto da fé. No primeiro cenário, vemos um pai angustiado diante de seu filho, que diz para si mesmo: “Não posso mais ocultar-lhe aonde conduz este andar” (KIERKEGAARD, 1979, p. 114). E a angústia de um filho diante de um pai que não reconhece: “Isaac não o compreendia. Foi então que, tendo-se afastado um pouco do filho, Isaac lhe tornou a ver o rosto, desta vez alterado, o olhar feroz, as feições aterradoras” (KIERKEGAARD, 1979, p.114). No segundo cenário, destacamos a tristeza de Abraão pela experiência vivida: “A

partir desse dia Abraão envelheceu; não pode esquecer aquilo que Deus lhe exigira. Isaac foi crescendo, mas os olhos de Abraão haviam perdido o brilho; nunca mais tornou a ver a alegria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 114). No terceiro cenário, vemos um Abraão sucumbido pelo remorso:

Rojou-se na terra e pediu perdão a Deus pelo seu pecado, perdão por ter querido sacrificar Isaac, perdão por ter esquecido o dever paternal para com o seu filho [...] não encontrou repouso. Não podia conceber que pecara por ter querido sacrificar o seu mais precioso bem (KIERKEGAARD, 1979, p.115).

E no quarto cenário, o desespero de Abraão e a perda da fé de Isaac: “viu Isaac que a mão esquerda do pai se crispava de desespero [...] e, contudo, Abraão puxou a faca [...] Regressaram então a casa. Sara precipitou-se ao encontro de ambos. Isaac, porém já não tinha fé” (KIERKEGAARD, 1979, p. 115).

Abraão representa a interioridade, a subjetividade da experiência religiosa, que é, essencialmente, estar diante do absoluto, diante de Deus: “A impossibilidade de manifestar-se, o segredo, aqui é o espantoso” (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 51). O indivíduo sozinho, incomunicável na sua angústia, no sofrimento da experiência inefável do absoluto. Só a fé o sustenta nessa tensão existencial, porque não se explica, não se alcança pela razão, é na interioridade do indivíduo, que se encontra a verdade da fé. Verdade que é subjetividade, porque só é verdade por ser apropriada, reduplicada pelo indivíduo. Precisa fazer sentido, ou seja, é na experiência vivida – e para Kierkegaard o desespero já é um sintoma de consciência da dimensão da tensão existencial, da angústia e dos sofrimentos da alma –, que a paixão da fé nos salva, assim é que Abraão faz o percurso até o local indicado por Deus, a terra de Moriá, cumpre o que lhe é solicitado: abrir mão do que lhe é mais precioso, da forma mais radical (sacrificar o próprio filho) e acredita, porque é absurdo, resgatar seu filho Isaac. Esta é a paixão da fé em Kierkegaard. O livro utiliza o paradoxo contra o sistema hegeliano e as explicações especulativas e racionalistas acerca do cristianismo.

Justificamos nossa pesquisa, considerando que a crítica de Kierkegaard à cristandade dinamarquesa de sua época se atualiza em nossos dias, quando a cristandade contemporânea não expressa uma vivência autêntica do “tornar-se cristão”, eixo temático do pensamento kierkegaardiano, e não provoca no indivíduo nenhuma tensão, questionamento, reflexão; não há nenhum conflito interior, ao contrário, faz parecer muito simples ser cristão. Para Kierkegaard, ser cristão é uma escolha existencial, um movimento que se dá na interioridade do indivíduo, como processo profundo de transformação da consciência. Acreditamos que a

leitura de Kierkegaard instiga à reflexão sobre temas fundamentais da existência humana, trazendo grandes contribuições para a discussão sobre o cristianismo na contemporaneidade.

O objetivo geral do nosso trabalho é analisar a concepção da fé em Kierkegaard a partir da problemática da relação entre razão e fé na obra *Temor e Tremor*. E temos como objetivos específicos, problematizar o contexto filosófico e religioso em que está inserido o pensamento e obra de Kierkegaard, demonstrando limites da visão iluminista quanto à compreensão do fenômeno religioso; apresentar as ideias centrais do sistema hegeliano, sob o foco da questão da fé e do indivíduo, a fim de descrever a crítica kierkegaardiana ao racionalismo hegeliano.

Estabelecemos como marco teórico do nosso trabalho a filosofia da religião pós-hegeliana, ou, pós-idealista, contexto em que se desenvolveu o pensamento e obra de Kierkegaard. “[...] um pensador na fronteira entre ser contrário ao cristianismo e ser favorável à civilização e à cultura profana. Tal traço não deixa de ser uma marca distintiva de toda uma geração: a dos assim denominados pós-hegelianos” (PAULA, 2009, p. 33).

Kierkegaard encontra-se, de forma inegável, entre eles. Sua crítica à cristandade e sua busca apaixonada pelo *crístico* são claros indicadores disso. [...] o autor dinamarquês enfatiza o indivíduo e sua subjetividade em meio a uma sociedade de massas, onde o *crístico* parece estar sepultado e ter perdido sua real dimensão, que é, no entender kierkegaardiano, superior aos dados históricos e objetivos (PAULA, 2009, p. 33).

Kierkegaard compreende o cristianismo da sociedade burguesa como um cristianismo de massa. Ele faz uma crítica à cristandade e ao sistema especulativo que tem na filosofia hegeliana seu maior expoente, onde o indivíduo não é considerado em sua existencialidade, ou seja, em sua subjetividade, sendo compreendido enquanto abstração, categoria universal que se dissolve na massificação. Ser subjetivo, no entender kierkegaardiano, consiste numa experiência de reapropriação do seu próprio eu e não algo arbitrário ou irracional.

Fica evidente que o pensamento kierkegaardiano deve ser entendido a partir de Hegel, como afirma Ricoeur: “Hegel não é apenas um traço biográfico, um encontro fortuito, mas uma estrutura constitutiva do seu pensamento” (RICOEUR, apud PAULA 2009, p.29). Contudo, não pretendemos analisar a filosofia de Hegel, nem abarcar toda a filosofia de Kierkegaard: nos limitaremos a apresentar algumas ideias centrais de Hegel no que se refere à questão da fé e do indivíduo, e as contraposições de Kierkegaard ao sistema hegeliano.

Levamos em conta o fato de que Kierkegaard elabora a sua concepção da fé cristã a partir da categoria do absurdo e o conceito de paradoxo como defesa e alternativa ao racionalismo hegeliano, estendendo-se a toda tentativa de sistematização, segundo o modelo hegeliano de explicação e justificação lógica da fé.

Nosso referencial teórico-metodológico é o histórico-crítico, considerando a interpretação como “diálogo entre o passado e o presente”: “A distância temporal entre intérprete e texto não precisa ser preenchida, nem para explicar nem para compreender. Este processo com o nome de fusão de horizontes, torna-se aspecto importante da interpretação” (FILHO, 2008, p. 28-39). Portanto, faremos a análise de aspectos históricos e filosóficos por meio de pesquisa bibliográfica e, para tanto, buscaremos contextualizar estas referências, relacionando sua influência e repercussão nos dias atuais. Além disso, nos referenciamos no método fenomenológico. Considerando o reconhecimento do caráter intencional da consciência, o método fenomenológico está “em oposição à aceitação de conceitos apenas aparentemente justificados e aos problemas aparentes que se impõem de uma geração para outra como verdadeiros problemas” (HEIDEGGER, apud ABBAGNANO, 1982, p. 417). Preocupação metodológica que encontramos em Kierkegaard:

O método fenomenológico está claramente presente na psicologia fenomenológica de Kierkegaard, particularmente em sua teoria dos “estágios” ou “estações” (*Stadier*) no caminho da vida [...] Com os “estágios” Kierkegaard desdiacronizou Hegel e sugeriu que o desenvolvimento hegeliano do *Geist* na história, com o qual ele queria introduzir o movimento na filosofia, é algo que ocorre na vida dos indivíduos. O maior contraste entre Hegel e Kierkegaard nesta questão, no entanto, é que Kierkegaard não via estes “estágios” como um processo necessário de evolução espiritual (GOUVÊA, 2000, p. 188-189).

Buscamos, contextualizar/situar pensamento e obra do autor na história da filosofia, a partir da pesquisa/revisão bibliográfica, tendo como fonte primária a obra *Temor e Tremor* de Søren Kierkegaard e, como fonte secundária, outras obras do autor e estudos críticos sobre o *corpus* kierkegardiano que encontramos em Ernani C. Reichmann, Alvaro Valls, Ricardo Gouvêa, Jonas Roos, Marcio Gimenes de Paula, entre outros, e artigos, dissertações, teses sobre o filósofo, e na SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard).

O pressuposto fundamental da nossa pesquisa está na compreensão fenomenológica da religião como experiência vivida, o que perpassa todo pensamento/obra e vida de Kierkegaard.

Nossa pesquisa tem como objetivo circunscrever a essência da fé cristã a partir da obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard, mas buscaremos também propor a reflexão sobre o

sentido/significado da fé cristã na contemporaneidade², a partir da sugestão de ROOS³, de que a interpretação de Gianni Vattimo do anúncio da morte de Deus (o que significa “o fim do modo tipicamente metafísico de pensar”) em *Depois da Cristandade* é uma perspectiva de leitura de Kierkegaard. Com a secularização, com a desconstrução da estrutura metafísica do real, a religião terá que ser pensada a partir de um novo paradigma: “O paradigma de tal repensar a religião, contudo, não será encontrado fora do cristianismo, mas numa releitura de suas narrativas fundamentais” (ROOS, 2009, p.46). A sugestão nos parece bem acertada, considerando que “Kierkegaard pensa o cristianismo não como um conjunto de certezas metafísicas, mas como uma possibilidade de construção de sentido” (ROSS, 2009, p. 46).

Quanto à estrutura, este trabalho desenvolve-se em três capítulos, os quais seguem um itinerário de contextualização filosófica e teológica em que está situado o autor, as circunstâncias existenciais de sua biografia, formação, influências, pensamento e obra.

No primeiro capítulo, apresentaremos uma breve biografia de Søren Kierkegaard, sua formação familiar e espiritual, influências e dilemas existenciais. Em seguida, apresentaremos o contexto filosófico e religioso em que se originou a sua filosofia da religião: Cenário filosófico e teológico, situado entre o movimento iluminista - demonstrando os limites da razão iluminista quanto à compreensão do fator religião -, e o romantismo, que refletirá o contexto do século XIX, profundamente influenciado pelo racionalismo hegeliano.

No segundo capítulo, faremos uma breve apresentação das ideias centrais do sistema hegeliano, sob o foco da questão da fé e do indivíduo, a fim de descrever a crítica de Kierkegaard ao racionalismo hegeliano. No terceiro capítulo, analisaremos a concepção da fé em Kierkegaard, a partir da relação razão e fé apresentada na obra *Temor e Tremor*, para descrever a sua concepção da fé como a mais alta paixão humana, apontando algumas contribuições do pensamento kierkegardiano para a Filosofia da Religião.

Reconhecemos as limitações desta pesquisa, considerando o vasto campo de trabalhos sobre o pensamento kierkegardiano. Contudo, esperamos que nossas reflexões, a partir da leitura das obras de Kierkegaard e de estudiosos da obra do autor, possam contribuir para uma aproximação da concepção da fé em Kierkegaard e possibilitar a discussão/debate sobre o cristianismo e a fé cristã na contemporaneidade.

² Cf. ZIZEK, *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* O livro apresenta um debate sobre o retorno do teológico na nossa época, como uma possibilidade “para encontrar um ponto de equilíbrio entre razão e mito, entre crença e fé, entre luta política e Estado Secular, entre divino e humano”.

³ Cf. ROOS, Jonas. *Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, vol 2, n. 1, 2014.

CAPÍTULO 1

**DIÁRIO DE UMA SUBJETIVIDADE: A EXISTÊNCIA SINGULAR DE SØREN
KIERKEGAARD**

Os problemas da vida não são abstratos, mas concretos; eles não podem ser resolvidos intelectualmente, mas devem ser resolvidos existencialmente.

Søren Kierkegaard

O pensamento de Kierkegaard, como mencionamos na introdução do nosso trabalho, foi elaborado em profundo processo de autoconhecimento, no enfrentamento de sua própria experiência existencial, suas intuições, melancolia e angústia. Nessa vivência de sua própria interioridade como conflito, ele elabora sua concepção do indivíduo singular e a afirmação da autenticidade como referência para o sentido do tornar-se cristão, pois todo o seu pensamento e obra tem como finalidade a questão do significado do cristianismo, todo seu empenho será levar o cristianismo genuíno à cristandade: “O problema em si mesmo é um problema de reflexão: chegar a ser cristão quando, de certa maneira, se é cristão” (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 60). O seu tema fundamental é o do indivíduo, daquele indivíduo que devemos procurar vir a ser e que Kierkegaard faz coincidir com o “devenir cristão”:

sua missão não consistiu em “pregar o cristianismo” nem inventar alguma nova doutrina religiosa, tampouco numa reconstrução filosófica do cristianismo, mas antes consistiu em reencontrar e desenterrar aqueles conceitos em sua originalidade/primitividade, e em trazer à luz do dia aspectos essenciais dos conceitos fundamentais do cristianismo do Novo Testamento (NT), o que implicou decerto uma crítica, em especial a formas que à sua época passavam por cristãs (VALLS, 2011, p. 21).

Para entendermos mais profundamente o seu pensamento, faz-se necessário conhecer alguns aspectos determinantes da sua biografia e o contexto cultural e filosófico em que viveu e foi influenciado, marcando sua vida, pensamento e obra. Iniciaremos por suas impressões de vivências da infância, de sua experiência existencial profundamente marcada pela melancolia e pelo cristianismo:

Estive, desde os meus verdes anos, sob a influência de uma imensa melancolia, cuja profundidade encontra a sua única expressão verdadeira na faculdade que me foi concedida com igual imenso grau de a dissimular sob aparência do bom humor e da alegria de viver [...]. Desde a minha tenra infância, a minha confiança na vida quebrou-se pelas impressões a que sucumbira o próprio velho melancólico que mais tinha imposto: criança, ó loucura! Adquiri a indumentária de um melancólico velho. Terrível situação!

[...] Caminhei assim pela vida, favorecido de toda a maneira pelo que respeita ao espírito e à vida material; tudo estava dado e tudo foi feito para desenvolver o meu espírito e o enriquecer o mais possível. Ainda que, com uma simpatia e uma predileção marcadas pelo sofrimento e pelo que de uma ou de outra maneira geme e sofre, posso dizer que, num sentido, defrontei corajosamente a vida, adestrado numa altivez quase temerária; em nenhum momento da minha vida perdi esta fé: o que se quer pode-se, excepto uma coisa, mas absolutamente tudo o mais, excepto uma coisa: a supressão da melancolia em cujo poder me encontrava (KIERKEGAARD, 1986, p. 72-73).

Já está evidente em seu relato autobiográfico a importância da interioridade, onde o temperamento e inclinação à religiosidade aparecem como fatores determinantes do seu pensamento. Podemos aí, encontrar a origem do existencialismo cristão de Kierkegaard:

O existencialismo kierkegaardiano só tem uma origem, que é a realidade existencial de Søren Kierkegaard, a sua personalidade concreta, o indivíduo que já era antes de se decidir a ser unicamente “indivíduo” – esse indivíduo que tomou o “indivíduo” como tema central da sua doutrina (JOLIVET, 1975, p.33).

O pensamento filosófico do nosso autor vai sendo tecido através de uma profunda e persistente análise da sua própria personalidade, numa luta de consciência e enfrentamentos existenciais. O seu próprio existir, a sua individualidade concreta torna-se para ele a condição absoluta da filosofia e a sua razão de ser:

(...) O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a ideia pela qual quero viver e morrer (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 39).

Kierkegaard não conceberá uma verdade que lhe seja exterior, como uma visão do espírito. Para ele “A verdade é a própria vida que a exprime: é a vida em ato” (KIERKEGAARD, apud JOLIVET, 1975, p. 35).

O nosso autor afirma que toda a sua obra gira em torno de si mesmo, única e exclusivamente sobre si mesmo e que toda sua produção é fruto de sua educação. Percebe-se a coerência entre o pensamento e a existência do autor:

[...] a minha obra brotou de uma irresistível necessidade interior, que ela foi a única possibilidade oferecida a um melancólico profundamente humilhado, o honesto esforço de um penitente com vista a separar, se possível, fazendo um pouco de bem à vista de todos os sacrifícios na disciplina a serviço da verdade (KIERKEGAARD, 1986, p.23).

Portanto, para a compreensão do pensamento kierkegaardiano apresentaremos um breve relato da sua origem familiar, formação, dilemas existenciais e as influências teológicas e filosóficas.

1.1 Circunstâncias existenciais e formação de Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard nasceu em Copenhague, em 5 de maio de 1813. Alguns acontecimentos da sua história familiar marcaram profundamente sua personalidade, tornando-o solitário e melancólico. De origem humilde, seu avô era um camponês da Jutlândia⁴, parte continental da Dinamarca.

O pai, Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838), nasceu servo, a família trabalhava nas terras do sacerdote local. A origem etimológica do nome da família é bem peculiar, e tem uma carga sombria que será perpetuada como um estigma. Kierkegaard é a forma dinamarquesa do inglês *churchyard* [adro ou pátio de igreja, usado como cemitério]. Aos dez anos, Michael Pedersen, passava os dias no campo pastoreando ovelhas, sentia fome e frio, sentindo-se sozinho e abandonado. Sem entender porque Deus permitia que sofresse tanto, em desespero amaldiçoou a Deus (STRATHERN, 1997. p.16).

Em seguida a este fato, Michael Pedersen recebeu um convite para trabalhar na loja do tio materno Niels Seding, comerciante de lã em Copenhague. Foi treinado nos negócios e, com a morte do tio, herdou um negócio próspero tornando-se um rico comerciante. Casou duas vezes: a primeira esposa, Kirsten Røyen, faleceu em 1796 sem deixar filhos. A segunda, Anne Sørensdatter Lund, era a empregada da família e com ela teve sete filhos: Maren Kirstine (1797-1822), Nicoline Kristine (1799-1832), Petrea Severine (1801-1834), Peter Christian (1805-1888), Søren Michael (1807-1819), Niels Andreas (1809-1833), e Søren Kierkegaard (1813-1855). A morte dos irmãos e irmãs causou-lhe grande sofrimento, acentuando ainda mais seu temperamento melancólico.

Na época do falecimento da primeira esposa, Michael estava impedido de se relacionar com outra mulher por um período de luto de pelo menos um ano, o que não ocorreu porque, antes disso, ele já estaria se relacionando com Anne, a mãe de Kierkegaard – outra culpa que iria carregar como “maldição” por toda a vida. Esta carga será ainda mais pesada

⁴ Jutlândia, no idioma dinamarquês é Jylland. É uma península situada na região continental, interior da Dinamarca.

com a morte da segunda esposa, e a morte de cinco dos sete filhos – todos morreram cedo, exceto um deles, Peter Christian.

Do pai, Kierkegaard herda toda carga dramática, melancólica. Seu pai estava convencido de que Deus o tornara rico para zombar dele e acreditava que a morte das esposas e dos filhos era um castigo, uma maldição familiar por ter blasfemado contra Deus, pois “os pecados do pai recairão sobre os filhos”. Assim, ele aconselhou Kierkegaard a preparar-se para morrer cedo. Kierkegaard, não podia aceitar que seu pai, apesar do inegável fervor religioso, não acreditasse no perdão divino. Esta nova percepção da religiosidade do pai foi bastante impactante para o jovem Kierkegaard:

A descoberta da verdadeira natureza da religiosidade de seu pai foi como um “terremoto” para ele, levando-o a um profundo questionamento sobre as verdades do cristianismo, esse questionamento influiria no seu pensamento e obra (GOUVÊA, 2000, p. 33).

Esses episódios marcaram significativamente a infância e juventude de Kierkegaard. Foi nesse ambiente familiar fechado e sombrio que se estabeleceu a sua formação intelectual e, embora envolvido numa atmosfera de rigidez moral e religiosa, Kierkegaard desde cedo se revelou com talento para as atividades intelectuais sugeridas pelo pai. Em seu isolamento familiar, o pai foi o primeiro professor e aquele que exerceu a maior influência sobre Kierkegaard, marcando o seu temperamento melancólico, introspectivo, mas também muito reflexivo.

Michael Pedersen Kierkegaard deu ao filho uma rigorosa educação religiosa, que marcará fortemente a perspectiva teológica kierkegaardiana, consequência de uma herança pietista:

Uma reação contra a ortodoxia protestante que se determinou na Europa Setentrional e especialmente na Alemanha na segunda metade o século XVII. Chefe deste movimento foi Felipe Spener (1635-1705) e uma entre suas figuras mais preeminentes foi o pedagogo Augusto Franke (1663-1727). O Pietismo pretendia voltar às teses originárias da Reforma Protestante: livre interpretação da Bíblia e negação da teologia; culto interior ou moral de Deus e negação do culto externo, dos ritos e de toda organização eclesiástica; empenho na vida civil e negação do valor das denominadas “obras” de natureza religiosa. Deste último ponto deriva o acolhimento, nas instituições educativas do Pietismo, de muitos ensinamentos de caráter prático e utilitário (ABBAGNANO, 1982, p.732).

Michael Pedersen frequentava a congregação da Irmandade Morávia em Copenhague, mesmo sendo também leal à Igreja do Estado e ao seu pastor, o bispo J.L. Mynster.

Kierkegaard estudou durante toda a infância e adolescência em escola protestante, e desde cedo apresentava um temperamento provocativo. Em 1830, foi matriculado na Universidade de Copenhague como estudante de Teologia, mas tinha muito interesse em literatura e filosofia. Período de forte influência da filosofia de Hegel na intelectualidade. Os professores, e o próprio Kierkegaard, estavam sob a influência do hegelianismo.

O pensamento e obra de Kierkegaard foram profundamente marcados por suas experiências pessoais: a figura do pai teve importância fundamental na sua vida, e a jovem Regine Olsen inspirou as obras *A Alternativa* e *Diário de um Sedutor*, a quem Kierkegaard se referia como “o leitor”. Outra figura importante na vida do pensador foi o amigo Poul M. Moller, um poeta, também dinamarquês, que exerceu significativa influência sobre Kierkegaard. Moller não apreciava Hegel no que se refere ao sistema filosófico hegeliano e à pretensa afirmação da verdade universal e definitiva do conhecimento da realidade. Kierkegaard não era apenas seu amigo, mas admirador e discípulo. Através de Moller, Kierkegaard aprendeu a gostar dos gregos, como Homero, Platão, Aristóteles e, sobretudo Sócrates. Kierkegaard também aprendeu com seu mestre Moller a compreender o pensamento de Hegel e a empreender uma crítica ao sistema hegeliano. Além de amigo e mestre, ele foi o leitor/interlocutor que Kierkegaard precisava para, a partir de suas discussões sobre seus projetos literários, nortear a própria existência.

A crise existencial da juventude, consequência de sua relação com o pai e da dramaticidade e rigidez da vida religiosa familiar, levou Kierkegaard ao que ele posteriormente denominaria como estágio estético, uma vida desregrada, mergulhada em sofrimentos e angústias, que o levou a uma separação do seu pai e a um distanciamento crítico do cristianismo e dos cristãos. Em 1838, quando Kierkegaard tinha vinte cinco anos, ele teve o que parece ser uma experiência mística, que pode ser considerada uma conversão ou uma postura seriamente decidida pelo cristianismo, que implicaria uma nova passagem de movimento existencial ao cristianismo. A crise vivida por Kierkegaard nesse período, que foi denominada como o “grande terremoto”, tem como causa, segundo alguns autores, a descoberta da verdadeira natureza da religiosidade do seu pai, um pietista austero que, no entanto, tivera um caso com a empregada (que viria a ser a mãe de Kierkegaard) quando ainda estava casado. Outro detonador do “grande terremoto”, foi o fato de Kierkegaard questionar o tipo de fé cristã vivenciado pelo pai, pois o mesmo acreditava estar condenado à maldição, devido ao fato de ter blasfemado contra Deus pelo seu sofrimento na infância. O Deus apresentado pelo seu pai era um Deus severo, não coincidia com o Deus do Amor

representado por Cristo. Desde então, se estabelece um profundo distanciamento entre pai e filho. Kierkegaard mergulha numa vida boêmia, que podemos identificar como sendo o *estádio estético* que ele viveu e que o levaria a um distanciamento crítico em relação ao cristianismo e aos cristãos. Esta crise existencial influenciou profundamente a sua obra. A partir dela, ele procura um caminho, como escreve em seu diário:

Ocupo-me em intensificar minhas relações com o cristianismo. Até agora, lutei por sua verdade mantendo-me, de certa maneira, fora dele [...]. Minha missão parece consistir em ir expondo a verdade à medida que em que a descubro, mas de tal maneira que, ao mesmo tempo, eu destrua minha possível autoridade. Quando tiver me despojado de toda autoridade e convertido ante os olhos dos homens na última pessoa em que seja possível confiar, anuncio a verdade e os coloco numa situação contraditória de onde ninguém poderá arrancá-los, se eles mesmos não se decidirem a apropriar-se da verdade. Só consegue uma personalidade aquele que se apropria da verdade, seja quem for o seu anunciador: o asno de Balaan, um alegre gozador, com suas explosões de riso, ou um anjo (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p.39).

Esta afirmação já é um questionamento ao hegelianismo, em que a categoria subjetividade já está incorporada como experiência existencial do autor. Kierkegaard desmonta a autoridade do discurso e coloca o indivíduo em primeiro plano, enquanto subjetividade que se apropria da verdade. Estes são elementos fundamentais do seu pensamento, que também marcam o estilo literário dos seus escritos: a ironia sobre a pretensa autoridade das especulações filosóficas, e que aparece já nos títulos de suas obras, nos nomes e personalidades dos pseudônimos, reflexo de sua riqueza como pensador/autor, que vai da melancolia, desespero, passando pela poesia, humor e fina ironia.

Passada a crise do período da vivência estética, Kierkegaard apresenta em seu diário uma experiência que pode ser considerada uma conversão. Ele dá não apenas a data, mas também a hora (10:30, 9 de maio de 1838) em seu diário (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2000, p.34). Fica evidente que é uma experiência, como é peculiar no seu escrito, um movimento interior profundamente marcante:

Há uma alegria indescritível que nos envolve de modo tão inexplicável como o grito do apóstolo, ao explodir sem que se saiba por que: ‘Alegrai-vos e eu vos direi ainda: alegrai-vos’ Não de uma alegria disso ou daquilo, mas de toda a alma, ‘com a língua e a boca e o fundo do coração’: ‘Eu me alegro de minha alegria, dela, nela, com ela, perto dela, sobre ela por e com minha alegria’ – refrão celeste que interrompe, por assim dizer, subitamente o resto de nosso canto. Alegria que acaricia e refresca como a brisa. Golpe de vento que sopra das florestas de Mamré até as moradas eternas (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p.17).

Há uma especulação⁵ de que essa experiência de conversão apresentada em seu texto teria uma referência em Filipenses 4: 4-7:

Regozijai-vos sempre no Senhor; outra vez digo, regozijai-vos.

Seja a vossa equidade notória a todos os homens. Perto está o Senhor.

Não estejais inquietos por coisa alguma: antes as vossas petições sejam em tudo conhecidas diante de Deus pela oração e súplica, com ação de graças.

E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará os vossos sentimentos em Cristo Jesus (BÍBLIA, 2007. p.275).

Uma outra especulação sobre impactos vividos por Kierkegaard que o teria levado à conversão foi a leitura, nessa época, de um livro de Görres sobre Atanásio. É provável que a vida e a teologia de Atanásio, tenha causado uma impressão profunda sobre ele, e o tenha ajudado a chegar este novo “estádio” ético de compromisso com a fé cristã” (GOUVÊA, p.283, nota 148).

Em seu novo estágio de vida, Kierkegaard se reconcilia com o pai apenas três meses antes de sua morte. Sobre o seu pai e a sua relação como ele, Kierkegaard faz várias reflexões:

Amei assim o cristianismo de uma certa maneira; era, a meus olhos, digno de respeito; do ponto de vista humano, não há dúvida que ele me tornara extremamente infeliz. Nesta situação, intervinham as minhas relações com meu pai, o homem que mais amei e que significa isto? Que era o homem que me tornara infeliz – mas por amor. O seu defeito não era carecer de amor, mas confundir o velho e a criança. Amar quem vos torna feliz é, sob o aspecto da reflexão, dar do amor uma definição insuficiente; amar quem, por maldade, vos tornou infeliz, é a virtude; porém, amar quem, por amor mal compreendido, mas apesar de tudo por amor, fez a vossa infelicidade, eis, tanto quanto sei, a fórmula reflectida, que sem dúvida, nunca se deu, mas, contudo, normal do amor (KIERKEGAARD, 1986. p.73).

Com a morte do pai, Kierkegaard herda uma considerável fortuna que lhe garante a tranquilidade da independência financeira, tornando-se um jovem rico e considerado um bom partido em Copenhague. É nesse período que conhece Regine Olsen, jovem por quem se afeiçoa e que marcará profundamente a sua vida.

Na verdade, Kierkegaard vive um conflito interior muito penoso. Com a morte do pai em 1938, resolve estudar teologia, depois de muito relutar, como compromisso moral de realizar a vontade do pai. Pensa em ser pastor e casar-se com Regine Olsen, então sua noiva. Nesse mesmo ano, escreve o seu primeiro livro *Dos Papéis de Alguém que Ainda Vive*, uma crítica do romance de Hans Christian Andersen *Apenas um Tocado de Violino*, onde já

⁵ Cf. em GOUVÊA, 2000, p.283, nota 148. Sobre a grande tempestade vivida por Kierkegaard, o aspecto místico da sua conversão.

aparece as suas ideias sobre o “indivíduo” e sua teoria do romance de ficção. Graduou-se em 1840 e em 1841, defende sua dissertação *O Conceito de Ironia*, que foi entendida como um ataque ao hegelianismo e ao Romantismo. Na verdade, “trata-se de um brilhante estudo comparativo da prática da ironia em Sócrates e nos autores românticos” (GOUVÊA, 2000, p.36).

Apesar de toda afeição por Regine Olsen, Kierkegaard não consegue continuar com o noivado, pois parecia ser incapaz de uma vida “convencional”. A consciência dessa impossibilidade foi um grande dilema na sua vida. Espiritualmente, psicologicamente, fisicamente, em quase todos os níveis, uma vida assim lhe era impossível. Após ficar noivo, percebeu que tinha cometido um erro. Tentou terminar a relação da forma mais gentil, mas Regine não entendeu, pois sabia que ele a amava. Kierkegaard viveu a agonia da escolha, e transformará essa experiência pessoal, a sua vivência interior, em tema da sua filosofia: “*A Agonia da Escolha* – o dilema que enfrenta toda a humanidade. A fórmula “o que devo fazer” universalizou-se em “como devemos viver” (STRATHERN, 1997, p. 29).

Nesse novo estágio da vida, após o rompimento com Regine, Kierkegaard produziu bastante. Percebe-se um grande fluxo de produção literária, além do seu diário, que começou a escrever em 1833, aos vinte anos, e que manteve até o fim da vida (1855). Após a sofrida decisão do término do noivado com Regine, Kierkegaard faz uma viagem para Berlim, onde assistiu as aulas de Schelling, filósofo idealista romântico, que estava decidido a libertar o pensamento alemão da influência de Hegel, mas as preleções do filósofo o desapontaram bastante. Entre os ouvintes de Schelling estavam Feuerbach, Engels, Burkhardt, Bakunin. Ainda em Berlim, começou a escrever o seu primeiro livro importante, *Ou* (1843), conhecido também como *A Alternativa*, primeiro livro da obra chamada “heterônima” ou “estética”, que foi logo seguido por *Reprise* (1843) ou *Repetição, Temor e Tremor* (1843), *Migalhas Filosóficas* (1844), *Prefácios* (1844), *O Conceito de Angústia* (1844), *Estações da Estrada da Vida* (1845), e o *Post-Scriptum Não-Científico Concludente* (1846).

Após 1846, se distancia da comunicação indireta, a literatura “heteronímica”, e dedica-se aos escritos “veronímicos”, que expressam os seus verdadeiros pensamentos e sentimentos cristãos. Ainda em 1846, publicou *Duas Eras – Uma Resenha Literária* (1846), e escreveu seu *Livro sobre Adler*, história de um pastor que afirmava ter recebido revelação direta de Jesus Cristo. Além dessas obras, Kierkegaard publicou uma série de escritos religiosos, com a sua autoria, o que confirma a sua afirmação como autor religioso, embora as obras heteronímicas não fossem menos religiosas. Entretanto, Kierkegaard utilizava o que

chamou de “comunicação indireta”. A chamada “segunda autoria”, são os livros claramente cristãos como *Discursos Construtivos em Variados Estados de Espírito* (1847), *Obras de Amor* (1847), e *Discursos Cristãos* (1848). No mesmo ano de 1848, ele escreveu dois livros como *Anti-Climacus*, seu último heterônimo, *A Doença Mortal* (1849), e *A Prática do Cristianismo* (1850).

Sobre a questão de ter iniciado como escritor pela estética, deixa claro em *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor*, que mesmo nos escritos estéticos, já havia ali o pensador religioso, pois, sua vivência, experiência existencial, era toda profundamente religiosa. Mesmo na busca de uma experiência de vida estética, poética, havia em Kierkegaard uma busca de sentido, que ele só encontra no religioso. O estilo estético era, no fundo, uma “passagem” necessária, uma forma de comunicação indireta para tratar do religioso:

A produção estética é certamente um disfarce, mas, noutro sentido, é uma “evacuação” necessária. Desde o primeiro momento, o religioso é dado de maneira decisiva; tem sem dúvida a primazia, mas espera pacientemente que o poeta tenha terminado de desabafar [...] (KIERKEGAARD, 1986, p. 70-71).

Após o “terremoto”, que o levou à “conversão”, cristaliza-se nele uma nova perspectiva como autor cristão. Mais fortalecido em seu “estágio religioso”, torna-se um contundente crítico da cristandade, o que resultou em vários conflitos com a sociedade dinamarquesa. O primeiro problema foi com um jornal satírico, bastante popular, *Corsaren* (*O Corsário*), que zombava da burguesia em defesa das causas políticas liberais. Após uma crítica ao jornal, Kierkegaard foi atacado e insultado, através de caricaturas que o ridicularizavam, provocando-lhe bastante sofrimento.

Apesar dos problemas enfrentados e do sofrimento emocional que tivera com as polêmicas do jornal *O Corsário*, continuou escrevendo muito, principalmente em seu diário, e escreveu continuamente os *Discursos para a Comunhão às Sextas-feiras*. Os primeiros *Discursos*, aparecem em 1848 como parte dos *Discursos Cristãos*. São quatorze no total, considerando *Um Discurso Edificante*, de 1850 e *A Imutabilidade de Deus*, escrito em 1851, mas publicado apenas em 1855, ano da sua morte.

O último estágio da vida de Kierkegaard foi marcado por escritos polêmicos contra a Igreja Estatal da Dinamarca. A sua crítica à cristandade refere-se ao fracasso em admitir suas falhas como autoproclamada representante do cristianismo:

o cristianismo primitivo representava uma revolução espiritual que desafiou a sociedade do seu tempo, contrário a toda complacência. A igreja contemporânea, no entanto, não representava esse cristianismo genuíno (GOUVÊA, 2000, p.41).

O grande clímax dessa polêmica se deu com a morte do bispo Mynster, em 1854, quando o bispo sucessor, Martensen, fez uma homenagem em que se referia ao bispo Mynster como ‘testemunha da “verdade”’. Esse fato provocou a ira de Kierkegaard, por ser um termo que ele, Kierkegaard, tinha inventado para caracterizar os mártires e apóstolos que em seu sofrimento “testemunharam” a verdade do cristianismo. Apesar do bispo Mynster estar ligado à história da sua família, pois foi o pastor do seu pai, Kierkegaard achava um exagero, uma falsificação chamá-lo de “testemunha da verdade”. Na verdade, na concepção de Kierkegaard, o bispo representava a Igreja oficial, e suas contradições:

Mynster e eu – Li no Novo Testamento que pregar o cristianismo é o caminho que leva à zombaria, à perseguição e a morte. Minha vida exprime pelo menos que pregar o cristianismo é o caminho que leva a não ser nada. Mynster exprime que é o caminho para fazer a mais brilhante das carreiras, o caminho que leva à vida mais rica em prazer. Em verdade, eu seria um tipo bem bizarro se não chegasse a compreender que todos fugiam de mim e seguiam a Mynster [...] Mynster pensa, sem dúvida, mais ou menos (é este em geral, o ponto de vista moderno) que o cristianismo é: cultura (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 34).

A polêmica de Kierkegaard era contra a Igreja Estatal Dinamarquesa, contra a ideia de uma igreja distante do verdadeiro significado do cristianismo:

“Na cristandade”, afirmou Kierkegaard, será necessário um missionário para uma segunda vez tornar cristãos em cristãos. Não é a categoria do missionário que lida com os pagãos para os quais proclama o cristianismo pela primeira vez, mas é a categoria do missionário dentro da cristandade, visando introduzir o cristianismo na cristandade (GOUVÊA, 2000, p. 43-44).

Kierkegaard acreditava ser o missionário que iria reconduzir a cristandade ao cristianismo. A sua luta era em defesa de um cristianismo genuíno, em que a fé não é uma doutrina a ser seguida, um sistema teológico, mas um cristianismo vivido existencialmente, envolvendo o indivíduo integralmente.

Kierkegaard não estava bem financeiramente. Além disso, ficou emocionalmente abalado por causa das polêmicas com o jornal *Corsaren*, com a Igreja Estatal e, por fim, com a notícia do afastamento de Regine de Copenhague, após casar-se. Já bastante fragilizado, Kierkegaard morre em 11 de novembro de 1855.

1.2 O contexto filosófico e religioso em que está situado o pensamento e obra de Kierkegaard

1.2.1 O Iluminismo

O século XIX é marcado por dois movimentos filosóficos: o racionalismo, decorrente do Iluminismo do século XVIII, e o idealismo, da cultura romântica. O Iluminismo tem como característica principal a confiança no poder quase ilimitado da razão, pois toma para si a crítica às concepções antigas, como o obscurantismo medieval, por exemplo, pois cabe à razão, como pensamento autônomo, orientar assuntos científicos, morais e religiosos. Kant afirma a necessidade do critério supremo da verdade em si mesma, ou seja, na própria razão. A razão seria a única via para a possibilidade de liberdade humana.

O cenário filosófico e religioso que se estende entre o final do século XVII e o final do século XIX, foi marcado pelo Iluminismo, movimento revolucionário fundamental para a compreensão do pensamento filosófico ocidental. Para entendermos o Iluminismo e as implicações na produção filosófica e as transformações que resultaram desse movimento, faz-se necessário compreender o contexto socioeconômico, político e cultural em que ele surgiu.

Os séculos XVII e XVIII constituíram um período de grande expansão do sistema capitalista nos países da Europa, acompanhada pelo crescimento da burguesia. Ao lado desse contexto socioeconômico, os avanços técnicos impulsionados pela Revolução Industrial e o desenvolvimento da ciência em diferentes campos como a física, a química e a matemática, inspiraram filósofos, criando novas perspectivas de conhecimento e ampliando a visão de mundo nesse período. Como bem descreveu o filósofo brasileiro Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987):

Novos domínios, novos territórios vão sendo descobertos no mapa do saber. A atenção do sábio se volta para este mundo, a transcendência cede lugar à imanência. Um novo objeto de estudo começa a se desenhar no horizonte: o próprio homem. Uma nova “ciência” começa a se impor: a História. Os homens percebem, através do estudo do seu passado, que a massa de conhecimentos adquiridos pode ser utilizada e posta a serviço do seu próprio bem-estar. Surge, por conseguinte, como um corolário necessário de todas estas descobertas, um novo mito, um novo ideal, uma nova ideia reguladora, ou seja, a ideia de Progresso. Se o universo é inteiramente racional, não é absolutamente legítimo esperar que o acúmulo e a multiplicação dos conhecimentos permitirão ao homem cada vez mais dominar e domesticar a Natureza, racionalizando e melhorando indefinidamente suas condições de vida? (FORTES, 1985, p. 20-21).

É neste contexto que se desenvolveu o movimento cultural do século XVIII, denominado Iluminismo, Ilustração, ou Filosofia das Luzes. Suas primeiras manifestações surgem na Inglaterra, mas é em Paris, França, que o movimento se avulta, já que nessa época Paris é considerada a grande referência cultural do mundo ocidental, e se espalha por toda Europa, e de modo especial na Alemanha.

O que caracteriza o período das luzes é a ideia de expansão e a crítica racional a todas as instâncias da realidade humana, englobando a religião, a política, a moral. Era enfatizada a capacidade humana do uso da razão, conhecer a realidade e nela intervir, no sentido de organizá-la racionalmente de maneira que assegurasse às pessoas uma vida melhor. É nesse sentido que a ilustração, como esclarecimento, aquisição de conhecimento, instrução, trazia a proposta de libertar o ser humano das credences, dos medos irracionais, das “sombras” do “período das trevas”, possibilitando-o questionar a tradição e construir uma nova ordem racional para a compreensão do mundo, da realidade e da sociedade. Um marco do Iluminismo foi a publicação da Enciclopédia (do grego *enkyklos paidéia*, “ensino circular, panorâmico”), que pretendia resumir os mais importantes conhecimentos filosóficos e científicos da época. A Enciclopédia representou uma expressão do espírito do Iluminismo, com sua multiplicidade de doutrinas.

De outro lado, o Iluminismo pretende, como afirma Kant “levar a razão à presença do tribunal da razão”. Nesse sentido, o Iluminismo acentua a limitação dos poderes cognoscitivos, estendendo a qualquer campo a crítica racional: não existem campos privilegiados dos quais a crítica racional deva ser excluída. Portanto, a religião passará pelo tribunal da razão:

o deísmo inglês é de fato a primeira manifestação do Iluminismo; e consiste na tentativa de determinar a validade da religião “nos limites da razão” (como dirá Kant): mas de uma razão que já se viu preventivamente limitadas as suas possibilidades sobre a base da experiência. [...] A atitude crítica própria do Iluminismo está bem expressa em sua resoluta hostilidade para com a *tradição*. Na tradição, o Iluminismo vê uma força hostil que mantém vivas crenças e preconceitos que é sua obrigação destruir (ABBAGNANO, 1982, p.510).

Immanuel Kant (1724-1804) é considerado o maior filósofo do Iluminismo alemão e um dos principais pensadores de todos os tempos. Para ele, a filosofia deveria responder a quatro questões fundamentais: O que posso saber? Como devo agir? O que posso esperar? O que é o ser humano? As questões fundamentais do pensamento kantiano estão na investigação sobre as condições nas quais se dá o conhecimento (o que podemos saber?). Realiza um exame crítico da razão na sua principal obra *A crítica da Razão Pura*. Kant inverte a questão

tradicional do conhecimento; relação sujeito-objeto, pois anteriormente se propunha que todo o conhecimento era regulado pelos objetos e, com ele, os objetos passaram a ser regulados pelas formas *a priori* de nosso conhecimento. Também fez um exame sobre o agir humano (sobre a ética, que busca responder à pergunta “como devo agir?”), apresentado nos livros *A Crítica da Razão Prática e Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A terceira pergunta remetia ao futuro e à religião, onde Kant como um grande representante do Iluminismo, subordina a religião à razão e à lei moral, como expôs no livro *Religião nos Limites da Simples Razão*, e por fim seus estudos sobre a estética presentes na *Crítica do Juízo*. A crítica kantiana representou uma revolução no pensamento, passando a ser uma referência na história da filosofia, no campo da teoria do conhecimento, sobre as possibilidades e condições do saber a partir da sua crítica da razão. Sua crítica questiona as pretensões da metafísica clássica, considerando a insuficiência epistemológica das questões teológicas/metafísicas, tais como as provas da existência de Deus. Nesse sentido, Kant desencadeia uma crise na metafísica e na teologia:

Ele começou como o grande destruidor, com sua crítica implacável à teologia, e acabou – segundo ele mesmo disse – limitando o escopo da Razão para criar espaço para a fé. O que ele coloca de maneira exemplar é como a denigração implacável e a limitação, realizada pelo Esclarecimento, de seu inimigo exterior (a fé, que tem negado qualquer *status* cognitivo – a religião é um sentimento sem valor cognitivo de verdade) invertem-se para a autodenigração e autolimitação da Razão (a Razão pode legitimamente lidar apenas com os objetos da experiência fenomenal; a verdadeira Realidade lhe é inacessível). A insistência protestante na fé somente, em como os verdadeiros templos e altares a Deus deveriam ser construídos no coração do indivíduo, e não na realidade exterior, é um indício de como a atitude antirreligiosa do Esclarecimento não pode resolver “seu próprio problema”, o problema da subjetividade dominada pela absoluta solidão (ZIZEK, 2014, p.82).

A grande questão que Kant apresentou à filosofia moderna foi, não somente a discussão sobre o problema do conhecimento na relação sujeito-objeto, mas, o fato de que delimitou as próprias possibilidades da razão, problematizando o conhecimento do absoluto e do divino, pois “para Kant a razão não precisa se apoiar em Deus para conferir validade ao mundo dos fenômenos, uma vez que é ela própria que determina o modo como esse mundo é conhecido” (TOLLE, apud HEGEL, 2007, p. 11).

Embora a razão não possa afirmar o conhecimento do absoluto, como exprime o pensamento empirista fundamentado em Hume, em que a afirmação da existência de Deus “é o sintoma do reconhecimento de uma limitação cognitiva e da ausência de qualquer garantia

para a ação do homem moderno” (TOLLE, apud HEGEL, 2007, p.12), Kant compreende que não se deve renunciar a Deus:

A despeito da demonstração do absoluto ser uma impossibilidade radicada na limitação cognitiva, a razão necessita de objetos que estão no domínio da fé – a liberdade, a imortalidade da alma e Deus – para guiar a sua ação no mundo. Deus é novamente inserido no sistema como objeto da fé, mais propriamente uma fé da razão (*Vernunftglaub*), um objeto que não é demonstrado racionalmente, mas postulado como necessário. Diz Kant que, para salvaguardar a ação moral do sujeito no mundo, teve de ‘suprimir o saber para encontrar lugar para a fé’ (TOLLE, apud HEGEL, 2007, p. 12).

Desse modo, a crítica kantiana representou uma revolução do pensamento; a sua filosofia representou uma superação do impasse criado entre o racionalismo e o empirismo, pois estruturou uma teoria em que o conhecimento é o resultado tanto da sensibilidade, que nos oferece dados dos objetos, como do entendimento, que determina as condições pelas quais o objeto é pensado.

Pensadores pós-kantianos, como Fichte, grande representante do Idealismo, concebe o eu como sendo finito e infinito: finito enquanto ele se opõe uma realidade exterior, infinito como ordem dessa mesma realidade. O infinito é o princípio que explica a realidade exterior, o eu finito. “A sua base comum é a aceitação do argumento empirista da total dependência do conhecimento em relação à experiência, ao mesmo tempo em que estabelece o sujeito como condição do conhecimento” (TOLLE, apud HEGEL, 2007, p. 14). Como Fichte afirma, “o homem não tem em geral nada além da experiência e que ele chega a tudo aquilo a que chega somente pela experiência, pela vida” (TOLLE, apud HEGEL, 2007, p. 14). Encontramos aqui, alguns dos pressupostos que influenciaram o pensamento kierkegaardiano, uma aproximação, com as devidas restrições, da filosofia da existência de Kierkegaard.

O idealismo absoluto de Hegel passa de uma compreensão de infinito como absoluto transcendente para uma ideia de infinito absoluto imanente. Hegel apresenta uma concepção em que a razão é o princípio infinito autoconsciente; identidade entre realidade e razão. Lessing, com a influência do racionalismo, estabeleceu a teoria da “vala horrível”, que seria a separação, o abismo, entre a história e a razão, entre o temporal e o eterno:

A “vala horrível” de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), que está entre a história e conceitos racionais, e alegadamente entre o temporal e o eterno. A crítica da “vala horrível” de Lessing é de seu *Fragmente des Wolfenbüttelschen ungenannten* (1784), um ataque racionalista ao cristianismo. A famosa questão de Lessing era: “Como pode um fato contingente da história ser a fonte de uma consciência eterna? (GOUVÊA, 2000, p.133).

Kierkegaard, ao seu modo, teria concebido a ideia do “salto” da fé. A expressão “salto da fé”, segundo Gouvêa (2000), não aparece nos escritos de Kierkegaard. A ideia de salto em Kierkegaard não está vinculada ao improviso do “salto no escuro” ou “para o desconhecido”, mas, refere-se à decisão livre, um ato da vontade do indivíduo em direção a um estágio diferente, um estilo de vida, no caso, na esfera mais alta para Kierkegaard, que é o da fé, o estágio religioso. Para Kierkegaard o “salto” é uma forma de expressar o vínculo do indivíduo cristão com Deus:

Kierkegaard sem dúvida recomendava um salto através da dita vala horrível, ou seja, um salto da especulação racionalista de volta ao cristianismo histórico e a uma fé historicamente fundada, ainda que esta fé tenha que ser percebida como paradoxal. A larga vala entre o temporal e o eterno, diria ele, já foi atravessada por Cristo, pois Cristo é aquele indivíduo em quem tempo e eternidade se encontram. É por isto que o mistério da Encarnação é, para Kierkegaard, “o paradoxo absoluto” (GOUVÊA, 2000, p.134).

Como contraponto à visão otimista/romântica do Iluminismo, como possibilidade de liberdade humana e de assegurar uma vida melhor para as pessoas, vejamos uma outra perspectiva em relação ao projeto iluminista:

Desde sempre, o Iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a Terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do Iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a ilusão, por meio do saber. [...] A técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens, nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital. [...] O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominá-la completamente e aos homens [...]. Poder e conhecimento são sinônimos (HORKHEIMER, 1983, p. 89-98).

Mas, devemos considerar que os movimentos políticos que tem a Revolução Francesa como referência, apresentam em suas bases o compromisso iluminista da ideia da “felicidade ou o bem-estar do gênero humano”:

Duas concepções de fundamental importância para a cultura moderna e contemporânea o Iluminismo atingiu neste seu aspecto: a concepção da tolerância e aquela de progresso. O princípio de tolerância religiosa que não só exija a convivência pacífica das várias confissões religiosas, mas também impede que a religião se torne um instrumento de governo, encontra pela primeira vez no Iluminismo uma defesa que o define como elemento da cultura ocidental, não suscetível de ulteriores negações no âmbito da dita cultura.[...] o compromisso de transformação que é próprio do Iluminismo leva à isto concepção da história como progresso isto é, como possibilidade de melhoria do ponto de vista do saber e dos modos e viver humanos (ABBAGNANO, 1982, p.511).

O Iluminismo estabelece uma nova atitude diante do predomínio do dogmatismo religioso que impedia o livre pensamento em todos os âmbitos do saber. Inicialmente, o Iluminismo influencia o campo das artes, estendendo-se para o campo filosófico e científico. Desse modo, a filosofia tornou-se mais crítica em relação às concepções religiosas, não receptiva à verdade que escapa à lógica racionalista.

É a esta visão racionalista de compreensão do fenômeno religioso, e especificamente do cristianismo e da fé cristã, que o pensamento de Kierkegaard se opõe irrestritamente, através de suas obras e polêmicas, que geraram tanto sofrimento na sua vida pessoal.

A filosofia moderna tardia, ou mais precisamente os filósofos pós-idealistas como Nietzsche, Heidegger, entre outros, desenvolvem uma consciência da historicidade que já não é metafísica, lançando as bases para a construção da pós-historicidade⁶:

A metafísica propõe então um sistema totalizado do cosmo em que “deus” funciona como princípio unificador. Nos tempos modernos, a razão crítica e reflexiva, na qual a Crítica da razão pura de Kant foi decisiva, faz abandonar o tipo metafísico de pensamento para o qual a “teologia natural” é o coroamento da física. Além das críticas das provas da existência e da natureza de Deus, a nova tomada de consciência de que o mundo do ser vivo e da civilização é fundamentalmente uma realidade em vir-a-ser leva a grande filosofia a buscar elucidar o sentido e o princípio desse vir-a-ser. (VERGOTE, 2002, p.132-133).

A filosofia do tempo e da história é representada pela obra ontológica *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) de Heidegger. Para Heidegger o ser humano é um ser inacabado em processo de construção de si mesmo, e é a partir de seus questionamentos e reflexões que se dá o conhecimento. O ser está vinculado à existência, ao devir, pois, a existência está vinculada à temporalidade, ideias que já encontramos no pensamento kierkegaardiano.

Destacamos a influência das ideias iluministas no contexto religioso, considerando que alguns autores buscam tratar a fé pela via racional, outros rejeitam racionalizar a fé. Este é o aspecto fundamental da discussão de Kierkegaard na sua crítica ao sistema hegeliano, especificamente na obra *Temor e Tremor*. Na contemporaneidade, com a desestruturação do pensamento coerente decorrente da era moderna e da pós-modernidade⁷, onde “a razão pura e autônoma, mostrou-se insatisfatória, quiçá totalmente irracional [...]” há um “desejo de ir além da visão empobrecida que o Esclarecimento tem da razão” (ZIZEK, apud DAVIS, 2014, p. 11-18).

⁶ Cf. Em *O Fim da Modernidade*, Vattimo faz uma análise das reflexões de Nietzsche e de Heidegger sobre o fim da época moderna e pós-modernidade, relacionando a problemática nietzschiana do eterno retorno e do anúncio da morte de Deus à problemática heideggeriana do ultrapassamento da metafísica.

⁷ Ibid.

A modernidade se caracteriza, como nos apresenta a concepção da história no sistema hegeliano, pela ideia da história do pensamento como um processo, uma “iluminação” progressiva. Esta noção de fundamento-origem é posta em discussão por Nietzsche e Heidegger:

um dos conteúdos característicos da filosofia, de grande parte da filosofia dos séculos XIX-XX, que representa a nossa herança mais próxima, é precisamente a negação de estruturas estáveis do ser, a que o pensamento deveria recorrer para “fundar-se” em certezas não precárias. Essa dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX; aí, o ser não “está”, mas se torna, de acordo com ritmos necessários e reconhecíveis, que, portanto, ainda conservam certa estabilidade ideal. Nietzsche e Heidegger pensam-no, ao contrário, radicalmente, como *evento*, sendo, portanto, decisivo para eles, precisamente para falar do ser, compreender “em que ponto” nós e ele próprio estamos. A antologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu “evento”, que acontece no seu e nosso historicizar-se (VATTIMO, 2007, p. VIII).

Se o confronto entre o cristianismo e a modernidade foi se tornando mais grave, devido à autonomia da razão, com o advento do Iluminismo, por outro lado, há um nova perspectiva pós-moderna, “um modo, mesmo que “fraco”, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos” (VATTIMO, 2007, p. XX).

A partir desta perspectiva do fim da metafísica, como enfraquecimento da fundamentação ontológica das estruturas, do ser, do mundo, de Deus, surge uma nova perspectiva de compreensão do religioso, especificamente, na ideia da *kénosis*, como enfraquecimento, esvaziamento, que ocorre na Encarnação do Deus-Homem em Cristo. Tornando-se representação da possibilidade dessa presença/existência do ser humano no mundo, através da caridade, do ecumenismo e da convivência acolhedora. Nesse sentido, ao tornar Deus (o transcendente) invisível à fé esclarecida pela razão, a modernidade favorece o reconhecimento do Deus vivo na relação da fé vivida autenticamente, existencialmente, a partir da mudança de consciência – uma escolha que tem que ser refletida enquanto prática cristã, a prática do cristianismo na ética do amor, como insiste Kierkegaard.

A saída da metafísica requer o abandono de uma concepção “funcionalista “do pensamento. Base para uma transformação prática da “realidade.” [...]Perdendo essas determinações, o homem e o ser entram num âmbito *schwingend*, oscilante, que, a meu ver, deve ser imaginado como o mundo de uma realidade “aliviada”, tornada mais leve porque menos nitidamente cindida entre o verdadeiro e a ficção, a informação, a imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência, no qual já nos encontramos em larga medida. É nesse mundo que a antologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso (VATTIMO, 2007, p. 185).

1.2.2 O movimento romântico

Outro grande impulso de transformação do pensamento no final do século XVIII e início do século XIX, que influenciou fortemente a formação espiritual de Kierkegaard, foi o movimento romântico alemão *Sturm und Drang*, que significa “Tempestade e Ímpeto”, denominação derivada do drama escrito por F.M. Klinger (1752-1831), e usada pela primeira vez para designar o movimento, por A. Schlegel, no início do século XIX, representa uma expressão do espírito coletivo do povo alemão. Os representantes do movimento romântico foram: Friedrich Schlegel (1772-1829), Friedrich Schiller (1759-1805), Novalis (1772-1801), F. Schleiermacher (1768-1834), F. Hölderlin (1770-1843) - poeta que não se ligou ao círculo schlegeliano dos românticos, mas seus temas eram tipicamente românticos -, Goethe (1749-1832) o maior poeta alemão.

O termo “romantismo” é popularmente associado ao sentimentalismo, em nada relacionado ao movimento cultural, artístico, literário e filosófico do final do século XVIII e início do século XIX. A palavra “romântico” esteve ao longo da história associada à literatura de romances de cavalaria, o adjetivo “romântico” indicava o fabuloso, o extravagante, o fantástico, o irreal. O romantismo, como movimento cultural, artístico, literário e filosófico tem outro significado:

Gradativamente o termo ‘romantismo’ passou a indicar o renascimento do instinto e da emoção, que o racionalismo predominante no século XVIII não conseguiu suprimir inteiramente [...] Designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música [...] constitui o “estado de espírito”, o comportamento psicológico, o *ethos* ou marca espiritual do homem romântico, que consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente satisfeito [...] predomina o amor pela irresolução e pelas ambivalências [...] Todo romântico tem sede de infinito [...] os românticos nutrem o fortíssimo anseio de liberdade (REALE, 2003, p.18-21).

O movimento romântico propusera outras perspectivas além da razão, como as emoções, os sentimentos e a fé. Em Fichte (1762-1814), a razão é compreendida como força infinita, o “eu” como autoconsciência absoluta. A ideia de infinito pode ser entendida como razão absoluta, como movimento do espírito que avança, como necessidade a partir de uma ideia, de uma determinação a outra, o que podemos denominar como *idealismo romântico*, cujos principais representantes são Fichte, Schelling (1775-1854), e Hegel (1770-1831). A outra perspectiva compreende o infinito como um sentimento, como expressão de liberdade. Essa compreensão de infinito está relacionada às atividades humanas próximas ao sentimento, como a arte e a religião. Os principais pensadores dessa perspectiva são: Novalis (1772-1801), Friedrich Schlegel (1772-1829), e E. D. Scheiermacher (1768-1834).

Outros pensadores contribuíram para a superação e a dissolução do Iluminismo, como J. G. Hamann (1730-1788), crítico do Iluminismo e defensor da religiosidade. F. H. Jacobi (1743-1819), reivindicou a originalidade e a reavaliação da fé. Herder (1744-1803) desenvolve uma concepção anti-iluminista da linguagem e da história. J.G. Fichte (1762-1814) fundador do idealismo moderno, e F. W. Schelling (1775-1854), que submeteu o idealismo a uma complexa reelaboração.

Outra característica do romantismo é a ironia, uma atitude intelectual, um estado de espírito do eu que se coloca acima do mundo.

Na atitude irônica não há a necessidade da escolha diante da infinidade de representações do infinito, ou seja, insiste na inadequação entre o infinito e suas manifestações [...] o espírito humano, infinito, não pode realizar-se em uma forma sensível, finita por natureza. Para exprimir essa inadequação radical, a arte romântica usa a ironia (REALE, 2003, p.18-21).

O “poeta da fé”, como se declara o pseudônimo Johannes de Silentio em *Tremor e Temor*, assim, também, podemos nos referir ao pensador Kierkegaard, em *Obras do Amor* (1847), aí se encontra uma reflexão poética e de fina ironia e paradoxalidade (como na passagem, polêmica e irônica do discurso sobre a “Misericórdia”, onde o autor sugere que os pobres tenham misericórdia dos ricos). Outra obra de Kierkegaard, fundamental para compreensão do seu pensamento mais integralmente, é *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Sobre a ironia em Kierkegaard, VALLS (2005), na sua apresentação da tradução do livro *As obras do amor*, nos diz o seguinte:

Kierkegaard sabe que a ironia, início de qualquer vida que mereça ser chamada de humana, supõe uma distância entre a intenção e o gesto, entre a opinião (sentido ou significado) e o dito (a preposição). Os enunciados irônicos apresentam uma flexibilidade mental que o *magister* chamava de “elasticidade”, base de qualquer simulação ou da atitude socrática [...] servirá de instrumento crítico e de conjuração, enquanto comunicação indireta e maiêutica dentro da cristandade (KIERKEGAARD, 2005a, p.11).

1.2.3 Comunicação indireta: a ironia na obra kierkegaardiana

Kierkegaard é herdeiro deste romantismo que se lança para além da razão, como comunicação existencial, mais próximo de uma expressão do sentimento religioso, da fé, da arte e da ironia. A sua dissertação *O conceito de Ironia* é essencial para a compreensão da obra do autor dinamarquês, que a si mesmo se denominava “o mestre da ironia” (pois a dissertação lhe deu o título de “Magister”) (KIERKEGAARD, 2005, p.9).

Sobre o conceito de ironia, Kierkegaard faz uma relação com a maiêutica socrática, sobre a arte de perguntar:

[...] a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o *especulativo*, o segundo o *irônico*. Era este último o método que Sócrates praticava frequentemente[...] (KIERKEGAARD, 2005, p.42).

Em relação à ironia romântica, Kierkegaard apresenta a grandeza da existência poética de Goethe (Digter-Existents), quando afirma que “ele sabia estabelecer um acordo entre a sua vida de poeta (Digter-Tilvaerelse) e a sua própria realidade” (KIERKEGAARD, 2005, p.275). Nessa perspectiva, o pensador dinamarquês afirma:

E assim como os homens da ciência afirmam que não é possível uma verdadeira ciência sem a dúvida, assim também se pode, com inteira razão, afirmar que nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia (KIERKEGAARD, 2005, p. 277).

O Sócrates histórico torna-se o ponto de partida para a formulação do conceito de ironia de Kierkegaard, através de uma análise dos textos de Xenofonte, Platão e Aristófanos. Como é apresentada na dissertação *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, o autor discute sobre a concepção de Hegel em relação à ironia socrática e apresenta sua compreensão da ironia como constitutiva do pensamento dialético de Sócrates. Assim, podemos perceber que “para Hegel a ironia socrática é apenas uma estratégia, um método, uma maneira de lidar com o seu interlocutor, para Kierkegaard ela é o próprio ponto de vista de Sócrates” (SANTOS, 2016, p.11).

Kierkegaard elabora uma concepção de ironia socrática diferente da apresentada pela tradição, rompendo principalmente com a concepção desenvolvida por Hegel. No seu conceito de ironia, o autor dinamarquês vai delineando sua crítica à separação entre existência e realidade; a objetividade da ciência que quer se apoderar da verdade absoluta, pois para Kierkegaard a tarefa do seu tempo era “traduzir o resultado da ciência para a vida pessoal”:

Há em cada vida pessoal tanta coisa que deve ser rejeitada, tantos rebentos selvagens que devem ser arrancados: aqui de novo a ironia trabalha admiravelmente; pois, como já foi dito, quando a ironia está dominada, a sua função é de extrema importância, para que a vida pessoal adquira saúde e verdade (KIERKEGAARD, 2005, p. 279).

Para o nosso autor, a ironia “ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase adequada na realidade”. A ironia é o caminho, não a verdade, mas o caminho... Kierkegaard vai tecendo o conceito de ironia na relação entre existência e realidade, finito e infinito, como descreve poeticamente nessa passagem:

A ironia limita, finitiza, restringe, e com isso confere verdade, realidade, conteúdo; ela disciplina e pune, e com isso dá sustentação e consistência. A ironia é um disciplinador (*Tugtimester*, pedagogo), que só é temido por quem não o conhece. Quem simplesmente não compreende a ironia, quem não tem ouvidos para seus sussurros, carece *eo ipso* daquilo que se poderia chamar o *início absoluto da vida pessoal*, carece daquilo que em certos momentos é indispensável para a vida pessoal, carece do banho de renovação e de rejuvenescimento, do banho de purificação, que salva a alma de ter a sua vida na finitude, mesmo que viva aí com força e energia; ele não conhece o frescor e a força que se encontram quando, sentindo o ar pesado demais, nos despimos e nos atiramos ao mar da ironia, naturalmente não para aí permanecermos, mas para tornarmos a nos vestir saudáveis e alegres e leves (KIERKEGAARD, 2005, p. 277).

Em suas obras heteronímicas, Kierkegaard utiliza a “comunicação indireta”, para, ironicamente, propor questões fundamentais do cristianismo; “fingindo” questionar o cristianismo, ironicamente, ensina à cristandade sobre o verdadeiro significado cristianismo. O recurso estilístico multifacetado da obra kierkegaardiana revela a consciência e a preocupação do autor com

as distâncias ou o desencontro entre as formas de sentido a comunicar e as possibilidades de constituição de sentido por parte do leitor [...] toda a obra que de fato se destina a alguém deve ter em conta “algo mais” do que o conteúdo exposto nela. Deve ter em conta as possibilidades efetivas da sua recepção, que dependem da situação do sujeito (KIERKEGAARD, 2007, p. 256).

É necessário fazermos aqui uma distinção entre comunicação direta e indireta. A comunicação direta é a comunicação do saber, do conhecimento. Na comunicação objetiva, o enunciado esgota a totalidade em causa:

A comunicação direta corresponde à comunicação de “puro conhecimento”, sem qualquer introdução de determinações de ordem subjetiva – algo que pretende determinar inteiramente, a partir do próprio enunciado, a constituição de compreensão da parte de qualquer sujeito (impedindo mal-entendidos e assegurando a pura transmissão, sem nenhuma interferência, sem nenhum acidente, perda ou distorção do conteúdo) [...] parece legítimo concluir que ela só tem lugar no âmbito do fantástico, é puramente imaginária. Nunca o enunciado assegura, por si mesmo, a sua plena inteligibilidade. A tentativa de reduzir a comunicação a esta forma significa, realmente, que se “se esqueceu aquilo que significa ser um homem” (KIERKEGAARD, 2007, p. 264).

Um indivíduo pode perceber um enunciado e, no entanto, não ter nenhum significado para sua vida, portanto, está bem distante de tê-lo compreendido de fato. Pois “um homem não compreende mais do que aquilo que a sua vida exprime” (KIERKEGAARD, 2007, p. 266).

Toda a comunicação na obra kierkegaardiana é indireta, com exceção das obras veronímicas, os discursos edificantes, em que Kierkegaard assina a autoria, porque o autor

tem em vista um “leitor”, “o seu leitor”, visa um sujeito e “está em causa a comunicação de algo, que só pode ser captado a partir de uma iniciativa do próprio sujeito “receptor” (KIERKEGAARD, 2007, p. 268).

O texto não pode ser meramente intelectual, embora indique o que está em causa, a problemática a que se refere, mas propõe a tarefa de constituição de sentido, o “des-situar-se do sujeito”, suspendendo as formas de sentido que sem saber está disposto”. Por isso o texto é obscuro, fragmentário, irônico, sem aparência de uma unidade, de um sistema, para que o indivíduo possa mudar a sua situação, que o possa levar a questionar “o que é que se comunica uma obra como essa? o que isso tem que ver comigo?”. Essa comunicação indireta, e o significado de seus pseudônimos é a comunicação da interioridade/subjetividade. “Para Kierkegaard aquilo que se trata de pôr a prova (a “matéria” sobre que se é examinado) é propriamente a relação que cada um é capaz de ter consigo mesmo, quer dizer, a própria existência” (KIERKEGAARD, 2007, p. 273).

Alguns estudiosos da obra kierkegaardiana, a exemplo de Gouvêa (2000), enfatizam que para o estudo do pensamento de Kierkegaard, os aspectos literários e estilísticos devem ser seriamente considerados, levando-se em conta que o pensador dinamarquês era um mestre da ironia e que descrevia a si mesmo como “um tipo de poeta”. Sobre a comunicação indireta, Kierkegaard afirma não ser um “testemunho da verdade”, fazendo uma ironia com o caso da afirmação do pastor Martensen sobre o bispo Mynster.

Para Kierkegaard, o pensamento objetivo é totalmente distante da subjetividade e, por conseguinte, da introspecção e da apropriação pelo indivíduo de modo existencial, pois, não possui “aquela solicitude humana e temente a Deus” do pensamento subjetivo. O pensamento objetivo, portanto, só está ciente de si mesmo, não é comunicação. Não pode haver, segundo nosso autor, comunicação direta de verdades últimas. Embora considere que o conhecimento teórico, ordinário ou científico pode ser comunicado diretamente, a comunicação indireta das verdades éticas e religiosas é mais propícia para alcançar o indivíduo, na sua apropriação interior. Johannes Climacus, um dos pseudônimos de Kierkegaard, no *Post-Scriptum* defende que em casos de assuntos éticos e religiosos, a comunicação direta é paganismo, pois, a relação espiritual com Deus em verdade, isto é, na interioridade, corresponde à compreensão de que Deus nada tem de perceptível: ele é invisível, sua invisibilidade é, por sua vez, onipresença que é reconhecida precisamente por ser invisível. Esta é a mesma relação entre mistério e revelação: que o mistério expressa a revelação, o mistério é a única marca da revelação. Portanto, “se a verdade é uma realidade existencial pessoal e viva, ela não deve ser

comunicada como uma doutrina, mas como uma alternativa a ser escolhida, como uma possibilidade a ser escolhida” (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, p. 197).

1.2.4 Herança teológica: influência luterana e agostiniana no pensamento kierkegaardiano

O pensamento Kierkegaardiano tem uma forte influência religiosa pietista luterana. Portanto, não podemos perder de vista sua formação, base existencial de seu pensamento e de seus escritos.

Há uma ambivalência na herança teológica de Kierkegaard, na sua atitude diante do catolicismo e do luteranismo:

O cristianismo de nosso autor apresenta sérios problemas de interpretação. Perguntar-se, como às vezes foi feito, se foi um crente, não leva ninguém a lugar nenhum. Kierkegaard foi um cristão que experimentou a dificuldade de sê-lo e reconheceu que em certas ocasiões lhe faltou aquela fé que move montanhas, mas que cristão sincero não passou por semelhante experiência? A única questão pertinente é a seguinte: Há no pensador dinamarquês uma forte renúncia ao luteranismo e uma abordagem séria do catolicismo? [...] A influência do pensamento kierkegaardiano na teologia protestante da primeira metade do século é inegável. Dele se nutre especialmente a “teologia dialética” de K. Barth, quem em seu excelente comentário da *Carta a los Romanos* (1919) fez da doutrina da “infinita diferença qualitativa” entre o tempo e a eternidade o cerne do seu pensamento (COLOMER, 1990, p. 86).⁸

Sua polêmica antiluterana o aproxima do catolicismo. No final de sua vida, Søren apresentava sérias dúvidas sobre a autenticidade cristã do protestantismo:

O protestantismo é absolutamente insustentável. É uma revolução que consistiu na proclamação do apóstolo (Paulo) às custas do maestro (Cristo). Porém, fora isso, se trata de sustentar, deveria fazer-se da seguinte maneira: temos de confessar que esta doutrina é um calmante do cristianismo que nós, homens, nos temos permitido, evitando a Deus a quem temos tolerado. Mas em vez disso se considera o protestantismo como um progresso do cristianismo. Não! Essa é a concessão mais clara que se tem feito para a

⁸ El cristianismo de nuestro autor presenta serios problemas de interpretación. Preguntarse, como a veces se há hecho, si fue um creyente, no lleva a ninguna parte. Kierkegaard fue um cristiano que experimentó la dificultad de serlo y reconoció que en ocasiones le faltó aquella fé que mueve las montañas, pero ¿qué cristiano sincero no há pasado por semejante experiencia? La única cuestión pertinente es la siguiente: ¿Hay en el pensador danés una renuncia decidida del luteranismo y un acercamiento serio al catolicismo? [...] La influencia del pensamiento kierkegaardiano em la teología protestante de la primera mitad de siglo es innegable. De él se nutre especialmente de la “teología dialéctica” de K. Barth, quien en su grand comentario a la *Carta a los Romanos* (1919) hace de la doctrina de la “infinita diferencia cualitativa” entre el tiempo y la eternidad el quicio de su pensamiento. COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Editorial Heder, 1990, p. 86.

multidão, a esta multidão que é o inimigo hereditário do cristianismo, que quer ser cristão, mas pondo de lado e rebaixando todo idealismo.⁹

A crítica de Kierkegaard ao protestantismo luterano consiste no fato de Lutero ter derrubado o papa de seu trono, e ter posto em seu lugar a massa:

Oh! Lutero! – Lutero, tu tens uma responsabilidade enorme! Quanto mais observo, tanto mais claramente eu vejo que derrubaste o Papa – e colocaste no trono o “público”. Alteraste o conceito de “martírio” do Novo Testamento, ensinando os homens a vencerem com a força do número (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p.33).

Kierkegaard, em várias passagens do seu diário, se mostra indignado com os desvios de interpretação do cristianismo e coloca o problema na questão do conflito entre a tradição e a novidade. Para ele, o cristianismo genuinamente evangélico não poderia ser convencional, deveria tomar posição contra os padrões de pensamento dominantes de seu tempo. Para ele, faziam o cristianismo parecer fácil, tornando parte de sua tarefa “criar dificuldades por toda parte”, tomar uma posição rigorosamente crítica contra os padrões de pensamento dominantes do seu tempo e, especificamente, contra o protestantismo luterano da Igreja oficial da Dinamarca de sua época. É por conta dessa sua crítica ao protestantismo, que alguns autores consideram Kierkegaard

como uma figura intermediária entre o protestantismo da Reforma e a teologia católica romana. A ênfase no pensamento existencial, subjetividade e o indivíduo são consistentes com os princípios da Reforma, enquanto que a ênfase na liberdade, obras de amor, e o aparente ascetismo de Kierkegaard representam o viés católico (GOUVÊA, 2000, p.95).

Vejamos o que o próprio Kierkegaard afirma sobre a questão:

O protestantismo tem degenerado em mediocridade e mundanidade [...]. Se Deus sustentasse a causa luterana, o progresso seria perfeição em uma vida mais difícil. Pelo contrário, todo o progresso tem consistido em fazer a vida mais fácil. O catolicismo tem conservado, em seu todo, a concepção e a prática da identidade cristã.¹⁰

⁹ “El protestantismo es absolutamente insostenible. Es una revolución que ha consistido en la proclamación del apóstol (Pablo) a expensas del maestro (Cristo). Como correctivo pudo tener en un tiempo y situación determinadas su importancia. Pero si, aparte de esto, se trata de sostenerlo, debería hacerse de la siguiente manera: hemos de confesar que esta doctrina es un calmante del cristianismo que nosotros, hombres, nos hemos permitido, invitando a Dios a que quiera tolerarlo. Mas en vez de esto se encomia al protestantismo como un progreso del cristianismo. ¡No! Es la concesión más clara que se haya hecho a la multitud, a esta multitud que es el enemigo hereditario del cristianismo, que quiere ser cristiana, pero poniendo de lado o rebajando todo idealismo” (COLOMER, 1990, p. 86).

¹⁰ El protestantismo ha degenerado en mediocridad y mundanidad. [...] Si Dios sostuviese la causa luterana, el progreso sería perfectible en una vida más difícil. Por el contrario, todo el progreso ha consistido en hacer la vida más fácil. El catolicismo ha conservado, pese a todo, el concepto y la práctica de la idealidad Cristiana (COLOMER, 1990, p. 87).

A busca incansável de Kierkegaard por um cristianismo autêntico explica a sua crítica ao protestantismo luterano, mas seu pensamento é, em última instância, luterano, pois, tem como fundamento a subjetividade. Nesse sentido, o valor autêntico da relação interpessoal, reflete o sentido do ser cristão como uma experiência individual, portanto, seu pensamento está fundamentado no princípio luterano do encontro solitário do indivíduo com Deus.

Kierkegaard pertence à tradição agostiniana e é um restaurador da tese agostiniana da pressuposicionalidade da fé. Agostinho, contrariamente à ideia grega de que conhecer a verdade era necessariamente agir de acordo com a verdade, considerava a vontade como elemento essencial da natureza humana:

A ideia da pressuposicionalidade da fé cristã que vem de Tertuliano e é sistematizada por Agostinho, será retomada por Kierkegaard. Em síntese se considera que o ser é essencialmente orientado para algum objeto; princípio, pessoa. O objeto para o qual se dirige nossa intenção, devoção, caracteriza nosso ser total, dando-lhe suas pressuposições, motivações, razões, vitalidade e objetivo (GOUVÊA, 2000, p. 169-170).

Nesse sentido, não pode haver razão filosófica para a fé e a verdade; só pode haver razão a partir da fé. Considerando que o objeto supremo desejado por cada pessoa caracteriza seu ser total, dando-lhe suas pressuposições, motivações, razões, vitalidade e objetivo e que não há ser humano sem tal “fé”, “religião”, “Deus”, então, ninguém raciocina para tal objeto, mas, a partir dele. Esta atitude teórica pressuposicional foi revivida no século 16 como uma proclamação essencial da Reforma Protestante (GOUVÊA, 2000, p.170). Não há ser humano que esteja livre de seus pressupostos, como entendemos na ideia de fé originária (*Urglaube*) no sentido da fenomenologia de Husserl:

Ele afirma que na base de todo juízo pronunciado sobre o mundo há a convicção de poder falar do mundo em verdade [...] há sempre um pressuposto fundamental; a fé no fato de que, por meio da linguagem, podemos dizer as coisas tais como são. Na ausência desse pressuposto, não se fariam pesquisas científicas nem haveria o esforço de realizar estudos filosóficos (VERGOTE, 2002, p.21).

Evidentemente nós raciocinamos “a partir de” algo que nos motiva, que nos é vital. Para Agostinho, não pode haver razão filosófica para a fé e a verdade; só pode haver razão a partir da fé, ou seja, ninguém acredita, tem fé, a menos que queira, nenhuma persuasão pode mudar uma vontade que não quer. No entanto, é preciso ser tocado pela graça. A ideia da graça e da escolha (e aí, podemos considerar a ideia da vontade e da liberdade) será o ponto chave da concepção da fé cristã de Kierkegaard.

Kierkegaard rejeitava explicitamente, como vemos em suas obras, a apologética, devido, certamente, as apologéticas racionalistas ou evidencialistas, pois nenhuma apresentava o que ficou conhecido como apologética pressuposicional. O pensamento do filósofo dinamarquês era pressuposicional do início ao fim. Como afirma: “No começo da minha prova eu já pressuponho a idealidade, e pressuponho que terei sucesso em levá-la até o fim; mas o que é isso senão pressupor que o deus “existe e que é confiando nele que começo” (KIERKEGAARD, apud PAULA, 2009, p. 47).

A apologética pressuposicional parte do axioma que, para que a mente humana possa conhecer realmente qualquer fato, ela deve pressupor a existência de Deus. O maior exemplo da apologética pressuposicional de Kierkegaard, está na obra *Migalhas Filosóficas*, o livro representa uma análise filosófica das noções básicas da fé cristã, sem que se afirme ou que se pretenda de forma explícita executar tal tarefa. Seria uma reinvenção da fé cristã. No *Post-Scriptum*, por exemplo, afirma-se que tornar-se subjetivo, é uma questão de que pressupostos reflexivos o sujeito deve se apropriar:

A verdade da subjetividade implica em reconhecer a pressuposicionalidade de meus posicionamentos teóricos. A defesa da pressuposicionalidade da fé cristã, é na verdade, uma argumentação em defesa da pressuposicionalidade do pensamento teórico em termos gerais (KIERKEGAARD, apud PAULA, 2009, p. 168-169).

Kierkegaard apontará esta questão como crítica ao sistema hegeliano, ao contrário da filosofia especulativa, ele enfatiza a confissão dos seus pressupostos. A pretexto da discussão sobre a questão do cristianismo como algo dado a partir da perspectiva do pensamento especulativo sem pressupostos, Kierkegaard defende a ideia de que sempre se parte de algo *a priori*:

Se a qualidade do ponto de vista especulativo reside em não ter pressupostos, pode-se então concluir que ele se funda e procede do nada. Kierkegaard, na qualidade de estudioso dos gregos, sabe que, a partir do nada, nada pode surgir. Entretanto, o ponto de vista especulativo assume o cristianismo como dado, cometendo assim uma incoerência (PAULA, 2009, p. 47).

Kierkegaard herda de Santo Agostinho, a tradição do *credo ut intelligam* (crer para entender), a ideia de que não pode haver razão filosófica para a fé e a verdade; só pode haver razão a partir da verdade. Essa ideia encontra em João Calvino um grande defensor, embora nem todos pensadores da tradição calvinista tenham concordado com essa ideia. Kierkegaard não absorveu de seus professores o ponto de vista dogmático de Calvino. Ele começou a estudar seriamente as obras de Calvino. O que mais o impressionou foi a vida exemplar, principalmente porque Calvino optou por uma vida simples e de poucos recursos.

Kierkegaard vê em Calvino uma realização do cristianismo, embora esta admiração não impedisse a rejeição de Kierkegaard de algumas ideias de Calvino, como a da predestinação, que para ele significa determinismo. Kierkegaard rejeitou a predestinação também porque era parte integral do sistema de Schleiermacher, ao qual ele se opôs veementemente, devido ao fato de a doutrina de Schleiermacher ser definida por meios naturalístico, pela ordem natural, o que, na concepção de Kierkegaard, seria uma invasão da teologia em nome do “ideal da ciência” do Iluminismo. Além disso, a sua rejeição da doutrina da predestinação deve ser entendida à luz da polêmica contra o sistema hegeliano que ele via como determinístico.¹¹

No cristianismo, a fé está envolvida em outros aspectos, além do entendimento da doutrina, da confiança e da submissão obediente, mas também na noção de crença, fidelidade, esperança, e firme convicção. Todos estes elementos estão dentro de uma concepção de fé cristã. A fé só poderá ser definida por um cristão como o modo pelo qual me relaciono com o Deus triúno. A fé não é somente sobre Cristo, ou meramente em direção a Cristo, mas *em* Cristo. A fé em Kierkegaard incluía a fé em todos os dogmas dos credos ecumênicos. A fé é mais do que um ato particular: é um caso de ação habitual ou caráter; é, como afirma Kierkegaard “um modo de vida”, porque quando a fé reflete apenas uma aceitação intelectual e lealdade a uma confissão doutrinal, não denota uma relação pessoal, interior, mas, se aproxima à idolatria.

A ideia da fé cristã tem como ênfase a confiança, esperança e a relação pessoal subjetiva, o que não diminui a confiança objetiva da fé do indivíduo. Esta fé pressupõe que aquilo em que se acredita é verdadeiro e digno de confiança. Há um conhecimento objetivo, na medida em que a fé pressupõe a verdade daquilo que é conhecido. O indivíduo não pode acreditar na salvação se não a concebe como verdadeira. Fé não é uma pretensão cega de algo contrário à razão. Não nega nem afirma a razão em sua questão, a fé se eleva acima e além da razão, e não se pode pretender assimilar a fé em categorias racionais – este é um ponto fundamental do pensamento kierkegaardiano.

Entendemos que a aceitação intelectual ou compreensão objetiva das doutrinas proposicionais não sejam o todo da fé, permanecem como um de seus elementos. Contudo, o conhecimento e a compreensão de uma confissão de fé objetiva são apropriados, recomendáveis e desejáveis. Mas fé envolve a confiante afirmação da pessoa toda, não apenas do intelecto. A confiança absoluta implícita da fé vai além de critérios racionais. Fé requer apegar-se àquilo que não pode ser atingido pela percepção dos sentidos ou pela lógica

¹¹ Cf. GOUVÊA, 2000, p. 171-173.

sozinha. É a alegre e consensual afirmação da mente, do coração e da vontade. Verdade do que não é visto empiricamente, mas que é autorrevelação de Deus. Para Kierkegaard, a pessoa que vive na fé não pensa no objeto da fé de uma forma afastada e desinteressada, mas sente um vívido interesse nele, está inteiramente, existencialmente envolvida na fé. A fé pressupõe a graça, os que tem fé são justificados pela graça, não pela própria fé. A fé é, em última instância, a reconciliação com Deus. Nos *Stadier*, os estádios, ou estágios, como possibilidades da existência, podemos encontrar um paralelo com o modelo/motivo-base de Agostinho:

Kierkegaard acreditava que “os seres humanos são criados de tal forma que certos conjuntos de possibilidades levam a seu florescimento, enquanto outros levam à morte espiritual”. Por certo, os estágios de Kierkegaard dependem de, e são fielmente paralelos ao motivo-base agostiniano (e na verdade bíblico) de criação, queda e redenção (GOUVÊA, 2000, 190).

Embora o autor dinamarquês, por sua formação, faça parte da intelectualidade de sua época, ele ataca a sua própria cultura, por considerar que esta exclui as questões fundamentais do *homem comum*. Essa posição crítica de Kierkegaard aparece No *Livro sobre Adler*, que trata do caso do pastor que manifesta ter recebido uma revelação divina. Em torno dessa história pessoal, o livro apresenta questões teológicas, mais especificamente sobre a questão da autoridade e da revelação, que são dois temas fundamentais do cristianismo. O livro também trata de questões filosóficas, tais como; a filosofia de Hegel, a ética, o indivíduo e suas questões psicológicas. O que nos parece importante ressaltar, é que Kierkegaard vê nesse caso de Adler, uma possibilidade para aprofundar sua crítica tanto à cristandade, quanto ao sistema hegeliano:

Por meio desse caso, o autor dinamarquês elabora um conceito, fundamental em sua obra, que é o conceito do indivíduo especial.

Dessa maneira, as relações dialéticas entre o universal, o individual, e o indivíduo especial surgem, com todo vigor na dialética kierkegaardiana [...]. Adler é, portanto, um excelente momento para que Kierkegaard pudesse expor suas ideias sobre a era confusa em que se vive (PAULA, 2009, p. 58).

O caso Adler, torna-se uma importante fonte para compreensão do pensamento de Kierkegaard, principalmente no que se refere ao conceito de *indivíduo*. A atitude de Adler, tanto de manifestação de uma possível relação interior com Deus, que deveria ser de silêncio, quanto a posterior submissão do pastor Adler à pressão da Igreja, que o obrigou a negar que obtivera uma revelação divina, na perspectiva de Kierkegaard, era a negação do autêntico cristianismo. Como protestante, Kierkegaard esperava uma atitude diferente de Adler, considerando que os critérios sobre as questões de fé, são fundamentados na Bíblia. O

protestantismo possibilita o livre-exame das escrituras sagradas, nesse sentido, é considerado como um dos fatores constitutivos da individualidade na cultura moderna. O protestantismo parece ter maior flexibilidade para lidar com a autonomia do indivíduo. No entanto, a austeridade protestante quanto ao indivíduo é uma sombra da Idade Média:

Contudo, em sua visão fundamental das relações entre indivíduo e comunidade, o protestantismo é totalmente o contrário do puramente individualista e sem autoridade. Pelo contrário, em quase todos os ramos principais, ele é surpreendentemente conservador. Não conhece, descontando-se os grupos batistas radicais, a ideia de igualdade e jamais propôs a formação livre da sociedade pelos indivíduos. Se alguma vez existiu a igualdade, isso foi no estado de inocência do Paraíso, mas não se pode falar disso no mundo do pecado (TROELTSCH, apud PAULA, 2009, p. 63).

Como afirmamos, Kierkegaard esperava, a partir do caso Adler, uma reforma dentro do cristianismo luterano dinamarquês. No entanto, o pastor tinha uma formação especulativa, de homem de ciência, não resistindo às pressões e reprovações da igreja estatal, tornando-se, como entendeu Kierkegaard, uma representação da ‘face risível do poder religioso e dos professores do cristianismo’. “Faltava ao pastor aquilo que Paul Tillich denominava como consciência do princípio protestante” (PAULA, 2009, p. 63.). Para Tillich, o mérito do protestantismo está no fato de ele secularizar a ciência, retirando-a dos espaços eclesiásticos, como era na Idade Média. Nesse sentido, o protestantismo é um propulsor da abertura para a cultura moderna. Para Kierkegaard o protestantismo deveria ter como base de suas preocupações o religioso.

A teologia luterana se constrói em oposição ao pensamento escolástico, Lutero se opõe ao princípio irracional da “fé”. Para ele “crer” não implica o conhecer, é sobretudo, obediência à vontade de Deus, não a um sistema lógico de verdades, nem a uma autoridade exterior representada pela igreja, mas unicamente à Palavra, no apelo pessoal de Deus, que se encontra a certeza interior.

Fica evidente essa perspectiva no pensamento kierkegaardiano, especialmente no Livro sobre Adler, onde analisa criticamente o protestantismo e a sua cultura:

Suas críticas, em alguns momentos, ferem diretamente o cerne da cultura protestante. Todavia, em outros momentos há um Kierkegaard particularmente tomado pela concepção protestante e pela influência luterana (PAULA, 2009, p. 64).

Podemos fazer um paralelo entre o falatório do pastor Adler e o silêncio de Abraão, que se cala, pois não pode ser compreendido, diante de uma ordem de Deus, inaceitável do

ponto de vista ético. O silêncio de Abraão significa o aprofundamento na sua interioridade. É o que analisaremos posteriormente, no capítulo sobre a obra de Kierkegaard *Temor e Tremor*. O caso Adler possibilita, também, a reflexão de Kierkegaard sobre o problema da comunicação, partindo do pressuposto de que a crise individual deve ser existencialmente vivenciada pelo indivíduo, filtrada para que a comunicação não seja perdida, ridicularizada, mal compreendida. Por isso, a comunicação deve ser indireta, através do imaginário. Nesse sentido, o pastor Adler não foi socrático, nem teve a interioridade de um Abraão.

Para Kierkegaard, o homem religioso não troca o silêncio da sua interioridade pelo falatório da publicidade. Embora deva transmitir sua mensagem aos semelhantes, esta deve ser feita pela prática do amor, como nosso autor apresenta nas *Obras do Amor* e no *Exercício do Cristianismo*. Esta questão refere-se à autoridade divina, o que para Kierkegaard o pastor Adler não entendeu, pois

a autoridade divina se constitui numa categoria, ela é uma possibilidade de escândalo, tal como o Homem-Deus do *Exercício do Cristianismo*. Por isso, ela não pode ser entendida pela perspectiva da filosofia, que pretende sempre superar o senso comum (PAULA, 2009, p. 67).

1.2.5 Crítica à cristandade: o si mesmo, a singularidade do indivíduo e a autenticidade da fé cristã

As diversas questões apresentadas por Kierkegaard através de seus heterônimos e, principalmente, em seus “discursos edificantes”, em que o autor assume a autoria, e define a sua identidade de autor religioso, tratam da existência humana, do indivíduo na sua singularidade. Ele não estabelece um sistema de pensamento, contrariamente ao “espírito sistemático racionalista” de sua época.

Faz uma crítica aos apologistas cristãos e às tentativas dos sistemas filosóficos, em particular o hegeliano em explicar, justificar e resolver essas questões, que escapam à lógica racionalista, que universaliza a existência no conceito, pois, essas questões referem-se à existência particular do indivíduo, e em última instância é mistério que só a fé pode acolher em profundidade. Ele compreende que o sofrimento humano, a angústia, o desespero e o caminho solitário para alcançar a autêntica liberdade, na fé são possibilidades existenciais.

A sua teoria dos três estádios (o estético, o ético e o religioso), refere-se ao percurso existencial e espiritual do indivíduo, como um processo de individuação¹², ou ainda, ao desenvolvimento *do si mesmo*. A teoria dos três estádios não é a definição de um processo linear, em que um processo exclui, necessariamente, o anterior, num determinismo existencial, mas, são possibilidades de experiência existencial; um modo de vida que pode ser superado por outro e, também, estar em processo de constituição. O filósofo aborda em suas reflexões as condições ou possibilidades da existência humana, especificamente, a questão da consciência, do “si mesmo”, da interioridade, da relação do ser humano com o mundo e com Deus:

[...] querer ser si mesmo da maneira correta e amar-se da maneira correta correspondem a amar o próximo da maneira correta, não de modo egoísta, mas a partir da primazia do amor de Deus e de sua obra graciosa em nós (ROOS, 2014, p. 222).

Para Kierkegaard, a relação do indivíduo com o mundo estaria envolvida e dominada pela angústia, como parte determinante da condição humana. A partir dessa situação existencial, marcada pela angústia e pelo desespero, o indivíduo tem como alternativa a relação com Deus. Mas essa última possibilidade só pode ser realizada através da fé, que é paradoxo, “a fé em virtude do absurdo”, ou seja, ter de compreender pela fé o que é incompreensível pela razão.

Nesse sentido, o filósofo dará uma ênfase à paradoxalidade do *juízo e da graça*, na contínua tensão do tornar-se cristão, como processo de experiência humana em suas contingências existenciais, enquanto ser individual, singular, na consciência do pecado/limite diante do paradoxo absoluto, diante de Deus, e de sua redenção, da graça através da fé. Portanto, está explicada a urgência da subjetividade, da introspecção, da interioridade, na defesa da primazia da particularidade sobre a universalidade: é uma oposição ao sistema

¹² A questão do “si mesmo” é uma questão fundante do pensamento kierkegaardiano, como “autêntica contemplação antropológica” ou, em outros termos, uma “fenomenologia da constituição do eu”. O termo *individuação*, utilizado por C. G. Jung, significa a realização do si-mesmo. Jung afirma que “a consciência é uma condição do ser [...] o portador dessa consciência é o indivíduo [...] a psique individual, em função da sua individualidade, representa uma exceção à regra estatística, sempre esquecida da observação científica [...] a psique individual só encontra aceitação e validade nas confissões e igrejas quando adere a um dogma, ou seja, quando aceita uma categoria coletiva. Em ambos os casos, o desejo de individualidade é sempre entendido como um subjetivismo egoísta. A ciência desvaloriza esse desejo como uma questão da subjetividade e as confissões o qualificam de heresia moral e soberba do espírito. Interessante é que o cristianismo, ao contrário das outras religiões, ensina o sentido de um símbolo que tem por conteúdo justamente a conduta individual da vida de um homem, o filho de Deus, que entende a si mesmo como processo de individuação e mesmo de encarnação e revelação de Deus. Dessa forma, a realização do si-mesmo adquire um significado cujas implicações ainda não foram devidamente aquilatadas. Contudo, se a autonomia não fosse a nostalgia secreta de muitos, talvez o indivíduo não tivesse condições de sobreviver moral e espiritualmente à repressão coletiva” (JUNG, 2011, p.33-34).

filosófico hegeliano. Para Kierkegaard, a verdade é apropriada pela subjetividade, só é verdade porque é apropriada pelo indivíduo, porque responde a um dilema existencial; é uma verdade que faz sentido para ele, como individualidade. A verdade não é uma abstração, como pensou Hegel. É uma verdade existencial. Por isso, o indivíduo não deve ser considerado como uma categoria universal, mas na singularidade de sua existência.

Kierkegaard se opõe à perspectiva da Filosofia da Religião de Hegel. Pois, para Hegel, a religião é uma forma rudimentar de compreensão racional da verdade metafísica. A religião é um modo representativo da consciência; é a revelação do Espírito a si mesmo no nível de representação.

É nesta perspectiva que se apresenta a crítica de Kierkegaard à filosofia da sua época e à cristandade dinamarquesa, e que se faz tão atual hoje: a constatação de que o cristianismo formal, institucional não expressava uma vivência autêntica com Deus, já que as pessoas vivem confortavelmente na cristandade. Kierkegaard questionava o fato da cristandade utilizar discursos racionais, filosóficos, para justificar a fé, o que ficava explícito com a aceitação do hegelianismo como autoridade máxima na compreensão do significado do cristianismo na história. A ênfase de Kierkegaard à introspecção, à interioridade, levou-o à defesa da primazia da particularidade sobre a universalidade, ponto fundamental da sua oposição ao sistema filosófico hegeliano; a verdade é apropriada pela subjetividade, só é verdade porque é apropriada pelo indivíduo, por que responde às questões fundamentais da sua existência; é uma verdade que faz sentido para ele, enquanto individualidade:

o conhecimento que se tem, não importa quão verdadeiro, deve ser realmente e subjetivamente apropriado para tornar-se verdade para mim, tendo conseqüentemente um efeito sobre minha vida. Isto separa o cristianismo “existencial” do “cristianismo sedentário” (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2000, p.178).

Algumas temáticas na obra do filósofo dinamarquês, contextualizam essas ideias fundamentais do seu pensamento:

O fracasso dos sistemas, o paradoxo e o absurdo, o desespero e a angústia, o abandono do *homo naturalis*, o compromisso do *homo christianus*, o sentido do risco e o drama do indivíduo, o valor exclusivo da subjetividade e a incerteza absoluta do “objetivo” (JOLIVET, 1975. p.31).

A sua crítica ao hegelianismo está direcionada à concepção existencial do indivíduo, a partir do conceito de verdade, não como uma abstração, mas como uma verdade existencial, em que o indivíduo não pode ser considerado enquanto categoria universal. Kierkegaard reafirma a importância da categoria “indivíduo” como eixo de toda sua obra:

Foi com a categoria de “o indivíduo” que assinei o começo da produção assinada com o meu nome, e a repeti como uma fórmula estereotipada, de maneira que a questão do Indivíduo não é coisa de que me tenha informado a seguir, mas sim o primeiro desígnio – O meu possível papel em ética relaciona-se incondicionalmente com a categoria de “o Indivíduo”. [...] “O Indivíduo”: é a categoria cristã decisiva; e sê-lo-á para o futuro do cristianismo (KIERKEGAARD, 1986, p. 109-111).

A verdade deve ser apropriada pelo indivíduo, precisa fazer sentido para ele, e a verdade, em última instância, é a “verdade revelada”. E o indivíduo cristão é aquele que diante do absurdo, do que não pode ser pensado, não recua, aceita o desafio da fé. A filosofia kierkegaardiana é um chamado para o indivíduo, que é o “não ser”, para que ele olhe sua própria subjetividade e, diante do absoluto, que diferentemente de Hegel, não está na história, mas no *totalmente outro*. É nesse contexto, o lugar da escolha, da liberdade, em que o indivíduo diante do absoluto, diante de Deus, decide pela fé ou entrega-se ao desespero.

A subjetividade é para Kierkegaard uma experiência de reapropriação do seu próprio eu, não é algo arbitrário ou irracional. Somente quando o indivíduo realiza esta reapropriação de si mesmo, ele, enquanto subjetividade, pode apropriar-se da verdade, compreender Deus. Para o nosso autor, o grande problema de Hegel é o fato dele esquecer que é uma pessoa real, agindo como se não tivesse existência. A crítica kierkegaardiana à filosofia especulativa e, especificamente, ao sistema hegeliano, está na ideia de que Deus existe no pensamento, diluindo, assim, a distância qualitativa entre Deus e o homem, ponto importante do pensamento Kierkegaardiano. A mediação/relação com Deus se faz através da fé como paixão, na interioridade do indivíduo. Esta é defesa da categoria da subjetividade, como reapropriação do si mesmo diante de Deus, no salto, na escolha da fé, absurdo e paradoxo, porque não se esgota na apropriação racional, especulativa, pois, em última instância, é ultrapassamento, é mistério. Nesse sentido, na concepção kierkegaardiana, o cristianismo não pode ser considerado um relato histórico, mas uma possibilidade para cada indivíduo. Contudo, independentemente da paixão do indivíduo, a verdade do objeto é válida por ele mesmo, pelo Deus que lhe é exterior. Sendo a verdade subjetiva e reapropriada pelo indivíduo, a comunicação dessa verdade só poderá ocorrer, na compreensão de Kierkegaard, de forma indireta, o que é, em última instância, a afirmação da individualidade: “o *eu-mesmo individual* como humano absoluto, isto é, como indivíduo” (PAULA, 2009, p. 30).

Todo o pensamento de Kierkegaard, o seu estilo filosófico-literário, a comunicação indireta através das obras heteronímicas, com seus autores-personagens, os próprios nomes dos personagens-autores, e os títulos dos livros, refletem a ironia como crítica à pretensa seriedade arrogante do racionalismo de sua época:

A dificuldade de nossa época – se você viu um barco mergulhado no fundo lodoso de um rio, por exemplo, sabe que é quase impossível fazê-lo flutuar porque é difícil que o guindaste encontre um apoio suficientemente sólido para firmar-se. Toda a nossa época está, assim, mergulhada no lodo da razão. Isso não provoca a menor tristeza. Pelo contrário, desperta contentamento de si mesmo e essa presunção que sempre acompanha a razão (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 35).

Esta crítica ao racionalismo moderno, representado nos sistemas filosóficos da sua época, especificamente o hegeliano, será, através da ironia, o viés através do qual construirá seus autores/personalidades para comunicar indiretamente seu pensamento:

A chave para compreender a obra de Kierkegaard está no livro *O Conceito de Ironia* [...] O autor não poderá tentar uma comunicação que pressuponha, da parte do leitor, a disposição adequada (a disponibilidade) para se compreender a si mesma. O autor terá, então, de recorrer a expedientes para enganar o leitor, para o tentar pôr em movimento, para o fazer sair, sem que dê conta disso, da sua “trincheira”. O texto não deixará de indicar, no modo que lhe é próprio, aquilo que está em causa, o problema a que se refere. Mas deve indicá-lo de tal forma que continuamente impeça o sujeito de descansar na apropriação meramente intelectual [...] O texto deve ser obscuro, fragmentário, irônico disperso, sem aparência de unidade, etc., para que, se o leitor assim quiser, possa descobrir e mudar a sua própria situação (quer dizer, acabe por ser capaz de des-situar-se a si mesmo), suspendendo as formas de sentido em que, sem saber, está deposto (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p. 269).

No livro *Adquirir sua Alma na Paciência*, um primeiro aspecto a se considerar é que o discurso não trata propriamente da paciência, mas da aquisição da própria alma.

A dialética existencial dos estádios da vida, o itinerário do indivíduo singular na sua interioridade, subjetividade; no seu conflito interior, no desespero, na angústia e na liberdade, se constituiu, no pensamento e obra de Kierkegaard, como um “diário de uma subjetividade”, onde indivíduo, pensador e autor estão em pleno processo interior de autoconhecimento, enfrentamento, conflito e amadurecimento. Procura refletir sobre o que é a alma para que possa ser adquirida por si mesma. Um dado interessante é que

alguns tradutores de Kierkegaard consideram irônica a referência que Heidegger faz aos *Discursos Edificantes*, quando afirma que, excetuando O Conceito de Angústia, é neles que mais se pode aprender filosoficamente de Kierkegaard (em *Sein und Zeit*) (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p.250).

Numa linguagem mais contemporânea, adquirir a alma corresponde a algo como uma “fenomenologia das possibilidades de constituição do eu”, o que Kierkegaard chama de “autêntica contemplação antropológica”. Essa ideia de contemplação antropológica, traduz uma noção de um tipo de levantamento de um complexo de regiões de si mesmo, uma espécie

de labirinto em que se desenrola a vida humana. Essa “contemplação antropológica” concebida por Kierkegaard, nos leva a compreensão de sua teoria dos três estádios, como processo de constituição de si mesmo, da situação existencial do indivíduo no mundo, e de como esse indivíduo pode ser alcançado, ou seja, como falar para esse leitor, atingi-lo, para que se estabeleça uma constituição de sentido, senão de forma indireta, através da comunicação indireta, da ironia, dos pseudônimos:

Conseguir fixar toda a multiplicidade de conformações que a situação do sujeito humano pode assumir. Desempenha também um papel fundamental a multiplicidade de perspectivas ou ópticas de reconhecimento que podem ser condicionadas pela própria situação em que se está, mas que, por outro lado, são capazes de transfigurar o seu aspecto, de tal modo que a situação reconhecida (aquela em que o sujeito se vê) também varia em função delas (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p.254).

Essa ideia do “eu” e do “si mesmo”, compreendida como uma determinação constituída em ato, ou em processo de constituição, e não como determinação imediatamente dada, não é algo que surge com Kierkegaard. Em Fichte, acha-se aspectos fundamentais dessa concepção, onde o “eu só se constitui propriamente, quando se passa a ser aquilo que já se é de raiz e quando se transmite para a auto-posição do eu livre” (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p.255).

Essa questão nos remete à diversidade de gêneros literários utilizados por Kierkegaard e à comunicação indireta, como preocupação do autor quanto a questão da constituição de sentido. A comunicação direta, especificamente do racionalismo dos sistemas, não leva em conta que “toda obra que de fato se destina a alguém deve ter em conta “algo mais” do que o conteúdo exposto nela. Deve ter em conta as possibilidades efetivas da sua recepção, que dependem da situação do sujeito” (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p. 256).

Reduzir a comunicação a uma forma “de puro conhecimento” sem nenhum aspecto subjetivo, significa, realmente, que se “esqueceu aquilo que significa ser um homem” (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p. 264). É fundamental considerar que o enunciado terá uma parcela significativa de constituição de sentido pelo receptor, considerando que um indivíduo pode receber um enunciado e perceber seu conceito, e ainda assim, não ter nenhum significado para sua vida, nesse caso, não houve uma compreensão realmente. Pois, “um homem não compreende mais do que aquilo que a sua vida exprime”! (KIERKEGAARD, apud FERRO e CARVALHO, 2007, p. 266).

Em Kierkegaard a comunicação indireta, a ironia é uma possibilidade de movimento dialético, no sentido de alterar a percepção do leitor, tirá-lo de sua ilusão e comodidade, levá-lo à sua interioridade e trazê-lo, por sua própria conta e risco, a uma nova constituição de sentido. Nesse sentido, os textos kierkegaardianos não são apenas contextuais, mas estratégicos. Devemos considerar não apenas o conteúdo, mas a forma, como fica evidente nos diversos gêneros/estilos literários, nos pseudônimos utilizados pelo autor para apresentar o conteúdo.

O caminho da reflexão objetiva faz do sujeito algo casual e, com isso, torna a existência algo de indiferente, evanescente. Afastando-se do sujeito, vai o caminho para a verdade objetiva, e, enquanto o sujeito e a subjetividade se tornam indiferentes [...]. (KIERKEGAARD, 2013, p.204).

A grande preocupação de Kierkegaard é com a existência do indivíduo que é desespero, angústia, e com a possibilidade de cura ou a possibilidade de liberdade, que é a escolha, a consciência de si mesmo na dialética de existir do indivíduo, a qual, para o pensador dinamarquês, encontra no tornar-se si mesmo, o que em última instância é tornar-se cristão, no estágio religioso, a alternativa de uma existência autêntica. Por isso, a crítica aos sistemas especulativos, a racionalidade expressa no sistema hegeliano, que encontra no absoluto, na compreensão totalizadora da realidade, uma resposta objetiva, ou seja, racionaliza a dialética do existir, o que para Kierkegaard esvazia, distorce o sentido genuíno do cristianismo: “A especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaraçado o paradoxo do cristianismo [...] concebendo um cristianismo sem paradoxalidade, sem juízo e sem graça, em condenação e sem cura” (ROOS, 2014, p.89).

Todo o pensamento e obra de Kierkegaard busca o sentido e significado do “tornar-se cristão”, nos parece evidente que a sua grande questão é o cristianismo, daí advém sua crítica à cristandade e ao pensamento do seu tempo, o que significa dizer, ao hegelianismo: [...] o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo. Aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo (KIERKEGAARD, 2013, p.134).

Nesse sentido, podemos afirmar que a sua concepção da fé cristã apresenta a perspectiva de um cristianismo singular e de uma fé genuína; o indivíduo diante de si e diante de Deus, e a exigência existencial da decisão, da escolha; o esforço, a sujeição, o reconhecimento dos limites da razão, diante do paradoxo que se estabelece em relação ao objeto da fé cristã, que é Cristo, Deus encarnado. A crítica de Kierkegaard à cristandade

passa por uma consciência da necessidade de uma nova compreensão do sentido do cristianismo, do ser ou tornar-se cristão. A sua tarefa seria apresentar a figura ideal de ser um cristão. O que ele pretendia eliminar era o conceito de uma Igreja do Estado. A sua polémica não era contra o cristianismo, ou contra a Igreja Espiritual de Cristo. Seu debate era contra a Igreja Estatal da Dinamarca, contra a noção de cristandade que, para nosso autor, estava distante do genuíno cristianismo:

Que “a cristandade” é uma ilusão. Toda a pessoa dotada de um pouco de discernimento que considere com seriedade o que se chama cristandade, ou o estado de um país dito cristão, deve, certamente, bem depressa cair numa grande perplexidade. Que significa que tantos milhares de homens se digam cristãos sem mais dificuldades! Como podem obter este nome inúmeros homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sob categorias tão diferentes, como homens que talvez nunca vão à igreja, nunca pensam em Deus, nunca pronunciem o seu nome, senão para blasfemar! Como o podem eles, homens que nunca compreenderam que podem ter na sua vida uma obrigação para com Deus, e que fazem de uma certa integridade física o máximo do seu ideal, se nem mesmo a acham absolutamente necessária! Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela igreja, são enviados como cristãos para a eternidade! É impossível duvidar de que aqui deve reinar uma enorme confusão, uma terrível ilusão (KIERKEGAARD, 1986, p. 37-38).

O cristianismo “dirigido para a pessoa”, numa relação direta do indivíduo com Deus é o elemento fundamental da sua concepção da fé cristã. Para Kierkegaard a fé é graça, dom de Deus, em Cristo, mas é através da “ofensa”, da crise diante da dificuldade, do “absurdo”, do “paradoxo absoluto”; o indivíduo diante de Deus, que se configura a liberdade da escolha, a decisão pela fé, e que o indivíduo, só a partir dessa escolha, pode tornar-se cristão. A missão de Kierkegaard seria

a de dizer que a cristandade não é mais do que uma sociedade mundana vivendo na ignorância do temor e do tremor e fazendo de Deus aquele de quem se espera que terá o bom gosto de não usar nenhum rigor para com as falhas a que o homem se atribuía boa consciência de ter sucumbido com lucidez e com todo conhecimento de causa (KIERKEGAARD, 1986, p.12).

É muito pertinente o que afirma Gouvêa: “[...] vale dizer que a expressão ‘o paradoxo absoluto’ de Kierkegaard é, em minha opinião, uma brilhante contrapartida irônica ao ‘Espírito Absoluto’ de Hegel” (GOUVÊA, 2000, p. 159).

É a partir da sua concepção da fé que o autor elabora uma crítica ao projeto cientificista da racionalidade moderna:

Estranha contradição de nossa época – Se houve alguma vez um tempo ou uma época que tenha apreciado e levado em conta a experiência é a nossa.

Tudo deve ser experiência, ciência experimental etc. Só no que respeita ao cristianismo a gente se exime de fazer experiências. Pretende-se julgá-lo sem ousar relacionar-se com ele, sem se arriscar ao ponto de penetrar nessas decisões vitais, de onde surgem as situações cristãs (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 35).

Kierkegaard, através da discussão sobre a interioridade, a autenticidade, a singularidade, o desespero, a angústia, a liberdade, temáticas fundamentais para a compreensão da condição humana (que não se esgotam nas “explicações” e “soluções” da racionalidade, dos sistemas filosóficos), lança as bases da filosofia da existência contemporânea.¹³

¹³ “Na perspectiva da história das ideias, o existencialismo se apresenta como uma das manifestações da grande crise do hegelianismo – nas raízes do existencialismo encontra-se o pensamento de Kierkegaard”. Cf. REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. História da Filosofia. Volume III. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 494-495.

CAPÍTULO 2

IDEIAS CENTRAIS DO SISTEMA HEGELIANO SOB O FOCO DA QUESTÃO DA FÉ E DO INDIVÍDUO

A religião constrói no coração do indivíduo os seus templos e altares, e suspiros e orações procuram o Deus cuja intuição lhes é negada, porque existe o perigo do entendimento, entendimento que reconhecera o intuito como coisa, o bosque sagrado como troncos de madeira.

Hegel

Faremos aqui uma breve apresentação das ideias de Hegel, no que se refere à concepção do indivíduo e da fé, considerando que no sistema hegeliano se exclui a contingência da existência, e é a partir dessa concepção, a base da crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nasceu em Stuttgart, Alemanha, concebeu uma ontologia radicalmente distinta do materialismo de Hobbes. Para Hegel, o mundo seria o desdobramento de um espírito abrangente (ou absoluto) que se realizava como um processo, movimento dialético, no tempo (ou história). Desse modo, Hegel identificava a ideia ou o espírito com toda realidade, portanto, seu sistema filosófico trata-se de um idealismo absoluto.

A sua obra é considerada como o ponto culminante do racionalismo, nenhum outro pensador construiu um sistema filosófico tão abrangente, buscando respostas para um grande número de questões, na tentativa de reconciliar a filosofia com a realidade: “o real é racional e o racional é real.” O ponto de partida da filosofia de Hegel é a ideia de uma inteligência, ou espírito, que se manifesta e se concretiza no mundo. Nessa perspectiva, rompe com a distinção tradicional entre consciência e mundo, sujeito e objeto, a realidade se identificaria totalmente com o espírito, ou, ideia, razão. A racionalidade seria o fundamento de tudo o que existe, incluindo a natureza, sendo o ser humano a manifestação mais elevada dessa razão.

Hegel, segundo Kierkegaard, teria sido o maior pensador da História, se após concluir seu sistema, afirmasse que era apenas um exercício especulativo. Mas, Hegel apresentou uma explicação dialética da evolução histórica do pensamento ocidental, como o resultado de uma Razão Absoluta, ou Espírito Absoluto, e isso significava conhecer/abarcando a totalidade da realidade, ou seja, o conhecimento absoluto da realidade. Para Kierkegaard, a realidade da existência é contingência, é subjetividade, e todo conhecimento dessa realidade

perpassa pela interioridade do indivíduo, seus dilemas, limites, angústias, enfim, pela vida. É esse o ponto fundamental da crítica kierkegaardiana ao sistema hegeliano, porque a ideia da Razão Absoluta, do Espírito Absoluto, implicará na compreensão do indivíduo e da fé.

Hegel morre no fim de 1831 e, a partir de sua morte, houve uma divisão de grande parte de seus discípulos em duas vertentes, com grandes divergências sobre questões políticas e religiosas. Essas duas correntes da escola hegeliana, foram denominadas direita e esquerda, ou ortodoxos e neo-hegelianos, os primeiros, mais conhecidos como de direita, julgavam que Hegel acabou com a positividade da religião. O segundo grupo, conhecido como esquerda hegeliana, julgava Hegel conservador por conciliar religião e filosofia. Hegel, então passa a ser um paradigma e alvo de críticas a partir de sua própria filosofia, pois, tanto se justifica como se critica a positividade do cristianismo. A direita propunha a filosofia hegeliana como justificação do Estado e a esquerda, pretendia negar o Estado existente. Situando a concepção de Estado em Hegel,

o homem só se realiza expressando-se no universal – no estado – que é o Espírito racional, o estado é o responsável pela liberdade do indivíduo: agindo em nome do estado, o sujeito recupera a individualidade [...] Este processo dissolve a existência na coletividade e a individualidade se torna um produto do desenvolvimento de sua época, negando assim o ato de decisão, tornando-se algo histórico (MARTINS, 2010, p. 91).

No sistema hegeliano a eticidade se realiza em três momentos: da família, da sociedade e do Estado. Para Hegel o Estado é a própria ideia que se manifesta no mundo. Ele chega a dizer que o Estado é “o ingresso de Deus no mundo, um “Deus real”. Segue um trecho de Hegel, que foi considerado, de certa forma, como justificativa para as recentes grandes ditaduras da história:

Em si e para si, o Estado é a totalidade ética, a realização da liberdade, e que a liberdade seja real é a finalidade absoluta da razão. O Estado é o Espírito que está no mundo e se realiza nele com consciência, ao passo que, na natureza, ele só se realiza enquanto é diferente de si, em que é espírito adormecido [...] O ingresso de Deus no mundo é o Estado; o seu fundamento é a potência da razão que se realiza como vontade [...] Nessa concepção, o Estado não existe para o cidadão, mas o cidadão é que existe para o Estado (REALE, 1986, p. 151).

A grande controvérsia teórica, entretanto, entre os hegelianos de direita e esquerda, foi em torno da questão religiosa. A grande questão é saber se o cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana. Para a direita hegeliana, o pensamento de Hegel era compatível com os dogmas cristãos, e seria um esforço adequado para justificar o cristianismo diante da razão, podendo, portanto, ser aceito no pensamento moderno. A esquerda, se baseava no fato

de que para Hegel religião não é razão e sim, representação. Assim, a esquerda hegeliana substituiu a religião pela filosofia, negando a conciliação entre filosofia hegeliana e cristianismo.

A direita hegeliana usa a razão hegeliana para justificar e defender os dogmas centrais do cristianismo. Alguns nomes que representam a direita hegeliana: Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849), George Andreas Gabler (1786-1853), Johann Eduard Erdmann (1805-1892) e Kuno Fischer (1824-1907). A esquerda hegeliana era formada por David Friedrich Strauss (1808-1874), Bruno Bauer, Max Stirner (1806-1856), Arnold Ruge (1802-1880), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883).

A questão mais contundente do sistema hegeliano, que não pode ser defendida é “a pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do Absoluto” (REALE, p.159). Contudo, é inegável a sua importância na história do pensamento moderno, “com ele, o pensamento ocidental alcança uma de suas encruzilhadas mais importantes” (REALE, p.158). Não se pode compreender a história da filosofia posterior, sem compreender Hegel.

Embora os filósofos pós-hegelianos tenham perspectivas diferentes quanto à crítica filosófica da religião, um ponto crítico é a oposição à ideia da conciliação entre filosofia e religião proposto por Hegel. É nesse contexto da crítica filosófica da religião que está situado o pensamento de Kierkegaard.

Kierkegaard se opõe à perspectiva da Filosofia da Religião de Hegel. Para Hegel, a religião é uma forma rudimentar de compreensão racional da verdade metafísica. A religião é um modo representativo da consciência; é a revelação do Espírito a si mesmo no nível de representação. A filosofia, um estágio superior, que expressa o mesmo conteúdo que a religião de uma forma mais elevada.

Os escritos teológicos da juventude de Hegel são considerados, por alguns estudiosos, fundamentais para compreensão da gênese do sistema hegeliano, tais como: *Religião Racional e Cristianismo* (fragmentos); *A vida de Jesus* (1795); *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796); *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1798); *Fragmento do Sistema* (1800) e a segunda redação de *A Positividade da Religião Cristã* (incompleta). O grande problema, a dificuldade do pensamento hegeliano é a excessiva “sistematicidade”, que Kierkegaard vai combater fortemente através de suas obras. A pretensão do sistema hegeliano em apresentar um saber que não seja uma visão particular do absoluto, mas a “ciência absoluta do absoluto”, com pretensões de saber hegemônico, totalizante e totalitário.

2.1 Breve apresentação do sistema hegeliano

Para Hegel o inconcebível não existe, Ser e Conhecer são a mesma coisa. Mas, há uma distinção entre existência e realidade, pois, os universais, as categorias, tem realidade mas não existência. A causa da objetividade dos universais se encontra na identidade do Ser e do Conhecer. Aqui é importante saber o significado dado a palavra “Ser”:

A palavra “Ser” é aqui usada como tudo aquilo que é objeto do conhecimento. É o que está fora da mente e com ela se relaciona como o objeto com o sujeito. A expressão “identidade do Ser e do Conhecer” expressa que o sujeito (lado do conhecimento) e o objeto (o lado do ser) são idênticos. Sujeito e objeto não são duas realidades independentes, cada uma exterior à outra. São dois aspectos diferentes da mesma realidade (NÓBREGA, 2005. p.65).

Para Hegel só conhecemos os universais, os conceitos de um objeto. Sem os universais, o pensamento não é possível, a palavra não tem sentido e, portanto, o conhecimento seria impossível. Nessa perspectiva, os objetos não são senão “uma soma de universais”. No entanto, pode-se dizer que há meu conceito do objeto, da coisa e há a coisa em si, que é outra realidade diferente de meus conceitos. O que estaria afirmando a existência do inconcebível, sendo, portanto, o idealismo hegeliano a superação desse limite do conhecimento, a identidade do Ser e do Conhecer, onde Ser significa ser para a consciência, para um sujeito.

Numa perspectiva geral do sistema hegeliano, podemos identificar três aspectos importantes na elaboração/construção do sistema. A Ideia é a mente absoluta, Deus como Ele é em si mesmo, antes de se manifestar. A manifestação, a aparência é a Natureza, antítese da Ideia. Hegel afirma que o primeiro momento é a Ideia em si. O segundo momento é a Ideia fora de si. Ao sair de si, exteriorizando-se, torna-se seu oposto. Não será apenas Ideia em si mas para si, Espírito. A compreensão da realidade como *Espírito Infinito*, entendendo-se Espírito como uma síntese da *Ideia* e da *Natureza* (NÓBREGA, 2005. p. 67).

2.1.1 Movimento Dialético

Ao conceber a realidade como espírito, Hegel queria destacar que ela não é apenas uma substância (uma coisa permanente, rígida), mas um sujeito com vida própria que pode atuar. Portanto, entender a realidade como espírito é entendê-la nesse seu atuar constante, ou seja, como movimento ou processo, como devir. Esse movimento do real se dá por

contradições autosuperadoras contínuas. Isso quer dizer que cada momento surge do anterior e prepara o seguinte, em um processo de embate e superação em que sempre o anterior tem de ser negado.

O sistema hegeliano parte do princípio de que nenhuma realidade existe fora do movimento dialético, da luta dos opostos:

uma dialética não é um movimento simples. É composta de várias unidades. A dialética hegeliana tem três unidades que ele denomina Tese, Antítese e Síntese, ou, mais frequentemente, Afirmação, Negação e Negação da Negação [...]. Quando tentamos imaginar um princípio de todos os seres, é necessário que nele coisas opostas tenham em algum sentido existido idênticas. Mas não é uma identidade, cessando a oposição. E porque a oposição continua é que a dialética acontece (NÓBREGA, 2005, p.43-44).

Para Hegel, o movimento da realidade apresentaria momentos que se contradizem, sem, no entanto, perder a unidade do processo que leva a um crescente autoenriquecimento. Trata-se do movimento dialético do real, que se processaria em três momentos: o primeiro, do ser em si (a tese); o segundo, do ser outro ou fora de si (a antítese); e o terceiro, do ser para si (a síntese). Esses momentos se caracterizam como um movimento circular, como um movimento em espiral, que não se fecha nunca, seguindo evolutivamente em direção ao infinito. Sendo cada momento final, uma síntese, tornando-se tese de um movimento posterior, de natureza mais avançada. A realidade não é estática, mas dinâmica. Os momentos se contradizem entre si, sem, no entanto, perderem a unidade do processo, que leva a um crescente autoenriquecimento. Esse desenvolvimento, que se faz por meio do embate e da superação de contradições, foi chamado por Hegel de dialética, uma descrição do movimento real do mundo.

2.1.2 Identidade do Ser e do conhecer

Hegel compreende a realidade como um processo análogo ao pensamento racional, afirmando que “tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real”, esta afirmação sintetiza as seguintes noções:

- A realidade possui racionalidade ou identifica-se com ela – o mundo é a atuação ou realização progressiva de uma razão (ou ideia, ou espírito, ou absoluto, ou Deus), presente tanto na natureza como no ser humano e em suas construções culturais.

Portanto, o mundo não é o reino do acaso, onde os fatos se dão de forma aleatória, mas sim o desdobramento do *logos* ou espiritualidade racional. Por isso, “o real é racional”;

- A razão possui realidade ou identifica-se com ela – se o real é racional, inversamente a razão não seria apenas um processo abstrato no qual as ideias equivalem a puras representações ou imagens do mundo, como se costuma pensar. Elas fazem parte da estrutura profunda do real, de tal maneira que quanto maior a racionalidade mais forte ou elevada a realidade (noção de que a quantidade se transforma em qualidade). Por isso, “o racional é real”.¹⁴

Espírito e Absoluto são sinônimos, o Espírito Absoluto é o conhecimento do Espírito pelo Espírito, ou, o conhecimento do Absoluto pelo Absoluto. Para compreender a dialética da realidade é necessário que a razão se distancie do conhecimento do senso comum e tenha como perspectiva o Absoluto. Assim, a consciência que consegue isso alcança a Razão ou o Saber Absoluto. Nesse sentido, supera o entendimento finito e adquire a certeza de ser toda realidade. Desse modo, atinge a unidade entre ser e pensar, a harmonia entre subjetividade e objetividade:

A expressão “identidade do Ser e do Conhecer” expressa que o sujeito (o lado do conhecimento) e o objeto (o lado do ser) são idênticos. Sujeito e objeto não são duas realidades independentes, cada uma exterior à outra. São dois processos diferentes da mesma realidade. Para Hegel, se não aceitamos isto, o conhecimento parece impossível. De um objeto não conhecemos senão conceitos, universais. E sem estes, nenhum pensamento é possível, nenhuma palavra tem sentido. Daí concluímos que o objeto nada mais é senão uma soma de universais. Consequentemente os universais são objetivos (NÓBREGA, 2005, p.65).

Se considerarmos que há os conceitos da coisa e a coisa em si, que é outra realidade que não é a dos conceitos, poderíamos afirmar que há algo na coisa que é inconcebível, que não há universais que sejam sua realidade, ou seja, “o inconcebível existe”. Portanto, para que se supere esses limites, temos a identidade do Ser e do Conhecer. Nesse caso, Ser significa ser para a consciência:

Um objeto não é objeto senão para uma consciência, um sujeito. O Universo inteiro não é outra coisa senão o conteúdo da consciência. Ou negamos isto, e caímos na aceitação do inconcebível, ou aceitamos isto, e admitimos os universais como objetivos. O objeto é objeto como o conhecemos. E o conhecemos como uma soma de universais (NÓBREGA, 2005, p. 66).

¹⁴ Cf. COTRIN, Gilberto. Fundamentos de Filosofia. 2013, p. 131.

Kierkegaard se opõe a esta maneira de “resolver” a questão do “inconcebível”, principalmente no que essa perspectiva implica no religioso. Por isso apresenta o paradoxo como abertura para o “inconcebível”. É o que analisaremos mais adiante, na sua crítica ao sistema hegeliano e na sua concepção da fé cristã.

Hegel constrói, assim, um grande sistema que pensa tanto a natureza, ou realidade física, quanto o espírito. O fio condutor desse pensamento totalizante é a relação finito e infinito, sendo então, tarefa da filosofia superar o entendimento finito e limitado e alcançar o saber absoluto. Para tamanha tarefa, Hegel apresenta o caminho do conhecimento finito ao conhecimento absoluto, o qual se daria em diferentes áreas do saber, da natureza ao espírito. Rompe com a visão romântica que divinizava a natureza, enaltecendo a superioridade do espírito que se realiza na história dos seres humanos através da liberdade.

Hegel faz uma distinção entre três instâncias do espírito: o espírito subjetivo, que se refere ao indivíduo e à consciência individual; o espírito objetivo, que se refere às instituições e aos costumes historicamente produzidos pelos seres humanos, que é a expressão da liberdade humana; e o espírito absoluto, que se manifesta na arte, na religião e na filosofia como espírito que se compreende a si mesmo. É o momento quando a mente se percebe a si própria: “É, portanto, o próprio conhecimento que o homem tem do Absoluto através de tudo o que se faz presente à sua consciência e é percebido como idêntico a si próprio” (NÓBREGA, 2005. p.72).

Na Fenomenologia do Espírito, Hegel expõe as manifestações das figuras da consciência na história, o que representa um processo de conscientização, desde as percepções individuais às instituições humanas e realizações coletivas da mente humana. Para Hegel a história é o desdobramento do espírito objetivo, como foi mencionado anteriormente, é a realização da liberdade humana na sociedade, que se manifesta no direito, na moralidade e eticidade, que engloba família, sociedade e Estado. O Estado político é a instância mais elevada do espírito objetivo, de modo que o indivíduo só existe como membro do Estado.

Estas são as bases da crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano, a qual defende a categoria Indivíduo, em sua singularidade, interioridade. A subjetividade e a dialética da existência fundamentam o pensamento kierkegaardiano. É a partir dessas categorias que podemos compreender a sua concepção da paixão da fé, como resposta ao racionalismo e especulações filosóficas em torno das questões que veremos a seguir.

2.2 A fé no sistema hegeliano

Todas as partes do real, compõe o todo, e o ser é o devir. É nessa perspectiva que Hegel pensa a religião: o culto, ou a religião são processos através dos quais o ser humano busca o universal. A religião revelada, o cristianismo seria o estágio religioso mais elevado. Hegel apresenta diferentes mediações (culto, religião determinada, religião revelada: universalidade, particularidade, singularidade) pelas quais a religião necessita percorrer, o que na verdade, é uma racionalização da experiência religiosa, uma limitação do sentido e significado do fenômeno religioso, principalmente, no que se refere à concepção da fé, compreendida por Kierkegaard.

Hegel compreende a religião como parte do processo dialético da história. “O objetivo de Hegel é colocar juntas a religião, assim “superada”, e a filosofia, a fim de chegar ao Saber (filosófico) absoluto” (LE BLANC, 2003, p. 28).

Na Ideia absoluta, o pensamento subjetivo ao se objetivar realiza a síntese sujeito-objeto. Esta síntese é o Absoluto. A Ideia Absoluta se aproxima do conceito que temos de Deus. A identidade plena do sujeito com o objeto é a Ideia Absoluta:

Em vez de o sujeito ter o objeto como algo fora de si, exterior a si, alheio a si, agora reconhece o objeto como idêntico consigo mesmo. O objeto do sujeito é o próprio sujeito. A este ponto, o Universo inteiro de coisas, plantas, animais, homens, não é algo oferecido ao conhecimento de uma mente, diferente de todas estas coisas. Mas esta mente que conhece e estas coisas que são conhecidas, sujeito e objeto, formam uma única síntese, unidade: a Ideia Absoluta (NÓBREGA, 2005, p. 57-58).

A Ideia Absoluta é, portanto, o pensamento que pensa a si mesmo, o mundo exterior é a própria mente posta fora de si, identificando-se consigo própria pelo conhecimento de si, exteriorizada.

Há uma unidade única e universal no pensamento que pensa a si próprio em todas as coisas:

A Ideia Absoluta é, pois, a verdade absoluta. É a definição completa total, acabada, de Deus e do Universo. Deus é o pensamento do pensamento, o absoluto sujeito-objeto. O mundo visto na sua verdade outra coisa não é senão a Ideia Absoluta. [...] A Ideia Absoluta é o Infinito absoluto. Nela todos os obstáculos, oposições (antítese) estão superados. O que era obstáculo, oposição, era o seu eu objetivado. Agora que esta exteriorização, objetivação, foi assimilada na identidade de si, sujeito, é coextensiva a toda realidade, sem rival (NÓBREGA, 2005, p. 58).

Espírito Absoluto e Deus são idênticos, e é nessa esfera que está localizada a compreensão da religião no sistema hegeliano:

No parecer de Heed, é um dado seguro que Hegel, ainda que se colocasse contra a opinião dos seus coetâneos, estava convencido de que a Filosofia como tal é conhecimento de Deus, é Teologia. Este é o pano de fundo cultural próprio de Hegel, que o autor usa para mostrar como o desenvolvimento das categorias lógicas seja o desenvolvimento das determinações metafísicas de Deus. Segundo o autor, Hegel pensa Deus como o conceito em si e para si, não como um conceito a mais ao lado de tantos outros conceitos, mas, antes pelo contrário, como o conceito absoluto e infinito que contém em si, como momentos, os conceitos finitos e determinados. Numa palavra, para Hegel, Deus seria *o inteiro círculo dos círculos*. Todavia, a Lógica e as suas determinações não é o todo. Antes pelo contrário, a Lógica se exterioriza numa filosofia do real e é, justamente, no interior desta, mais precisamente na Filosofia do Espírito Absoluto, que tem lugar, propriamente falando, uma filosofia da religião (159; 19-20) (AQUINO, 1989, p.52).

A religião é o conhecimento de Deus, a apreensão do divino e do eterno. No entanto, esta apreensão do Espírito Absoluto ou de Deus se dá em diferentes momentos que são subdivididos em momentos do Espírito absoluto: a arte, a religião e a filosofia. Hegel afirma que a arte, a religião e a filosofia têm o mesmo conteúdo. O que significa dizer que, a natureza, o espírito e a razão que se sabe a si mesmo são níveis da autoconsciência do ser humano no desenvolvimento do processo histórico:

Na doutrina de Hegel há textos nos quais ele arrola sucessivamente a arte, a religião e a filosofia como tendo o mesmo conteúdo. [...] tem como conteúdo a ideia, respectivamente na sua imediatidade natural, na sua reflexão e na sua imediatidade especulativa. Graças a isto, há uma relação entre arte e natureza, religião e espírito, filosofia e logicidade. Numa outra perspectiva, religião e filosofia tem o mesmo conteúdo, isto é, o que brota da respectiva mediação consigo mesmo, de tal modo que o resultado se manifesta como autodesdobrar-se da razão que sabe a si mesma. [...] Religião e filosofia tornaram-se a perspectivas mais elevadas de inteligência de todo o processo (NÓBREGA, 2005, p.87-88).

No sistema hegeliano, a arte e a religião são esferas com possíveis níveis de finitude, enquanto que na filosofia o Espírito absoluto seria livre e infinito. Para Hegel “a religião é um fenômeno histórico, experiência de consciência e pensamento de verdade” (AQUINO, 1989, p.17). Ainda sobre a interpretação da Religião no pensamento hegeliano,

no capítulo consagrado à religião na Fenomenologia, Valls Plana distingue na interpretação hegeliana entre um *sentido geral* e um *sentido mais específico da religião*. No primeiro caso, a religião é a consciência do absoluto. No segundo, a doutrina, o culto, e a objetividade histórica se juntam à consciência do absoluto [...] A religião natural corresponderia à consciência, a religião da arte corresponderia à autoconsciência e, finalmente a religião revelada corresponderia à razão (PLANA, apud AQUINO, p.49).

Hegel considera que o papel da religião cristã seria conscientizar a natureza espiritual do ser humano, porém, não é necessário somente a religiosidade interna, mas a transformação do mundo real, exterior, em algo que satisfaça as exigências essenciais do ser humano. Para tanto, “o mundo só pode obter um acordo universal quando se ajusta a critérios racionais. Portanto, todas as instituições sociais [...] devem ser feitas de modo a se ajustar a princípios gerais da razão” (SINGER, 2003, p.35).

Embora Hegel tenha chegado a se considerar um cristão luterano, e participasse das cerimônias da igreja, sua filosofia da religião deixa algumas questões abertas quanto à sua concepção de fé e de Deus:

Há um aspecto que talvez faça Hegel parecer pagão: para Hegel, a diferença entre o cristianismo e as religiões “pagãs” pré-cristãs não é que estas sejam “falsas”, que celebrem deuses ilusórios, enquanto o Deus cristão é aquele que “realmente existe”. O desenvolvimento das religiões desde o animismo primitivo, passando pelo politeísmo até a tríade final do judaísmo, cristianismo e islã, é *inerente à própria divindade*, é o autodesenvolvimento do próprio Deus – uma noção que, a partir da perspectiva de um fiel cristão, não tem como não parecer heresia, até mesmo uma blasfêmia (ZIZEK, 2014, p. 393).

Hegel afirma que a religião ortodoxa era um obstáculo ao propósito de devolver o homem a uma condição de harmonia, pois ela faz com que ele subordine seus próprios poderes de pensamento a uma autoridade externa.

Percebemos uma dificuldade na questão: a filosofia hegeliana é inconciliável com a religião e, no entanto, todo sistema hegeliano considera essa conciliação. Hegel coloca os atributos divinos na consciência humana:

A representação é a maneira pela qual aparece a verdade absoluta na religião [...]. Na representação, ou seja, na religião, a verdade é algo dado, exterior (187, 12). É dessa maneira que a religião se determina como verdade /doutrina e fé/reflexão (169, 33). O dado exterior recebe a forma de uma verdade assumida pela fé. Inicialmente, a verdade articula-se mediante abstração, elevando a imagem e o material sensível ao universal (171, 10-11). Essa verdade representada tem o valor de objetividade, isto é, algo posto. [...] A passagem da religião à filosofia é aquela em que a verdade está na forma da verdade (189, 11-14), como conteúdo da filosofia especulativa (189, 16-17). Na concepção de Hegel, a verdade que já está na forma do conhecimento do conceito (191,6) não é afetada por nenhum elemento externo (AQUINO, 1989, p. 276-278).

Para Kierkegaard, considerando alguns livros de Hegel, tais como, a *Fenomenologia do Espírito*, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e *As Lições sobre a História da Filosofia*, a filosofia hegeliana era essencialmente anticristã. Hegel afirma nesses livros que o cristianismo é o desenvolvimento histórico da interioridade, levando essa ideia até as últimas

consequências, onde tudo, inclusive a fé, pode ser explicado racionalmente. Para o filósofo dinamarquês, “Essencialmente o cristianismo não é história, pois essencialmente Cristo é o paradoxo que Deus uma vez tornou existente no tempo. Esta é a ofensa, mas é também o ponto de partida” (KIERKEGAARD, apud PAULA, 2009, p. 69).

Kierkegaard, considera que o sistema de Hegel compromete o significado e sentido do cristianismo. Para ele, uma fé intelectual é uma comédia. Ainda pior: ela ainda confunde o pseudocristianismo com a verdade eterna [...] A experiência do ser divino deve ocorrer a partir da existência humana concreta e não da abstração (PAULA, 2009, p.52-53). A Encarnação, a revelação de Deus no tempo é, para o filósofo dinamarquês, mistério, paradoxo que a razão não consegue penetrar. Este é o ponto de partida da sua reflexão, da sua crítica ao sistema hegeliano e do desenvolvimento da sua concepção da verdade como subjetividade, da sua concepção da fé cristã, do significado e sentido do cristianismo, do tornar-se cristão.

Em última instância, para Kierkegaard, o que conta no cristianismo é a decisão, escolha existencial do indivíduo. Para ele, o cristianismo recuperaria a noção do indivíduo integral e o retiraria do anonimato, uma vez que nele o indivíduo deve afirmar-se existencialmente diante de Deus. Há uma crise nesse confronto entre interioridade do indivíduo e exterioridade dos eventos históricos, em que o homem parece ser sua própria medida, no entanto, na filosofia kierkegaardiana não há uma negação da razão, mas uma posição dos limites de sua possibilidade.¹⁵ A crítica feita à filosofia hegeliana refere-se aos equívocos quanto à historicização, ou seja, coloca-se o indivíduo como peça do processo histórico, relegando a importância da pessoa. A filosofia hegeliana não estaria preocupada com a ética do indivíduo, pois sua ética tem apenas um caráter histórico, universal. O cristianismo passa a ser uma abstração metafísica, deixa de ser uma questão de escolha, de movimento existencial como decisão consciente do indivíduo. Nesse sentido, a crítica kierkegaardiana deve ser compreendida numa dimensão mais ampla. Não se trata de uma crítica apenas à Igreja, mas, é também, uma crítica à arte, à filosofia, à política, à religião e à sociedade dinamarquesa de uma maneira geral, e aos seus valores.

Hegel identificou a fé como imediação, uma certeza imediata, uma certeza intuitiva, fazendo dela um nível de conhecimento inferior ao conhecimento conceitual. Para Hegel, a fé é uma forma rude de compreensão racional da verdade metafísica. Ele não contestou a

¹⁵ Cf. ZIZEK/ MILBANK. O livro *A Monstruosidade de Cristo*, faz um debate sobre o dualismo entre racionalismo e fideísmo, no sentido de recontextualizar a teologia e o cristianismo, a partir da relação entre razão e mito na época chamada modernidade, e o colapso da estrutura de pensamento coerente da era moderna, no alvorecer do pós-modernismo.

definição romântica da fé como um sentimento imediato e intuitivo pelo absoluto. Para ele, a filosofia romântica e idealista seria o ápice da filosofia iluminista. Defendia um senso mais complexo de razão, um movimento interno de religião que levaria a uma expressão externa na qual a fé se torna objetiva, traduzida em conceitos. Para Hegel, a fé tinha que dar lugar ao conhecimento absoluto, o que seria possível com a filosofia. A fé manteve sua grandeza, mas apenas como um momento essencial, mas ainda assim apenas uma passagem.

Aqui nos apoiaremos na reflexão de Zizek a respeito de Hegel. Para ele o que interessa a Hegel é o fato de que essa tensão entre filosofia (pensamento racional esclarecido) e religião termina por um “mútuo aviltamento e abastardamento”:

Em um primeiro momento, a Razão parece estar na ofensiva, e a religião, na defensiva, tentando desesperadamente forjar um espaço para si mesma fora do domínio da Razão: sob a pressão da crítica do Esclarecimento e dos avanços da ciência, a religião se retira humildemente para o espaço interno dos sentimentos autênticos[...] os dois polos, portanto, são aviltados: a Razão se torna o mero “intelecto”, uma ferramenta para manipular objetos empíricos, um mero instrumento pragmático do animal humano, e a religião se torna um sentimento interior impotente que nunca pode ser realmente efetivado, pois, no momento em que se tenta transpô-lo para a realidade exterior, regressa-se à idolatria católica que fetichiza os objetos naturais contingentes (ZIZEK, 2014, p. 81-82).

Ainda sobre o problema Razão e Fé:

A história nos ensina que um dos últimos e mais decisivos confrontos entre fé e razão foi travado na era moderna, mais precisamente no Iluminismo. E, se certamente não teria sentido afirmar a prevalência de uma ou outra, reconhece-se facilmente a cisão que se estabeleceu a partir de então entre elas. Não porque o conteúdo da fé deixou de ser objeto de investigação do pensamento ou porque a razão não está mais a serviço da fé e não tem mais compromisso de conciliar seu discurso com o dela. A questão seria mais simples se se tratasse tão-somente de incompatibilidade entre a palavra revelada e autonomia da razão, a última procurando se desvencilhar da autoridade divina [...] a querela entre fé e saber não se esgota naquele conhecido confronto entre as instituições religiosas e um pensamento libertário insurgente; uma mudança nos rumos desse enfrentamento ocorre com a filosofia crítica de Kant, quando a sua tentativa de delimitação precisa do poder das faculdades cognitivas humanas resultou em um claro impedimento ao conhecimento do absoluto e do divino. Pois, segundo Kant, não há nada nessas faculdades, essencialmente dependentes em relação à experiência, que possibilite provar a existência de Deus. A filosofia kantiana representa o posicionamento acabado de uma razão que se pretende autônoma, isto é, capaz de orientar as suas decisões com base apenas em escolhas realizadas na interioridade do sujeito (TOLLE, apud HEGEL, 2007, p. 10-11).

Segundo Zizek, para Hegel a solução não é dada pela síntese da reconciliação entre Fé e Razão, mas por uma duplicação da alienação:

a alienação do homem moderno em relação a Deus (reduzido a um Em-si incognoscível, ausente do mundo sujeitado às leis mecânicas) e a alienação de Deus em relação a si mesmo (em Cristo, na Encarnação) (ZIZEK, 2014, p. 82).

Para Hegel, “o que morre na Cruz não é o representante terreno e finito de Deus, mas o próprio Deus, o Deus transcendente do além”. Segundo Zizek, a maior lição a ser aprendida com a Encarnação divina é a existência dos seres humanos mortais como o único lugar do Espírito, o lugar onde o Espírito atinge sua efetividade” (ZIZEK, 2014, p. 84). O que Zizek nos chama a atenção é que para Hegel,

é na consciência finita que se dá o processo de conhecer a essência do espírito e que surge, portanto, a divina consciência-de-si [...] embora Deus seja a substância de todo o nosso ser (humano), ele é impotente sem nós, ele só age em nós e através de nós, ele é posto através de nossa atividade como seu pressuposto (ZIZEK, 2014, p.85)

Nesta perspectiva, a única coisa que realmente existe são os indivíduos e suas atividades, ou seja, a substância se efetiva na medida em que esses indivíduos acreditam e agem. Para Zizek, há um equívoco na compreensão do Espírito hegeliano:

O erro fundamental que devemos evitar, portanto, é apreender o Espírito hegeliano como uma espécie de Metassujeito, uma Mente, muito maior que a mente do indivíduo, ciente de si: quando fazemos isso, não há como Hegel não parecer um obscurantista e espiritualista ridículo, que afirma a existência de uma espécie de Megaespírito controlando nossa história (ZIZEK, 2014, p. 85).

Voltaremos, no capítulo 3, à questão da “morte de Deus” através da perspectiva da *kénosis* (a Encarnação do Deus-homem em Cristo) apoiados nas interpretações de Vattimo, em *Depois da Cristandade*, como uma perspectiva de leitura de Kierkegaard e suas contribuições sobre o significado e as possibilidades de interpretação do cristianismo na contemporaneidade.

2.3 O indivíduo no sistema hegeliano

Na filosofia hegeliana o indivíduo não está situado na sua existencialidade, ou seja, não se considera as contradições da existência, a singularidade da pessoa em sua responsabilidade enquanto ser que decide, escolhe, pois tudo é objetivamente pensado, sistematizado de tal forma que não ocorra erro, como se a vida pudesse ser logicamente, metodicamente fechada no seu sistema de organização de compreensão absoluta da realidade. [...] “a ciência quer ensinar que se tornar objetivo é o caminho, enquanto que o cristianismo

ensina que o caminho é o tornar-se subjetivo, ou seja: no sentido verdadeiro, tornar-se sujeito” (KIERKEGAARD, 2013, p.135).

Contrariamente à lógica do sistema hegeliano, o elemento primordial na concepção de Kierkegaard de subjetividade é a consciência. “Pois a ética assim como a religião, são categorias da consciência humana as quais só podem ser pensadas em condições existenciais e não só em condições científicas ou objetivas” (OLIVEIRA, 2014, p. 32).

A verdade filosófica no centro do pensamento de Hegel é a união de Deus com o homem: a declaração conceitual da metáfora da Encarnação. No sistema hegeliano, no primeiro momento é Deus em seu ser essencial; no segundo momento, Deus move-se para fora de si mesmo, entrando em relação com o que não é ele próprio, no terceiro momento Deus retorna para si mesmo. A queda é a transição da inocência para a autoconsciência, um movimento necessário para estabelecer a independência humana, existencial e histórica. A verdade filosófica universal da unidade divina-humana foi concretizada num indivíduo histórico particular. Hegel defendia que os direitos do indivíduo derivam do Estado. Para ele, liberdade significava viver em conformidade com a vontade pública, e através do Estado a pessoa podia ser ela mesma. Nesse sentido, Kierkegaard elabora sua reflexão sobre multidão como mentira e subjetividade como verdade, onde louva o indivíduo isolado em contraste com a multidão: “A multidão é inverdade” (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2000, p. 259).

Portanto, para Hegel “O indivíduo encontra-se na confiança da proteção do Estado, onde realiza seus interesses particulares em contrapartida, estabelece a realização da liberdade na organização política” (CASTRO, 2009, p. 25).

Há uma base de sustentação moral universal, onde os costumes fundamentam as instituições, garantem a racionalidade moral em que o Estado tem a sua existência imediata. A partir da racionalização moral das instituições cria-se o universal. Podemos fazer aqui, um contraponto com a perspectiva de indivíduo em Kierkegaard através da figura de Abraão, que se relaciona como indivíduo singular diante do absoluto, sem as medições institucionais enfatizadas por Hegel. O indivíduo, na figura de Abraão, representa a subjetividade, a busca do si mesmo diante do absoluto, de Deus, e que responde por sua escolha que está acima do geral, da ética, por estar no estágio religioso, por excelência, porque age com paixão, a paixão da fé.

Na concepção hegeliana, a religião protestante assegura a submissão do indivíduo ao Estado e suas instituições. A religião favorece a que o indivíduo aceite as regras da moralidade; a austeridade protestante quanto ao indivíduo parece ser uma espécie de resquício do que existiu na Idade Média:

Contudo, em sua visão fundamental das relações entre indivíduo e comunidade, o protestantismo é totalmente o contrário do puramente individualista e sem autoridade. Pelo contrário, em quase todos os ramos principais, ele é surpreendentemente conservador. Não conhece, descontando-se os grupos batistas radicais, a ideia de igualdade e jamais propôs a formação livre da sociedade pelos indivíduos. Se alguma vez existiu a igualdade, isso foi no estado de inocência do Paraíso, mas não se pode falar disso no mundo do pecado (TROELTSCH, apud PAULA, 2009, p. 63).

É interessante fazermos aqui, novamente, uma reflexão sobre a questão da tensão entre filosofia e religião, voltarmos para o tradicional problema da relação entre a razão e a fé, relacionando a questão da mediação ou infinita separação qualitativa entre Deus e o ser humano:

Por mais que Deus em si continue sendo um mistério imperscrutável para nossas capacidades cognitivas limitadas, a razão também pode nos levar em direção a Ele ao nos permitir reconhecer os traços Dele na realidade criada [...] com o protestantismo, essa unidade se rompe: de um lado temos o Universo sem Deus, o objeto peculiar da razão, e o Além divino e imperscrutável está separado dele por um hiato. Confrontados com essa ruptura, podemos fazer duas coisas: ou negamos qualquer significado a um Além sobrenatural, descartando-o como uma ilusão supersticiosa, ou continuamos religiosos e libertamos a nossa fé do domínio da razão, concebendo-a precisamente como um ato de pura fé (sentimento interno autêntico etc.) (ZIZEK, 2014, p. 80-81).

As análises antropológicas a partir de Kant, encerraram a religião nos limites da razão. A nova abordagem da linguagem e da subjetividade, e mesmo quanto à palavra da revelação, “impõem à razão seus limites e situam resolutamente o ego e a revelação divina fora dos limites da razão” (VERGOTE, 2002, p.185). Sobre o problema do conhecimento, na relação sujeito-objeto, Hegel compreende que Kant

ao demarcar o território da fé, a crença em um absoluto, para além do contorno definido pelo alcance da razão, tornou impossível a conciliação do sujeito com o mundo circundante. Ora, Hegel quer justamente mostrar é que se o ceticismo a que Hume chegara anos antes tinha a forma de uma objetividade destituída de sujeito, então a filosofia da subjetividade desses três autores¹⁶ era o seu antagonista direto, mas justamente por isso preso às mesmas regras do jogo. Enfatiza que qualquer um dos lados da oposição

¹⁶ Kant, Jacobi e Fichte.

sujeito-objeto deve conduzir conseqüentemente a um beco sem saída teórico (TROLLE, apud Hegel, 2007, p. 15).

O resultado dessa oposição, segundo Hegel é a sensação de que *Deus está morto*:

O conceito puro ou a infinitude como abismo do nada, em que imerge todo ser, deve descrever em sua pureza, como momento da ideia suprema, e apenas como momento, a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto (o que foi, por assim dizer, empiricamente expresso por Pascal: “*la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*”¹⁷ (HEGEL, 2007, p. 173-174).

Como já antecipamos, analisaremos a ideia da morte de Deus, a partir da concepção da Encarnação¹⁸ de Deus-homem em Cristo, considerada por Kierkegaard, o paradoxo absoluto, objeto, por excelência, da fé cristã, que não pode ser resolvido por um sistema lógico, mas vivenciado na interioridade como paixão. Através de Johannes de Silentio, Kierkegaard, na obra *Temor e Tremor*, apresenta sua concepção da fé cristã. O autor elabora a situação existencial do indivíduo diante de Deus através do percurso realizado pelo indivíduo na busca da liberdade e realização de si mesmo, que se dá na sua interioridade, sua singularidade, na fé autêntica, na paixão da fé, representada na emblemática trajetória de Abraão.

2.4 A influência do idealismo¹⁹ de Hegel no pensamento kierkegaardiano

O hegelianismo era a corrente de pensamento que imperava durante o período de vida de Kierkegaard (1813-1855), ele foi bastante impactado pela filosofia de Hegel (1770-1831), embora posteriormente torne-se um incansável opositor do sistema hegeliano:

¹⁷ “A natureza é constituída de tal modo, que ela aponta em todos os lugares, tanto dentro quanto fora do homem, para um Deus perdido”.

¹⁸ O termo “encarnação” foi criado no século II por Irineu. Nesse termo teológico, ele condensava a fé cristã segundo a qual no homem Jesus de Nazaré o Verbo divino se fez carne, isto é, tornou-se um indivíduo humano com um corpo biológico e que pertencia por sua filiação à cultura judaica. Unida ao Verbo encarnado, a fé dos que creem em Jesus Cristo se encarna igualmente no mundo, mas também impõe ao mundo seus limites, afirmando-se livre de toda autoridade humana, incluindo a da racionalidade moderna. O Verbo encarnado desafia a razão filosófica, pois Jesus de Nazaré confirma o que a revelação monoteísta afirma: que não se pode ver Deus, porque Deus não é, no sentido próprio do termo, um fenômeno, um dado pertinente à visibilidade do mundo. A filosofia pode fazer descrição e a análise fenomenológica da religião, isto é, daquilo que os homens religiosos dão a observar; porém não se faz uma fenomenologia de Deus (VERGOTE, 2002, p.184-185).

¹⁹ Este termo foi introduzido na linguagem filosófica na metade do séc. XVII e inicialmente atribuído à doutrina platônica das ideias. [...] A palavra foi prevalentemente usada nos dois significados seguintes: 1º gnosiológico ou epistemológico, próprio de várias correntes da filosofia moderna e contemporânea. 2º Idealismo romântico que é uma corrente historicamente determinada da filosofia moderna e contemporânea. [...] o nome da grande corrente filosófica romântica que se originou na Alemanha no período pós-kantiano e que teve numerosas ramificações na filosofia moderna e contemporânea de todos os países. Seus fundadores foram Fichte e Schelling. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

As raízes do pensamento de Kierkegaard estão nitidamente plantadas na filosofia alemã do século XIX (e na filosofia grega). Como bem apontou Löwith, a filosofia alemã desse período é composta por um conjunto de pensadores que respondem, cada ao seu modo, aos desafios postos pela filosofia hegeliana. Kierkegaard também partilha desse legado intelectual, a saber dos ditos *herdeiros de Hegel*, juntamente com muitos outros notórios pensadores. Assim, para que se compreenda a crítica kierkegaardiana à filosofia hegeliana e à cristandade, é necessário situá-lo no contexto adequado ou seja, dentro da herança filosófica germânica, mais especificamente ainda dentro da filosofia da religião pós-hegeliana, que os alemães conceituam como *Religionsphilosophie* (PAULA, 2009, p. 17).

O idealismo considera que o sujeito tem um papel muito mais determinante do que o objeto no processo de conhecimento. Podemos elencar vários tipos de idealismo, a exemplo de Platão, considerado o principal idealista da Antiguidade, devido à sua teoria das ideias. Descartes expressa o seu idealismo na formulação do *cogito*, e Kant, na Crítica da razão pura, quando afirma que das coisas só conhecemos *a priori* aquilo que nós mesmos colocamos nelas. Hegel, com a construção do seu sistema, segundo Herbert Marcuse (1898-1979) constitui “a última grande expressão desse idealismo cultural, a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade” (COTRIN, 2013, p.291).

J. L. Heiberg (1791-1860), foi uma figura de destaque da cultura dinamarquesa, foi o divulgador da filosofia de Hegel na Dinamarca. Heiberg procurava, inspirado em Hegel, encerrar todos os conhecimentos humanos em um único sistema, ao que Kierkegaard se opunha fortemente. Outro personagem importante em Copenhague, na época de Kierkegaard, embora com algumas reservas em relação ao hegelianismo, foi H. L. Martensen (1808-1884), para quem “o dever da época era completar a união do cristianismo com a filosofia, e a dogmática especulativa podia fundamentar a fé na razão, justificar completamente a Revelação” (LE BLANC, 2003, p. 29).

O Idealismo consiste em reconhecer o infinito como verdadeiro ser. Nesse sentido, a filosofia tem o Idealismo como princípio, a filosofia seria Idealismo como, também, a religião seria Idealismo. O traço característico do Idealismo é a não realidade do finito e a sua resolução no infinito²⁰:

²⁰ Conceito de Infinito: “na filosofia moderna o conceito de Infinito como ilimitação da potência faz verdadeiramente seu ingresso com Fichte, para quem o Eu é infinito enquanto “é estabelecido pela sua própria absoluta atividade”, isto é, enquanto a sua atividade não encontra limites obstáculos. Estabelecendo, ao mesmo tempo, um não-Eu, o Eu se limita e se torna finito. Mas por fim “a finidade deve ser anulada: todos os limites devem desaparecer e deve ficar somente o Eu Infinito, como Uno e Tudo”. A contraposição hegeliana entre “falso Infinito” e “verdadeiro Infinito”, constitui a maior ilustração desta noção de Infinito, na filosofia moderna. A falsa infinidade é a infinidade matemática do progresso ao Infinito, pois, que este “detém-se à declaração da contradição contida no finito, que este, isto é, é tanto alguma coisa, quanto a outra coisa”. O progresso ao Infinito torna a enviar para além do finito, mas não alcança nunca este além; por isso a sua negação de finito é

Hegel, que também denominava subjetivo ou absoluto o seu Idealismo, esclarece o princípio dessa forma: “A proposição de que o finito é o ideal constitui o Idealismo. O Idealismo da filosofia consiste somente nisto: em não reconhecer o finito como verdadeiro ser. Toda filosofia é essencialmente Idealismo ou pelo menos tem o Idealismo como seu princípio e se trata apenas de saber até que ponto este princípio está efetivamente realizado (ABBAGNANO, 1982, p. 499).

No contexto do idealismo romântico, a filosofia de Hegel responde ao problema da “consciência infeliz” que não consegue exprimir o universal e experimenta dolorosamente a tensão para o infinito:

No confronto da espiritualização objetiva da religião, emergiram como resultados a consciência infeliz e a consciência cômica. Todas as duas são consciência da morte de Deus, com a diferença da primeira ser consciência crente e a segunda ser atea. Na opinião de Valls Plana, em Hegel há uma vitória da primeira sobre a segunda pelo simples fato de que o homem não pode renunciar ao seu essencial, ainda que o declare desaparecido (AQUINO, 1989, p.50).

Em Hegel, teologia e filosofia se conjugam; religião é a via em que a intuição subjetiva do universal é representada objetivamente. “Para Hegel, todas as produções humanas, estão interligadas - arte, religião, política -, onde se manifesta, de diferentes maneiras, segundo as áreas e as épocas, uma mesma racionalidade que as envolve e supera. Áreas que juntas fazem sentido, e constituem um Sistema, cuja lei de desenvolvimento é a dialética” (LE BLANC, 2003, p.26-27).

O idealismo de Hegel, a sua filosofia e especulação teológica deve ser compreendida a partir da sua dialética, articulada em seus três momentos: determinação, contradição, mediação, ou, tese, antítese, síntese. Para Hegel a filosofia de Kant era a base da filosofia alemã moderna, determinando o que a nossa razão ou nosso intelecto podem alcançar; conhecemos o mundo/a realidade a partir de uma estrutura de espaço, tempo e substância, e, portanto, a realidade, a “coisa em si”, independentemente dessa estrutura, está além do nosso conhecimento. A filosofia seria a chave para compreender a realidade, e para Hegel “a história universal não é senão a história do progresso da consciência da liberdade” (SINGER, 2003, p. 25).

um “dever ser” que não é nunca um “ser”. O verdadeiro infinito desfaz esta contradição: nega a realidade do finito como tal e o resolve em si. O verdadeiro Infinito em outros termos é aquilo que é, é a realidade. Ele “é e é determinadamente, existe, está presente. Somente o falso Infinito está no além, sendo somente a negação do finito como tal... A verdadeira infinidade tomada assim em geral, como um existir que é colocado como afirmativo contra a abstrata negação, é a realidade num sentido mais elevado que não aquela que anteriormente tinha-se determinado como simples realidade. A realidade adquiriu aqui um conteúdo concreto. Não o finito é real, mas o Infinito. Nesse sentido o Infinito é, empregando uma frase do próprio Hegel, a “força da existência”, isto é, a força pela qual a razão habita o mundo e o domina e, é portanto, ilimitação de potência.” (ABBAGNANO, 1982, p. 537).

A partir da Reforma Protestante, o papel da história é a transformação do mundo de acordo com o princípio de que o ser humano, em sua natureza, destina-se a ser livre. O cristianismo possibilitou o desenvolvimento da “consciência de si religiosa”: a compreensão de que o mundo espiritual e não o natural, é o nosso verdadeiro mundo, encontramos aí, um dos aspectos da crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano:

A perspectiva iluminista de que ‘a existência do homem está centrada em sua cabeça, ou seja, em seu pensamento, que o inspira na construção do mundo da realidade [...] o princípio de que o pensamento deve governar a realidade espiritual’ e o conceito de liberdade de Hegel, em que a escolha individual considerada isoladamente, é o resultado de circunstâncias arbitrárias, portanto não genuinamente livre - onde a particularidade (o indivíduo não é considerado em sua singularidade) é completamente absorvida pela universalidade-, são pontos fundamentais da crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana (SINGER, 2003, p. 36).

É sobre a perspectiva da filosofia da religião de Hegel - de redução do cristianismo a um sistema dominado pela lógica, a essa junção entre religião e filosofia, em que a especulação filosófica justifica e explica racionalmente a fé -, que Kierkegaard se opõe. Ele se “opõe à especulação dialética da mediação, pois a separação absoluta entre Deus e a natureza, entre o eterno e o temporal entre o finito e o infinito, são oposições absolutas, cuja mediação é possível pela relação íntima da fé, pela revelação de Deus no tempo” (LE BLANC, 2003, p. 29).

Esta revelação é, para Kierkegaard, mistério, paradoxo que a razão não consegue penetrar. Esse é o ponto de partida da sua reflexão, da sua crítica ao sistema hegeliano, e do desenvolvimento da sua concepção da verdade como subjetividade, da sua concepção da fé cristã, e do significado e sentido do tornar-se cristão.

O pensamento e obra de Kierkegaard estão ligados à filosofia alemã do século XIX, onde Hegel se estabelece como referência e paradigma filosófico, tal como outros pensadores; é o caso de Strauss, Feuerbach²¹, Bruno Bauer, entre outros; os chamados pós-hegelianos. O idealismo hegeliano interpreta a totalidade dos fatos e da história em função da identidade “real” e “racional”, tudo aquilo que é racional é real. As ideias de Hegel são ponto de partida para o pensamento ocidental posterior, seja como continuidade de suas ideias ou como crítica ao seu sistema de pensamento.

²¹ Kierkegaard leu Feuerbach e, apesar do conceito do homem genérico em que a pessoa não passava de uma abstração, apreciava a sua crítica à religião, como algo autêntico, em oposição à postura da cristandade dinamarquesa da sua época, em que a Igreja Estatal definia o ser cristão como uma questão geográfica: se alguém nasce num país oficialmente cristão, como a Dinamarca, isso seria suficiente para considerá-lo cristão. Por isso, o debate de Kierkegaard contra a multidão e sua defesa do indivíduo, em sua singularidade.

2.5 Crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano

Para contextualizar a posição crítica de Kierkegaard como um pensador pós-hegeliano, é interessante a seguinte reflexão sobre a dimensão da importância de Hegel para o pensamento filosófico:

O maior argumento anti-hegeliano é o próprio fato da ruptura pós-hegeliana: até mesmo os partidários mais fanáticos do pensamento de Hegel não podem negar que alguma coisa mudou depois de Hegel, que se iniciou uma nova era de pensamento que não pode ser explicada nos termos hegelianos da mediação conceitual absoluta; essa ruptura se manifesta de diferentes formas, desde a afirmação de Schelling do abismo da vontade pré-lógica (vulgarizada posteriormente por Shopenhauer) e a insistência de Kierkegaard no caráter único da fé e da subjetividade [...] alguma coisa aconteceu, há uma clara ruptura entre o antes e o depois, e embora se possa argumentar que Hegel já prenunciava essa ruptura, que ele é o último dos metafísicos idealistas e o primeiro dos historicistas pós-metafísicos, não se pode ser realmente hegeliano depois dessa ruptura: o hegelianismo perdeu para sempre sua inocência (ZIZEK, 2014, p. 36-37).

O pensamento kierkegaardiano é fundamentalmente uma resposta a questões filosóficas e teológicas do século XIX, e mais diretamente uma reação ao hegelianismo.

Apresentamos ao longo do texto alguns contrapontos apresentados por Kierkegaard ao sistema hegeliano. Kierkegaard responde aos dilemas do seu tempo, especialmente ao problema do modo como o cristianismo, à fé cristã é tratada no sistema hegeliano, e que se estende a todo sistema especulativo da sua época, e ao que ele chama de cristandade. O autor busca a alternativa (nome de uma de suas obras) para a compreensão do significado do cristianismo, do “tornar-se cristão”, através de seus escritos, com uma estilística bem peculiar, com os seus autores-personagens, heterônimos que, do modo da maiêutica socrática, é mais pergunta que resposta. Através de personagens e diálogos, em processo de estágios de consciência, vai tecendo seus escritos em diálogo como o “seu leitor” e como monólogo, onde o indivíduo Kierkegaard vai também se reconhecendo, encontrando-se e revelando-se (e escondendo-se em seus pseudônimos) na sua produção literária, filosófica, teológica, poética e irônica, numa comunicação indireta, existencial.

A comunicação existencial está direcionada à busca do singular, do Indivíduo. O pensamento de Kierkegaard, necessariamente, busca entender a comunicação existencial que está voltada à realidade do indivíduo, cujo único desafio é tornar-se si mesmo diante de Deus. Portanto, tal comunicação se dirige ao existente concreto, pois é o método próprio de filosofar do autor: comunicação indireta que culminou em ironia e pseudonímia, ambas com a finalidade de despertar o indivíduo interiormente (OLIVEIRA, 2014, p. 130).

A grande questão para Kierkegaard é como alguém se torna cristão, o que significa tornar-se si mesmo, ser singular, indivíduo, quando todo pensamento de sua época predominava a ideia do universal sobre o particular.

Para o nosso autor, antes de qualquer coisa, é preciso existir para que se possa conhecer algo. O que critica nos sistemas, e mais diretamente no hegelianismo, é o fato de abstrair coisas e deixar de lado o indivíduo existente. Apesar da crítica kierkegaardiana aos sistemas, e o possível desprezo de Kierkegaard pela filosofia, podemos nos perguntar, como sugere PAULA: não haveria um sistema kierkegardiano?

[...] aquilo que poderia se denominar como *sistema kierkegardiano* seria um determinado método ou estratégia de comunicação. A ordem dos seus escritos, o uso de pseudônimos, a intercalação de obras pseudonímicas com obras assinadas e discursos, criam um todo daquilo que se denomina como o *corpus kierkegardiano*. O sistema é estrategicamente usado para provar a própria inviabilidade de um sistema que não leva em conta a subjetividade do indivíduo. Dessa forma, não há uma recusa total do sistema, mas uma tentativa de inserir nele a preocupação com o indivíduo e com o ponto de vista subjetivo (PAULA, 2009, p. 37).

O tema eixo do pensamento kierkegardiano, em torno do qual o autor vai tecendo, elaborando suas ideias, reflexões, é de fato o indivíduo e o cristianismo; o tornar-se si mesmo; o tornar-se cristão. Através de seus pseudônimos, Kierkegaard faz sua defesa do cristianismo genuíno. Não precisa ser um acadêmico para aproximar-se da sua proposta: ele faz sua crítica à cristandade e aos sistemas filosóficos que tratam a questão da fé como um objeto meramente especulativo, onde o indivíduo é uma abstração distante da sua realidade concreta, existencial: [...] “o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo. Aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo” (KIERKEGAARD, 2013, p.134).

Foi na figura de Sócrates, especificamente no livro *O Conceito de Ironia*, que Kierkegaard se inspira para tratar do tema indivíduo. *O conhece-te a ti mesmo* de Sócrates inspira a busca de si mesmo de Kierkegaard, o ser singular, particular, em oposição à abstração da universalidade do ser, que abstrai a concretude da experiência, vivência da pessoa em sua subjetividade. Sócrates tenta recuperar a noção de indivíduo em meio à coletividade da *pólis* grega.

É nesse sentido que Kierkegaard apresenta a oposição entre o Indivíduo e a multidão, em que afirma que a multidão é a mentira:

[...] a multidão, é a mentira; porque, ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou, pelo menos, atenua a

responsabilidade do indivíduo, fracionando-a [...] A multidão compõe-se, de fato, de indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se no que é, um indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, exceto quem se excluiu a si próprio, tornando-se multidão. Tornar-se multidão, reunir à sua volta a multidão, é pelo contrário a diversidade da vida; mesmo quem disso fala com as melhores intenções corre facilmente o risco de ofender o Indivíduo. Mas a multidão reencontra então o poder, a influência, a consideração e a soberania – e é também a diferença da vida que, soberana, despreza o Indivíduo como sendo fraco e o impotente e que, no plano temporal e mundano, despreza a verdade eterna que é o Indivíduo (KIERKEGAARD, 1986, p.98-102).

A filosofia de Kierkegaard é uma crítica a toda reflexão abstrata que não leva em conta a existência concreta, o indivíduo na sua singularidade, como ser existente que diante das possibilidades, da “vida real” se angustia, se desespera, faz escolhas. É esta dimensão existencial, a concretude do existir, da subjetividade, do particular, que Kierkegaard sobrepõe ao universal, que ele considera uma mera abstração do singular.

É na dialética existencial que a vida do indivíduo tem a sua real dimensão:

A vida consiste de momentos dialéticos que requerem decisões que representam rupturas onde cada instante assume uma significação decisiva. A existência não absorve a tese e a antítese num estágio posterior de síntese, mas ao contrário, se dá em rupturas e crises. Assim, Kierkegaard investe contra essa concepção do indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto, elemento a ser incorporado num sistema (OLIVEIRA, 2003, p. 48).

Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard apresenta, através de Abraão, uma posição que contraria toda uma concepção baseada na moral geral, podemos fazer, aqui, um paralelo da oposição entre o Indivíduo e a multidão em Kierkegaard:

Todo o espírito um pouco sério instruído acerca do que é a edificação, toda pessoa seja ela qual for, de elevada ou humilde condição, sábia ou simples, homem ou mulher, que se sentiu edificada e experimentou em si a presença de Deus, dar-me-á inteiramente razão de que é impossível edificar ou ser edificado *en masse*, [...] Porque o sublime religioso é considerado pela humanidade enfatuada de si própria e pelas hordas de espírito confuso com um crime de lesa-majestade contra a “humanidade”, “a multidão”, “o público”, etc. (KIERKEGAARD, 1986, p.108-113).

Em *Temor e Tremor*, Kierkegaard resgata a categoria Indivíduo²² e confronta conceitos desenvolvidos no sistema hegeliano. O silêncio de Abraão representa a soberania da subjetividade sobre o esquema hegeliano da manifestação do Espírito absoluto em três

²² Cf., em Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor: “O Indivíduo”: esta categoria só foi utilizada uma vez, a primeira vez, como uma dialética decisiva, por Sócrates, para dissolver o paganismo. Na cristandade, pelo contrário, será empregue pela segunda vez, para fazer dos homens (os cristãos), cristãos (KIERKEGAARD, 1986, p. 113).

esferas: a família, a sociedade e a moralidade geral refletida na divinização do Estado. A ética, a partir de uma perspectiva objetiva, coloca as pessoas numa posição de “meros espectadores da situação e em cumpridores dos deveres estabelecidos” pela moralidade geral. A ética deve ser além de um saber, deve ser um agir, uma prática. É nesse sentido, a compreensão de Kierkegaard de autenticidade, do tornar-se cristão, encontrar-se a si mesmo, o ser Indivíduo e a possibilidade da escolha na paixão da fé.

A partir do caso Abraão, Kierkegaard vai enfatizar que a razão não é capaz de responder à totalidade das coisas, e que é no âmbito da dialética existencial que se nos apresenta a questão do Indivíduo e da subjetividade, a fé como paixão, absurdo; a dialética da existência, como “conhecimento” paradoxal.

Para o filósofo existencialista francês, Jean-Paul Sartre, “o que opõe Kierkegaard a Hegel é que para o último o trágico de uma vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber” (KIERKEGAARD, 1979, p. VI).

A filosofia de Hegel é contrária ao desejo intelectual mais profundo de Kierkegaard, à sua paixão pela verdade, pela existência e pelo infinito:

Para Kierkegaard, pouco importa que Hegel fale de ‘liberdade para morrer’ ou que descreva corretamente alguns aspectos da fé, o que ele critica no hegelianismo é o fato de negligenciar a insuperável opacidade da experiência vivida. Não é somente e sobretudo no nível dos conceitos que está o desacordo, mas antes no da crítica do saber e da delimitação de seu alcance (KIERKEGAARD, 1979, p. VI).

Em Kierkegaard, “a questão do Indivíduo é decisiva entre todas”, como enfatiza em *Ponto de Vista da minha Obra como Escritor*. Ele dedica uma parte do livro à questão do indivíduo; sobre a dedicatória “ao Indivíduo”; “uma palavra sobre minha obra de escritor considerada em relação ao “Indivíduo”; faz o contraponto entre a multidão e o Indivíduo, afirmando que a multidão é a mentira; portanto, estabelecendo a relação entre verdade e subjetividade, onde “a verdade é subjetividade, a subjetividade é a verdade”. Em última instância, a questão do Indivíduo é um confronto que Kierkegaard estabelece contra o pensamento filosófico de sua época, o que significa dizer ao sistema hegeliano:

Todo o espírito sério minimamente atento ao caráter desta época verá, sem dificuldade, toda a importância que há em se opor de maneira corajosa e radical, sentindo todo o peso de uma imensa responsabilidade, sem se esquivar a nenhuma consequência, na aceitação de todo excesso a que conduz a verdade, em se opor, digo, a uma confusão que, do ponto de vista filosófico e social, pretende desmoralizar “os Indivíduos” invocando “a humanidade” ou categorias sociais que dependem do fantástico; esta confusão pretende ensinar o ímpio desprezo pela primeira condição de toda a

religiosidade e que consiste em ser um homem individual (KIERKEGAARD, 1986, p. 107).

Kierkegaard tinha como preocupação tornar relevante a questão do Indivíduo, refletir sobre a consciência da individualidade, “quando tudo na Dinamarca era invariavelmente o Sistema”. Esta é a grande polêmica contra o sistema hegeliano, a crítica mais fundamental de Kierkegaard contra Hegel. O “Indivíduo”: eis a categoria pela qual devem passar, sob o ponto de vista religioso, a época, a história, a humanidade (KIERKEGAARD, 1986, p. 109).

O principal ponto crítico da filosofia da religião de Hegel, está na sua estrutura teológica, pois, afirma a primazia do cristianismo, colocando-o como a religião “verdadeira” no sentido de ser o ápice final do desenvolvimento das religiões. Para Hegel a religião seria apenas como um momento essencial do desenvolvimento histórico da consciência, apenas uma passagem para um conhecimento mais elaborado, consistente. A fé tinha que dar lugar ao conhecimento absoluto, o que seria possível com a filosofia. Como afirma Milbank em *A Monstruosidade de Cristo*: “Sim, Hegel já era um niilista cristão e “ateísta”. O livro apresenta um debate contemporâneo sobre o cristianismo, e um dos autores, no caso Zizek, “um intérprete implacavelmente preciso” de Hegel, defende uma “lógica universal ateísta”, a qual Milbank contrapõe uma “lógica universal teísta”, defende a crença em uma deidade transcendente. Milbank questiona a perspectiva heterodoxa da fé cristã, defendida por Zizek:

O que importa não é tanto o fato de Zizek endossar um cristianismo sem transcendência, desmitologizado e desencantado, mas sim de oferecer no fim (apesar do que ele afirma algumas vezes) uma versão heterodoxa da crença cristã [...] Zizek argumenta que a legitimidade da Idade Moderna deve ser a legitimidade do ateísmo cristão, e que, quando apreendida, poderemos articular melhor um materialismo marxista e a verdadeira natureza de uma crítica sobre a fase capitalista da modernidade (MILBANK, 2014, p.144-145).

Não nos estenderemos no debate apresentado no livro *A Monstruosidade de Cristo*, mas encontramos em Zizek, considerando toda dimensão problematizadora do seu pensamento, muitas referências/resgates de Kierkegaard, especificamente no que se refere a pressupostos cristãos genuínos/autênticos, no confronto do pensador esloveno ao capitalismo na contemporaneidade. De fato, encontramos no pensamento kierkegaardiano uma incansável busca da autenticidade do cristianismo.

A obra de Kierkegaard, *Temor e Tremor*, é uma crítica à “crença racional lógica” (SILVA, 2006, p. 150), questiona a moral kantiana e a ética hegeliana: “O patriarca, Pai da fé, não pode falar a verdade, como exigia Kant, e se relaciona diretamente com um Absoluto, que transcende a ética, de modo a contrariar os sistemas idealistas e racionalistas” (ALMEIDA,

2007, p.17). Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard busca avaliar os conceitos de fé e de cristianismo, e aprofundar a perspectiva dialética da existência humana. Esta obra tem como escopo a fé em relação ao transcendente, afirmando que nessa relação, a fé deve ser internalizada pelo indivíduo, num processo de busca de si mesmo e de sentido para a existência, englobando algumas categorias analisadas por Kierkegaard, como escolha, liberdade, seriedade, e, bem especificamente, a autenticidade e a singularidade do indivíduo na busca de si mesmo e de tornar-se cristão.

No que se refere à questão da relação entre modernidade e cristianismo, vimos que com Kant se chega ao máximo da ideia de uma essência divina absoluta, de um divino absoluto e perfeito, mas não de “um Deus pessoal que de fato existe para o homem que se compromete pessoalmente” (VERGOTE, 2002, p.35). Essa invisibilidade de Deus, e o estabelecimento do espírito científico, em que a fé originária (*urglaupe*) da ciência reflete a convicção de que o mundo está estruturado de acordo com as leis racionais que lhe são próprias, a Providência divina é substituída pelo “acaso e a necessidade”: “todo o espírito científico se instaura a partir do mesmo *a priori*, o da fé, numa regulação que determina os fatos observados” (VERGOTE, 2002, p. 67).

O advento da modernidade levou a uma revisão da concepção do cristianismo e de sua presença no mundo. A historicidade possibilitou o conhecimento do Jesus histórico, tornando a igreja e suas concepções divinas voltadas para o humano. A Encarnação passa a ser entendida nas suas implicações na existência humana. É nessa perspectiva que se encontra a possibilidade de uma leitura de Kierkegaard a partir da análise de Vattimo do anúncio de Nietzsche da morte de Deus ou, o fim da metafísica, que veremos mais adiante.

CAPÍTULO 3

A CONCEPÇÃO DA FÉ EM SØREN KIERKEGAARD

A fé é a mais alta paixão de todo homem. Talvez haja muitos homens de cada geração que não a alcancem, mas nenhum vai além dela. Se se encontram ou não muitos homens do nosso tempo que não a descobrem, não posso decidi-lo, porque apenas me é lícita a referência a mim próprio, e não devo ocultar que me resta ainda muito que fazer, sem por isso desejar trair-me, ou trair a grandeza, reduzindo isto a um assunto sem importância, a uma doença infantil, de que se espera estar curado o mais depressa possível.

Søren Kierkegaard

3.1 O conceito de fé

A fé não é um conceito considerado algo exclusivamente religioso. O termo é comumente usado como “pensamento positivo”, pensamento de desejo, mas há algo pré-religioso nessas concepções. Consideramos aqui que sempre que não for utilizada no sentido do termo religioso, não é assunto teológico. Nesse sentido, não é compreendida como profunda motivação religiosa quando o termo é empregado em situações seculares ordinárias para transmitir outros significados diferentes, como a crença em que algo seja verdadeiro, ou a confiança em uma pessoa, que nada tem a ver com a vida espiritual, da relação do indivíduo com Deus, mas, que antes revela o que a teologia cristã denomina de idolatria. Esta perspectiva de uma “visão geral da fé”, e que é comum a maioria das religiões referindo-se à concordância intelectual, sentimento emocional, ou direcionamento volitivo, admite que a fé não é um conceito exclusivamente cristão. Entraremos num campo polêmico, porque para Kierkegaard, a fé significa fé cristã, independente do contexto cultural ou religioso em que se manifestar.

Ao longo da história do pensamento filosófico e teológico, podemos observar os vários desdobramentos do conceito de fé e as decorrentes concepções da relação entre razão e fé, crença e dúvida, opinião e certeza, fé e existência, e a ideia de Deus como realidade última.

Na *Epístola aos Hebreus* (11:1) no Novo Testamento, S. Paulo diz que “a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se veem” (BIBLIA. Bíblia Sagrada. Português. 2007. p. 309).

São Tomás esclareceu as palavras de São Paulo: enquanto se fala de *argumento*, distingue-se a fé da opinião, da suspeita e da dúvida, coisas em que falta a firme adesão do intelecto ao seu objeto. Enquanto se fala de *coisas que não aparecem*, distingue-se a fé da ciência e do intelecto, nos quais alguma coisa se faz presente. E enquanto se diz *substância das coisas esperadas*, distingue-se a virtude da fé, da fé no significado comum, isto é, da crença em geral, a qual não se dirige à beatitude esperada.

O misticismo alemão estabelece a doutrina do caráter privilegiado da fé como via de acesso original, direta e imediata, às realidades supremas e, especialmente, a Deus. Mestre Eckhart vê na fé o meio pelo qual o homem atinge à realidade última de si e de Deus: a fé, diz ele, é o nascimento de Deus no homem. Os românticos reafirmaram esse status privilegiado da fé. Assim fez Fichte: para ele, a fé dando realidade às coisas, impede-as de ser vãs ilusões: é a sanção da ciência.

Na modernidade, o caráter prático da fé era defendido por Espinosa. A fé, para ele, consiste em ter, nas relações com Deus, aqueles sentimentos tirados donde é tirada a obediência a Deus, e que são postos necessariamente quando é posta tal obediência. A fé é, portanto, o conjunto das crenças que condicionam a obediência à divindade, segundo Espinosa. Para Kant, a crença teoricamente insuficiente pode, sobretudo no seu aspecto prático, ser chamada fé. Kant generaliza o conceito prático da fé reconhecendo nela a atitude compromissada que pode dirigir quer a habilidade, isto é, a atividade que tem por objetivo fins arbitrários e acidentais, quer a moralidade, que visa a fins absolutamente necessários. A fé que dirige a habilidade é a fé pragmática, há uma fé doutrinal que causa maior compromisso, mas ainda não chega à certeza da fé moral. Esta última espécie de fé dá uma certeza que não pode ser comunicada, e não é, portanto, de natureza lógica, mas é uma “certeza moral” que se baseia em fundamentos subjetivos. A fé considerada em seu aspecto prático, em Kant (e para os modernos) torna-se caráter compromissado da própria fé, isto é, o caráter pelo qual a fé é antes de mais nada um ato existencial, uma direção dada à vida do indivíduo, capaz de transformá-la, e não isenta de riscos. Estes traços aparecem claros na última grande teoria da fé que a filosofia elaborou: a de Kierkegaard. Kierkegaard julga que o cristianismo inverteu a relação entre a fé e a ciência. Na antiguidade clássica, a fé é algo inferior à ciência porque se refere ao verossímil; no cristianismo, a fé é superior à ciência porque indica a certeza mais alta, que é a paixão da fé, uma certeza que se refere ao paradoxo, portanto ao inverossímil: ela é “a consciência da eternidade, a certeza mais apaixonada, que impele o homem a sacrificar tudo, mesmo a vida”. O caráter compromissado da fé consiste

em sua relação com a existência: ter fé significa existir de um certo modo. A fé, diz Kierkegaard em *Temor e Tremor*, é a certeza angustiante, a angústia que se torna certa de si e de uma relação oculta com Deus. Uma questão urgente é o fato de que o homem pode rogar a Deus que lhe conceda a fé; mas a possibilidade de rogar é em si mesma um dom divino, eis um paradoxo! Assim, há na fé uma contradição que não pode ser eliminada e que a torna paradoxal. Algo fundamental no pensamento kierkegaardiano: a escolha. O homem é colocado num desvio: crer ou não crer. De um lado, é ele quem deve escolher, e de outro, qualquer iniciativa é-lhe impossível, porque Deus é tudo e dele deriva inclusive a fé. Na filosofia contemporânea, este conceito de fé foi retomado por Karl Barth em seu Comentário sobre a Epístola aos Romanos (1919) e por boa parte da teologia protestante.²³

Encontramos algumas aproximações entre a concepção de fé de Paul Tillich e a concepção de fé de Kierkegaard. “A fé não é um conceito fácil na modernidade²⁴, mas está relacionada com a angústia e com o desespero. Assim para Tillich, fé sempre é uma irrupção do fundamento e do abismo do ser” (GROSS, 2013, p.7).

Paul Tillich (1886-1965) está inserido na história da filosofia como um representante da renovação da teologia protestante no século XX. A grande questão era como “dar nova expressão à mensagem cristã”²⁵ para o homem moderno, ou, como se daria um “acordo substancial entre cristianismo e cultura”.²⁶

O conceito de fé em Tillich, tem uma dimensão ontológica e uma representação concreta, uma perspectiva da situação vivencial humana e do caráter paradoxal da fé, e nesse sentido, muito próximo ao pensamento kierkegaardiano, da fé vivida na situação concreta, no cotidiano; a dimensão do sentido da existência humana, a questão da dúvida (“que é um modo de ser na modernidade”) na experiência da fé que são questões inerentes da condição humana.

²³ Cf. em ABBAGNANO, p. 410-412.

²⁴ Cf. GIDDENS, no livro *As Consequências da Modernidade*, uma leitura sociológica sobre o significado dado à modernidade e a pós-modernidade. Também VATTIMO, no livro *O Fim da Modernidade* aborda a questão do fim da época moderna e a pós-modernidade.

²⁵ Este debate continua atual no século XXI, na pós-modernidade, ou, como também se denomina o nosso tempo, ‘a modernidade tardia’: “Existem muitas discussões na literatura sobre o pós-modernismo como uma simples extensão da modernidade (GIDDENS, 1991, p.54). Com o colapso do comunismo nos finais dos anos 1980 e a expansão do capitalismo, grandes transformações ocorreram no cenário mundial, e entre as resistências ao niilismo capitalista, está a abertura para a teologia, uma forma de “transcender o capital” Esta discussão sobre ‘dar nova expressão à mensagem cristã’, ou, ao significado do cristianismo na contemporaneidade, é apresentado numa leitura contemporânea em ZIZEK, no livro *A Monstruosidade de Cristo*. Slavoj Zizek e John Milbank. São Paulo: Três Estrelas, 2004.

²⁶ Cf. em *A Monstruosidade de Cristo*. O debate entre Slavoj Zizek, filósofo, crítico da cultura e John Milbank, teólogo e filósofo, faz uma análise sobre o significado do cristianismo no cenário atual; a relação entre cristianismo e cultura.

Em Tillich a fé é compreendida como preocupação última. Ele se refere a algo que nos toca profundamente, algo em relação a que não possa haver uma preocupação maior. Tal como Kierkegaard, Tillich não quer reduzir a fé a uma atividade intelectual. Para ele, a fé é estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente:

Religião é a essência de todos os atos espirituais que estão direcionados a captar o conteúdo incondicional do sentido através da plenificação da unidade de sentido[...]. O direcionamento para o incondicional, nós chamamos de fé. A fé é, pois, este direcionamento para o incondicional. (TILLICH, apud GROSS, 2013, p.11-12).

Tal como em Kierkegaard, entender a compreensão da fé em Tillich nos remete à possibilidade de aprofundamento da situação humana e da experiência/vivência da fé do indivíduo. “Ao falar da essência da religião, Tillich falava da fé. Para ambas, tanto para a fé quanto para a religião, vale que são este direcionamento, este voltar-se para o incondicional” (GROSS, 2013, p.12). Para Tillich, a fé é preocupação suprema, o que nos faz lembrar da fé como a mais alta paixão humana em Kierkegaard. No entanto, não se pode reduzir a compreensão de sentido de Tillich a uma dimensão existencial subjetiva, pois, o ato de fé está na relação que o indivíduo tem com o mundo em que vive:

Tillich desenvolve uma análise do sentido que aponta para a importância de se compreender o ato de fé na relação que a pessoa tem com o mundo no qual ela vive. Essa estrutura eu-mundo será reelaborada mais tarde, na Teologia Sistemática, mas o cerne continua sendo que a fé não tem como se dar à parte da estrutura ontológica que perpassa a existência concreta (GROSS, 2013, p.17).

Paul Tillich segue a tradição da reflexão ontológica da filosofia grega e a compreensão do caráter paradoxal que a fé em Deus implica. Como em Kierkegaard, também para Tillich a fé é dom de Deus, mas, ele não pensa a fé como obra exclusiva de Deus, afirma que a fé não é possível sem a participação do homem, pois, o homem é sujeito da fé; a fé é uma possibilidade humana. Para Tillich, “a fé pressupõe que, consciente de sua própria miséria ontológica, o homem seja capaz de compreender “o significado último”, do incondicionado, do supremo, do absoluto, do infinito” (REALE, 2003, p. 745).

No século XX, um grande representante da visão intimista da religião representada pela concepção moderna burguesa, foi Friedrich Schleiermacher. Com uma visão subjetivista, sua concepção de religião se caracteriza como “sentimento de dependência absoluta”. Essa dependência absoluta se refere àquilo que transcende o intelecto e a vontade, o sujeito e a vontade, tem um sentido ontológico, a “preocupação última sobre o fundamento e o sentido do nosso ser”. Mas, esta noção de fundamento é colocada em discussão:

um dos conteúdos característicos da filosofia, de grande parte da filosofia dos séculos XIX-XX, que representa a nossa herança mais próxima, é precisamente negação de estruturas estáveis do ser, a que o pensamento deveria recorrer para “fundar-se” em certezas não precárias (VATTIMO, 2007, p.VII).

A fé na modernidade tardia, ou na pós-modernidade, tem que ser analisada dentro de um contexto de mudanças de paradigmas, que tem como pressuposto principal a desconstrução de uma compreensão ontológica, de fundamentos estruturantes da realidade, ou seja, um pensamento pós-metafísico. A compreensão de um Deus não transcendente:

A filosofia crítica e as ciências esvaziaram o mundo dos deuses que pareceram habitá-los durante milênios. Eles também tornaram invisível o Deus do monoteísmo bíblico. O fato de isso surpreender o homem, e eventualmente decepcioná-lo, se manifesta em duas atitudes aparentadas mas opostas: de um lado, há decerto fiéis que se pegam passionalmente a sinais extraordinários por meio dos quais Deus se tornaria visível, e, de outro, agnósticos que avaliam não encontrar no mundo os sinais esperados em que a fé poderia apoiar-se. Ao tornar Deus invisível, a não ser para os olhos da fé esclarecida pela razão, a modernidade ajuda a reconhecer Deus em verdade. Na qualidade de Deus, Ele não se poderia tornar um fenômeno perceptível no mundo. É igualmente isso que as ciências humanas aplicadas aos testemunhos históricos de Jesus nos fizeram apreender melhor: para reconhecer nele o rosto humano do Deus invisível, é preciso escutá-lo [...]Para que a apropriação da fé ocorra nesse novo contexto, é preciso conceder tempo à escuta meditativa da mensagem cristã; só com essa condição poderá a mensagem tornar-se substância afetiva, razão ampliada, animação da existência pessoal (VERGOTE, 2002, p.197).

É possível fazer uma conexão da concepção da fé cristã em Kierkegaard no contexto da pós-modernidade? O que Kierkegaard tem a nos dizer sobre o significado do cristianismo, que faça sentido na contemporaneidade? São estas questões que pretendemos responder a partir da análise da concepção da fé em Kierkegaard.

Iniciaremos a seguir, uma breve apresentação da obra *Temor e Tremor* e posteriormente delinearemos as possibilidades existenciais, descrita na teoria dos três estádios de Kierkegaard; o estético, o ético e o religioso, em que se desenvolve a discussão sobre o conflito entre fé e razão e, a partir daí, analisaremos a essência da fé, a paixão da fé, em Kierkegaard.

3.2 A obra *Temor e Tremor*

A obra a partir da qual iremos analisar e tecer alguns reflexões e análises, *Temor e Tremor*, foi escrita em 1843 e está situada dentro do que se considera os escritos estéticos de

Kierkegaard, embora o próprio autor faça uma advertência sobre a classificação da sua produção estética:

Se necessitasse agora de exprimir com todo rigor e precisão possíveis a parte da Providência em toda minha obra de escritor, não saberia dar-lhe uma fórmula mais adequada ou mais decisiva do que esta; a Providência fez a minha educação, que se reflete no processo da minha produção. Assim, caducaram, em certa medida as opiniões que anteriormente expus, a saber, que toda a produção estética é uma fraude; pois, esta fórmula concede um certo excesso à consciência. Mas, não é totalmente falsa, porque tive consciência de mim ao longo desta educação e desde o princípio. O processo comporta a rejeição de uma natureza poética e filosófica, a fim de tornar-se cristão [...]. Assim, a produção estética é certamente um disfarce, mas, noutro sentido, é uma “evacuação” necessária. Desde o primeiro momento, o religioso é dado de maneira decisiva; tem, sem dúvida a primazia, mas espera pacientemente que o poeta tenha terminado de desabafar, [...]. Se tivesse que pronunciar-me com uma palavra sobre minha época, diria que lhe falta educação religiosa. (KIERKEGAARD, 1986, p. 70-71).

Encontramos várias referências bíblicas sobre o termo *Temor e Tremor*, nome dado por Kierkegaard a obra em questão:

Temor e tremor me sobrevêm; e o horror me cobriu Sl. 54: 5 (BÍBLIA. Português. 2007, p. 711); E o seu entranhável afeto para convosco é mais abundante, lembrando-se da obediência de vós todos, e de como o recebeste com *temor e tremor*. 2 Co 7:15 (BÍBLIA. Português. Novo Testamento. 2007, p. 252); Vós, servos, obedecei a vossos senhores segundo a carne, com *temor e tremor*, na sinceridade de vosso coração, como a Cristo Ef 6:5 (BÍBLIA. Português. Novo Testamento. 2007, p. 270).

Estas passagens bíblicas tem uma força muito significativa em relação à essência da religião como conceito de sagrado apresentado por Rudolf Otto, identificando-o como o “numinoso”. Numinoso vem do substantivo latino *numen*, derivado do verbo *nuo*, que significa “acenar a cabeça”, do verbo “*anuir*”, que ao ser compreendido diz sim ao sinal que lhe foi feito: *Numen* é o aceno da cabeça que a vida dirige a cada um de nós, um gesto que se transforma em aviso, muitas vezes um comando. *Numen* então significa o querer divino enquanto potência primordial e última, senhoria absoluta, providência que tudo dispõe (MANCUSO, 2014, p. 50). O divino pode ser visto como *mysterium tremendum*:

Tremendum, gerúndio do verbo latino *tremere*, que indica exatamente aquilo diante do qual é preciso tremer. Trata-se do terror na presença de uma majestade numinosa da qual se percebe o poder, a insondabilidade, às vezes até a ira, e diante da qual nunca se está seguro, e que gera a consciência de se encontrar na presença de um poder incompreensível, “totalmente Outro” (MANCUSO, 2014, p. 50).

É nesse sentido, que em *Temor e Tremor* Kierkegaard reflete sobre o sacrifício de Isaac, solicitado por Deus à Abraão. Uma experiência do *mysterium tremendum*. Experiência

do “*homo religiosus*”, que em Carl Jung, é o “que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral” (JUNG, 2011, p. 22). Podemos acrescentar, que o homem religioso, definido por Jung, reflete a ideia da seriedade do estágio religioso a que se refere Kierkegaard.

Como já mencionamos anteriormente, a grande questão que envolve o pensamento de Kierkegaard refere-se ao significado do cristianismo. O nosso autor vai tecendo suas impressões e reflexões, numa urdidura ora poética, ora irônica, mas sempre com uma paixão pelo que chama sua “missão”, ou destino. A sua relação com o cristianismo, desde a infância até a sua maturidade é a expressão do movimento dialético existencial, com todas as possibilidades, como é descrito na sua teoria dos três estádios (o estético, o ético e o religioso), e nessa vivência de angústia, prazeres estéticos, desespero, consciência ética, a experiência religiosa sempre esteve como pano de fundo ou como fundamento de sua personalidade melancólica.

A busca pelo sentido e significado da existência, sempre esteve em Kierkegaard como uma inquietude diante do eterno, do infinito; o indivíduo melancólico, isolado, sozinho diante de Deus. Essa tensão para o infinito é uma experiência espiritual, poética e religiosa. A experiência existencial, que envolve dúvida, inquietude, angústia e desespero, própria da condição humana, é uma vivência profundamente desestabilizadora, que remete o indivíduo no seu “infinito particular” para uma abertura ao mistério que, no caso do mistério da fé, Kierkegaard denomina absurdo. A fé é um encontro com essa dimensão humana, do ser que se sabe finito; o não-ser que aspira o ser, o infinito, da vida que anseia pelo eterno, do coração apaixonado que se entrega, mergulha no desconhecido e que encontra em Cristo o paradoxo que revela a face de Deus, não como algo que pode ser explicado, entendido racionalmente, esgotado numa síntese, representado na especulação de um sistema filosófico. A razão não dá conta, o silêncio é mais apropriado. É assim que, com a paixão da fé, que o poeta busca a beleza. Somente a ironia ou a poesia permite o pensamento tocar, só com desdobramentos, recuos e saltos, pode-se balbuciar o inefável... Mas, como indivíduo que sabe o tempo que lhe resta, e que pode estar se findando, pois “como alguém que ainda vive”, Kierkegaard resolve falar, mesmo que não seja ouvido, compreendido, mas acredita que o será em algum tempo. Porque alguns homens estão além do seu tempo. E o seu tempo, é o instante da verdade, porque acredita na verdade, e a verdade é Cristo, o Deus encarnado, o paradoxo absoluto. O autor dinamarquês “profetizou” que um dia ele seria estudado, pesquisado, talvez como algo a ser decifrado, ou, simplesmente compreendido na delicadeza das coisas simples, por “seu leitor”, o Indivíduo. Mas, que ninguém se engane, a sua vivência é toda em movimentos

ondulantes, existir é assim: raso-profundo, simples-complexo, é mesmo um movimento dialético existencial, viver! Kierkegaard nos faz refletir, através de sua vivência mais íntima, sobre um cristianismo genuíno:

Que há de espantoso se, em certas épocas, o cristianismo me tenha parecido a mais inumana crueldade, se bem que nunca, mesmo quando dele mais afastado estive, o tenha deixado de respeitar, firmemente resolvido, sobretudo se não optasse por tornar-me cristão, a nunca iniciar alguém nas dificuldades que conheci e que jamais encontrei nas minhas leituras, nem ouvi tratar. Mas nunca cortei com o cristianismo e nunca o reneguei; nunca pensei em atacá-lo; não, desde o tempo em que pude pensar com o uso das minhas forças, resolvera firmemente tudo fazer para o defender ou, em todo o caso, para o apresentar sob a sua forma verdadeira; porque já muito cedo, graças à minha educação, fui capaz de me convencer da raridade de uma exposição fiel, capaz de ver como os seus defensores atraíam a maioria das vezes, quão raramente os seus adversários o atingem verdadeiramente, ao passo que, de acordo com as opiniões eu sempre tive, eles castigam muitas vezes com inteira justiça a cristandade estabelecida, muito mais digna de se chamar uma caricatura do verdadeiro cristianismo ou um imenso conjunto de erros e ilusões onde se mistura uma reduzida e fraca dose de cristianismo autêntico (KIERKEGAARD, 1986, p.73).

A subjetividade em Kierkegaard não elimina a objetividade e fatos históricos da fé cristã, mas, ele enfatiza que o cristianismo é uma questão de envolvimento pessoal. Esta é a razão da sua rejeição à verdade como sistema. Kierkegaard não era um irracionalista, verdade subjetiva significa para ele, verdade apropriada, isto é, apesar de ser interiorizada pelo indivíduo através da subjetividade, trata-se da reduplicação, ou seja, viver existencialmente a experiência da fé. Sua posição não era anti-filosófica ou anti-científica, mas anti-hegeliana, no sentido da oposição entre existência (o autêntico domínio da fé) e o puro pensamento (reflexão): “Para Kierkegaard, a questão da fé pode ser analisada satisfatoriamente apenas se analisada existencialmente, como pertencente à vida do crente individual” (GOUVÊA, p. 49).

Apresentar a compreensão de Kierkegaard sobre a fé significa apresentar sua visão do que verdadeiramente é o cristianismo. Gouvêa (2000) analisa essa questão nos seguintes termos:

Como eu vejo, mesmo que seja verdade que se pode falar de fé no estudo fenomenológico da religiosidade humana na antropologia científica, ou no estudo comparativo das religiões, no cristianismo a fé adquire significado total e particularizador da fé, criando o chamado “escândalo da particularidade [...] Parece-me que a fé é também o conceito teológico em referência ao qual a teologia cristã se sustenta ou cai. Portanto, sob a ótica cristã, só há uma única fé que pode ser depositada em Deus ou idolatricamente e rebeldemente em algo que não é Deus. A fé é sempre e unicamente um posicionamento em relação ao Criador e nunca, como sugerem alguns compêndios de teologia, uma realidade psicológica ou antropológica pré-religiosa ou pré-confessional (GOUVÊA, 2000, p. 118-119).

Esta compreensão de Gouvêa da fé como posicionamento, que em Kierkegaard refere-se ao indivíduo diante de Deus é o eixo fundante da concepção do movimento existencial, ou, da dialética existencial de Kierkegaard, que aparece em vários de seus escritos, como salto, ou escolha que, em última instância, significa liberdade.

Kierkegaard, descreve três possibilidades existenciais, o estágio estético, o ético, e o religioso. Não esqueçamos que há em Kierkegaard uma compreensão dialética da existência, o que significa que não há uma linearidade nesse processo, ou seja, não são estádios estanques, mas, um processo evolutivo, maturado na autoconsciência que se dá na escolha da vivência nesses estádios. Todos são fundamentais na formação espiritual do indivíduo, culminando no nível mais elevado, ou, mais profundo de consciência, que é, segundo Kierkegaard, o estágio religioso.

O estágio estético está associado ao imediato, pois, o indivíduo esteta concebe o compromisso como uma limitação. Busca o prazer imediato, no entanto, nunca encontra a satisfação. As possibilidades estéticas são representadas na literatura, tais como; o Dom Juan e o Fausto, que encarnam a eterna busca pelos prazeres sensuais e a eterna insatisfação, dúvida e desespero.

A possibilidade de algo é mais importante de que sua realização [...] Sua existência é sempre excêntrica, ‘...reflexão... é dirigida para fora para fins puramente práticos ou intelectuais. Esta é uma reflexão finita que faz pouco ou nenhum esforço para avaliar a verdadeira constituição do eu...’ (GOUVÊA, 2000, p.212).

Para Kierkegaard, os costumes e hábitos constituem as normas de conduta de vida, a ética propriamente, não se encontra neste estágio. No entanto, Kierkegaard compreende a sensibilidade estética como uma possibilidade de enriquecimento da existência como passagem para um nível mais elevado. Entre o esteta e o ético, há o irônico: o indivíduo irônico é a pessoa que ‘tomou consciência de um *eu* real e de um ideal. A ironia possui um pé no estético e um pé no ético’ (GOUVÊA, 2000, p.213).

A ética está relacionada à escolha, escolha no sentido profundo de comprometimento: “minha escolha é apenas tornar-me ou não tornar-me o que eu deveria ser”. Esse tipo de escolha é o começo do que Kierkegaard chama de “seriedade” (Alvorlighed), e “é a matéria da qual emerge a genuína individualidade” (GOUVÊA, 2000, p. 214). O estágio religioso ultrapassa o ético, é o que analisaremos na obra *Temor e Tremor*, mais especificamente, na Suspensão Teleológica da Moral: “A existência religiosa inclui a existência ética, é certo, tanto quanto inclui a existência estética, mas ela transcende estas categorias, e é precisamente

por isso que ela pode abrangê-las, pois ao mesmo tempo ela as purifica, relativiza e destrona” (GOUVÊA, 2000, p. 217).

Para Kierkegaard a existência é “escolha”, é “ou isto – ou aquilo”, o que significa um processo de maturidade diante das possibilidades da vida. Ao escolher, o indivíduo reconhece o mundo e se reconhece na escolha. O que reflete o significado da singularidade, da personalidade, enfim, como Kierkegaard costuma definir, do Indivíduo. A escolha significa seriedade e responsabilidade no mundo. É, em última instância, escolher-se, o que significa liberdade e soberania sobre si mesmo. Ressaltamos que a vida ética para Kierkegaard não se limita à execução de deveres, por isso sua crítica à ética de Kant em que a fé é reduzida a aspectos exclusivamente morais, pois, a fé em Kant é prática e ligada ao dever-ser. A fé, portanto, é racional por se tornar um dever moral. Nesse aspecto, a suspensão teleológica da moral, em que Abraão silencia, nos remete a um outro nível de estágio, o religioso, onde percebemos que o estágio ético é limitado diante das circunstâncias mais definitivas da existência, é o que nos apresenta, *Silentio*/ Kierkegaard na análise do caso Abraão.

No estágio religioso, o indivíduo está diante da dificuldade, ou no dizer de Kierkegaard, diante da “ofensa”, do “escândalo”, do absurdo, do paradoxo. Kierkegaard estabelece dois tipos diferentes de religiosidade: religiosidade A e religiosidade B. A religiosidade A consiste numa religiosidade imanente, ainda não é uma religiosidade em que o indivíduo escolhe tornar-se cristão, a sua origem está na própria necessidade natural do indivíduo, é uma religião racionalista e natural. A religiosidade B é um estágio em que há uma resignação do indivíduo, porque há uma relação com o paradoxo, com o absurdo, não há uma compreensão racional que limita esse absurdo, há sim, uma entrega de uma certeza subjetiva, ao invés de uma racionalização que leva a uma certeza objetiva. Não há garantias. O religioso do tipo B vivencia a resignação que é a consciência da eternidade diante da própria finitude:

A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois, ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé (KIERKEGAARD, 1979, p. 135).

É neste contexto que Johannes de *Silentio*, pseudônimo utilizado por Kierkegaard na obra *Temor e Tremor*, como alguém que cansado das explicações de sua época, se dispõe a compreender, aprofundar, problematizar a relação entre a razão e a fé, a partir do dilema do sacrifício de Isaac por Abraão.

Silentio/Kierkegaard inicia explicando que o que pretende não é estabelecer um sistema:

O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia se é que algum existe ou esteja concluso [...] Embora se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé, como se a penetrássemos ou ela se houvesse introduzido dentro de nós [...] Não tem dúvidas quanto ao seu destino numa época em que se põe de lado a paixão para servir a ciência [...] (KIERKEGAARD, 1979, p. 110).

A obra *Temor e Tremor*, como vemos na citação acima, não é um manual filosófico. Na verdade, podemos considerá-la uma exposição poética, lírica, como mencionamos anteriormente. Trata-se de uma obra do período dos escritos estéticos de Kierkegaard. Vejamos, como é apresentada em sua estrutura: No prefácio o autor expõe o seu estilo de escrita, de forma que podemos considerar como uma crítica à comunicação direta, ou seja, o autor utilizará a comunicação indireta:

Representar este combate da existência numa individualidade existente era impossível, pois o caráter penoso do combate enquanto exige líricamente a mais extrema paixão, retém dialeticamente sua expressão num mutismo absoluto. É por isso que Johannes de Silentio não se apresentou como esse homem existente (KIERKEGAARD, 1971, p.51).

Em seguida, apresenta a “Atmosfera”, em quatro possibilidades – as quais apresentamos na introdução desta dissertação – de interpretação da história de Abraão. Logo em seguida, trata do Elogio a Abraão, como indivíduo eleito do Eterno. Depois, a Problemata, com a Efusão Preliminar, em seguida, Problema I: Há uma suspensão teleológica da moralidade?; Problema II: Há um dever absoluto para com Deus?; Problema III: Pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?; e o Epílogo.

3.2.1 A relação entre Razão e Fé: da resignação infinita ao paradoxo da fé

Inicialmente, após o prefácio, Silentio/Kierkegaard enfatiza o fato de não ser um filósofo, e que não pretende estabelecer um sistema, mas que busca compreender o que se passou com aquele homem, aquele Indivíduo, Abraão, quando Deus o pôs à prova como é apresentado em Gênesis 22, e que Silentio/Kierkegaard, através dessa passagem, inicia a sua reflexão sobre a relação entre razão e fé: “E Deus pôs Abraão à prova e disse-lhe: toma o teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac; vai com ele ao país de Moriá, ali, oferece-o em Holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei” (KIERKEGAARD, 1979, p. 119). Sacrificar o filho ultrapassa toda compreensão moral e ética, quando o “dever” do pai é

proteger o filho. Abraão aceita a prova por obediência a Deus e por si mesmo, enquanto homem que crê. Eis o primeiro dilema entre a razão e a fé. A razão está associada ao dever moral (kantiano), à ética comunitária, Abraão é movido por um “dever” para com Deus, que é a fé. Abraão é movido pela intensidade, pela paixão do mais íntimo do seu ser. O que caracteriza o “salto da fé”, que é a aceitação do absurdo, do paradoxo, pois, as regras gerais, universais não respondem ao anseio pelo infinito, que é Deus:

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. E é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento (KIERKEGAARD, 1979, p. 142).

Na parte do livro intitulada *Atmosfera*, o autor imagina/propõe, em quatro diferentes quadros, o percurso realizado por Abraão como de um peregrino no seu deserto, solitário, angustiado no seu destino; um cavaleiro da fé. Para Silentio/Kierkegaard uma questão que o perturba é como esta história é contada em pregações nas igrejas, para que a cristandade possa compreender o significado da fé e o replique em sua vida. Abraão realizou um grande sacrifício por sua grande fé, e os cristãos assim o denominam o “pai da fé”, e tudo parece simples, um exemplo a ser seguido, mas, na verdade o que Silentio/Kierkegaard pretende é problematizar a experiência de Abraão, apresentar o problema da fé:

Se porventura tivesse que falar sobre ele, pintaria antes de mais a dor da prova. Para terminar, sorveria como sanguessuga toda angústia, toda miséria e todo martírio do sofrimento paternal para apresentar Abraão, fazendo notar que, no meio das suas aflições, ele continuava a crer [...] se alguém quer introduzir uma edição popular de Abraão convidando todos a imitá-lo, cai no ridículo (KIERKEGAARD, 1979, p. 140).

Não há, na cristandade, nenhuma problematização, ninguém perde o sono com esse paradoxo do pai que deve matar o filho em sacrifício à Deus²⁷. Mas para Silentio / Kierkegaard:

²⁷ “*Nem tudo sucede na vida de acordo com o sermão do pastor*”. Na nota de rodapé da página 124, Kierkegaard acrescenta: “Dizia-se dantes: “Desgraçadamente a vida não é como o sermão do pastor”; talvez chegue o tempo em que poderá dizer -se: “Felizmente a vida não é como o sermão do pastor, porque a vida, apesar de tudo, tem algum sentido, enquanto o sermão não tem nenhum”.

[...]quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonante furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo [...]. Penetro no pensamento do herói, mas não no de Abraão; alcançado o cimo, recaio, porque o que se me oferece consiste no paradoxo (KIERKEGAARD, 1979, p.127).

É sobre esta dificuldade que Silentio/Kierkegaard quer refletir para compreender Abraão:

É agora meu propósito extrair da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão (KIERKEGAARD, 1979, p.140).

E quer estabelecer, a partir do conflito da relação entre razão e fé, o significado essencial da dialética da fé, do movimento da fé, como a mais alta paixão humana:

[...] existe uma força de vontade capaz de erguer-se tão energeticamente contra o vento que salve a razão, embora se fique um pouco tonto; mas que se chegue a perder a razão e com ela o finito, de que a razão é o agente de transformação, para recuperar então esse mesmo finito em virtude do absurdo: eis o que me espanta; mas não digo por isso que seja coisa insignificante, quando pelo contrário, é o único prodígio. Crê-se, em geral, que o fruto da fé, longe de ser uma obra-prima, constitui árduo e grosseiro trabalho reservado às mais incultas naturezas; nada menos certo, porém. A dialética da fé é a mais sutil e notável de todas; tem uma sublimidade de que posso ter uma ideia, mas não mais que isso [...] amar a Deus sem fé é refletir-se sobre si mesmo, mas amar a Deus com fé é refletir-se no próprio Deus. Tal é o cume onde está Abraão (KIERKEGAARD 1979, p. 129).

Abraão acreditou e cumpriu a todas as exigências sem se perder em reflexões. Abraão conservou a fé, acreditou no absurdo, que consiste no fato de que Deus resolveria no último instante revogar a sua exigência: Abraão não perderia seu filho Isaac.

Cabe aqui, fazer uma análise sobre o que Johannes Silentio/Kierkegaard compreende como o movimento da fé, iniciando com o que seria a resignação infinita, como o último estágio que precede a fé, para chegarmos ao significado essencial da fé; a dialética, o paradoxo da fé.

Em que consiste o movimento da fé? É uma concentração na mais profunda interioridade: “De início o cavaleiro deve ter a força de concentrar toda a substância da vida e todo o significado da realidade num único desejo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 133). Em meio a todos os transtornos, circunstâncias, contingências da vida, “graças à sua infinita resignação, encontrar-se reconciliado com a vida”. Este estágio, implica paz e repouso,

entrega e consolação. E o que difere a resignação infinita da fé? Como afirma Silentio/Kierkegaard, o cavaleiro da fé age da mesma forma, renuncia infinitamente, apaziguou-se na dor, mas faz o grande movimento, vai além da aceitação/resignação: “Eu creio, sem reserva, que obterei o que amo em virtude do absurdo, em virtude da minha fé de que tudo é possível a Deus” (KIERKEGAARD, 1979, p. 136). O indivíduo compreende humanamente a impossibilidade, daí sua resignação, na fé. Também tem consciência desta impossibilidade, reconhece a impossibilidade, no entanto, o que o salva, só o que o pode salvar é o fato de que crê no absurdo, no que concebe pela fé:

[...]porque, se alguém imagina ter a fé sem reconhecer a impossibilidade de todo coração e com toda a paixão da sua alma, engana-se a si próprio e o seu testemunho é absolutamente inaceitável, pois que nem sequer aceitou a resignação infinita (KIERKEGAARD, 1979, p.136).

A fé é compreendida como um modo de vida apaixonado, “Todo infinito se efetua apaixonadamente; a reflexão não pode produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo na vida que explica o movimento” (KIERKEGAARD, 1979, p. 133). A fé é vivida existencialmente, na mais profunda interioridade. Sozinho diante de Deus, do paradoxo absoluto, do mistério, que é revelação na Encarnação de Deus em Cristo, mas que é um instante de escolha, porque é “ofensa” a sua inteligibilidade, é nesse sentido que a fé é paixão. É na escolha existencial, na verdade apropriada subjetivamente, que se crê, na mais profunda interioridade o indivíduo é tomado pela paixão da fé.

O conflito primordial entre razão e fé se dá no fato da Encarnação, em que a eternidade se fez instante no tempo entre nós. E no caso do sacrifício de Isaac, na possibilidade do pai matar o filho, pode ser considerado um ato de fé ou um crime? Este problema, que é em última instância o problema Razão versus Fé, é ultrapassado pelo movimento da fé, pelo salto, o paradoxo, o absurdo ultrapassa qualquer entendimento. É na “fé em virtude do absurdo”, que se estabelece o paradoxo, diante do que não é inteligível:

o cavaleiro da fé tem também lúcida consciência desta impossibilidade; só o que o pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé. Reconhece, pois, a impossibilidade e, ao mesmo tempo, crê no absurdo; porque, se alguém imagina ter a fé sem reconhecer a impossibilidade de todo o coração e com toda a paixão da sua alma, engana-se a si próprio (KIERKEGAARD, 1979, p. 136).

Esse é o movimento da fé, em que a consciência do não-ser que somos se encontra com o absoluto, o absurdo que não compreendemos, e que, pela fé, graça e escolha saímos da alienação do não-ser para o encontro com o Ser, absoluto, que é Deus. Porque o paradoxo não é superado, ele é aceito como dimensão de si mesmo como existente, como ser inacabado, em

constante tensão. A nossa finitude anseia pelo infinito, numa constante luta existencial. A vida é um milagre. A fé é um milagre. A razão não responde, nem ao menos consegue perguntar. A fé é o inefável, é o silêncio de Abraão:

O herói trágico não entra em relação privada com a divindade, mas o ético é o divino e por isso o paradoxo implícito nesta situação pode ser objeto de mediação no geral. Abraão recusa-se à mediação. Em outros termos, ele não pode falar. Quando falo, exprimo o geral. Se me calo, ninguém pode me compreender. Se Abraão quiser exprimir-se no geral, deve dizer que sua situação é a da dúvida religiosa, pois não há expressão mais elevada, extraída do geral, que esteja acima do geral que ele franqueia (KIERKEGAARD, 1971, p. 173).

Nesse sentido, a razão é limitada no que se refere ao paradoxo, na fé há uma certeza subjetiva, ou, uma “incerteza objetiva”, enquanto a razão pretende abarcar o absoluto sem considerar as instâncias constitutivas do ser. Não se trata de uma negação da razão, da racionalidade, mas, de colocar seus limites no conhecimento da dimensão da existência humana, ou seja, são instâncias diferentes, saber e ser, objetividade e subjetividade, razão e fé. É na dimensão humana em que se dá a dialética existencial que Abraão se encontra diante de Deus. Deus exige o maior dos sacrifícios, o herói trágico tem o respaldo da moral coletiva, Abraão está só, em silêncio. Se houve uma crise, ele fez uma escolha; a fé. A suspensão teológica da moral imprime o sentido e significado da relação entre fé e razão na obra *Temor e Tremor*. Na verdade, a “razão” de Abraão é inteiramente sua fé, a situação, como nos propõe Silentio/Kierkegaard, pode nos sugerir que Abraão está em suspenso num grande dilema mas, na verdade, sua relação com Deus está firmada na fé, ele está numa relação absoluta com Deus. Se considerarmos a história de Abraão, a partir de uma compreensão da moral e da ética, que não se abre a uma perspectiva dialética e paradoxal da fé, ele seria um criminoso:

[...] Abraão representa a fé e que esta normalmente está expressa em Abraão, cuja vida não é somente a mais paradoxal que se possa imaginar, mas é de tal maneira paradoxal que não se pode sequer imaginá-la. Ele age em virtude do absurdo, pois é um absurdo que esteja enquanto indivíduo acima do geral. Este paradoxo foge à mediação. Tão logo Abraão comece a mediação, precisará confessar que está em crise religiosa e, nestas condições, não poderá jamais vir a sacrificar Isaac ou, se o fizer, será preciso, então, arrepender-se e voltar ao geral. Ele reencontra Isaac em virtude do absurdo. Não é, pois, um instante sequer, um herói trágico, mas algo completamente diferente: ou bem um assassino ou bem um crente. Não tem a instância intermediária que salva o herói trágico (KIERKEGAARD, 1971, p. 171).

Para ampliarmos essa reflexão sobre a ética, a moral e o paradoxo da fé, analisaremos o problema da suspensão teológica da moralidade.

3.2.2 O paradoxo da fé: para além da moral e da ética

A questão inicial que preocupa Silentio/Kierkegaard na história de Abraão é o paradoxo da relação entre razão e fé. Como entender o fato de um pai matar um filho sem considerar esse ato um crime? Um aspecto marcante do episódio, é que Abraão não dá nenhuma explicação; o silêncio de Abraão. Johannes de Silentio/Kierkegaard, faz um paralelo com o herói trágico que, diferentemente de Abraão, está em “harmonia” com o geral, há uma moral na ação/atitude do herói trágico, mesmo quando mata um filho, por exemplo. Mas, Abraão está em silêncio, não há justificativa, apenas a fé na sua mais profunda interioridade.

O indivíduo, na concepção da filosofia moral vigente, deve “despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade”. O indivíduo tem o seu *telos no geral*, no universal. Ao reivindicar sua individualidade, entra em confronto com a sociedade, entra em crise, terminando por ter que se submeter ao geral, ao universal, que a sociedade representa. Na fé, o indivíduo está acima do geral, como nos apresenta a história de Abraão:

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral (KIERKEGAARD, 1979, p. 142).

É na suspensão teleológica da moral que Abraão reafirma sua fé, pois se ele não estivesse no estágio religioso, por excelência, não sacrificaria o próprio filho. Moralmente, eticamente, um pai deve amar e cuidar do filho. No caso do herói trágico, ele age em nome do geral, da comunidade que faz parte, é em nome do bem geral, que pode matar, mesmo contrariado, um filho, tornando-se um herói. No caso de Abraão, em silêncio, na sua interioridade, suspende o seu dever de pai, dever moral, pela fé. Nessa passagem, Silentio/Kierkegaard faz uma reflexão sobre a questão do dever moral e a tentação; o sacrifício seria uma prova, uma tentação:

Mas o que quer dizer uma tentação? Geralmente pretende desviar o homem do dever; mas aqui a tentação é a moral, ciosa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus. Que é então o dever? A expressão da vontade de Deus (KIERKEGAARD, 1979, p. 144).

Silentio/Kierkegaard explica que o silêncio de Abraão corresponde a uma recusa da mediação, falar é exprimir o geral. Não há mediação possível, senão se apresentaria uma crise religiosa de Abraão, e provavelmente não haveria o sacrifício, a fé. Por isso o silêncio é tão

representativo: o inefável da sua experiência absoluta com o absoluto. Lembramos a passagem em que Cristo não se defende diante da acusação, fica em silêncio.

Como vemos, há em *Temor e Tremor*, em toda passagem do Problema I (Há uma suspensão teleológica da moralidade?), uma comparação entre o herói trágico e o cavaleiro da fé:

O homem pode chegar a ser um herói trágico, pelas próprias forças, mas não um cavaleiro da fé. Quando um homem se embrenha no caminho, penoso em um sentido, do herói trágico, muitos devem estar em condições de o aconselhar; mas àquele que se segue a estreita senda da fé, ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender. A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão (KIERKEGAARD, 1979, p.149).

É no contraponto da situação em que se encontra o herói trágico e o cavaleiro da fé, que vai se delineando a essência da fé. Destaca-se algumas características do cavaleiro da fé que, ao contrário do herói trágico, que encontra repouso no geral, ele, o cavaleiro da fé, aqui, Abraão, encontra-se sempre no absoluto isolamento. Diferentemente do herói trágico, o cavaleiro da fé é o Indivíduo, “absoluta e unicamente o Indivíduo, sem conexões nem considerações”:

A diferença entre o herói trágico e Abraão salta aos olhos. O herói trágico ainda permanece na esfera da ética. Para ele, toda expressão ética tem seu *telos* numa expressão superior da ética. Reduz a expressão ética entre o pai e o filho ou entre a filha e o pai a um sentimento cuja dialética se relaciona com a ideia de moralidade. Não se pode falar aqui de uma suspensão teleológica da própria ética. Inteiramente outro é o caso de Abraão. Com seu ato ultrapassa o estágio ético. Tem mais além um *telos* diante do qual suspende este estágio. [...] O que Abraão faz, não o faz para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem para apaziguar os deuses irritados [...]. Por isso, enquanto o herói trágico é grande por sua virtude moral, Abraão o é por uma virtude toda pessoal (KIERKEGAARD, apud REICHMANN 1978, p.172).

Há nessa experiência da fé uma profunda solidão “na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana; avança sozinho com sua terrível responsabilidade”. O cavaleiro da fé não é compreendido, não encontra apoio, sua força está no si mesmo, que silencia, não pode se fazer compreender, portanto, não é um mestre, mas uma testemunha, e como afirma Silentio/Kierkegaard, aí reside sua humanidade: “aquilo que chamo propriamente humano é a paixão [...]”. Mas a mais alta paixão do homem é a fé [...] (KIERKEGAARD, 1979, p. 184). O seu dever é unicamente com Deus. Dever absoluto, pois está numa relação absoluta com o absoluto, se encontra acima do geral, vive o paradoxo.

Abraão, segundo o autor, não pode ser compreendido. Ao contrário, apresenta-se na sua história a impossibilidade de o compreender: ele é ininteligível, e por isso é, para Silentio/Kierkegaard, admirável. Assim, através do silêncio de Abraão nos aproximamos da ideia do salto da fé diante do paradoxo. Na suspensão teleológica da moralidade, o cavaleiro da fé, Abraão, está para além da moral e da ética, ele não se encontra no domínio estético, porque seu silêncio não tem o objetivo de salvar Isaac, sua missão é a de o sacrificar por Deus e por si próprio, o que é um escândalo para a estética que não aceita que se sacrifique alguém por si próprio e nem se encontra no domínio da ética, pois está firme em cumprir o que lhe foi solicitado por Deus, o sacrifício do filho. Não é simples compreender racionalmente Abraão. Isto leva à busca de compreender o que justifica a sua atitude e o seu silêncio. Diferentemente do herói trágico, não há nenhuma resposta a ser dada institucionalmente, em nome da família, da comunidade em que vive. A face da angústia de Abraão está no silêncio, na incomunicabilidade de sua experiência. Não há o conforto, o acolhimento da palavra:

E se na sua angústia quisesse tomar um pouco de alento, abraçar os seres queridos antes de dar o último passo, arriscar-se-ia a provocar a terrível acusação de hipocrisia formulada por Sara, Eliezer, e Isaac, escandalizados com sua conduta. Não pode falar. Não é sua nenhuma linguagem humana. Mesmo se soubesse todas as que existem na terra, mesmo se os seres queridos o compreendessem, não poderia falar. A sua linguagem é divina, *fala as línguas* (KIERKEGAARD, 1979, p. 179).

Mas Abraão pronuncia uma resposta a Isaac, quando este pergunta sobre o cordeiro a ser sacrificado: “Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho” (BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Gn 22:8, 2007, p. 27). Nesta passagem, Abraão realiza o duplo movimento da fé, não renuncia a Isaac, mesmo estando prestes a sacrificá-lo. Sua resposta ao filho implica a fé em virtude do absurdo: “Deus proverá”. Porque, em virtude do absurdo, da entrega do filho Isaac em sacrifício, haverá o resgate de Isaac providenciado por Deus, esta é a paixão da fé de Abraão!

O que Kierkegaard, através de Johannes de Silentio, nos provoca refletir? O que ele nos tem a dizer? A primeira questão fundamental que nos apresenta a história de Abraão, e que é o eixo do pensamento de Kierkegaard é a condição existencial de angústia e desespero. As possibilidades existenciais apresentadas nos três estádios da vida (estético, ético e religioso), o percurso, o caminhar do indivíduo solitário, o processo de realização do si mesmo nesse percurso solitário, silencioso: “Ninguém sabe, nem saberá” da relação do indivíduo na sua solidão (representado no silêncio de Abraão), do si mesmo diante de Deus, paradoxo absoluto (Deus-homem em Cristo, na Encarnação).

Kierkegaard, através de Silentio, imagina diferentes possibilidades do desenrolar da história do sacrifício de Isaac. Discorre sobre possíveis processos internos, psicológicos de um indivíduo diante de uma situação limite, decisiva. É o que vemos em Jó, quando ele questiona suas calamidades e se defende diante de Deus, contra todos os argumentos teológicos dos seus amigos que o acusam (e Deus estará com Jó contra todos os seus acusadores teológicos):

O segredo, a força vital, o nervo, a ideia de Job é que, malgrado tudo, ele tem razão. Com esta alegação, recorre a uma exceção contra todas as considerações humanas, enquanto sua tenacidade e seu poder demonstram o bom fundamento e a justiça da sua causa. Toda explicação humana, a seus olhos, não passa de um erro e toda a sua miséria não é para ele, diante de Deus, senão um sofisma que não pode resolver, mas consola-se pensando que Deus pode. Alega-se contra ele todo *argumentum ad hominem*, mas ele ousadamente mantém sua convicção. Alega que está em bom entendimento com o eterno. [...] Sua grandeza reside no fato de que, nele, a paixão da liberdade não se deixa paralisar ou acalmar por um sofisma (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 177).

No caso Abraão, o que Kierkegaard nos apresenta inicialmente, são as possibilidades do desenrolar da história, deixando evidente, que não é tão simples, como parece entender a cristandade de seu tempo, ser o “pai da fé”. Podemos reproduzir a fé de Abraão? Podemos beber do seu cálice? A história de Abraão é pregada nas igrejas sem se considerar que angústia e desespero fazem parte da condição humana, e que podemos viver a resignação infinita, desistir da vida, o que parece ser uma entrega, e que pode ser confundida com a fé. O cavaleiro da fé, vive a resignação infinita, mas, vai além. O duplo movimento da fé, emblemático no sacrifício de Isaac por Abraão, nos apresenta o paradoxo da fé, em que o absurdo se faz possibilidade, através da paixão da fé. Isso se dá na entrega, na resignação infinita, e no resgate no finito, em que Abraão acredita firmemente que ocorrerá: “Deus proverá o cordeiro!” Ele crê, apaixonadamente, que Isaac não será sacrificado, e cumpre todo o percurso para realização do sacrifício. Que paixão move Abraão? Ele está sozinho, em silêncio, como Jó, mas, diferentemente de Jó, não questiona em nenhum momento, apenas crê. Se Abraão revelasse seu desígnio, seria condenado por todos como um perverso, imoral, que mata o próprio filho em razão de sua fé. Mas, a mais alta paixão de todo homem, segundo Kierkegaard, é a fé, ninguém vai além dela. Isto nos parece revelador através de Abraão. O que pode ser mais caro a um homem, além do seu próprio filho? E Abraão se coloca disposto a sacrificá-lo. Não há paixão mais elevada que a fé. Porque ele, Abraão, crê que Deus proverá, crê no absurdo! Abraão faz o seu percurso solitário, o processo de desenvolvimento do si mesmo, enfrentando o geral, a multidão (termo utilizado por Kierkegaard como contraponto à

individualidade). Ele é um ser que cumpre seu destino humano de ser O Indivíduo, na sua singularidade, existencialidade. O universal não responde a esta experiência radical. Contra o sistema hegeliano, a razão aqui tem muito pouco, ou, nada a dizer. Em um paralelo entre o geral/universal, o particular/indivíduo, voltamos a uma questão crucial para Kierkegaard; o problema do Indivíduo em relação à “multidão”; a existência autêntica, solitária, como uma concepção de vida próxima da verdade (lembrando que, para Kierkegaard a “subjetividade é verdade, a verdade é subjetividade”, no sentido de ser apropriada existencialmente pelo indivíduo):

Há uma concepção da vida segundo a qual aí onde se encontra a multidão encontra-se também a verdade. A verdade necessitando ter a multidão a seu lado. Mas há outra concepção segundo a qual em toda parte onde existe a multidão, aí encontra-se a mentira [...]. No mundo, na temporalidade, na agitação, na sociedade e na amizade, diz-se: “Que absurdo que um só atinja o fim. É muito mais provável que vários o atinjam juntos e se formos numerosos a coisa será mais segura e, ao mesmo tempo, mais fácil para cada um”. [...] de sorte que ser homem é pertencer, a título de exemplar, a uma espécie dotada de razão, assim a espécie é superior ao indivíduo ou, ainda, não há senão exemplares, não indivíduos (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p.165).

É sobre este percurso de tornar-se si mesmo, tão emblemático no percurso feito por Abraão até o monte onde realizaria o sacrifício, onde sua paixão o levou, que Kierkegaard nos apresenta o significado da fé, da paixão da fé; o significado do cristianismo autêntico, contra toda hipocrisia da cristandade, pois, o tornar-se si mesmo é o requisito para tornar-se cristão, é um caminho, uma jornada, que o indivíduo faz sozinho, angustiado, em desespero, e faz a escolha de ser cristão, diante do paradoxo que é ofensa, escândalo, do absurdo que a razão não explica porque se dá na interioridade do indivíduo como paixão

3.2.3 A paixão da fé em Kierkegaard e suas contribuições para a Filosofia da Religião

“[...] no meio das suas aflições, ele continuava a crer”. Podemos definir dois aspectos que caracterizam a concepção da paixão da fé em Kierkegaard: 1) A diferença entre a resignação infinita e a fé. Na resignação infinita, a pessoa se entrega, pois, está diante de algo que não alcança, não compreende e é maior que suas forças. A fé enquanto escolha, ou seja, o movimento da fé, vai além da resignação e, diante do absurdo, crer no resgate no finito, na existência, a exemplo de Abraão que acredita que, embora cumprindo todo o percurso do que lhe foi solicitado por Deus, para o sacrifício do seu filho Isaac, ele, Abraão acredita que não perderá o seu filho. Ele crê no absurdo, no mistério, no milagre. Ele confia que haverá o resgate do seu filho. Ele tem a paixão da fé. 2) O paradoxo como instância de abertura,

inconclusividade e possibilidade, enquadrando, assim, os limites da razão. A fé não pode ser explicada, como vemos representada no silêncio de Abraão. A experiência singular, da verdade enquanto subjetividade implica nessa relação entre o indivíduo e Deus que não pode ser mediada pela compreensão racional, pelo intelecto, é vivida em paixão, interiorizada, mas é escolha entre crê e duvidar, nessa tensão (dialética existencial) é que a paixão da fé se apresenta no coração do ser humano.

Em síntese, a história de Abraão, “o cavaleiro da fé”, é a do indivíduo que renuncia à temporalidade para alcançar a eternidade e na paixão, no movimento da fé, na dialética da fé, no absurdo e paradoxo resgata o que acredita, no temporal, ou seja, na existência. É nesse contexto que o “salto” da fé apresenta um significado filosófico na obra kierkegaardiana; não há sentido na tentativa de prova da existência de Deus, porque essa presença/existência se dá na interioridade do indivíduo, que vai além da resignação e mediante o absurdo, o incompreensível, apaixonadamente vive pela fé, é a subordinação da objetividade à subjetividade, da razão à fé.

O silêncio de Abraão reflete o inefável, aquilo que não pode nem deve ser dito. A experiência interiorizada de um mistério assolador, absurdo. Uma vivência interior solitária, onde a incomunicabilidade, a ininteligibilidade do paradoxo, do absurdo da fé, só se torna possível pela paixão. Como mencionamos, uma experiência, que é, também, de prova, é a de Jó, uma experiência solitária, do indivíduo diante de Deus, em que ninguém o compreende. A diferença entre Jó e Abraão, apesar de ambos viverem uma situação limite, que os coloca à prova, é o fato de que Jó ‘busca a defesa de Deus contra Deus’²⁸; ele não compreende a razão dos seus infortúnios e se declara inocente diante das justificativas teológicas apresentadas por seus amigos:

Job, entretanto, permanece inabalável. Sua alegação é uma espécie de passaporte graças ao qual deixa o mundo e os homens. É um título que os homens protestam, mas que Job não anula. [...] Job também não se tranquiliza como um herói da fé. Mas, por certo tempo, ele se acalma. Neste sentido, ele é o discurso substancial em defesa do homem em seu grande debate com Deus, neste vasto e terrível processo, cuja causa é o mal interposto pelo demônio entre Deus e Job e que acaba por reconhecer que tudo era uma prova (KIERKEGAARD, apud REICHMANN, 1978, p. 179)

Aqui, nesta reflexão sobre Jó, Kierkegaard apresenta “a inabalável firmeza” com a qual Jó sabe “evitar os subterfúgios da ética”, pois ele vivencia a “prova” por meio de profundas dores, não há imediação da fé, o que se apresenta na sua defesa frente aos

²⁸ Cf. em Resposta a Jó, de Carl Jung.

argumentos teológicos de seus amigos e de sua firmeza diante do “silêncio” de Deus. Segundo Zizek, há nessas situações limites, catastróficas, uma “resistência a um significado mais profundo”: “Essa resistência ao significado é crucial quando enfrentamos catástrofes reais ou potenciais, desde a aids e desastres ecológicos ao Holocausto: eles não tem nenhum “significado mais profundo” (ZIZEK, 2014, p.75).

Este “silêncio”, no entanto, será posteriormente quebrado quando Deus defende Jó das acusações/especulações dos seus amigos, e a própria compreensão de Jó em relação à dimensão transcendente de sua “prova”. Há na história de Jó, como na de Abraão, o absurdo da prova, que é vivenciada numa dimensão acima da moral e da ética, há o paradoxo, categoria fundamental na concepção da fé em Kierkegaard. A categoria do absurdo/paradoxo define, portanto, a concepção da fé em Kierkegaard.

A concepção da fé em Kierkegaard está relacionada à existência religiosa, o significado profundo de viver religiosamente, como no tempo dos apóstolos “onde o indivíduo optava pelo cristianismo, explicando-se existencialmente diante dele” (PAULA, 2016, p.165-166). A fé é o que dá sentido à existência, é o que torna alguém o que é; o si mesmo, o Indivíduo em relação com o Absoluto. A obra *Temor e Tremor* expressa uma comunicação existencial religiosa, o que se busca é o cristianismo genuíno: “a recusa kierkegaardiana à filosofia e à teologia especulativas e ao modelo de cristandade, surge como sintoma da sua defesa do *crístico* dentro daquilo que a cristandade convencionou chamar cristianismo” (PAULA, 2016, p. 171). Nesse sentido, Kierkegaard é crítico ao processo de doutrinação do cristianismo, para ele o cristianismo é escândalo, loucura e martírio. É um convite a todos e a cada indivíduo em particular, portanto, “a recepção do cristianismo se dá no interior de cada indivíduo, esse deve ser entendido como um sinal interior e jamais como um signo exterior” (PAULA, 2016, p. 173). O salto da fé é uma mudança qualitativa de vida, pois a existência religiosa é o mais alto estágio alcançado pelo indivíduo; um novo modo de se relacionar com a angústia e o paradoxo. A existência é compreendida em sua dialética, que é a tensão que se dá na relação da interioridade do indivíduo em relação às vicissitudes da vida. Mas, a fé, além da graça, é uma escolha; um salto apaixonado para o infinito. Fé que precisa ser reduplicada na contemporaneidade da relação do indivíduo com Cristo:

As palavras de Jesus só serão verdadeiras se ele falar com os homens no seu *rebaixamento*, isto é, na *kénosis* e não na sua glorificação. Suas palavras devem ser captadas no breve intervalo entre seu rebaixamento e ascensão. Assim sendo, nada se pode afirmar deste Cristo pela história. Ele é paradoxo, objeto da fé (PAULA, 2016, p. 173).

O pensamento kierkegaardiano traz a discussão filosófica para o problema da existência, a partir da concepção do paradoxo absoluto, que é a Encarnação de Deus-homem em Cristo, objeto da fé cristã. É nesta perspectiva que buscaremos relacionar as contribuições de Kierkegaard à Filosofia da Religião, a partir da discussão sobre o retorno da religião no contexto filosófico da pós-modernidade, depois do anúncio de Nietzsche da morte de Deus, que encontramos na leitura de Vattimo, em sua análise da *kénosis*, o enfraquecimento, esvaziamento de Deus na Encarnação (Deus-Homem em Cristo); “a monstruosidade de Cristo”, na perspectiva hegeliana.

A “encarnação” como ênfase na existência como espaço onde o indivíduo escolhe e realiza a sua liberdade, é o contraponto à “filosofia descarnada” dos sistemas que tanto incomodava Kierkegaard: “Deus se revela na forma de um homem comum, ou seja, a ênfase deve ser feita no Deus que vem na forma de um homem, no rebaixamento, na *kénosis*” (PAULA, 2016, p. 174). Uma possível leitura atual de Kierkegaard, é sugerida por ROOS (2014), a partir da interpretação de Vattimo, em *Depois da Cristandade*. No entendimento do pensador italiano, a *kénosis*, como rebaixamento de Deus, é o início do processo de secularização. No entanto,

antes de ser antagônico ao cristianismo, tal processo é um fruto do seu próprio desenvolvimento interno, uma espécie de desdobramento. Para ele, a secularização representa uma nova face da possível religiosidade pós-moderna. Dessa forma, ao contrário de boa parte da tradição teológica clássica, o filósofo segue a senda aberta pelos modernos e busca introduzir novamente a temática da secularização no cristianismo, enfatizando sua importância para a articulação de uma nova proposta de filosofia da religião (PAULA, 2016, p. 179).

Vattimo postula que as pretensões de verdade absoluta devem ser enfraquecidas (como vimos, encontramos esta ideia na categoria do paradoxo em Kierkegaard), numa perspectiva contemporânea da caridade e na tolerância da pluralidade. Afirma que qualquer ênfase na verdade fixa/absoluta/estável/objetiva é opressiva, postula que somente no niilismo, compreendido como o fim de todas as estruturas fixas e verdades objetivas, seria a emancipação.

O niilismo e a secularização postulados por Vattimo possibilitaria o retorno do fenômeno religioso, considerando sua análise do anúncio da morte de Deus de Nietzsche como o nosso destino histórico:

Com o avanço da secularização, a própria moral encontra-se em xeque. Sem dúvida a moral não é algo simples ou de fácil discussão. Contudo, no entender do pensador italiano, ela terminou por se tornar um empecilho para

a dimensão religiosa. Em outras palavras, os dogmas e um dado tipo de moral não tem absolutamente nada a ver com a própria essência do cristianismo. Por isso, segundo Vattimo, a fé só pode ocorrer verdadeiramente com o fim da metafísica tradicional (PAULA, 2016, p.183).

O niilismo é a categoria utilizada por Vattimo para compreender a contemporaneidade, fazendo um nexos entre o retorno da religião e o discurso pós-metafísico:

É (só) porque as metanarrações se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, por conseguinte, olhar para a necessidade religiosa da consciência comum fora dos esquemas da crítica iluminista” (VATTIMO, apud BARREIRA, 2009.p.1).

A dissolução, o fim da metafísica, representada na morte da imagem de Deus; de uma religião naturalista, sacrificial e violenta e não de um Deus compassivo e misericordioso que se revela na encarnação:

o anúncio cristão marcado pela encarnação conceberia então um modelo inclusivo de verdade que passa pela escuta dos outros e pela disciplina do diálogo, que estimula a pluralidade e heterogeneidade de discursos e interpretações. Logo, contra as pretensões do objetivismo e de sua paralisia diante do novo, o que ainda pode dar sentido ao humano diante da diversidade de religiões e opiniões é a caridade e o respeito pelo outro; em resumo: a solidariedade (VATTIMO, apud BARREIRA, 2009.p.3).

A Encarnação carrega em seu bojo a perda da transcendência absoluta. Para Vattimo, o cristianismo é a religião do pluralismo:

A fé cristã não se fundamenta na certeza de acontecimentos históricos, o que contribui com a crescente consciência do caráter interpretativo do conhecimento. Caráter que marca o viés hermenêutico da modernidade, devido ao princípio da interioridade trazido pela tradição cristã’ (VATTIMO, apud BARREIRA, 2009.p.4).

Nesse sentido, há uma correlação da categoria do paradoxo em Kierkegaard, no sentido de inconclusividade e abertura, com o paradigma do pensamento contemporâneo, a partir de Nietzsche, quando afirma que “não há fatos, apenas interpretações”. A *kénosis*, o enfraquecimento; a antologia da debilidade (dissolução de todo pensamento fundamental do ser) prepara o retorno da religião. Mas, a ideia de “cáritas da secularização” não implica um sentimento vago, mas relações entre o divino e o humano, como também, nas relações entre os seres humanos, num apelo ao amor. A Encarnação representa a perda da transcendência ao mesmo tempo que reflete a imagem de um Deus compassivo e misericordioso:

Vattimo não busca, por intermédio da sua filosofia, um mero facilitador para o cristianismo ou a banalização do mesmo. Não se trata de um cristianismo fácil ou sem seriedade. Sua proposta é um cristianismo amigável, tal como, no seu entender, o próprio Cristo pregou (PAULA, 2016, p. 183).

Há concordância entre os críticos e estudiosos aqui estudados, quanto à importância e atualidade do pensamento kierkegaardiano, principalmente no que se refere à compreensão de que o cristianismo não é uma doutrina, mas uma mensagem existencial. E, nesse sentido, como afirma VALLS: “Kierkegaard concordaria com Nietzsche em que o cristianismo jamais se resume a um tomar-algo-por-verdadeiro” (VALL, 2011, p.26). O pensador dinamarquês esclarece e define o significado do cristianismo:

Em geral, dois são os desvios fundamentais com respeito ao cristianismo: 1) o cristianismo não é uma doutrina, mas uma mensagem existencial. [...] Por isso, cada geração deve começar pelo princípio: essa erudição sobre as gerações passadas é essencialmente supérflua[...] Em consequência (posto que o cristianismo não é uma doutrina), no tocante ao cristianismo não é indiferente a pessoa que o expõe, como seria o caso de uma doutrina, contanto que esta exponha (objetivamente) o verdadeiro. Não, Cristo não instituiu docentes – mas seguidores. Se o cristianismo (precisamente porque não é uma doutrina) não se reduplica em quem expõe, este não expõe o cristianismo, pois, o cristianismo é uma mensagem existencial e só pode ser exposto com a existência. Em suma, existir nele é expressá-lo existindo, isto é, reduplicando-o (KIERKEGAARD, apud VALLS, 2011, p. 26).

A fé cristã, segundo Kierkegaard, não se fundamenta na certeza de fatos históricos, mas tem como princípio a interioridade a partir da qual o indivíduo responde existencialmente, é nesse sentido que a verdade do cristianismo não é objetiva; “a verdade é subjetividade” porque é internalizada pelo indivíduo:

Assim, a fé é, no escândalo do absurdo, a incerteza objetiva mantida firmemente na paixão da interioridade. A fé surge verdadeiramente quando estão em jogo interioridade apaixonada e incerteza exterior. Isso porque, o indivíduo no estágio religioso encontra-se diante de situações insolúveis que requerem o risco subjetivo sem dissolução dos opostos possíveis e a existência encontra na fé a intensidade apaixonada que a vida humana necessita. Sem risco não há fé (OLIVEIRA, 2003, p.94).

Nessa perspectiva, Kierkegaard defende a dialética da fé enquanto experiência individual em oposição ao sentido do cristianismo como doutrina. O pensamento moderno, na perspectiva do idealismo alemão e, notadamente, no sistema hegeliano, considera que a fé é de ordem imediata, o que elimina a possibilidade do “escândalo”, ou seja, o indivíduo não estabelece nenhuma relação interiorizada, não há nenhuma tensão entre crer e duvidar, não há a dialética da fé porque o cristianismo tornou-se uma doutrina. “A fé em sentido preciso relaciona-se ao Deus-Homem que, sinal de contradição nega a comunicação direta e exige fé” (KIERKEGAARD, 1979, p.310). Nesse sentido, para o autor, o Deus-Homem é o objeto da fé porque possibilita o escândalo, que é justamente a tensão existencial, o desafio do enfrentamento de si mesmo, do indivíduo com o absurdo, o paradoxo, o que não é

compreendido como um conhecimento lógico racional, ou seja, um conhecimento direto, sem a possibilidade do escândalo o Deus-Homem torna-se um ídolo, pois, para Kierkegaard “o conhecimento direto é paganismo”:

Pois tal é a fé: quem suprime a fé suprime a possibilidade do escândalo, como faz, por exemplo, a filosofia especulativa quando substitui o crer pelo conceber. E quem suprime a possibilidade do escândalo suprime a fé como faz, por exemplo, o sermão languesciente quando atribui de modo falso a Cristo um caráter diretamente reconhecível. Mas quer se elimine a fé, quer a possibilidade de escândalo, suprime-se ao mesmo tempo outra coisa: o Deus-Homem (KIERKEGAARD, 1979, p. 312).

Este significado dado por Kierkegaard ao cristianismo se atualiza na pós-modernidade, em interpretações de teólogos e filósofos, em que há uma menor rigidez na interpretação de dogmas e preceitos morais. O caráter interpretativo do conhecimento e da interioridade na obra do pensador dinamarquês também é uma marca da hermenêutica na pós-modernidade.

Na obra *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard “considera explicitamente como desvio, interpretar numa perspectiva metafísica, os fenômenos mais importantes, tais como, a morte e a imortalidade, o tempo e a eternidade” (VALLS, 2011, p. 27).

Encontramos uma análise da definição pós-metafísica da atitude de fé em Kierkegaard em *A Doença para a Morte*. O livro fala do desespero e culmina numa formulação que traduz em termos existenciais a atitude da fé (bíblica), onde o estado de si mesmo, quando o desespero está completamente erradicado, se estabelece um relacionamento consigo mesmo, querendo ser ele mesmo, o si mesmo. Kierkegaard consegue evitar os termos da revelação, assim como dispensa terminologia metafísica, mas descreve, numa fenomenologia existencial, “a performance do si mesmo quando este se apoia num Deus sobre o qual se fala no silêncio, numa narrativa que relaciona Deus e a criatura, num discurso pós-metafísico” (VALLS, 2011, p.32). O indivíduo em sua dialética existencial, como vimos no caso Abraão, em sua interioridade diante de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivemos num contexto de pós-secularização, de efervescência no campo religioso, de ressurgimento do sagrado. Com a mudança de paradigma do modo de pensar na pós-modernidade, que não está mais alicerçada numa “estrutura verdadeira do real”, paradoxalmente é possível ressignificar a experiência religiosa:

o retorno da religião parece depender da dissolução da metafísica, isto é, do descrédito em qualquer doutrina que pretenda valer absoluta e definitivamente como descrição verdadeira das estruturas do ser [...] e é sobretudo o pluralismo característico das sociedades da tarda modernidade que permite que as religiões venham de novo à tona. Por outro lado, o renascimento da esfera do religioso parece se configurar, necessariamente, como pretensão de alcançar uma verdade última, certamente objeto de fé e não de demonstração racional [...] o fim da metafísica, vista como crença em uma ordem fundada, estável, necessária e objetivamente cognitiva do ser, foi acompanhado, no pensamento e na prática social, pela morte do Deus moral, do Deus dos filósofos, mas, também, por um renascimento do sacro em muitíssimas formas (VATTIMO, 2004, p.28-33).

O fenômeno religioso hoje, é fortemente definido pela pluralidade/diversidade religiosa e, conseqüentemente, por muitas implicações sociais, políticas, éticas. De um lado, constatamos, em análise do movimento do fenômeno religioso no Brasil²⁹, a desfiliação religiosa, o enfraquecimento da religião institucionalizada. De outro lado, há uma tendência de crescimento da religião cristã, particularmente, das igrejas evangélicas, pentecostais (neopentecostais)³⁰. Esse crescimento é marcado pela politização no campo religioso, do fundamentalismo e da intolerância de diversos seguimentos religiosos. Intensificado, também, por um mercado religioso da fé, do “evangelho da prosperidade”; por uma adesão religiosa sem profundidade.

Nesse contexto, acreditamos que Kierkegaard tem muito a nos dizer sobre o sentido e significado da fé e do cristianismo; sobre autenticidade... A sua crítica “ao Deus dos filósofos”; aos sistemas que pretendem uma explicação lógica racional da experiência religiosa da fé é bastante atual e pertinente para refletirmos sobre a nossa experiência religiosa na contemporaneidade. Ele viveu intensamente os dilemas existenciais que se refletem em sua obra, e nos fala da existência como angústia e desespero, como um percurso realizado em diferentes estádios, no desenvolvimento do si mesmo, em que o indivíduo encontra na fé, o

²⁹ Cf. Religiões em movimento: o Censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs) -Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

³⁰ Idem.

sentido último da existência. Mas, lembrando sempre que não estamos imunes da tensão da existência, porque tornar-se cristão é um caminho a percorrer por toda a vida, e que só no exercício, na prática do cristianismo, como prática do Amor é que podemos “descansar”, nos curar do desespero, nos salvar.

O quanto deslocado do nosso tempo está Kierkegaard, tanto quanto o foi na cristandade do seu tempo, e isso, na verdade, o atualiza. Kierkegaard acreditava que as “condições se tornariam tão confusas e desesperadas” que necessariamente se faria uso de pessoas desesperadas como ele. Então, “Kierkegaard é um autor para hoje”:

As condições desesperadas que Kierkegaard esperava já se fazem presentes. Elas tinham e tem a haver com a sociedade de massa e o desaparecimento do indivíduo isolado, com o consumismo, a depressão, e a sensação prevalente de falta de sentido, o soçobrar dos valores cristãos, a crise epistemológica, a secularização absoluta, e a incorreção política da singularidade cristã [...] (GOUVÊA, 2000, p.24).

Kierkegaard nos desafia ao aprofundamento da consciência; a reflexão sobre nossas escolhas, adesões, crenças, identidade. Contra o comodismo e a superficialidade da cristandade, ironicamente, socraticamente problematiza o cristianismo; e sua intenção é torná-lo ainda mais difícil... É somente a paixão da fé que responde à questão do “tornar-se cristão”. A filosofia de Kierkegaard nos apresenta uma riqueza de elementos para reflexão que sinalizam direções para a discussão sobre alteridade e fé cristã na contemporaneidade:

Minha tarefa”, alegava, “é e tem sido apresentar de toda forma a figura ideal de ser um cristão [...] que a totalidade da minha obra como autor está relacionada com o cristianismo, com o problema “de tornar-se um cristão”, com uma polêmica direta ou indireta contra a monstruosa ilusão que chamamos de cristandade (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2000, p.37).

Seus textos são de uma profunda riqueza, passando pelo humor, a ironia, a crítica, a poesia, o religioso e a psicologia, que tem como fonte a sua própria existência, interioridade, personalidade -, Kierkegaard é declaradamente um pensador cristão, como afirma na obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2000, p.22).

Kierkegaard defende um cristianismo “dirigido para a pessoa”, enfatizando a relação direta do indivíduo com Deus. É somente na interioridade que o indivíduo, na sua singularidade existencial, se coloca diante de Deus, no confronto (“ofensa”/ “escândalo”) com

o “paradoxo absoluto” da encarnação (Deus-homem em Cristo), que a fé é possível, que alguém pode “tornar-se cristão”. É a partir dessa perspectiva que delinea o sentido da escolha existencial da fé cristã.

Para Kierkegaard, a verdade da mensagem revelada é, em última instância, mistério, paradoxo que não pode ser resolvido, como pretendem os sistemas filosóficos, especificamente o hegeliano e os apologistas cristãos. Por isso, “a fé em virtude do absurdo” o movimento da *paixão da fé*. A fé é, nesse sentido, uma verdade subjetivamente apropriada pelo indivíduo.

O paradoxo em Kierkegaard é o reconhecimento dos limites da razão:

Crítico tanto da seca e impessoal ortodoxia luterana, quanto de todas as diferentes escolas liberais iluministas [...] crítico do típico compromisso racionalista que os pensadores ortodoxos em geral tentavam criar entre cristianismo e razão (GOUVÊA, 2000, p.17).

Mas, na interioridade do indivíduo que tem fé, não há “um salto no escuro”: “Quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo... a fé o transforma... A paixão da fé... subjuga o absurdo - senão, a fé é... apenas um tipo de conhecimento” (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2000, p.156). É o duplo movimento da fé em Abraão, quando crê no resgate de Isaac, refletida na afirmação: “Deus proverá”.

A crítica de Kierkegaard à cristandade dinamarquesa de sua época, se atualiza em nossos dias, quando a cristandade contemporânea não expressa uma vivência autêntica e, nem de longe provoca no indivíduo algum conflito interior: ao contrário, faz parecer muito simples ser cristão. Para Kierkegaard, ser cristão é uma escolha existencial, um movimento que se dá na interioridade do indivíduo, como processo profundo de transformação da consciência.

Para Kierkegaard, é só na paixão da fé que alguém pode tornar-se cristão. É nessa perspectiva a sua crítica à cristandade - a exigência do movimento interior, existencial, do indivíduo, que, na sua singularidade, reconhece os limites da razão e escolhe/acolhe o mistério da fé -, no sentido de instigar à reflexão sobre o sentido e significado do cristianismo; a exigência do aprofundamento da consciência: “O amor é um assunto da consciência e, por isso, deve proceder de um coração puro e de uma fé sincera. [...] O amor só brota de um coração puro e de uma fé sincera quando ele é uma questão de consciência” (KIERKEGAARD, 2005a, p.175-181).

O pensamento kierkegaardiano propõe a compreensão do amor cristão como um dever ético-religioso: “As obras do amor (se o amor não trabalha não é genuíno) são a

expressão espontânea de nosso próprio ser depois de transformados pela fé” (GOUVÊA, 2000, p.244).

Para o autor, o ideal ético só é possível de ser realizado com a intervenção do religioso. “Torna-se então a função da ética desenvolver a receptividade para a religião, um sentimento de necessidade por ela” (GOUVÊA, 2000, p.217). A ideia de que a vida moral e a atitude religiosa não deve ser algo forçado, mas despertado dentro do indivíduo. Indivíduo que experimenta uma relação autêntica com Deus, na tensão do movimento existencial; percurso da existência solitária e silenciosa realizada na tensão da “ofensa”, do “escândalo” diante do paradoxo, do absurdo que é a Encarnação do Deus-homem em Cristo, vivida na interioridade da paixão da fé.

Em *Depois da Cristandade*, Vattimo apresenta o paradoxo de um cristianismo reencontrado através da afirmação da morte de Deus. Considerando, no entanto, que somente o Deus moral foi superado. Nesse sentido,

o anúncio da morte de Deus não fecha definitivamente o discurso religioso, considerando que se a filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a “necessidade” de um ateísmo filosófico. Somente uma filosofia “absoluta” pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa [...] A mudança de paradigma de um Deus-fundamento como estrutura metafísica do real, segundo Vattimo, possibilita uma crença em Deus, na medida em que não pensamos mais numa estrutura eterna mas, na verdade como “uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta” (VATTIMO, 2004, p.12-13).

O cristianismo em Kierkegaard está relacionado com a existência, “o cristianismo é pensado por ele fundamentalmente como um processo de tornar-se que acontece na temporalidade”. Afirma que os seus escritos não se propõem a ser um tratado e insiste na não-autoridade de seus discursos:

são antes uma proposta de construção de sentido, uma proposta de edificação que lançam a autoridade para o leitor. O leitor deve decidir se a elaboração dos conceitos que ali se encontram são ou não uma proposta coerente de construção de sentido no horizonte do Cristianismo (ROOS, 2014, p.51)

Kierkegaard pensa o cristianismo como construção do si mesmo, do tornar-se si mesmo, que significa, em última instância, tornar-se cristão, numa construção de sentido de vida. Na perspectiva da interpretação da morte de Deus ou do fim da metafísica, apresenta-se a ideia da kénosis, o paradoxo do Deus rebaixado, esvaziado, enfraquecido. Na sua crítica ao sistema hegeliano, Kierkegaard entende que não pode haver um sistema que dê conta de explicar definitivamente a realidade, que no seu entender é paradoxal. Para Kierkegaard não

se pode eliminar a dúvida e a ofensa/escândalo nos processos da existência. Para ele, a única possibilidade de superação dessa “incerteza objetiva” é a paixão. A paixão da fé que se estabelece na relação com o absoluto, que não se dá pela via do conhecimento, mas numa “relação absoluta com o absoluto” através da fé, entendida como paixão. A crítica kierkegaardiana aos sistemas filosóficos e ao problema da relação entre razão e a fé se aproxima da ideia do “pensamento fraco”: “o ser não é nada de objetivo ou de estável, desvenda-o para nós como evento no qual estamos sempre, na qualidade de intérprete, envolvidos e de alguma forma “em caminho” (VATTIMO, 2004, p. 32). E, nesta mesma perspectiva que podemos interpretar a importância da ideia de paradoxo em Kierkegaard, “em que a inconclusividade rompe com a linearidade do pensamento filosófico” (VALLS, 2007, p.61).

A oposição entre razão e fé religiosa, segundo Vattimo, parece ser um fato passado. As crenças hoje buscam redimensionar a ideia de uma única religião verdadeira. A secularização tem como arquétipo a Encarnação: “se Deus se encarna em Jesus: isto significa que ele não está tão radicalmente longe do mundo natural e humano”. A perspectiva para o Cristianismo na contemporaneidade é posta por Vattimo, como forma de hospitalidade, identidade do cristão no diálogo intercultural e inter-religioso, e na ação da caridade:

é necessário que as religiões, e o cristianismo em primeiro lugar, vivam a si mesmas não mais sob a forma dogmática e tendenciosamente fundamentalista que as vêm caracterizando até aqui. Também neste sentido, é possível dizermos que, ao contrário de toda expectativa leiga, a renovação da nossa vida civil no Ocidente, em uma época pluricultural, é, sobretudo, uma questão de renovação da vida religiosa (VATTIMO, 2004, p.128).

O cristianismo de Kierkegaard enfatiza a interioridade, coloca a importância da vontade, da escolha, a verdade como subjetividade, porque apropriada pelo indivíduo, como processo de autoconsciência, de escolha e seriedade. O centro de interesse é a experiência vivida e não o intelecto, o conhecimento, a razão como definidor da experiência interiorizada pelo indivíduo singular, que deve ser reduplicada na “prática, no exercício do cristianismo”, em “obras de amor”. Nesta perspectiva, a dialética existencial de Kierkegaard se aproxima da concepção do cristianismo como condição de dissolução da metafísica:

o esforço da filosofia em superar o objetivismo metafísico com a busca de uma visão do cristianismo que, quer no plano dos dogmas quer no plano da ética, seja, finalmente, capaz de pensar o próprio sentido ecumênico também, e acima de tudo, como escuta da nova época – pós-moderna – do ser (VATTIMO, 2004, p.167).

Levando em conta as diferenças de contexto e perspectivas, encontramos, como sugere ROOS, a possibilidade de uma leitura atual de Kierkegaard na interpretação feita por Vattimo da “morte do Deus moral” anunciado por Nietzsche, e sua correlação com a Encarnação como *kénosis*, ou seja, enfraquecimento, esvaziamento de Deus. Kierkegaard enfatiza a ética, a escolha, a liberdade, a singularidade e autenticidade em sua dialética existencial, e uma segunda ética, que seria a ética do Amor, na reduplicação do cristianismo pelo indivíduo e na prática do cristianismo em “obras de amor”. E, na obra *Temor e Tremor* defende o paradoxo como via de reflexão do problema entre a razão e a fé, inaugurando uma séria e profunda crítica à racionalidade como detentora da verdade absoluta, de uma “filosofia descarnada”, deslocada da existência.

Acreditamos que estas são algumas das contribuições de Kierkegaard, no sentido de aprofundar o debate sobre o sentido e significado do cristianismo e da fé cristã; do tornar-se cristão, tema tão caro ao filósofo dinamarquês, e a partir do qual fundamenta sua crítica à uma cristandade engessada, limitada e conservadora. Questões emergentes no estudo das Ciências da Religião, sobre as quais buscamos refletir, a partir da leitura de Kierkegaard_ que reconhecidamente influenciou a filosofia do século XX_, no sentido de aprofundar a compreensão da relação entre a Razão e a Fé, ou, a objetividade e a subjetividade, no contexto do pensamento moderno, e suas implicações para a compreensão da fé cristã como fenômeno religioso na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Trad. E rev. de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard**. Jorge Miranda de Almeida, Álvaro L. M. Valls. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2007.

AQUINO, Marcelo Fernandes de. **O conceito de religião em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1989 (coleção filosofia; v.10).

ARBEX JÚNIOR, José; TOGNOLI, Cláudio Júlio. **Mundo pós-moderno**. São Paulo: Scipione, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida em fragmentos: sobre ética pós-moderna**. Trad. Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BARREIRA, Marcelo Martins. Cristianismo e Pós-modernidade segundo Vattimo. **Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia norte-americana**. Ano I, número 2, 2009.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. 7. ed. São Paulo: Geográfica editora: Santo André, 2007.

CASTRO, Milene Costa dos Santos de. **Razão e Fé – Uma leitura da obra Temor e Tremor de Kierkegaard**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Belo Horizonte, 2009.

COLOMER, Eusebi. **El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Biblioteca Herder – Sección de Teología y Filosofía. Volumen 176. Barcelona: Editorial Herder, 1990.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis. Vozes, 2006.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e os reis filósofos**. Editora Brasiliense S.A. 3ª edição. São Paulo, 1985.

FILHO, José Adriano. **O método histórico-crítico e o seu horizonte hermenêutico**. Estudos de Religião, Ano XXII, n. 35, 28-39. jul/dez. 2008.

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

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo Paradoxo. Uma Introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Novo Século, 2000.

GROSS, Eduardo. **O conceito de fé em Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio v. 12, n. 23. Junho de 2013 DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v12n23p7-26>. Acesso em: 13 julho 2017.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Vol. I e II. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Fé e saber**. Organização e tradução: Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Conceito de iluminismo**. In: Benjamin, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas: De Kierkegaard a Sartre**. Livraria Tavares Martins. Porto, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **Presente e futuro**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis, Vozes, 2011.

_____. **Psicologia e religião**. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha; rev. tec. Dora Ferreira da Silva. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Resposta a Jó**. Tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha; revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1979.

KIERKEGAARD, Søren A. **Adquirir a sua alma na paciência – dos Quatro Discursos Edificantes** (1843). Trad., notas e posfácio N. Ferro, M. Jorge de Carvalho. Assírio e Alvin Lisboa, edição 1094, 2007.

_____. **As obras do amor**. Apresentação e tradução, Álvaro L. M. Valls; revisão da tradução, Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005a.

_____. **Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O Desespero humano**. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

_____. **É preciso duvidar de tudo**. Prefácio e notas de Jacques Lafarge; Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Migalhas Filosóficas**. Trad. E. Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis. Vozes. 1995.

_____. **O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates.** Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. São Francisco: Bragança Paulista: Editora Universitária, 2005.

_____. **O Desespero humano.** Trad. Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

_____. **Pós-escritos às migalhas filosóficas.** vol. I. Trad. Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.** Trad. João Gama. Edições 70, Lisboa, Portugal. Livraria Martins Fontes: São Paulo, 1986.

_____. **Textos Selecionados por Ernani Reichmann.** Trad. E. Reichmann. Curitiba. UFPR. 1978.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard.** Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MANCUSO, Vito. **Eu e Deus: um guia para os perplexos.** Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2014. Coleção Kairós.

MARTINS, Jasson da Silva. **Kierkegaard e Hegel: ou o indivíduo contra a corporação.** Revista Pandora Brasil. Número 23, outubro de 2010, p. 90. ISSN 2175-3318.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

OLIVEIRA, Ranis Fonseca de. **A comunicação existencial na filosofia de Soren Aabye Kierkegaard.** Tese (Doutoramento em Filosofia). Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, André Luiz Holanda de. **A noção de existência autêntica em Kierkegaard.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

PASSOS, J. e USARSKY, F. **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas/ Paulus, 2013.

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

_____. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica.** São Paulo: Intermeios, 2016.

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

REALE, Giovanni; DARIO, Antiseri. **História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias.** 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção filosofia).

REICHMANN, Ernani. **Soeren Kierkegaard.** Textos selecionados por Ernani Reichmann. Editora Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 1971.

ROOS, Jonas. **Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus.** Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília, vol. 2, nº1, 2014.

_____. **Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Sören Kierkegaard.** Tese (Doutoramento em Teologia). Escola Superior de Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2007.

SANTOS, Nathan Ramalho. **A ironia socrática entre Kierkegaard e Hegel.** ENFIL - Encontros com a Filosofia. 2016.

SILVA, Simão Daniel C.F. **Fé ou razão? O dilema do pensamento moderno.** In: Revista Lusófona de ciência das religiões. Ano V, n. 9/10, 2006.

SINGER, Peter. **Hegel.** Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TEIXEIRA, Faustino; RENATA, Menezes. (orgs). **Religiões em movimento: o Censo de 2010.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VALLS, Alvaro L. M. **A narrativa de Deus na sociedade pós-tudo: a estratégica irônica de Kierkegaard.** TRAMA INTERDISCIPLINAR. v. 2. n.1, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade.** Por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VERGOTE, Antoine. **Modernidade e cristianismo: Interrogações críticas recíprocas.** Tradução: Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZIZEK, Slavoj. **O absoluto frágil, ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?** Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** / Slavoj Zizek e John Milbank; organização Creston Davis; tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.