



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Matheus Maia Schmaelter

**A retomada do mundo: fé, finitude e paradoxo a partir de Søren
Kierkegaard**

Rio de Janeiro

2023

Matheus Maia Schmaelter

A retomada do mundo: fé, finitude e paradoxo a partir de Søren Kierkegaard



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Coorientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S347 Schmaelter, Matheus Maia.
A retomada do mundo: fé, finitude e paradoxo a partir de Søren Kierkegaard /
Matheus Maia Schmaelter. – 2023.
197 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Coorientador: Jonas Roos.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Cristianismo - Filosofia - Teses. 2. Kierkegaard, Soren, 1813-1855 - Teses.
3. Finito - Teses. 4. Paradoxos - Teses. I. Cabral, Alexandre Marques. II. Roos,
Jonas. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 1:23/28

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Matheus Maia Schmaelter

A retomada do mundo: fé, finitude e paradoxo a partir de Søren Kierkegaard

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 29 de junho de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Jonas Roos (Coorientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^a. Dra. Izabela Aquino Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Prof^a. Dra. Cristine Monteiro Mattar
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

Na escrita de agradecimentos há sempre o risco de se esquecer de alguém. Isto, não poucas vezes, apresenta como tentação um agradecimento curto e abrangente, algo como “agradeço imensamente a todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram para a escrita e conclusão desta tese.” A impessoalidade da forma, contudo, me impede de proceder assim, de modo que assumo o risco de esquecer de alguém. Que Deus – a quem sou sempre grato por tudo – me ajude.

Esta tese não seria possível sem o sustento de minha mãe, Blanca, a fé de meu irmão, Klaus e o apoio de minha esposa Carol; também seria impossível sem aqueles que, luminares ou colegas, às vezes os dois, pavimentaram o caminho para minha jornada: Álvaro Valls, Jorge Miranda de Almeida, Marcio Gimenes de Paula, Myriam Moreira Protásio, Jonas Roos, Marcos Érico de Araújo Silva, Elisabete de Sousa e tantos outros estudiosos e tradutores de Kierkegaard – o trabalho de vocês já produziu seus frutos e continua a frutificar. Dentre estes, dois merecem destaque singular: Izabela Aquino Bocayuva e Alexandre Marques Cabral que, na qualidade de professores e orientadores, partejaram em mim as ideias que me trouxeram até aqui. Agradeço igualmente à banca examinadora por sua dedicação e generosidade pelas críticas e sugestões durante a qualificação e a defesa desse trabalho: os já citados Jonas Roos, Marcos Érico e Izabela Bocayuva, e Cristine Mattar.

Gratidão também ao Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística – NEFHEM da Uern/Campus avançado Caicó, por me permitirem as infinitas elaborações sobre Lutero e contribuir com passagens importantes deste trabalho; ao Grupo de Leitura de Kierkegaard da UnB, coordenado pelo professor Marcio Gimenes, pelas discussões que me apresentaram caminhos inimagináveis de interpretação das obras do Dinamarquês; em especial, ao Grupo de Estudos Margem Kierkegaardiana, por todos os insights e aprofundamentos que só são possíveis na apropriação e no vagar: vocês são quase uma família.

Agradeço ao amor e acolhimento da Comunidade Evangélica Luterana de Copacabana (Luterana de Copa) por todo amor e confiança em mim e no meu trabalho e aos seus pastores Tardelli Voss e Waldemar Garcia Jr., que não poucas vezes me fizeram ver a luz na escuridão; também à Ordem Franciscana Secular – Fraternidade de Caicó, pelo acolhimento e alívio espiritual.

A Danielle Santana, psicóloga com habilidade ímpar de me ajudara a desatar os meus nós, e por fim, a todos aqueles que me ajudaram a esquecer da tese quando necessário: Peter Franco, Zé Pereira, Felipe Mello (Colado), Carol Botelho, Renan Cortez e Gabriel Limeira.

Se alguém se vir esquecido, não se preocupe, pois agradeço imensamente a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a escrita e conclusão desta tese.

“Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida.”

(Johannes de Silentio)

RESUMO

SCHMAELTER, Matheus Maia. *A retomada do mundo: fé, finitude e paradoxo a partir de Søren Kierkegaard*. 2023. 197 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Esta tese reflete sobre o problema da relação entre fé e finitude no cristianismo a fim de defender que a experiência da fé cristã encontra sua plenitude não na negação da finitude – aqui compreendida como realidade concreta do mundo – mas em sua afirmação. Em outras palavras, que a fé cristã é plenamente realizada não no afastamento mas, antes, na imersão na realidade finita do mundo. Para tanto, tendo em vista que não tratamos da fé em abstrato mas, especificamente, da fé cristã, dedicamos o primeiro capítulo à exposição da *teologia da cruz*, de Martinho Lutero, como fundamento teológico e atmosfera a permear toda a reflexão dos capítulos seguintes. Ao afirmar que Deus se revela no ocultamento da Cruz, Lutero redireciona do infinito para o finito o olhar que busca o divino e desloca o lugar do conhecimento de Deus da razão para a fé: onde não se encontra o que a razão identifica como divino, há que se *crer* que Deus está presente. Passando de Lutero a Kierkegaard, buscamos, no segundo capítulo, definir o conceito kierkegaardiano de fé a partir de duas de suas obras fundamentais: *Temor e tremor*, de 1843, e *Migalhas filosóficas*, de 1844. Aí, vemos como Kierkegaard, através dos pseudônimos Johannes de Silentio e Johannes Climacus, compreende a fé como um duplo movimento de resignação e retomada do finito que a razão não dá conta, o que estabelece a fé não como algo irracional mas, antes, *supra*-racional. Em seguida, a partir da obra *Pós-Escrito conclusivo, não-científico*, às Migalhas filosóficas, de 1846, vemos como a finitude é parte constitutiva da fé cristã e lugar de sua realização, de modo que o indivíduo, em sua subjetividade, deve estar profundamente interessado no mundo, o que estabelece uma relação de amor para com ele. Por fim, o quarto capítulo visa apresentar como a existência na fé não se dá de maneira polar, nem na negação do finito em nome do infinito nem vice-versa, mas na manutenção paradoxal de ambos na tensão que compõe o si-mesmo, a saber, o indivíduo singular que existe na fé.

Palavras-chave: cristianismo; fé; finitude; paradoxo; existência.

ABSTRACT

SCHMAELTER, Matheus Maia. *Retaking the World: Faith, Finitude and Paradox from Søren Kierkegaard*. 2023. 197 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This thesis reflects on the problem of the relation between faith and finitude in Christianity in order to defend that the experience of christian faith finds its wholeness not on negating finitude – comprehended here as the world's concrete reality – but on affirming it. In other words, that christian faith is fully accomplished not in moving away but, rather, in immersing oneself in the finite reality of the world. Therefore, bearing in mind that we are not considering faith in the abstract but christian faith specifically, we dedicated the first chapter to the exposition of Martin Luther's *theology of the cross* as a theological ground and an atmosphere to permeate all reflection on the following chapters. Stating that God reveals himself on the concealment of the cross, Luther redirects from the infinite to the finite the gaze that seeks the divine and shifts the place for the knowledge of God from reason to faith: where one cannot find what reason identifies as divine one must believe that God is present. Going from Luther to Kierkegaard we seek in the second chapter to define the kierkegaardian concept of faith from two of his fundamental works: *Fear and Trembling* (1843) and *Philosophical Fragments* (1844). Here we see how Kierkegaard, through his pseudonyms Johannes de Silentio and Johannes Climacus, understands faith as a double movement of resignation and retaking of the finite that reason cannot handle, establishing faith not as something irrational but, rather, *supra*-rational. In the following, from the work *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (1846) we see how finitude is a constitutive part of christian faith as well as a place for its fulfillment, so that the individual, in its subjectivity, must be profoundly interested in the world, what establishes a relation of love with it. Finally, the fourth chapter aims to present how existence on faith does not occur in a polar manner, neither on negating the finite in the name of infinite nor vice-versa but in the paradoxical maintenance of both in the tension that composes the self, namely, the singular individual that exists in faith.

Keywords: christianity; faith; finitude; paradox; existence.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	ATMOSFERA INTRODUTÓRIA	11
1.1	A teologia de Lutero como teologia existencial, que se fundamenta na experiência de Deus na finitude	11
1.2	O Conhecimento de Deus nos limites da finitude no <i>Debate de Heidelberg</i>	20
1.2.1	<u>Pessimismo antropológico: o problema das obras e da vontade humanas</u>	21
1.3	O Deus abscondito	33
1.4	A teologia da glória e a teologia da cruz	36
1.5	A experiência existencial da fé cristã sob a perspectiva da teologia da cruz	50
1.6	Conclusão	52
2	A FINITUDE E O DUPLO MOVIMENTO DA FÉ	53
2.1	A concepção kierkegaardiana de fé	54
2.1.1	<u>A fé como absurdo em <i>Temor e tremor</i></u>	55
2.1.1.2	Abraão e o herói trágico ou o cavaleiro da fé versus o cavaleiro da resignação	57
2.1.2	<u>A fé em <i>Migalhas Filosóficas</i>, de Johannes Climacus</u>	80
2.1.2.1	Os paradoxos e o paradoxo absoluto	95
2.1.2.2	Escândalo e fé na relação paradoxal.....	103
2.1.2.3	A fé como órgão substituto da inteligência para a relação feliz com o paradoxo.....	113
2.1.2.4	A fé como duplo movimento	121
2.2	Uma última consideração sobre a fé em Johannes de Silentio e Climacus	124
3	TEMPORALIDADE E SUBJETIVIDADE: A FÉ QUE SE REALIZA NA EXPERIÊNCIA FINITA DO MUNDO	126
3.1	A finitude como elemento constitutivo da fé cristã	128
3.2	A subjetividade como centro da efetivação da fé na relação com Deus	134
3.3	Conclusão	152
4	O PARADOXO DA EXISTÊNCIA SUBJETIVA EM A DOENÇA PARA A MORTE	154
4.1	Introdução	154
4.2	“Espírito é o si-mesmo”: A existência como relação	156
4.3.1	<u>O desespero considerado sob a determinação da infinitude e finitude</u>	165
4.3.1.1	A síntese de infinitude e finitude	165
4.3.1.2	O desespero da infinitude, que é carecer de finitude	166
4.3.1.3	O desespero da finitude, que é carecer de infinitude	171
4.3.2	<u>O desespero considerado sob a determinação da consciência</u>	176
4.4	A superação do desespero pela fé	184
4.5	Conclusão	186
	CONCLUSÃO: FÉ PARA UMA RETOMADA DO MUNDO	188
	REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO

Finitude e infinitude são realidades que compõem a experiência existencial do ser humano. Aprendemos com Søren Kierkegaard que uma existência própria ou autêntica só é possível se vivida na tensão paradoxal entre estes dois opostos, de modo que a existência humana é toda ela dialética. É cortejando a infinitude e a finitude no mesmo instante, através da contemplação das infinitas possibilidades de existir e do elemento eterno que marca sua consciência e as contingências próprias da temporalidade, que a pessoa humana torna-se si mesma, o que Kierkegaard chamou de *indivíduo singular*. Assim, tornar-se si mesmo, em sentido kierkegaardiano, é relacionar-se consigo mesmo diante das necessidades e possibilidades que são as de cada um, individualmente. Até aqui, temos dois tipos de relação: a primeira, sendo a relação entre finitude e infinitude que compõe o ser humano, e a segunda, a relação do ser humano consigo mesmo. Há, contudo, uma terceira relação: para tornar-se efetivamente si mesmo o ser humano deve relacionar-se com o poder que o estabeleceu. Sem esta relação é impossível ao ser humano tornar-se o si-mesmo que é o seu. O que resta é o desespero, manifesto em suas diferentes formas: a falta de consciência de possuir um si-mesmo, não querer ser si mesmo, ou seja, fugir desesperadamente do si-mesmo que é o seu e, por fim, desesperadamente querer ser si mesmo, quer dizer, querer estabelecer a si mesmo independentemente das determinações estabelecidas por aquele poder.¹ Ao estabelecer a relação com o divino como fundamento do ser humano, Kierkegaard afirma que a existência humana é essencialmente religiosa, não em sentido genérico, mas com assentos marcadamente cristãos, como diz o subtítulo de *A doença para a morte: Uma exposição psicológica cristã para edificação e despertar*.² É aqui que aparece o problema central do presente trabalho: como é possível estabelecer uma existência cristã como uma tensão paradoxal entre finitude e infinitude tendo em vista que a finitude, desde a antiguidade, foi tomada pela tradição cristã como um obstáculo para o exercício da fé?

A resposta para esta pergunta será perseguida nas páginas que se seguem através da análise do pensamento existencial de Kierkegaard que, em nosso entender, é marcadamente religioso. Antes, contudo, julgamos necessário apresentar um fundamento teológico, a fim de estabelecermos uma plataforma teologicamente legítima sobre a qual pretendemos construir nossa reflexão filosófica. E nenhum outro teólogo apresenta-se de modo tão adequado a nossa proposta quanto o reformador alemão Martinho Lutero, não somente pela proximidade de

¹ Cf. KIERKEGAARD, 1980, pp. 13-14.

² Cf. KIERKEGAARD, 1980.

Kierkegaard com a doutrina luterana,³ mas porque sua teologia da cruz estabelece a relação entre o ser humano e a divindade a partir da finitude de maneira, por assim dizer, revolucionária.

Com isso em mente, a presente tese procurará, em primeiro lugar, estabelecer uma concepção de fé que, em contrapartida à que se mostrou majoritariamente comum na tradição cristã, que encontre sua plena realização não no afastamento da finitude mas, antes, no voltar-se para ela. Para tanto, o primeiro capítulo será dedicado à análise da chamada *teologia da cruz*, de Lutero, tal qual apresentada em seu *Debate de Heidelberg*, de 1518. No capítulo 2, desenvolveremos a concepção kierkegaardiana de fé e trataremos de sua relação com a finitude tomando como principais as obras *Temor e tremor* e *Migalhas filosóficas*. Estes dois capítulos estabelecerão as bases sobre as quais pretendemos fundamentar nossos argumentos. Em seguida, no terceiro capítulo, refletiremos sobre os temas da relação entre Deus a subjetividade e da temporalidade, a partir da relação paradoxal entre o temporal e o eterno como desenvolvida na obra *Pós-Escrito conclusivo, não-científico às Migalhas Filosóficas*. No quarto e último capítulo será considerada a antropologia kierkegaardiana como desenvolvida em *A doença para a morte* e sobre como essa antropologia reflete uma existência paradoxal na relação entre finitude e infinitude e como tal relação se estabelece a partir da fé.

³ Kierkegaard, como se sabe, era luterano e membro da Igreja oficial da Dinamarca.

1 ATMOSFERA⁴ INTRODUTÓRIA

1.1 A teologia de Lutero como teologia existencial, que se fundamenta na experiência de Deus na finitude

“Os dois grandes pontos de virada da era da Reforma, o Luterano e o Copernicano, parecem ter trazido ao ser humano nada além de humilhação. Primeiro, rouba-se o poder do homem sobre si mesmo e, então, ele é empurrado para a periferia da criação.”⁵ Assim escreve o historiador e teólogo Heiko Oberman, em sua biografia *Luther: Man between God and the Devil*, para apontar a visão do reformador a respeito da condição humana, a saber, que o ser humano, em sua relação com a divindade, não tem poder sobre si mesmo. O grande mote da teologia luterana, a justificação *somente* pela fé, arranca das mãos do ser humano a esperança de que, sendo virtuoso, pudesse alcançar a graça diante de Deus. De fato, Lutero tira do ser humano qualquer positividade em relação a Deus. Se em nosso tempo pós-iluminista, em que a religião é considerada matéria de foro íntimo, em que podemos considerar o cristianismo como apenas mais uma dentre as religiões disponíveis e Iahweh ou Jesus Cristo como apenas mais um entre tantos outros deuses, na cristandade da baixa Idade Média tal afirmação representou um golpe à própria compreensão de sentido de ser humano e da realidade. Esta característica da teologia luterana, marcada por um pessimismo antropológico, apresenta-se como ponto de partida fundamental para a compreensão do pensamento do reformador alemão.

O que caracteriza a teologia de Lutero⁶ e lhe confere todo um caráter distintivo é o que o reformador, ainda frade agostiniano, chamou em seu *Debate de Heidelberg* de *Theologia crucis*.⁷ Esta é uma teologia *da cruz* na medida em que a cruz de Cristo aparece como *centro normativo* do pensamento cristão, “que se torna o foco e o fundamento dos modos autenticamente cristãos para entender os mistérios do mundo,”⁸ pois a cruz não era, para Lutero, “mero *objeto* da teologia, e sim a marca de toda a teologia,”⁹ de modo que “ela não só faz parte da doutrina da satisfação vicária, mas constitui momento integral de todo conhecimento cristão. Teologia da cruz não é *capítulo da teologia*, mas é determinada

⁴ Aqui, no sentido da palavra dinamarquesa *stemning*. Outra tradução, mais usual, é *tonalidade afetiva*.

⁵ OBERMAN, 1982, p. 155. Todas as traduções de citações em inglês são nossas, salvo quando indicado.

⁶ LOEWENICH, 1987, p. 14.

⁷ WA 1, 354; LUTERO, 2004, p. 39.

⁸ MCGRATH, 2014, p. 204.

⁹ LOEWENICH, 1987, p. 14.

maneira de fazer teologia.”¹⁰ Mas o que significa dizer que a cruz é o centro normativo do pensamento cristão? Qual é sua relação com o pessimismo antropológico referido no parágrafo anterior? Para responder a estas perguntas devemos, ainda de maneira breve, analisar as teses 19 e 20 do *Debate de Heidelberg*, de 1518.

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;
20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

Detalharemos estas teses mais adiante, em conjunto com suas respectivas explicações. Neste momento, interessa-nos simplesmente compreender o que nelas está fundamentalmente em jogo e como nos ajudam a responder às perguntas acima.

O que primeiramente se mostra é que estão presentes duas maneiras distintas de se fazer teologia. Enquanto a tese 20 introduz o modo teológico próprio do teólogo da cruz, a tese 19 apresenta o que é a característica distintiva do que Lutero chamará de “teólogo da glória.”¹¹ Em seguida, ao encararmos mais atentamente cada uma das teses, percebemos que estes dois modos de fazer teologia implicam em dois modos distintos de interação teológica:¹² Enquanto o teólogo da glória *enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as através* das coisas que estão feitas, o teólogo da cruz *compreende as coisas visíveis, enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz*. Os termos latinos utilizados por Lutero nestas caracterizações são, respectivamente, *intellecta conspicit* e *conspecta intelligit*.¹³ Enquanto o teólogo da glória, através de movimentos especulativos realizados a partir da observação das coisas criadas enxerga o que daí foi compreendido (*intellecta conspicit*), o teólogo da cruz compreende o que vê (*conspecta intelligit*), enxergando as coisas tais quais elas lhe aparecem na imediatidade da sua experiência. O problema fundamental em questão é um problema epistemológico, que diz respeito ao modo como é possível conhecer e se relacionar com Deus. Enquanto o teólogo da glória conhece e se relaciona com Deus enxergando dele as coisas invisíveis “por intermédio das coisas que estão feitas,” o teólogo da cruz “compreende as coisas visíveis” de Deus “enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.” Um excelente esclarecimento sobre essa questão epistemológica encontramos em *On Being a Theologian of the Cross*, do teólogo estadunidense Gerhard O. Forde:

¹⁰ LOEWENICH, 1987, p. 14.

¹¹ LUTERO, 2004, p. 39.

¹² MCGRATH, 2014, p. 204.

¹³ WA, 1, 354.

Teólogos da glória operam com pressupostos fundamentalmente diferentes sobre como alguém vem a conhecer a Deus. Pensam que pode-se ver *através* do mundo criado e das ações de Deus em direção ao domínio invisível da glória e além, e precisam pensar assim porque, para que o sistema funcione, deve haver uma “estrada da glória,” um caminho da lei, que as criaturas caídas podem atravessar pelo desejo e pelas obras e, assim, alcançar o mérito necessário para chegar à glória. A cruz também é transparente. O teólogo da glória vê através da cruz, de modo a encaixá-la no esquemas das obras. A cruz “compensa” as falhas no decorrer da estrada da glória. O resultado de tudo isso é uma má compreensão fundamental da realidade. O teólogo da glória acaba por chamar de bom o que é mau e de mau o que é bom.¹⁴ Obras são boas e o sofrimento é mau.¹⁵

E, ainda:

Os teólogos da cruz, porém, “dizem o que uma coisa é.”¹⁶ Ou seja, uma marca característica dos teólogos da cruz é que eles aprendem a chamar uma espada de espada. Visto que somente a história da cruz é sua história, não são movidos pela tentativa de enxergar através dela, mas são atraídos para dentro da história. Eles sabem que fé significa viver *no* Cristo da história. [...] Assim, teólogos da cruz olham para todas as coisas “através do sofrimento e da cruz.” Em outras palavras, eles são levados pela cruz a *olhar para* as provações, os sofrimentos, as dores de consciência, as dificuldades — e alegrias — da vida diária como obras de Deus e não tentam *ver através* deles como problemas meramente acidentais a ser resolvidos por ajustes metafísicos.¹⁷

O texto original em latim para a tese 20 do *Debate de Heidelberg* nos apresenta a chave para compreendermos o fundamento em que Lutero se apoia a fim de apontar que o conhecimento de Deus só pode ser adequadamente alcançado “pelos sofrimentos e pela cruz.” O trecho que foi traduzido para o português como as coisas “posteriores de Deus” aparece no original latino como *posteriora Dei*. Estas palavras nos remetem ao texto bíblico de Êxodo 33, versículos 18 a 23, que relata o diálogo entre Deus e Moisés, quando este pede para ver a sua glória:

Moisés respondeu a Iahweh: “Rogo-te que me mostres a tua glória.” Ele replicou: “Farei passar diante de ti toda a minha beleza, e diante de ti pronunciarei o nome de Iahweh. Terei piedade de quem eu quiser ter piedade e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão.” E acrescentou: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo.” E Iahweh disse ainda: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas.”¹⁸ Minha face, porém, não se pode ver.¹⁹

¹⁴ Cf. tese 21 do *Debate de Heidelberg* em LUTERO, 2004, p. 39: “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom;”

¹⁵ FORDE, 1997, pos. 220-224 (edição Kindle).

¹⁶ Cf. tese 21 do *Debate de Heidelberg*, em LUTERO, 2004, p. 39: “[...] o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.”

¹⁷ FORDE, 1997, pos. 228 (edição Kindle).

¹⁸ O trecho aqui traduzido pela Bíblia de Jerusalém como “e me verás pelas costas” aparece traduzido na Vulgata (que Lutero conhecia bem) como “*et videbis posteriora mea*”. O que aponta para a relação deste

Moisés tem seu pedido negado e recebe apenas um vislumbre de Deus, ou seja, só pode ver de Deus aquilo que Deus lhe permite ver, sendo vedada a ele ou a qualquer outro ser humano uma revelação completa da glória divina ou um vislumbre de sua face, sob pena de morte. Se a mística medieval pôde compreender nesta passagem que é desejável a morte a fim de que se possa contemplar o mistério de Deus,²⁰ Lutero enxerga nela os limites do conhecimento do divino impostos pelo próprio Deus ao ser humano, compreende que de Deus podemos conhecer somente aquilo que ele nos queira revelar e encontra o lugar dessa revelação nos sofrimentos e na cruz. Sendo assim, dizer que a cruz é o centro normativo do pensamento cristão significa dizer que é somente nela, o que implica também tudo o que é por ela revelado, que o cristão conhece e aprende de Deus. É ao enxergar na cruz as coisas visíveis de Deus que ele pode ser conhecido, compreendendo o que se vê (*conspecta intellegit*) em vez de ver o que antes se compreendeu (*intellecta conspiciit*).

Apesar de tratarem majoritariamente a respeito do conhecimento de Deus, as teses apresentadas por Lutero refletem também em como se dá a relação dos seres humanos com a realidade. Por buscar a Deus para além da realidade mundana, a fim de enxergá-lo *atravessando* as coisas criadas, os teólogos da glória acabam por relacionar-se com esta mesma realidade de maneira equivocada. E é assim porque, aos olhos de Lutero, sua relação para com Deus já está posta de maneira inadequada, para não dizer incorreta. Isto é melhor percebido pela relação com as obras, explicitada por Forde.

Ao nos referirmos a lei e a obras tocamos em uma das partes do problema central da teologia luterana, sendo a outra parte constituída pela fé. É a dialética entre fé e obras que conduzirá o pensamento do jovem Lutero e que resultará na descoberta da justificação pela fé, tese central do Reformador que se tornará o principal ponto de ruptura entre a Igreja Romana e os posteriormente denominados luteranos. Neste contexto, falar de fé, obras e justificação é buscar uma resposta à pergunta sobre como um ser humano pecador (e, portanto, alguém que é teologicamente reconhecido como injusto, porque contraventor da lei de Deus) pode ser

texto com a tese 20 do *Debate de Heidelberg*. Cf. nota 38 em LUTERO, 2004, p. 49 e também MCGRATH, 2014, p. 203.

¹⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM.

²⁰ Cf. SÃO BOAVENTURA. Itinerário da mente para Deus. In.: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Tradução de Luis A. De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Liv. Sulina Ed.; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 203.

aceito na presença de um Deus justo.²¹ O que aí está em jogo é a aceitação do ser humano por Deus, ou seja, sua salvação.

No decorrer da Idade Média, a noção comum que orientava as escolas de pensamento em relação à salvação ou à perdição de um ser humano era a de que “a justiça de Deus é a lei eterna, de acordo com a qual Ele, que é inatingivelmente santo, julgará todos os homens no juízo final. Então, a justiça será feita e será distribuída punição ou recompensa.”²² Desse modo, a justificação do ser humano pecador diante de Deus se dá mediante as obras, ou seja, pela obediência dos indivíduos humanos à lei de Deus. Lutero recorda-se de como se *sentia* diante desta noção ao escrever o prefácio ao primeiro volume da edição completa de seus escritos latinos:

Entrementes, naquele ano (1518), eu me pusera novamente a elaborar uma interpretação dos Salmos. Sentia-me melhor preparado depois de ter tratado em preleções as epístolas de Paulo aos Romanos, aos Gálatas e aos Hebreus. Eu fora tomado por uma extraordinária paixão em conhecer a Paulo na Epístola aos Romanos. Mas fazia-me tropeçar não a frieza de coração, mas uma única palavra do primeiro capítulo: “a justiça de Deus é nele [no evangelho] revelada.” (Rm 1:17). Isso porque eu odiava esta expressão “justiça de Deus”, pois o uso e o costume de todos os professores me havia ensinado a entendê-la filosoficamente como justiça formal ou ativa (como a chamam), segundo a qual Deus é justo e castiga os pecadores e injustos.²³

Chama a atenção neste parágrafo que a relação de Lutero com a doutrina medieval da justificação não se dá por vias meramente intelectuais mas por um sentimento de ódio a essa doutrina. É, primeiramente, a partir de uma experiência pessoal, poderíamos dizer *existencial*, que o reformador se relaciona com ela. Cabe destacar, ainda, que este parágrafo é um relato bastante posterior, uma lembrança do velho Lutero sobre as origens da ruptura de seu pensamento com a teologia corrente e, assim, é digno de nota que seu ataque àquela doutrina não seja por vias de formulações intelectuais mas através da experiência que ela lhe provocava, a saber, uma experiência de ódio que, como veremos a seguir, não se limita à doutrina mas se estende também ao próprio Deus. Naturalmente, em se tratando de um teólogo da estirpe de Lutero, tais críticas não permanecem apenas no campo da experiência mas são adequadamente formuladas na forma de argumentações em suas disputas e tratados posteriores. Contudo, a experiência de Lutero aponta para a inadequação da relação do ser humano para com Deus a partir das obras. Afinal, como pode um Deus que tem o amor como marca de seu caráter — e assim o atesta a tradição — provocar ódio em seus seguidores?

²¹ MCGRATH, 2014, pp. 21-22.

²² OBERMAN, 1987, p. 152.

²³ LUTERO, 1984, p. 30.

Compreende-se o ódio de Lutero diante da expressão “justiça de Deus” ao conhecermos melhor a situação em que tal expressão era concebida. Tendo em vista que a justificação diante de Deus dava-se exclusivamente através da prática da justiça, ou a condenação através da prática da injustiça, aqui compreendida como agir de maneira contrária à vontade de Deus, ou seja, pelas obras, naturalmente isto era julgado a partir da vida do ser humano no mundo. Afinal, em que outro campo senão na realidade efetiva do mundo se poderiam observar as práticas humanas e julgá-las de acordo com a justiça divina? Sabemos que a relação entre fé e mundo no interior da cristandade é marcada desde seu início pelo afastamento, de modo que não poderia ser diferente no contexto da baixa Idade Média. Contudo, apesar de idealmente se buscar o afastamento do mundo para uma correta relação com Deus e, consequentemente, com sua vontade, tal relação se apresentava em um quadro contraditório. Walter Altmann, em seu *Lutero e libertação*, nos dá um excelente vislumbre sobre esse contexto.

A relação entre fé e mundo existente na igreja e sociedade do fim da Idade Média era contraditória. De um lado, havia um princípio de nítida dissociação. Para realizar a santidade em sua plenitude ou, pelo menos, em um estágio superior, era necessária a retirada do mundo, da vida cotidiana e profissional. O ideal de santidade só poderia ser alcançado na vida monástica, em que, pela fuga do mundo e reclusão ao convento, se encontravam as condições adequadas para o desenvolvimento de uma vida religiosa “integral”, de santidade, como dito, superior. Aí havia as condições para a prática da oração, do jejum, da disciplina ascética, pela qual o espírito se fortalecia na comunhão com Deus. Só para quem seguisse esse caminho era possível, por exemplo, o cumprimento do Sermão do Monte, que conteria conselhos impossíveis de serem cumpridos pelo comum dos fiéis.

Todavia, mesmo para esses fiéis, a prática da salvação ou da santidade, no que estivesse a seu alcance, se dava à parte do cotidiano e do mundo, na medida em que era uma prática eclesiocêntrica: a veneração de relíquias, as peregrinações, as compras de indulgências. Também essas obras eram, pelo menos na prática, manifestações superiores à do cumprimento dos Dez Mandamentos, embora esse fosse igualmente exigido ao comum dentre os cristãos. Não há dúvida, portanto, de que a vida no âmbito secular era desvalorizada, quando não desprezada.

Se, sob o ângulo até aqui esboçado, havia uma aguda dissociação entre fé e mundo, sob outro vamos encontrar uma igualmente profunda identificação e mistura. A igreja havia assumido uma estrutura plenamente identificada com sistemas de governo secular. Cargos eclesiásticos eram negociados ao sabor de interesses econômicos e políticos. A própria igreja era a maior proprietária feudal de terras. A mundanidade e a dissolução de costumes haviam tomado conta profundamente do corpo eclesiástico, e a corrupção era acusada até mesmo em muitas ordens monásticas.

De um lado portanto, dissociação entre fé e mundo; de outro, identificação. Os extremos se tocam!²⁴

Vemos, assim, que ainda que se concebesse a realidade secular como um obstáculo para a realização dos mandamentos de Deus, mesmo os monastérios, com sua rígida disciplina que, de acordo com Altmann, eram o único meio possível através do qual se poderia viver

²⁴ ALTMANN, 2016, pp. 30-31.

fielmente os Dez Mandamentos e o Sermão da Montanha, o que seria impossível de se alcançar na vida cotidiana dos indivíduos comuns, não estavam isentos de envolvimento com o mundo nem imunes à corrupção mundana. Lutero está plenamente consciente desta realidade e não simplesmente como um observador que, separado da realidade, está seguro de seu envolvimento com ela. Antes, ele mesmo buscou o caminho do mosteiro e praticou as disciplinas espirituais e, contudo, não se viu isento da contradição. A experiência do reformador e as descobertas que isto lhe proporcionou, também nos são esclarecidas por Altmann:

Esse quadro contraditório não se dava por acaso. Lutero experimentou-o na própria carne. Buscou o caminho da dissociação quando entrou no convento dos agostinianos, conhecidos por constituir uma das ordens mais sérias e disciplinadas. Todavia acabou descobrindo que, em verdade, não saíra do mundo; levava-o junto em seu íntimo. Levava-o quando, apesar de seus esforços, se confrontava com suas limitações, seus pequenos deslizes, suas dúvidas e, acima de tudo, sua revolta contra o Deus implacavelmente exigente. Levava-o quando descobriu que sua prática estava irremediavelmente centrada em si mesmo, não menos em seus frequentes êxitos do que em seus ocasionais fracassos. O estar voltado sobre si mesmo e o estar, portanto, fechado para Deus e o próximo Lutero veio a reconhecer como a própria natureza última do pecado.²⁵

Podemos compreender, diante da descoberta da impossibilidade de se afastar do mundo, a razão do ódio de Lutero à “justiça de Deus.” Pois, se o único caminho possível para que se possa cumprir os mandamentos de Deus a fim de que a salvação pudesse ser alcançada é o afastamento do mundo quem pode, então, achar graça aos seus olhos tendo em vista a impossibilidade de tal afastamento? Lutero segue, descrevendo sua experiência de ódio diante da “justiça de Deus:”

Eu não amava o Deus justo, que pune os pecadores; ao contrário, eu o odiava. Mesmo quando, como monge, eu vivia de forma irrepreensível, perante Deus eu me sentia pecador, e minha consciência me torturava muito. Não ousava ter a esperança de que pudesse conciliar a Deus através da minha satisfação. E mesmo que não me indignasse, blasfemando em silêncio contra Deus, eu resmungava violentamente contra ele: como se não bastasse que os míseros pecadores, perdidos para toda a eternidade por causa do pecado original, estivessem oprimidos por toda sorte de infelicidade através da lei do decálogo — deveria Deus ainda amontoar aflição sobre aflição através do Evangelho? Assim, eu andava furioso e de consciência confusa.²⁶

Seu ódio diante da expressão da justiça de Deus que se revela no Evangelho nasce da própria experiência diante da impossibilidade de o ser humano livrar-se por si mesmo do pecado. Lutero se dá conta de que o pecado é a própria condição humana, de modo a não haver

²⁵ ALTMANN, 2016. pp. 31-32.

²⁶ LUTERO, 1984, p. 30.

qualquer esperança de conciliação para com Deus se isso depender da superação desta condição por parte do ser humano. Daí surge a validade de seu questionamento da justiça de Deus. Afinal, o que justifica que os pecadores, “perdidos para toda a eternidade por causa do pecado original” e “oprimidos por toda sorte de infelicidade” recebam ainda mais aflições por conta do Evangelho? É neste ponto, a partir de sua revolta com a “justiça de Deus,” que o reformador, de acordo com suas próprias recordações, faz sua grande descoberta:

Não obstante, teimava impertinentemente em bater à porta desta passagem; desejava com ardor saber o que Paulo queria. Aí Deus teve pena de mim. Dia e noite eu andava meditativo, até que por fim observei a relação entre as palavras: “A justiça de Deus é nele revelada, como está escrito: o justo vive por fé.” Aí passei a compreender a justiça de Deus como sendo uma justiça pela qual o justo vive através da dádiva de Deus, ou seja, da fé. Comecei a entender que o sentido é o seguinte: Através do evangelho é revelada a justiça de Deus, isto é, a passiva, através da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: “O justo vive por fé.” Então me senti como que renascido, e entrei pelos portões abertos do próprio paraíso. Aí toda a Escritura me mostrou uma face completamente diferente. Fui passando em revista a Escritura na medida em que a conhecia de memória, e também em outras palavras encontrei as coisas de forma análoga: “Obra de Deus” significa a obra que Deus opera em nós; “virtude de Deus” — pela qual ele nos faz poderosos; “sabedoria de Deus” — pela qual ele nos torna sábios. A mesma coisa vale para “força de Deus”, “salvação de Deus”, “glória de Deus”. Assim como antes eu havia odiado violentamente a frase “justiça de Deus”, com igual intensidade de amor eu agora a estimava como a mais querida. Assim esta passagem de Paulo de fato foi para mim a porta do paraíso. Mais tarde li o escrito de Agostinho “O Espírito e a Letra”, onde, inesperadamente, constatei que também ele interpreta “justiça de Deus” de forma semelhante: como uma justiça com a qual Deus nos veste ao nos justificar. Isso é ainda uma forma imperfeita de dizê-lo e não exprime tudo claramente acerca da imputação. Mesmo assim me agradou que (ali) se ensina uma justiça de Deus pela qual somos feitos justos.²⁷

Ao conceber que a justiça de Deus é algo em relação a que o ser humano encontra-se em total passividade, Lutero passa do ódio mortal ao amor profundo. A experiência que extraímos desse relato é a do alívio da consciência pecadora diante de um Deus que não exige que o ser humano se justifique diante dele mas que, antes, o justifica independentemente das obras. Chegamos, assim, ao solo fértil no qual está enraizada a teologia da cruz de Lutero: a justificação pela fé. É neste solo que encontramos também as raízes do que chamamos de pessimismo antropológico de Lutero. Pois, que o ser humano seja completamente passivo no que diz respeito a sua própria justificação implica que ele não tem a capacidade de, por seu próprio esforço, fazer-se justo diante de Deus. Se através de sua descoberta Lutero, por um lado, encontra consolo para a sua e as demais consciências pecadoras, por outro desfere um golpe mortal sobre orgulho humano.

²⁷ LUTERO, 1984, pp. 30-31

Podemos ver, portanto, como se dá a relação entre a cruz como centro normativo do pensamento cristão e o pessimismo antropológico da teologia luterana: se o ser humano pecador não pode conhecer a Deus na plenitude de sua glória devido ao pecado e se sua justificação diante de Deus só é possível se ela for recebida como um dom, o conhecimento de Deus também só é possível se for recebido, de acordo com aquilo que Deus mesmo dá de si para ser conhecido. Em outras palavras: enquanto a doutrina da justificação predominante na teologia escolástica enfatizava um movimento ascendente, em que o ser humano deveria, através das obras, chegar a Deus, Lutero enfatiza um movimento descendente, em que é o próprio Deus que vai em direção aos seres humanos, dando-lhes gratuitamente a salvação e revelando-se no interior mesmo da condição humana, como nos esclarece a citação a seguir:

Vocês ouviram muitas vezes que nas Escrituras Sagradas é preciso observar a norma de que nos abstenhamos das especulações sobre a majestade de Deus. Para o corpo humano, mais ainda para o espírito, tais especulações são insuportáveis. Assim, o papa, os turcos e os entusiastas afastam Cristo dos olhos e colocam Deus Pai no seu lugar, e falam com ele, rezam e louvam assim como pensam os monges: assim, vou agir, então ele o verá e, por causa do meu voto, (será gracioso). Da mesma forma os turcos: se eu cumprir isso, ele me verá (de modo gracioso). Os judeus também: se cumprirmos a lei de Moisés, Deus nos protegerá. De igual modo o espírito sectário, cuja fé vai na mesma direção e que assim carrega sua cruz. Todos eles eliminam o mediador. A teologia cristã, porém, é do tipo que ensina a excluir o próprio Deus que os entusiastas, os turcos e o papa destacam — nós o eliminamos e em seu lugar colocamos o mediador: não debes subir a Deus, mas tens que começar onde ele começou — no ventre da mãe ele se tornou ser humano — e não aditas o espírito de especulação. Se queres estar seguro, sem que a tua consciência e o diabo te coloquem em perigo, então simplesmente não debes conhecer algum Deus fora deste ser humano e debes ater-te a sua humanidade. (...) Nessa questão, ou seja, como lidar com Deus e em relação a ele, larga da especulação da majestade. E na ação contra pecado e morte larga de Deus porque aqui ele é insuportável. (...) Larga-o e diz: já estamos em outra, estamos tratando da justificação e de como achar o Deus que justifica e (nos) aceita. (...) Portanto, é isso que temos que visar, quando se trata do tema da justiça e da graça, tão logo se tenha a ver, como é o caso do cristão com a morte, pecado e lei: não se deve tomar conhecimento de Deus algum, mas abraçar tão somente o Deus encarnado e humano (o *deus incarnatus*, o *deus humanus*). Paulo (...) quer ensinar uma teologia cristã que não comece lá em cima, nas máximas alturas, como todas as outras religiões, mas lá em baixo, na maior profundidade. (...) Se te importas com tua salvação, então larga de todas as idéias de lei, de todas as doutrinas filosóficas e corre à manjedoura e ao colo da mãe e olha-o, o recém-nascido, o adolescente, o moribundo. Então poderás fugir de todos os horrores e equívocos. Esta visão te manterá no caminho certo.²⁸

É justamente devido à condição pecadora do ser humano que faz-se necessário o mediador, o Cristo crucificado. Tão necessário a ponto de o Deus Pai dever ser eliminado. A relação com Deus agora se dá nos limites da finitude, no interior mesmo da condição humana. Esta realidade é expressa por Lutero no linguajar que lhe é típico: “O Espírito Santo me deu esta

²⁸ LUTERO *apud* EBELING, 1988, pp. 187-188.

compreensão [da justificação passiva do ser humano mediante a fé] na privada.^{29,30} Alguns estudiosos no decorrer do pensamento da Reforma tentaram encontrar nesta afirmação de Lutero uma interpretação mais *digna*, por assim dizer, afirmando que *Cloaca*³¹ não teria relação com o banheiro mas sim com sua sala de estudos. Esta interpretação, contudo, parece perder de vista o ponto que Lutero deseja destacar, o qual Oberman nos ajuda a entender:

A *cloaca* não é apenas uma privada, é o lugar mais degradante para um ser humano e o habitat preferido do Diabo. Os monges medievais sabiam disso, mas agora o Reformador sabe ainda mais: é justamente aí que temos Cristo, o poderoso ajudador, ao nosso lado. Não há lugar profano para o Espírito Santo; é neste lugar que deve-se desdenhar do adversário através da confiança no Cristo crucificado.³²

Podemos seguramente afirmar que a teologia do Reformador alemão não é construída mediante um esforço especulativo operado a fim de se alcançar a realidade santa e eterna que está para além da profana e finita realidade humana. Antes, é justamente olhando para o mundo e o ser humano tal qual eles se manifestam como fenômeno imediato que encontra o fundamento de toda sua teologia. É aí, em meio às experiências cotidianas, desde a degradante privada até o exercício das vocações no trabalho diário que Deus, pela fé, pode ser encontrado. E esta compreensão de fé torna-se fundamental: se tomarmos a fé a partir da tradicional definição encontrada na epístola aos Hebreus 11,1,³³ de que ela é a prova das realidades que não se veem, dizer com Lutero que *o justo vive por fé* significa dizer que sua relação com Deus se dá na própria experiência existencial do ser humano, dentro dos limites da finitude, através da paradoxal certeza de que Ele se revela ao ocultar-se sob aquilo que a razão humana considera o extremo contrário do divino.

1.2 O Conhecimento de Deus nos limites da finitude no *Debate de Heidelberg*

O *debate de Heidelberg* está majoritariamente dividido em duas partes, das quais a primeira é constituída de vinte e oito teses teológicas e a segunda de doze teses filosóficas. As teses teológicas podem ser compreendidas no interior de uma estrutura dividida em quatro

²⁹ O Dicionário Latino-Português online traduz *Cloaca* com os sentidos possíveis de “esgoto” e “ventre”; O *Online Latin Dictionary* traduz o termo para o inglês como *Sewer, underground drain, Maw of voracious person* e, ainda, *privy*. Este último pode ser traduzido do inglês como “privada”.

³⁰ *Apud* OBERMAN, 1982, p. 155.

³¹ Nas *Conversas à mesa*, de Lutero. Cf. WA TR, 2, 177, 1681.

³² OBERMAN, 1982, p. 155.

³³ Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM. “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se vêem.”

partes:³⁴ O problema das boas obras (teses 1 a 12), o problema da vontade (teses 13 a 18), a radical oposição entre a teologia da glória e a teologia da cruz (teses 19 a 24) e, por fim, a justiça da fé através da obra de Deus no ser humano (teses 25 a 28). Um esclarecimento a respeito da estrutura do *Debate* pode parecer irrelevante para uma tese filosófica. Contudo, tendo em vista que o ápice do debate encontra-se justamente na terceira parte das teses teológicas, é comum que ao se tratar do *Debate de Heidelberg* dedique-se quase que exclusivamente a atenção às teses 19 e 20, de modo a sempre correr-se o risco de retirar o tema tratado nas teses de seu contexto imediato. Ao tratarmos, na seção anterior, do pessimismo antropológico de Lutero, consideramos que este seja fundamental para a compreensão do pensamento teológico do Reformador como um pensamento que fundamenta a relação com Deus e a experiência cristã nos próprios limites da existência humana. Para que este ponto seja demonstrado a partir do debate em questão, as teses 19 e 20, tomadas isoladamente, não são suficientes, de modo que faz-se necessário recorrer às demais teses.

1.2.1 Pessimismo antropológico: o problema das obras e da vontade humanas

Nas primeiras dezoito teses do *Debate de Heidelberg*, Lutero dedica-se à demonstração da incapacidade humana de alcançar, por seus próprios esforços, a justiça de Deus. É o que a primeira tese deixa perfeitamente claro: “a lei de Deus, mui salutar doutrina da vida, não pode levar o ser humano à justiça; antes, o impede.”³⁵ Contudo, num primeiro momento, a tese tem claramente como seu objeto principal não o ser humano, mas a lei de Deus. Esta tese destaca uma característica, já presente na introdução do debate, que permeará todas as teses a seguir: Lutero se refere às teses como “paradoxos teológicos,” de modo que todas as afirmações das teses e sua relação entre si é, naturalmente, paradoxal. Neste sentido, o paradoxo contido nessa primeira tese está em que a lei de Deus, que em vez de levar o ser humano à justiça o impede de alcançá-la é, no entanto, uma “mui salutar doutrina da vida.” Era de se esperar que uma doutrina como essa fosse capaz de justificar os seres humanos que a ela se dedicassem. Se, contudo, não é isto que acontece, poder-se-ia considerar que tal doutrina não é assim tão salutar. Mas o que aqui está em jogo para Lutero é que a lei de Deus não pode levar o ser humano à justiça porque o ser humano não é capaz de atender à demanda posta pela doutrina. Os paradoxos teológicos que compõem o debate são estabelecidos em pares. Sendo assim, que o problema apresentado na primeira tese não diga respeito à lei de Deus em si fica esclarecido

³⁴ Cf. FORDE, 1997.

³⁵ LUTERO, 2004, p. 38.

pela tese seguinte, ao afirmar que “muito menos podem levá-lo as obras dos seres humanos, muitas vezes repetidas, como se diz, com o auxílio do ditame natural.”³⁶ Assim, o que se explicita é que o ser humano, a partir de sua própria natureza, não pode realizar qualquer obra que o justifique, ainda que esta obra esteja prevista na própria lei de Deus.

A tese 3 afirma que “ainda que sejam sempre belas e pareçam boas, as obras dos seres humanos são, ao que tudo indica, pecados mortais.”³⁷ Nesta tese vemos a radicalidade do pessimismo antropológico de Lutero: toda e qualquer obra humana é um pecado mortal. O que Lutero tem em vista não é a qualidade da obra em si, mas a disposição daquele que a opera em relação a Deus. Na tese 7, lemos que “as obras dos justos seriam pecados mortais se os próprios justos, em piedoso temor a Deus, não temessem que elas fossem pecados mortais.”³⁸ Sobre essa condição humana e a relação entre as teses 3 e 7, Lutero apresenta a seguinte prova:

As obras dos seres humanos parecem excelentes, mas por dentro são imundas, como diz Cristo acerca dos fariseus em Mt. 23.27.³⁹ A eles mesmos e aos outros elas parecem boas e belas; Deus, porém, é quem julga não segundo a fachada, mas escruta rins e coração. Sem graça e sem fé, entretanto, é impossível ter um coração puro. At. 15.9: “Purificando pela fé os seus corações.”

A tese é, portanto, demonstrada assim: se as obras das pessoas justas constituem pecados, como diz a tese 7, tanto mais o são as obras das pessoas ainda não justas. Mas os justos dizem em relação a suas obras: “Não entres em juízo com o teu servo, ó Senhor, porque diante de ti nenhum ser vivente se justificará.” [Sl 143.2.] O mesmo afirma o apóstolo em Gl. 3.10: “Os que vivem a partir das obras da lei estão sob a maldição.” As obras dos seres humanos, porém, são obras da lei, e, como a maldição não é atribuída aos pecados veniais, essas obras são pecados mortais. Em terceiro lugar, Rm. 2.21: “Tu, que ensinas que não se deve furtar, furtas?” O B. Agostinho explica isto assim: “Por sua vontade culposa é que são ladrões, ainda que, exteriormente, julguem e ensinem que outros são ladrões.”⁴⁰

Ao considerar todas as obras humanas como pecados mortais a partir de sua interpretação da epístola paulina aos Gálatas, Lutero estabelece uma crítica à concepção de pecado venial indispensável para compreendermos o que está em jogo nas teses que configuram sua concepção das obras e da condição humanas diante de Deus. Faz-se necessário, portanto, uma breve explicação sobre a distinção entre pecados mortais e pecados veniais à luz do *Catecismo da Igreja Católica*.

³⁶ LUTERO, 2004, p. 38.

³⁷ LUTERO, 2004, p. 38

³⁸ LUTERO, 2004, p. 38.

³⁹ “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem belos, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de toda podridão.” Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM.

⁴⁰ LUTERO, 2004, p. 41.

Pecados mortais e pecados veniais são distinguidos de acordo com o julgamento que se faz a seu respeito em termos de gravidade. A distinção explica-se da seguinte maneira:

O *pecado mortal* destrói a caridade no coração do homem por uma infração grave à Lei de Deus. Desvia o homem de Deus, que é o seu último fim, a sua bem-aventurança, preferindo-lhe um bem inferior. O *pecado venial* deixa subsistir a caridade, embora ofendendo-a e ferindo-a.⁴¹

Assim o *Catecismo* define um pecado mortal:

1857. Para que um *pecado* seja *mortal*, requerem-se, em simultâneo, três condições: «É pecado mortal o que tem por objecto uma matéria grave, e é cometido com plena consciência e propósito deliberado». **1858.** A *matéria grave* é precisada pelos dez Mandamentos, segundo a resposta que Jesus deu ao jovem rico: «Não mates, não cometas adultério, não furtos, não levantes falsos testemunhos, não cometas fraudes, honra pai e mãe» (Mc 10, 18). A gravidade dos pecados é maior ou menor; um homicídio é mais grave que um roubo. A qualidade das pessoas lesadas também entra em linha de conta: a violência contra pessoas de família é, por sua natureza, mais grave que a exercida contra estranhos.

1859. Para que o pecado seja mortal tem de ser cometido com *plena consciência e total consentimento*. Pressupõe o conhecimento do carácter pecaminoso do acto, da sua oposição à Lei de Deus. E implica também um consentimento suficientemente deliberado para ser uma opção pessoal. A ignorância simulada e o endurecimento do coração não diminuem, antes aumentam, o carácter voluntário do pecado.

1860. A *ignorância involuntária* pode diminuir, ou mesmo desculpar, a imputabilidade duma falta grave. Mas parte-se do princípio de que ninguém ignora os princípios da lei moral, inscritos na consciência de todo o homem. Os impulsos da sensibilidade e as paixões podem também diminuir o carácter voluntário e livre da falta. O mesmo se diga de pressões externas e de perturbações patológicas. O pecado cometido por malícia, por escolha deliberada do mal, é o mais grave.

1861. O pecado mortal é uma possibilidade radical da liberdade humana, tal como o próprio amor. Tem como consequência a perda da caridade e a privação da graça santificante, ou seja, do estado de graça. E se não for resgatado pelo arrependimento e pelo perdão de Deus, originará a exclusão do Reino de Deus e a morte eterna do Inferno, uma vez que a nossa liberdade tem capacidade para fazer escolhas definitivas, irreversíveis. No entanto, embora nos seja possível julgar se um ato é, em si, uma falta grave, devemos confiar o juízo sobre as pessoas à justiça e à misericórdia de Deus.⁴²

E os pecados veniais são definidos da seguinte maneira:

1862. Comete-se um *pecado venial* quando, em matéria leve, não se observa a medida prescrita pela lei moral ou quando, em matéria grave, se desobedece à lei moral, mas sem pleno conhecimento ou sem total consentimento.

1863. O pecado venial enfraquece a caridade, traduz um afecto desordenado aos bens criados, impede o progresso da pessoa no exercício das virtudes e na prática do bem moral; e merece penas temporais. O pecado venial deliberado e não seguido de arrependimento, dispõe, a pouco e pouco, para cometer o pecado mortal. No entanto, o pecado venial não quebra a aliança com Deus e é humanamente reparável com a graça de Deus. «Não priva da graça santificante, da amizade com Deus, da caridade,

⁴¹ CIC, 1855.

⁴² CIC.

nem, portanto, da bem-aventurança eterna.» «Enquanto vive na carne, o homem não é capaz de evitar totalmente o pecado, pelo menos os pecados leves. Mas estes pecados, que chamamos leves, não os tenhas por insignificantes. Se os tens por insignificantes quando os pesas, treme quando os contas. Muitos objectos leves fazem uma massa pesada; muitas gotas de água enchem um rio; muitos grãos fazem um monte. Onde, então, está nossa esperança? Antes de mais, na confissão...»⁴³

De acordo com a doutrina da Igreja Católica, portanto, os pecados são distinguidos de acordo com a sua gravidade, levando em conta a consciência do pecado, o conhecimento da lei, a intenção do pecador e qualquer pessoa que sofra as consequências do pecado cometido. O que está em questão é a gravidade do pecado e é por meio do juízo dessas obras pecaminosas que há de se determinar se houve ou não rompimento com o princípio da caridade, com o próprio Deus e com sua lei.

A partir da prova apresentada na terceira tese do *Debate de Heidelberg*, Lutero aborda a noção de pecado de maneira distinta daquela apresentada no *Catecismo da Igreja Católica*, alterando o ponto de apoio para o juízo deles. No que diz respeito a sua interpretação da passagem de Gálatas 3.10, o que Lutero faz é inserir toda e qualquer obra humana, inclusive aquelas realizadas de acordo com a lei de Deus, no domínio dos pecados mortais, na medida em que elas sejam realizadas apenas por esforço próprio a fim de se alcançar mérito diante de Deus. Lutero, contudo, não abole o conceito de pecado venial, mas considera como tais as obras realizadas pelos seres humanos enquanto temem que estejam cometendo pecados mortais, de acordo com a tese 12: “os pecados são realmente veniais perante Deus quando os seres humanos temem que sejam pecados mortais,”⁴⁴ e justifica sua posição afirmando que “Deus nos escusa na mesma medida em que nos acusamos, em conformidade com estas palavras: Conta tuas iniquidades, para que sejas justificado.”⁴⁵ O que aqui se explicita é que o que qualifica um pecado como mortal ou venial não é a qualidade da obra em si mas, antes, a qualidade do indivíduo agente em relação à divindade. E, sendo assim, tal qualificação não se dá a partir dos valores humanos. Ou seja, não importa quão belas e boas possam ser as obras aos olhos humanos; se elas são realizadas sem temor a Deus elas tornam-se, automaticamente, pecados mortais. É sobre isso que tratam as teses 5 e 6:

5. As obras dos seres humanos (falamos das aparentemente boas) não são pecados mortais no sentido de constituírem crimes.

6. As obras de Deus (falamos das que se realizam por intermédio do ser humano) não são méritos no sentido de não constituírem pecados.⁴⁶

⁴³ CIC.

⁴⁴ LUTERO, 2004, p. 38.

⁴⁵ LUTERO, 2004, p. 46.

⁴⁶ LUTERO, 2004, p. 38.

Em sua explicação a respeito da primeira destas teses, o reformador alemão põe uma conceituação de “crime” que diverge daquela que vimos no *Catecismo da Igreja Católica*: “Crimes são obras que podem ser objeto de acusação também perante os seres humanos, como adultérios, roubos, homicídios, calúnias, etc.”⁴⁷ O parágrafo 1858 do *Catecismo* afirma que a gravidade dos pecados é medida pelos dez Mandamentos, de modo que pode-se considerar, a partir deles, que um homicídio é mais grave que um furto, por exemplo. O parâmetro é a lei, visando a qualidade das obras. Logo, quem não infringe mas, antes, segue os Mandamentos, não comete pecado. Esta é uma lógica fundamentada nos parâmetros éticos humanos, é a razão que diz a gravidade do ato. Lutero, contudo, subverte essa lógica, ao afirmar, seguindo sua explicação da tese 5, que “pecados mortais, porém, são obras que parecem boas, embora interiormente provenham de uma raiz ruim e sejam fruto de uma árvore ruim. (Agostinho, livro 4, *Contra Juliano*).”⁴⁸ O que Lutero aqui subverte é justamente a lógica que afirma que quem não descumpra os dez Mandamentos (ou, aos olhos humanos, quem não comete crimes), não comete pecados. Pelo contrário, ainda que uma ação seja considerada uma boa obra de acordo com os parâmetros éticos humanos, ainda assim ela é considerada pecado, e pecado mortal se for realizada sem temor (a raiz ou árvore ruim). Os crimes, por outro lado, não deixam de ser crimes e, conseqüentemente, pecados; devemos estar atentos ao fato de Lutero não ser um antinomista. O que o professor de Wittenberg pretende deixar claro é que, sob sua perspectiva, tanto as obras consideradas belas e boas quanto os crimes são, ou podem ser, igualmente pecados mortais.

A sexta tese aprofunda a gravidade das afirmações de Lutero sobre a condição humana, considerando que mesmo no que diz respeito à prática da lei de Deus (que Lutero aqui denomina “as obras de Deus”) não há mérito algum, mas pecado. Utilizando duas passagens bíblicas, Eclesiastes 7.21⁴⁹ e Provérbios 24.16,⁵⁰ o reformador as contrapõe aos que afirmam⁵¹

⁴⁷ LUTERO, 2004, p. 43.

⁴⁸ LUTERO, 2004, p. 43.

⁴⁹ “Não existe um homem tão justo sobre a terra que faça o bem sem jamais pecar.” Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM. A tradução em português contida nas *Obras Seleccionadas* aponta que o versículo em questão é o de número 20. Contudo, A edição da WA aponta à margem do texto de Lutero o v. 21. A Bíblia de Jerusalém contém a passagem citada no v. 21, enquanto a Bíblia Nova Almeida Atualizada o apresenta no v. 20. Optamos aqui por seguir a indicação do texto segundo a WA e a Bíblia de Jerusalém, desconsiderando, assim, a indicação das *Obras Seleccionadas*, tendo em vista que no original latino Lutero sequer indica o versículo mas apenas o capítulo, como de costume.

⁵⁰ “Pois o justo cai sete vezes, e se levanta, mas os ímpios tropeçam na desgraça.” Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM.

⁵¹ Não há clareza sobre quem seria este a quem Lutero se opõe. A nota 24 da edição das *Obras Seleccionadas* informa que, aparentemente, Lutero refere-se a Jerônimo, ao qual está, na explicação da tese 6, opondo Agostinho. Cf. LUTERO, 2004, p. 43.

que “o justo certamente peca, mas não quando pratica o bem,”⁵² afirmando que, se fosse isto o que as passagens afirmassem, elas seriam claras a esse respeito. O ponto defendido por Lutero ganha total clareza na metáfora que conclui seu argumento:

Trata-se de um caso semelhante ao de alguém que faz cortes com uma machadinha enferrujada e cheia de dentes; mesmo que seja um bom artesão, a machadinha faz cortes ruins, disformes e com dificuldade. É o que ocorre quando Deus opera por nosso intermédio, etc.⁵³

Quer dizer, tal é a radicalidade da condição pecadora no pensamento de Lutero que, ainda que o ser humano seja um instrumento de Deus na prática das boas obras, estas obras não deixam de configurar pecado, cuja variação dá-se apenas em termos de gravidade entre pecados mortais e veniais, mas em uma interpretação completamente distinta daquela defendida pelo *Catecismo* católico.

As teses seguintes (7 a 12) tratam de apontar em que medida as obras configuram pecados mortais ou veniais, em uma argumentação de tal modo complementar que julgamos oportuno apresentar todo o conjunto:

7. As obras dos justos seriam pecados mortais se os próprios justos, em piedoso temor a Deus, não temessem que elas fossem pecados mortais.
8. Com maior razão são pecados mortais as obras dos seres humanos, pois ainda são feitas sem temor, em mera e má segurança.
9. Afirmar que as obras sem Cristo são certamente mortas, porém não pecados mortais, parece constituir um perigoso abandono do temor a Deus.
10. Na verdade, é difícilimo compreender como uma obra seria morta sem ser, ao mesmo tempo, pecado pernicioso ou mortal.
11. Não se pode evitar a presunção, nem pode haver verdadeira esperança, se em cada obra não se temer o juízo de condenação.
12. Os pecados são realmente veniais perante Deus quando os seres humanos temem que sejam pecados mortais.⁵⁴

Devemos estar atentos à distinção aqui presente entre “as obras dos justos,” na tese 7, e as “obras dos seres humanos,” na tese 8. Tal distinção está posta na tese 6, apresentada nos textos bíblicos utilizados no argumento de Lutero. A concepção escolástica de que o justo não peca quando faz o bem é aqui rechaçada por Lutero, na medida em que demonstra como qualquer obra, realizada tanto por aqueles que praticam as obras de Deus quanto pelos que realizam qualquer obra humana, seja ela boa ou má, são igualmente pecado. Fica cada vez mais clara a ênfase do então frade agostiniano na qualidade do ser humano em detrimento da

⁵² LUTERO, 2004, p. 43.

⁵³ LUTERO, 2004, p. 43.

⁵⁴ LUTERO, 2004, p. 38.

qualidade da obra. O pecado em qualquer obra humana nunca é extinto, o que evidencia a segunda distinção, aquela entre pecados mortais e veniais. As obras dos homens são, de acordo com Lutero, diferenciadas apenas em termos de grau: as mais graves sendo aquelas realizadas sem o temor de se estar cometendo um pecado mortal e as menos graves, realizadas com este temor.

O que Lutero tem em mente ao fazer uma crítica tão radical à hamartiologia e à soteriologia escolásticas e que estabelece o pano de fundo da crítica luterana é trazido à luz na décima terceira tese, que abre a segunda parte do *Debate*: “Após a queda, o livre arbítrio é um mero título; enquanto faz o que está em si, peca mortalmente.”⁵⁵ A expressão latina referente ao que aqui está traduzido por “faz o que está em si,” é *facere quod in se est*. Esta ideia está vinculada a um aspecto característico das discussões da Baixa Idade Média sobre a doutrina da justificação, que é o de um *pactum* (aliança divina) entre Deus e a humanidade, através do qual Deus é capaz de justificar o pecador e cujo emprego pode ser encontrado tanto entre as primeiras escolas dominicanas e franciscanas (século XII) até o pensamento teológico humanista de princípios do século XVI, denominado, então, de *via moderna*.⁵⁶ Este *pactum* fundamentava-se na concepção de uma limitação autoimposta à ação divina, que consistia em que Deus assumiu o compromisso de justificar o ser humano pecador desde que este atendesse a uma exigência mínima. Assim, portanto, compreendia-se que “Deus não negará a graça àqueles que fazem aquilo que neles se encontra” (*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*),⁵⁷ significando que Deus confere sua graça justificadora àqueles que, cumprindo sua parte no *pactum*, fazem aquilo que neles se encontra (*quod in se est*).⁵⁸

Apesar de ter como prerrogativa o cumprimento de uma parte humana no *pactum* para a ação justificadora da graça de Deus, seu princípio não pode ser comparado à doutrina pelagiana. Esta informação é importante se quisermos compreender a radicalidade das teses de Lutero no *Debate de Heidelberg* e o que ele tem em vista ao se referir à expressão *quod in se est*. A mecânica da justificação no interior do *pactum* é explicada por McGrath de maneira breve mas suficientemente clara para nossos interesses:

A abordagem específica a esse princípio, associada à *via moderna*, diz respeito ao modo em que se considera que a justificação ocorra. A tradição medieval anterior havia insistido no ponto de vista de que Deus se encontrava na obrigação autoimposta de conceder graça a todos que fizessem *quod in se est* e não tinham nenhum receio em usar termos como *obligatio* ou *debitum* para fazer referência a

⁵⁵ LUTERO, 2004, p. 38.

⁵⁶ Cf. MCGRATH, 2014, pp. 120-121.

⁵⁷ Cf. MCGRATH, 2014, p. 120.

⁵⁸ Cf. MCGRATH, 2014, p. 121.

essa obrigação da parte de Deus. Os teólogos da *via moderna* correlacionaram essa ideia de uma obrigação divina com as novas ideias econômicas e políticas emergentes sobre alianças ou contratos e, assim, vieram a falar de uma aliança ou de um contrato (*pactum*) entre Deus e a humanidade, com base no qual Deus prometera conceder graça a indivíduos, desde que estes satisfizessem certas condições básicas. Esse instrumento conceitual permitiu enfatizar a confiabilidade divina: tendo os humanos cumprido a sua parte do pacto, podiam ter certeza de que Deus lhes concederia a graça justificadora.⁵⁹

Este princípio do *pactum* chegou a ser sustentado por Lutero, que recebeu sua formação teológica em Erfurt, onde a teologia predominante era aquela da *via moderna*. Portanto, ainda que em 1518 apresente um rompimento com os parâmetros teológicos escolásticos no que diz respeito à doutrina da justificação, em seus primeiros comentários aos Salmos (os *dictata super salterium*), realizados entre os anos de 1513 e 1515, podemos encontrá-lo ainda subscrevendo tal doutrina:

Deus transformou-se em devedor nosso pela promessa daquele que é misericordioso, não pela dignidade da natureza humana daquele que merece. Deus não exigiu nada além de preparo, a fim de que pudéssemos ser capazes de receber essa dádiva, da mesma forma que um príncipe ou rei da terra promete ao ladrão ou assassino 100 florins sob a condição de que ele o espere em determinado lugar a determinada hora. Assim, fica claro que o rei se tornou devedor pela sua generosa promessa e misericórdia, sem que aquela pessoa fosse merecedora; nem o rei negaria aquilo que prometera por conta do demérito daquela pessoa.⁶⁰

Esta demonstração da doutrina do *pactum* nos *Dictata* explicita o por que de não a considerarmos passível de comparação com o pelagianismo. Vemos, a partir da citação acima, que a promessa através da qual Deus se torna devedor do ser humano não é feita levando em conta a dignidade, ou seja, o mérito do pecador na medida em que se torna justo. Antes, *facere quod in se est* (fazer o que está em si) é fazer um mínimo necessário para que Deus seja obrigado a cumprir sua parte na aliança. Nos *Dictata*, Lutero compreende que esta parte devida ao ser humano pecador é reconhecer sua própria condição de injustiça diante de Deus e clamar por misericórdia.⁶¹ Desse modo, podemos ver que o *pactum* pode ser compreendido como uma ação da misericórdia de Deus na medida em que aquilo que o ser humano deve realizar é muito menor do que lhe seria exigido por uma concepção humana de justiça. Antes, Deus faz a maior parte da obra, vinculado a sua promessa.

Havia, no entanto, uma questão que permanecia incômoda ao jovem frade agostiniano, que dizia respeito à possibilidade de o ser humano saber que cumpriu a sua parte na aliança.

⁵⁹ MCGRATH, 2014, p. 121.

⁶⁰ LUTERO *apud* MCGRATH, 2014, p. 122.

⁶¹ Cf. MCGRATH, 2014, pp. 147-148.

Em outras palavras, como alguém pode saber que realmente fez o que está em si (*quod in se est*)? A resposta a essa pergunta era praticamente unânime na tradição teológica medieval, e era que “ninguém pode saber com certeza se é digno da ira ou do amor de Deus.”⁶² O problema desta resposta para a teologia de Lutero é, novamente, esclarecido por McGrath:

A relevância dessa observação para a teologia inicial de Lutero — e para suas dificuldades espirituais consequentes — é evidente: se as pessoas não têm como saber se cumpriram as condições estabelecidas para a justificação, elas não têm como saber se Deus as justificará ou condenará. A “justiça de Deus” permanece, assim, uma grandeza incógnita, um atributo impessoal de um juiz profundamente imparcial e escrupulosamente justo, que se encontra acima e contrário à humanidade e que justifica ou condena com base em uma grandeza completamente desconhecida — e é, assim, a causa de muita *Anfechtung* (tribulação). [...] Lutero apela ao cumprimento da promessa divina na vinda de Cristo como uma demonstração da “justiça de Deus” [...] Os teólogos da *via moderna*, no entanto, viam Cristo como *legislador*, não como *salvador*.⁶³

Ora, se o ser humano não pode saber se cumpre seu papel na aliança com Deus, de modo que a justiça de Deus lhe aparece como uma grandeza incógnita, o que resta ao ser humano pecador é uma angústia existencial e, assim, voltamos à condição rememorada por Lutero em seu prefácio à publicação de seus escritos latinos. Quem pode amar um Deus assim?

Compreendemos agora, ainda que superficialmente, a que o reformador se refere na tese 13 do *Debate de Heidelberg*. Se toda obra realizada por um indivíduo, ainda que seja bela e boa aos olhos humanos, constitui pecado, e pecado mortal se não for feita com temor, *facere quod in se est*, na lógica do *pactum*, é um contrasenso, pois, diante de Deus, seria cometer um pecado para receber a justificação, um pecado mortal, caso ela fosse feita sob o entendimento de se estar realizando-a como parte de um contrato com Deus. Mais uma vez, revela-se o pessimismo antropológico: ainda que alguém possa conceber um pacto entre o pecador e a divindade, em que Deus imponha sobre si mesmo uma limitação, obrigando-se a cumprir sua parte no pacto, restando como contrapartida ao ser humano uma ação mínima, ainda assim o ser humano não seria capaz de ser salvo. Desse modo, seja a partir de uma lógica meritória pelagiana, em que Deus justifica o ser humano por sua própria justiça, seja a partir de um *pactum* tal como compreendido pelos teólogos da Baixa Idade Média, não pode haver salvação para o ser humano se este depender de qualquer obra que deva realizar, pois tudo o que faz, seja obra humana ou divina, é pecado.

É a partir dessa décima terceira tese que Lutero passa a tratar do problema do livre arbítrio. Se ainda trata das obras ao referir-se ao *quod in se est*, abre a tese condenando o livre

⁶² MCGRATH, 2014, p. 154.

⁶³ MCGRATH, 2014, p. 154.

arbítrio, ao dizer que este, após a queda, é apenas um título. Ao recorrer novamente a Santo Agostinho, apoia-se em duas passagens de grave condenação à concepção de uma vontade livre, uma de *O espírito e a letra* e outra de *Contra Juliano*. As citações, tal qual aparecem na tradução das *Obras Seleccionadas*, parecem apresentar um resumo da compreensão de Lutero das ideias dos textos agostinianos. Por esse motivo nos parece mais interessante trazer as citações diretamente das obras de Agostinho a partir das respectivas traduções em português e espanhol.⁶⁴

O contexto da afirmação de Agostinho em *O espírito e a letra* colabora com a compreensão da passagem:

Nós, pelo contrário, asseveramos que a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fé, e não pela visão. Desse modo, com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e anele vivamente aproximar-se da participação daquela Luz verdadeira, e, assim, proceda a felicidade daquele de quem recebeu o ser.
*Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar.*⁶⁵

Nos chama a atenção que Lutero, ao citar esta passagem, de tal modo se aproprie dela a ponto de chamar de *graça*⁶⁶ aquilo que o texto agostiniano chama de *verdade*.⁶⁷ É claro que, tendo em vista que Agostinho está se referindo à ajuda de Deus à vontade humana para que este possa praticar a justiça através do Espírito Santo (que é *recebido*, o que implica a passividade humana diante do agir divino) e considerando que a verdade aí referida é a condição para a liberdade da prática da justiça, é coerente que Lutero chame de graça aquilo que aí é chamado verdade. Contudo, não deixa de ser interessante notar, pelo menos no que diz respeito ao parágrafo em questão, que esta passagem pode igualmente servir de apoio para os teólogos adeptos do *pactum*, que nesta mesma tese, como vimos, são criticados por Lutero. Isto

⁶⁴ Cf. SANTO AGOSTINHO. *O espírito e a letra*. In.: **A graça (I)**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998; SAN AGUSTÍN. **Réplica a Juliano**. Em.: <http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_giuliano/index2.htm>. Acesso em 18 de Jan. 2022.

⁶⁵ AGOSTINHO, 1998, III, 5. Itálico nosso.

⁶⁶ A tradução brasileira do *Debate de Heidelberg* insere na passagem aspas que estão ausentes do original latino publicado na Weimarer Ausgabe, tanto em referência a *O espírito e a letra*, quanto a *Contra Juliano*, dando a elas caráter de citação. O que de fato vemos na explicação de Lutero é uma apresentação de Agostinho apropriada à temática em questão na tese 13.

⁶⁷ Assim está o original latino de Agostinho: “Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via [...]” (Em.: <http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/index.htm>. Acesso em 18 de Jan. 2022. Itálico nosso). Lutero, contudo, escreve “B. Augustinus libro de spiritu et litera dicit: Liberum arbitrium sine gratia non nisi ad peccandum valet [...]” (WA, I, 360. Itálico nosso).

certamente é um detalhe, que, contudo, nos ajuda a enfatizar que o que está em jogo não é o pensamento de Agostinho ou da tradição, mas sim o de Lutero.

A passagem referida do Livro II de *Contra Julianus* não apresenta dificuldades, estando de acordo com a aplicação de Lutero: “Mas vos precipitais, e ao apressarem-se comprometeis a vossa opinião. Quereis que se aperfeiçoe o homem, e oxalá fosse com a ajuda da graça divina e não obra do livre ou, melhor, escravo arbítrio.”⁶⁸

As três teses seguintes aprofundam o problema do livre arbítrio já devidamente apresentado na tese anterior:

- 14. Após a queda, o livre arbítrio tem uma potência apenas subjetiva para o bem; para o mal, porém, sua potência é sempre ativa.
- 15. O livre arbítrio tampouco pôde permanecer no estado de inocência pela potência ativa, mas sim pela subjetiva; menos ainda pôde progredir em direção ao bem.
- 16. O ser humano que crê querer chegar à graça fazendo o que está em si acrescenta pecado sobre pecado, de sorte que se torna duplamente réu.

Podemos dizer que as teses concernentes às obras abordam o problema da justificação de maneira objetiva, ao passo que as teses 13 a 18 o fazem sob uma perspectiva subjetiva. Em outras palavras, se nas primeiras teses Lutero trata objetivamente das obras, a partir da tese 13 ele passa a tratar da condição subjetiva para o cumprimento dessas obras.⁶⁹ O que está em questão é justamente o poder da vontade humana para fazer o bem e é nesse sentido que as teses 14 e 15 falam de uma potência subjetiva⁷⁰ e outra, ativa. Ao comentar a tese 14, Lutero afirma que “quando morta, a pessoa só tem uma potência subjetiva para a vida; enquanto vive, porém, ela tem uma potência também ativa para a morte. O livre arbítrio, entretanto, está morto. Sinal disso são os mortos que o Senhor ressuscitou, conforme afirmam os santos mestres.”⁷¹ A referência aos milagres de ressurreição operados por Jesus esclarecem o que se defende nessas teses: a vontade humana para a realização do bem está morta, de maneira que é somente através da operação da graça divina e, portanto, a partir de algo exterior, que ela é capaz de realizá-lo, tal qual Lázaro estava morto e sepultado e, no entanto, foi ressuscitado

⁶⁸ “Mas vosotros os precipitáis, y al apresuraros comprometéis vuestra opinión. Queréis se perfeccione el hombre, y ¡ojalá fuera con la ayuda de la gracia divina y no obra del libre o, mejor, esclavo albedrio!” Em.: <http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_giuliano/index2.htm>. Acesso em: 18 de Jan. 2022. A referência em Lutero aparece da seguinte maneira: “Chamais de livre o arbítrio, mas em verdade ele é escravo.” (LUTERO, 2004, p. 46).

⁶⁹ Cf. FORDE, 1997, posição 592.

⁷⁰ Em latim, *potentia subjectiva*. No contexto de Lutero o termo possui o sentido próprio do latim, referindo-se ao sentido de sujeição, ou seja, de passividade, e não no sentido tipicamente moderno daquilo que se refere ao sujeito.

⁷¹ LUTERO, 2004, p. 46.

pela ação de Cristo, que o chamou *para fora*.⁷² Deve-se atentar que Lutero não trata aqui de determinismo. Lembremo-nos que, do ponto de vista humano, pode-se realizar obras boas e belas, ao passo que, sob a perspectiva teológica do reformador, no que diz respeito ao mérito em relação a Deus, toda e qualquer obra humana é má, e é nesse sentido que afirma que a potência do livre arbítrio para o mal é sempre ativa. O ponto central defendido por Lutero diz respeito à total potência ativa do ser humano para o mal, ou seja, que em si mesmo não há possibilidade de o ser humano querer ou fazer o bem de modo a obter mérito diante de Deus. Como afirma a tese 16, quem pretende alcançar a graça divina fazendo o que está em si (*faciendo quod est in se*) torna-se ainda mais pecador.

Diante do argumento de Lutero é possível afirmar que, do seu ponto de vista, o ser humano está no fundo do poço, ou perguntar como fizeram os discípulos de Jesus ao ouvirem que era “mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que o rico entrar no Reino de Deus”: “Mas então, quem pode salvar-se?” De fato, parece-nos que esse lugar, o do *desespero*, era exatamente para onde o então frade queria conduzir seus leitores e ouvintes. Ao menos é o que parecem atestar as teses 17 e 18:

17. Entretanto, falar assim não significa dar motivo para o desespero, mas para humilhar-se, e suscitar o empenho no sentido de procurar a graça de Cristo.

18. Certo é que o ser humano deve desesperar totalmente de si mesmo, a fim de tornar-se apto para conseguir a graça de Cristo.⁷³

É com estas duas teses que Lutero encerra o que poderíamos chamar de *teses antropológicas* do *Debate de Heidelberg*, que estabelecem a condição humana em seu pensamento. Contudo, o paradoxo teológico composto pelas teses acima não reforça negativamente a condição do pecado e a incapacidade do ser humano de alcançar por mérito a graça divina. O tom das teses não é sombrio, mas iluminado. Em sua defesa da tese 17, Lutero afirma que “fica claro que não é o desespero, mas, antes, a esperança que é pregada quando se nos prega que somos pecadores,” de modo que “dizer que nada somos e que sempre pecamos quando fazemos o que está em nós não é tornar as pessoas desesperadas (a não ser que sejam tolas), e sim torná-las ansiosas pela graça do nosso Senhor Jesus Cristo.”⁷⁴ Até aqui, Lutero havia se referido a Cristo apenas uma vez, e mesmo assim, de modo indireto, referindo-se às “obras sem Cristo” na tese 9. Agora, no entanto, Cristo aparece como alvo a ser perseguido, como aquele que oferece a graça ao pecador. Todo o pessimismo antropológico a respeito das obras e do livre

⁷² Cf. João 11.1-44.

⁷³ LUTERO, 2004, p. 39.

⁷⁴ LUTERO, 2004, p. 48.

arbítrio visam conduzir o ser humano a esse estado de desespero a respeito de sua condição, a fim de recorrer à graça.

Ao encerrarem as teses antropológicas, as teses 17 e 18 também abrem caminho para as teses a seguir. A inserção de Cristo como a única saída para o ser humano conduz também à reflexão sobre a maneira como é possível que o ser humano pecador conheça a Deus. É sobre isso que as teses 19 e 20, que já vimos nesta introdução e que são os textos mais importantes para os estudos referentes à *theologia crucis* de Lutero, irão tratar. Contudo, antes de avançarmos para a análise das teses seguintes, devemos brevemente voltar à quarta tese do *Debate de Heidelberg*, que aborda um tema fundamental para compreendermos o pensamento de Lutero a respeito do conhecimento de Deus.

1.3 O Deus abscondito

A tese 4 do *Debate de Heidelberg* compõe o paradoxo teológico em conjunto com a tese 3. Neste paradoxo, Lutero opõe às obras aparentemente belas e boas dos seres humanos — que, contudo, são pecados mortais — as obras sempre disformes e aparentemente ruins de Deus que, contudo, são méritos imortais. Deixamos propositalmente de comentar esta tese na seção anterior porque, apesar de estar dialeticamente relacionada com as obras humanas, tratam das obras de Deus e do próprio caráter da divindade. Debrucemo-nos, então, sobre ela.

“Ainda que sejam sempre disformes e pareçam ruins, as obras de Deus são, na verdade, méritos imortais.”⁷⁵ Compreender as obras e o caráter de Deus configura, em nosso entender, condição fundamental para entendermos o lugar do conhecimento de Deus nas teses 19 a 24, que serão tratadas na seção a seguir. Para tratar das obras e do caráter de Deus nesta tese, devemos buscar responder à seguinte pergunta: a qual Deus Lutero se refere ao tratar das obras e do livre-arbítrio humanos? Esta pergunta vai em direção à distinção entre Deus abscondito e Deus revelado em sua teologia. Devemos, portanto, começar nossa resposta explicitando esta distinção.

Em primeiro lugar, devemos salientar que Lutero não trata de Deus à maneira teórica, especulando a respeito do ser divino. Esta é justamente a maneira escolástica que já havia sido criticada no *Debate sobre a teologia escolástica*, de 1517.⁷⁶ Antes, seu pensamento sobre Deus é sobretudo prático, refletindo uma relação concreta e pessoal entre o crente e seu

⁷⁵ LUTERO, 2004, p. 38.

⁷⁶ Cf. LUTERO, 2004, pp. 17-18. Ver especificamente as teses 42 a 53.

deus.⁷⁷ Podemos encontrar as características essenciais desta concepção na explicação sobre o primeiro mandamento, presente no *Catecismo Maior*:

Não terás outros deuses

Isto é: considerarás somente a mim como teu Deus. Que significa isso e como se deve entendê-lo? Que significa ter um Deus, ou, que é Deus? Resposta: Deus designa aquilo de que se deve esperar todo o bem e em que devemos refugiar-nos em toda abertura. Portanto, ter um Deus outra coisa não é senão confiar e crer nele de coração. Repetidas vezes já disse que apenas o confiar e crer de coração faz tanto Deus como ídolo. Se é verdadeira a fé e a confiança, verdadeiro também é o teu Deus. Inversamente, onde a confiança é falsa e errônea, aí também não está o Deus verdadeiro. Fé e Deus não se podem divorciar. Aquilo, pois, a que prendes o coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus.

Por isso, o sentido desse mandamento é exigir fé genuína e confiança de coração, que vai certamente ao verdadeiro e único Deus e se apegando exclusivamente a ele. Isso quer dizer tanto como: toma cuidado no sentido de apenas eu ser o teu Deus e de forma nenhuma procures outro. Isto é: o que te falta em matéria de coisas boas, espera-o de mim e procura junto a mim, e se sofres desdita e angústia, arrasta-te para junto de mim e apegue-te comigo. EU, eu te quero dar o suficiente e livrar-te de todo aperto. Tão só não prendas a nenhum outro o coração, nem o deixes em outro descansar.⁷⁸

Já no primeiro parágrafo, vemos que toda a concepção de Deus de Lutero é relacional e não especulativa. Quer dizer, Deus é determinado pela relação do crente para com ele, através da confiança e da fé. A verdade de Deus é delimitada pela verdade da fé e da confiança do crente. Sendo assim, Deus não é objeto da razão, mas da fé. A partir daí, o reformador distingue o Deus verdadeiro do ídolo, ao explicitar o sentido do mandamento de acordo com a perspectiva cristã do mandamento, ao enfatizar que se deve apegar a esse Deus, esperar e procurar as coisas boas⁷⁹ dele e arrastar-se para junto dele no sofrimento e na angústia. O final da citação coroa esta concepção de Deus ao lhe conferir personalidade e vontade graciosa (“eu te quero dar”).

Em certa medida, podemos perceber este caráter relacional de Deus no *Debate de Heidelberg*, pois o que está em questão nas teses analisadas até aqui diz respeito ao modo como o ser humano não deve se relacionar com Deus (teses 1-16 [excetuando-se a 4]) e o modo como deve (teses 17 e 18). A explicação de Lutero à quarta tese traz à tona o Deus abscôndito:

⁷⁷ Cf. ALTMANN, 2016, p. 48.

⁷⁸ LUTERO, 2000, pp. 333-334.

⁷⁹ É interessante perceber que aqui Lutero não escreve “Bem,” o que daria espaço para a consideração de um bem especulativo, mas “coisas boas.” Cf. WA 30/I, 133: “[...] was dir manglet *an gutem* des versihe dich zu mir um suche es bei mir, Und wo du unglud und not leidest freuch und halte dich zu mir [...]”

Que as obras de Deus sejam disformes, fica evidente através de Is 53.2: “Ele não tem excelência nem beleza” e de 1 Rs 2: “O Senhor mortifica e vivifica, faz descer às profundezas e traz de volta.” Isto significa o seguinte: o Senhor nos humilha e nos apavora por meio da lei e da visão dos nossos pecados, para que, tanto diante dos seres humanos quanto diante de nós mesmos, pareçamos nada, tolos, maus, assim como de fato somos. Quando reconhecemos e confessamos isto, não há em nós nenhuma excelência e beleza, mas vivemos na abscondicidade de Deus (isto é, na confiança nua e crua em sua misericórdia), tendo em nós a resposta do pecado, da morte, do inferno, em conformidade com aquela palavra do apóstolo em 2 Co 6.10,9:⁸⁰ “Como que tristes, mas sempre alegres; como que mortos, e eis que vivemos.” E isto é o que Is 28.21⁸¹ chama de obra estranha de Deus, [feita] para que ele realize sua obra [própria] (isto é, ele nos humilha dentro de nós mesmos, fazendo-nos desesperar, para nos exaltar em sua misericórdia, tornando-nos esperançosos), como diz Hc 3.2: “Quando ficares irado, lembrar-te-ás da misericórdia.” Tal pessoa, portanto, desagrada a si mesma em todas as suas obras; não vê beleza alguma, mas apenas a sua própria deformidade. E mesmo exteriormente ela faz coisas que parecem tolas e disformes às outras pessoas. Essa deformidade, entretanto, surge em nós seja através de Deus que nos flagela, seja por nos acusarmos a nós mesmos, segundo aquela palavra de 1 Co 11.31: “Se nos julgássemos a nós mesmos, não seríamos julgados pelo Senhor.” É isto o que diz Dt 32.36: “O Senhor julgará seu povo e se compadecerá de seus servos.” Assim, pois, as obras disformes que Deus opera em nós — isto é, as obras feitas em humildade e temor — são verdadeiramente imortais, porque humildade e temor a Deus são todo o mérito.⁸²

O contraste com o defendido na tese 3 é evidente: enquanto as obras humanas parecem belas e boas a seus próprios olhos, as obras de Deus são disformes e ruins a esses mesmos olhos. A questão deste paradoxo está na maneira em como se olha para Deus: da perspectiva das obras, realizadas pelo ser humano a fim de alcançar a graça pelo mérito, as obras de Deus operadas a partir de sua lei são terríveis e não apresentam nenhum bem. Isso se dá porque aquele que busca a graça por mérito próprio visa se relacionar com Deus em sua glória e majestade. Com esse Deus, afirma Lutero, não temos absolutamente nada a ver, como escreveu em sua resposta a Erasmo em *Da vontade cativa*:

[...] mas que nada pode elevar-se acima do Deus que não é cultuado nem pregado, isto é, em sua natureza e majestade; antes, tudo está sob sua potente mão. Portanto, devemos deixar de lado a Deus em sua majestade e natureza, pois assim nada temos a ver com ele e assim ele não quis que tenhamos a ver com ele.⁸³

O que pretendemos expor com essa passagem, em relação à defesa de Lutero da tese 4 supracitada, é que o Deus em sua natureza e majestade é aquele que, ao estabelecer a sua lei diante dos seres humanos, revela-lhes o pecado que, de outra maneira, estaria oculto. O que

⁸⁰ Lutero inverte a ordem dos versículos.

⁸¹ “Certamente, Iahweh se erguerá como no monte Farasim, inflamar-se-á como no vale de Gabaon, a fim de realizar a sua obra, a sua obra estranha, a fim de executar a sua tarefa insólita.” Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM.

⁸² LUTERO, 2004, pp. 42-43.

⁸³ LUTERO, 1993, p. 101.

orienta a mirada de Lutero para essa questão é sua hermenêutica fundamentada no binômio dialético lei e evangelho, no qual o Deus majestoso se manifesta como lei. É sob essa perspectiva que o reformador alemão opera no *Debate de Heidelberg* ao condenar as obras e o livre arbítrio humanos, na medida em que diante dele só nos resta desesperar de tal condição pecadora. Aquele que deseja alcançar a graça por mérito, portanto, tenta estabelecer relação com esse Deus que, contudo, é inalcançável e que não deseja ser assim conhecido. É, portanto, abscondito. Lembremos aqui o já referido diálogo entre Moisés e Deus em êxodo 33: Deus nega o pedido de Moisés de ver sua face gloriosa, e isso porque ao ser humano só resta a morte diante dela. É a este Deus que Lutero se refere ao tratar das obras e do livre arbítrio humanos.

Contudo, se até a décima sexta tese Lutero trata do Deus majestoso, com quem a única relação possível é a de temor e desespero, as teses 17 e 18 nos conduzem a um modo distinto de relação com Deus que, ao invés de produzir desespero, gera esperança. A relação aí não se estabelece com o Deus majestoso, mas com o Deus *revelado*. E é sobre esta revelação que Lutero tratará nas teses a seguir.

1.4 A teologia da glória e a teologia da cruz

Na breve referência que anteriormente fizemos a respeito das teses 19 e 20 afirmamos que o problema central destas teses é de cunho epistemológico: Lutero trata de dois modos distintos de interação teológica, que dizem respeito à maneira como é possível conhecer a Deus. Nesta seção desenvolveremos as implicações deste problema e das respostas oferecidas a ele pelo então frade agostiniano.

Retomamos a tese 19 do *Debate de Heidelberg*, juntamente com a defesa de Lutero:

Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;

Isto fica evidente através daqueles que fizeram isso e que, não obstante, são chamados de tolos pelo apóstolo em Rm 1.22. Ademais: as coisas invisíveis de Deus são o poder, a divindade, a sapiência, a justiça, a bondade, etc., sendo que o conhecimento disto tudo não torna digno nem sábio.⁸⁴

⁸⁴ LUTERO, 2004, p. 49.

Uma leitura de todo o contexto em que a passagem da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos citada nesta explicação está inserida contribui para uma compreensão do que Lutero tem em vista:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se possuir sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis.⁸⁵

Ao apropriar-se desta passagem paulina na construção de sua teologia, Lutero pode afirmar que, ainda que se conheça os atributos invisíveis de Deus, isto não é suficiente para que alguém se torne digno ou sábio diante dele. Podemos aí enxergar como esta tese reforça e se conecta com as teses anteriores: da mesma maneira que realizar boas obras de acordo com a lei de Deus não faz com que uma pessoa, por estas mesmas obras, se torne justa diante de Deus, também aquele que conhece os atributos invisíveis de Deus não se torna digno nem sábio apenas por conhecê-los. Em outras palavras, tudo aquilo que foi dito em seções anteriores sobre o pessimismo antropológico de Lutero, pensado a partir das obras, serve também para a razão humana, o que configura a crítica direta de Lutero à chamada *teologia natural*, típica da Escolástica, que compreende a possibilidade de se atingir o conhecimento de Deus pela razão natural, através do conhecimento dos entes finitos. As “coisas que estão feitas” referem-se à criação de Deus, os entes finitos, de modo que aquele que não pode ser “condignamente chamado de teólogo” é o teólogo escolástico, que afirma que o conhecimento de Deus só é possível através da identificação dos vestígios deixados por ele nas criaturas.

A teologia natural foi considerada pela tradição tomista o ápice do saber metafísico⁸⁶ de modo a ser considerada a “ciência suprema da ordem puramente racional ou natural”⁸⁷ pois busca o conhecimento de Deus através da atividade racional. Assim como Lutero afirma, a partir do texto de Êxodo 33, que o ser humano não é capaz de contemplar a Deus em sua glória e majestade, Tomás de Aquino afirma, exatamente a partir do mesmo texto,⁸⁸ que o ser humano, por causa de sua natureza, não pode ver a essência de Deus pois “o modo de conhecimento segue o modo da natureza daquele que conhece [...] Ora, nossa alma, enquanto

⁸⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, vv. 18-22.

⁸⁶ Cf. CABRAL, 2017.

⁸⁷ MARITAIN *apud* CABRAL, 2017.

⁸⁸ **Sum. Teol.** I, q. 12, a. 11, *Sed contra*.

estivermos nesta vida tem o ser numa matéria corporal; por isso, naturalmente, só conhece as coisas que têm a forma unida à matéria, ou que podem ser conhecidas por intermédio delas.”⁸⁹ Se é assim, como então pode a teologia natural alcançar o conhecimento de Deus?

Ao afirmar que não é possível ver a Deus em sua essência, Tomás não está dizendo que Deus não possa ser conhecido de todo. Segundo Étienne Gilson, para os pensadores da Idade Média “o verbo *ser* era essencialmente um verbo ativo, que significava o próprio ato de existir. Afirmer sua existência atual, no pensamento deles, era muito mais que afirmar sua existência presente, era afirmar a atualidade, isto é, a própria energia pela qual o ser deles existia.” Esta concepção de ato de existência é o que fundamenta a noção de causalidade medieval, de modo que “se o ser é ato, o ato causal deverá necessariamente se arraigar no próprio ser da causa.”⁹⁰ Em outras palavras, o ser dos entes criados está enraizado no ser de Deus que, pelo seu ato criador, é causa de todas as coisas. E é a partir daí que Tomás de Aquino pode nos dizer que

Nosso conhecimento se origina nos sentidos. Portanto, este conhecimento natural pode se estender até onde pode ser conduzido pelos objetos sensíveis. [...] as criaturas sensíveis são efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa. Por esta razão, a partir do conhecimento das coisas sensíveis, não se pode conhecer todo o poder de Deus, nem por conseguinte ver sua essência. No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos. Por isso, conhecemos sua relação com as criaturas, a saber, que é causa de todas elas, e a diferença das criaturas em relação a Deus, a saber, que Ele não é nada do que são seus efeitos. Enfim, que tudo isso lhe é negado não por deficiência sua, mas em razão de sua excelência.⁹¹

Sendo assim, ainda que sejamos incapazes de conhecer a Deus na totalidade, podemos em certa medida alcançá-lo através do conhecimento natural das coisas sensíveis. É interessante notar que a certeza de Tomás de Aquino a respeito do conhecimento de Deus através das criaturas fundamenta-se no versículo 19 do mesmo capítulo da epístola de Paulo aos Romanos citada por Lutero na tese supracitada. A ênfase de Tomás, contudo, recai na afirmação do apóstolo de que “o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles,” a partir da qual afirma que Deus é cognoscível pela razão natural.⁹² Como, então, é possível alcançar este conhecimento de Deus? A resposta de Tomás é que esse conhecimento só pode ser alcançado por *analogia*, o que significa dizer que só é possível conhecer a Deus através da mediação

⁸⁹ **Sum. Teol.** I, q. 12, a. 11, *Resp.*

⁹⁰ GILSON, 2006, p. 120.

⁹¹ **Sum. Teol.** I, q. 12, a. 12, *resp.*

⁹² **Sum. Teol.** I, q. 12, a. 12, *Sed contra.*

pelo conhecimento das propriedades comuns dos entes. E como isto se dá? Este problema surge no horizonte da questão a respeito de que nomes podemos predicar de Deus. Como, afinal, podemos nomear Deus se nossa linguagem é formada a partir da relação com entes finitos?⁹³ Em contexto medieval, este problema gira em torno da relação entre o ser de Deus e o ser das criaturas. Como vimos na citação anterior, a partir do conhecimento do ser das criaturas podemos ser conduzidos ao conhecimento de que Deus *é*. Há, portanto, alguma relação entre o ser das criaturas e o ser de Deus e esta relação não pode deixar de ser análoga, pois

[...] a existência de um ser *lhe* é própria como por definição, já que, se ela não *lhe* fosse própria, não seria sua e, por conseguinte, ele não existiria. Resulta daí que, quando se diz de uma coisa que ela *é*, a palavra *ser* necessariamente designa o ato de existir que pertence precisamente a essa coisa. O que equivale a dizer que, como nunca significa duas vezes o mesmo ser quando se aplica a seres diferentes, a palavra *ser* não é portanto uma palavra *unívoca*. [...] Por outro lado, não é uma palavra *equivoca*, porque, muito embora as existências sejam irreduzíveis umas às outras, todas elas coincidem na medida em que são atos de existir. É por isso que se diz que o ser é *análogo* de um ser ao outro.⁹⁴

Univocidade, equivocidade e analogia são modos concebidos pelos filósofos da Idade Média a fim de resolver o problema do conhecimento de Deus a partir do conhecimento das criaturas. Aqui, cabe ressaltar a caracterização feita por Tomás de Aquino na *Suma contra os gentios*, em que afirma que “de fato, exprimimos a coisa por um nome segundo concebemos no intelecto.”⁹⁵ Com isto, Tomás está dizendo que o conhecimento de algo se exprime na concepção do nome segundo o qual significamos a coisa conhecida. Tendo isto em mente, o problema se apresenta na questão sobre como é possível atribuir a Deus os significados que atribuímos aos entes finitos, tendo em vista a perfeição de Deus em relação à imperfeição das criaturas. No interior das discussões a respeito deste problema, a univocidade e a equivocidade apresentam-se como extremos opostos. Por um lado, a univocidade significa que um nome predica apenas um significado. Por exemplo: ao chamarmos de “animal” tanto um cão quanto um pato, atribuímos a ambos o mesmo nome e o mesmo significado, a despeito de o primeiro ser um mamífero e o segundo, uma ave. Por outro lado, chama-se equivocidade à atribuição de um mesmo nome a diversos entes, mas não sob a mesma razão. Neste sentido, chamamos “manga” a uma fruta e a uma determinada parte de uma camisa.

⁹³ Cf. CABRAL, 2017.

⁹⁴ GILSON, 2006, p. 130.

⁹⁵ CG, cap. XXX, 2.

Tanto a univocidade quanto a equivocidade são criticados por Tomás, que apresenta, em seu lugar, o conhecimento de Deus por analogia com a criação. Segundo sua crítica, o problema da univocidade está em que, no uso dos mesmos termos para nos referirmos a Deus e às criaturas, não se pode atribuir a Deus o mesmo significado dos nomes que atribuímos aos entes finitos pois, como vimos em citação anterior, Deus não é nada do que são os seus efeitos (os entes finitos), pois lhes é muito superior em perfeição. É por isso que Tomás afirma que

[...] de Deus e de outras criaturas não se predica nada na mesma ordem, mas segundo antes e depois, porque tudo que se predica de Deus predica-se essencialmente, pois Deus é dito ente como sendo a própria essência, é dito bom como sendo a própria bondade. Porém, quanto às outras coisas, as predicções se fazem por participação, como, por exemplo, Sócrates é dito homem, não por ser ele a própria humanidade, mas por ter a humanidade. Logo, é impossível que algo se diga univocamente de Deus e das criaturas.⁹⁶

A impossibilidade da atribuição unívoca dos nomes entre Deus e as criaturas explicita, portanto, a diferença ontológica entre criador e criatura. Contudo, não se pode atribuir equivocadamente os nomes a Deus e às criaturas, pois aí se confundiria tal diferença ontológica, na medida em que entre os equívocos não existe qualquer semelhança. Sobre isso, Tomás escreve na *Suma contra os gentios*:

Com efeito, entre as coisas equívocas por acaso não há ordem alguma ou relação recíproca, mas só acidentalmente se dá o mesmo nome a coisas diversas, porque o nome dado a uma não implica ordenação à outra. Ora, isto não se dá com os nomes que atribuímos a Deus e às criaturas, já que, nestes nomes, considera-se a ordem segundo a relação de causa e efeito [...] Logo, não é segundo pura equivocação que uma coisa predica-se de Deus e das criaturas.⁹⁷

Sendo assim, tanto a univocidade quanto a equivocidade não dão conta do problema dos nomes atribuídos a Deus e às criaturas.

Como já antecipamos, a resposta dada por Tomás ao problema é a atribuição dos nomes por analogia, que aparece como uma solução intermediária entre a univocidade e a equivocidade. Ao afirmar que os mesmos nomes são ditos de Deus e dos entes finitos por analogia, Tomás formula a questão do seguinte modo:

É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como *sadio* se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro,

⁹⁶ CG, cap. XXXII, 6.

⁹⁷ CG, cap. XXXIII, 1.

como *sadio* se diz do remédio e do animal, sendo o remédio a causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia, nem equívoca nem univocamente. Só podemos nomear Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas.⁹⁸

O que se pressupõe nesta concepção de analogia entre Deus e as criaturas é o conceito de causalidade. Sendo as coisas criadas efeitos de Deus, elas guardam consigo alguma semelhança para com ele, ainda que de modo imperfeito, como explica Tomás:

No entanto, quanto a essa semelhança, é mais conveniente dizer-se que a criatura é semelhante ao criador do que vice-versa, pois uma coisa é dita semelhante a outra por possuir a sua qualidade ou forma. Ora, aquilo que está em Deus de modo perfeito encontra-se nas outras coisas por participação deficiente; por isso, aquilo segundo o qual se estabeleceram as semelhanças, está em Deus simplesmente e não está nas criaturas. Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus, razão por que é correto dizer-se que elas são semelhantes a Deus.⁹⁹

Fica claro, portanto, como a teologia natural tomista propõe que é possível o conhecimento racional de Deus a partir da identificação das propriedades comuns dos entes. Étienne Gilson sintetiza bem as linhas gerais deste conceito de analogia:

Em que consiste essa relação de analogia? É uma relação entre proporções ou, como também se diz, uma proporcionalidade. O que há de comum entre a idéia do ser aplicada a Deus e a idéia do ser aplicada ao homem é que, assim como o ser de Deus é aquilo pelo que ele é, assim também o ser do homem é aquilo pelo que ele é. Isso não quer dizer que a relação de Deus com seu ser é a mesma que a do homem com seu ser: eles são, ao contrário, infinitamente diferentes; mas em ambos os casos a relação existe, e o fato de existir no interior de cada ser estabelece entre todos os seres uma analogia. É isso que é a *analogia do ser*, e vê-se logo por que ela não é mais que uma analogia de proporcionalidade, porque pode se estabelecer entre seres que não tem entre si nenhuma proporção, contanto que cada um deles seja em relação a si o que os outros são em relação a eles. [...] a semelhança da criatura com Deus nada mais é que a semelhança de um efeito cujo ser é tão-somente análogo ao ser da sua causa e, muito embora análogo, é *infinitamente* diferente dela. [...] Existe portanto *univocidade do conceito*, mas diversidade radical de natureza.¹⁰⁰

É justamente a este modelo de conhecimento de Deus que Lutero critica na décima nona tese do *Debate de Heidelberg*.¹⁰¹ Nesse sentido, enxergar “as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas”¹⁰² é, no sentido descrito

⁹⁸ **Sum. Teol.**, I, q. 13, a. 5.

⁹⁹ **CG**, cap. XXIX, 4.

¹⁰⁰ GILSON, 2006, p. 130.

¹⁰¹ Esta interpretação da tese em questão é predominante entre alguns dos principais comentadores da teologia de Lutero. Cf. EBELING, 1988; LOEWENICH, 1988; MCGRATH, 2014.

¹⁰² LUTERO, 2004, p. 49.

anteriormente de *intellecta conspicit*, encerrar-se na apreensão racional que se teve de Deus a partir das criaturas para buscar o conhecimento de Deus. A consideração de Lutero de que os que buscam o conhecimento de Deus desta maneira não podem ser denominados teólogos fundamenta-se em que este modelo prescinde completamente da fé, na medida em que têm a razão por fundamento. E é por isso também que é criticada como teologia da glória, tendo em vista que todo conhecimento de Deus depende da prévia relação com as criaturas, fundamentando-se, assim, no próprio esforço humano e não, como proposto por Lutero, na revelação.

Tal crítica de Lutero à teologia escolástica é evidente em diversos de seus outros escritos além do *Debate de Heidelberg*. É importante explicitar que neste embate o que está em jogo para o Reformador é justamente uma *certa maneira* de se fazer teologia, opondo à teologia hipertrofiada pela filosofia, característica da teologia sistemática da escolástica, uma “teologia correta, condizente com a causa, que não permaneça na superfície e não se contente com cascas vazias, mas que penetre até o decisivo, onde o próprio coração é atingido porque o cerne da questão foi apreendido,” uma “teologia que pesquisasse o albume da noz, o germe do trigo e o tutano dos ossos.”¹⁰³ Assim, Lutero deseja reconduzir o interesse do pensamento teológico da essência para a existência, da perspectiva lógico-metafísica para a perspectiva histórica.¹⁰⁴ E é nesse sentido que critica Aristóteles, não por uma espécie de aversão à filosofia,¹⁰⁵ mas por sua influência sobre a teologia. A força desta crítica tornou-se conhecida no *Debate sobre a Teologia Escolástica*, de 1517. O tom ácido, típico de Lutero, pode ser percebido nas teses abaixo:

43. É um erro dizer que, sem Aristóteles, ninguém se torna teólogo. Contra a opinião geral.

44. Muito pelo contrário, ninguém se torna teólogo a não ser sem Aristóteles.

45. Dizer que o teólogo que não é um lógico é um monstruoso herege, é uma afirmação monstruosa e herética. Contra a opinião geral.¹⁰⁶

E, algumas teses adiante, na de número 51, Lutero afirma ainda que “é altamente duvidoso que os latinos tenham uma opinião correta sobre Aristóteles.”¹⁰⁷ Em suma, o que ocupa os

¹⁰³ EBELING, 1988, p. 62.

¹⁰⁴ Cf. EBELING, 1988, p. 70.

¹⁰⁵ Fica evidente que Lutero, ao criticar Aristóteles ou mesmo a filosofia, não é avesso à filosofia em si quando encontramos passagens como esta das teses 37 a 39 do *Debate de Heidelberg*: “37. A imitação dos números nos objetos é engenhosamente afirmada por Pitágoras, porém mais engenhosa é a participação das idéias nos objetos, afirmada por Platão. 38. A polêmica de Aristóteles contra o conceito de unidade de Parmênides é (vênia seja dada ao cristão) dar socos no ar. 39. Se Anaxágoras estabeleceu o infinito segundo a forma, ao que parece, ele foi o melhor dos filósofos, a despeito do próprio Aristóteles.” LUTERO, 2004, p. 40.

¹⁰⁶ LUTERO, 2004, p. 17.

interesses de Lutero é a distinção entre boa e má teologia, entre uma teologia *teológica* e outra, *pseudoteológica*, esta tendo a filosofia por seu fator determinante.¹⁰⁸ É justamente a esta teologia hipertrofiada pela filosofia que Lutero se refere ao dizer que o conhecimento das coisas invisíveis de Deus não tornam ninguém digno ou sábio. Quem opera o conhecimento de Deus através deste tipo de teologia não é, para o reformador alemão, digno de ser chamado teólogo. Mas quem, então, pode ser assim designado?

Pode-se dizer que o paradoxo teológico ao qual pertence a tese 19 é formado por uma tese negativa, a primeira, e uma tese positiva, a segunda. Por negativo e positivo compreendemos o caráter de negação ou de afirmação de Lutero referente ao que considera ser um verdadeiro teólogo. Por um lado, não se pode propriamente chamar de teólogo quem *enxerga* as coisas invisíveis de Deus *através* do que está feito, referindo-se àquela teologia que busca conhecer a Deus racionalmente a partir do conhecimento dos entes finitos. Por outro, pode-se atribuir a alcunha de teólogo a quem compreende as coisas *visíveis* de Deus *enxergando-as* pelos sofrimentos e pela cruz, como mostra a tese 20, retomada a seguir em conjunto com sua explicação:

mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, ao feitio de 1. Co 1.25,¹⁰⁹ que fala da debilidade e tolice de Deus. Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram ao Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1. Co 1.21: “Como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação.” Assim, não basta nem adianta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz. Desta maneira ele destrói a sabedoria dos sábios, etc., conforme diz Isaías: “verdadeiramente tu és Deus abscondido.” [Is. 45.15.]

Assim, em Jo 14.9, ao dizer Felipe no feitio da teologia da glória: “Mostra-nos o Pai”, Cristo incontinenti recolheu e reconduziu para si mesmo o pensamento volátil de quem procura Deus em outra parte, dizendo: “Felipe, quem vê a mim, vê também meu Pai.” Portanto, no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus.¹¹⁰

Devemos aqui ter em mente o que foi afirmado na seção anterior: conhecer a Deus em glória e majestade só provoca no ser humano pecador o desespero frente à impossibilidade de

¹⁰⁷ LUTERO, 2004, p. 18.

¹⁰⁸ Cf. EBELING, 1988, p. 62.

¹⁰⁹ “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.” BÍBLIA DE JERUSALÉM.

¹¹⁰ LUTERO, 2004, pp. 49-50.

justificar-se diante dele mediante as obras. Isso porque a citação acima mostra-se como um indispensável ponto de virada no *Debate*, realizando uma passagem entre a relação com Deus apresentada até a tese 19 e uma outra maneira de relacionar-se com a divindade, e explicitando o que então nas teses 17 e 18 havia sido apenas apontado. Além do mais, tendo realizado a crítica do conhecimento de Deus por analogia, presente aqui como teologia da glória no pedido feito por Felipe a Cristo, apresenta a alternativa ao modelo teológico escolástico, estabelecendo um novo paradigma para esse conhecimento: a Deus se conhece por suas coisas visíveis no Cristo crucificado.

Se na explicação anterior Lutero havia se referido ao poder, à divindade, à sapiência, à justiça e à bondade como as coisas invisíveis de Deus — e são estas as coisas buscadas e encontradas pelos teólogos escolásticos —, agora aponta para a humanidade, a debilidade e a tolice como os atributos visíveis de Deus. A princípio, já é possível considerar polêmica a afirmação de Lutero de que tais atributos visíveis fazem parte de Deus. Mas o que há de revolucionário, por assim dizer, e disruptivo no pensamento do jovem Lutero neste debate é sua afirmação de que é por meio de tais atributos visíveis que Deus deve ser reconhecido. “Deve,” no sentido de constituir um dever, porque só quem busca o conhecimento de Deus dessa maneira é que pode ser condignamente chamado de teólogo, pois foi Deus mesmo que “quis ser reconhecido pelos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis.”

A justificativa luterana para este “querer” de Deus, ao ser fundamentada no texto citado da primeira epístola de Paulo ao Coríntios, remete diretamente à citação da epístola aos Romanos na tese anterior, enfatizando ainda mais a relação de continuidade entre as duas teses: porque, apesar de Deus ter revelado sua realidade invisível manifestando-se na criação, tornando-se, assim, inteligível, ou seja, de acordo com o que para os seres humanos é sabedoria, eles não o honraram devidamente,¹¹¹ Deus quis, então, ser conhecido pelo que para o mundo, segundo Lutero, é loucura, a saber: a “tolice da pregação.”¹¹² Isto aponta para um elemento de interesse central para esta tese como um todo, da seguinte forma: ao mudar a maneira como quer ser reconhecido pelos seres humanos em vez de, por exemplo, recomeçar toda a criação a partir do zero, Deus estabelece de uma vez por todas que não há possibilidade de retorno da humanidade à realidade edênica. Ao submeter-se à condição humana Deus passa a operar de acordo com a realidade finita. É por isso mesmo que Lutero afirma que não basta conhecer a Deus em glória e majestade, porque, como vimos, o ser humano não dá conta do

¹¹¹ Cf. Romanos 1.22.

¹¹² Cf. 1 Coríntios 1.21.

que ali se manifesta. Deve-se conhecê-lo “na humildade e na ignomínia da cruz.”¹¹³ E é justamente este o principal elemento destacado nesta tese: é no ocultamento das coisas visíveis de Deus, as *posteriora Dei*, que ele se revela; é aí, onde para a razão humana não há qualquer perfeição, que Deus pode e deve ser reconhecido. Mas como é possível este reconhecimento?

Para responder a esta pergunta devemos retomar a distinção feita por Lutero entre *intellecta conspicit* e *conspecta intelligit*. A diferença entre *enxergar o que foi compreendido* e *compreender o que foi visto* estabelece uma diferença de visada, diz respeito a dois modos de olhar. A teologia da glória, tipificada no teólogo escolástico, ao buscar alcançar o conhecimento racional de Deus a partir das perfeições comuns dos entes finitos, tenta enxergar a Deus a partir dos limites da própria razão, ou seja, ao enxergar a Deus a partir do que compreendeu racionalmente, o teólogo escolástico reduz a divindade aos limites de sua própria razão. Deus é somente aquilo que ele é capaz de assimilar. Ainda que se pressuponha certa abscondicidade de Deus, de modo a tentar justificar esta redução, ela se funda numa relação com o divino a partir de uma visada desinteressada,¹¹⁴ típica da especulação metafísica. O teólogo da cruz, por outro lado, ao compreender o que foi visto, submete-se ao que lhe é dado. Não é a razão que delimita a medida, a compreensão não se dá através do exercício especulativo na busca da divindade. No modelo teológico da cruz, não é o ser humano que vai em direção ao conhecimento de Deus, é Deus quem vem revelar-se ao ser humano. A compreensão fica, assim, à mercê da revelação da divindade, daquilo que ela quer mostrar. Em vez da visada especulativa da teologia da glória, que abstrai a finitude, destaca-se a visada da fé, típica da teologia da cruz, que vê o que se dá na imediatidade da realidade.

Ao dizer que pode ser chamado de teólogo somente aquele que compreende o que foi visto, com especial destaque ao que é enxergado nos sofrimentos e na cruz, Lutero estabelece que é apenas pela fé que Deus pode ser conhecido. Ora, a fé não é necessária onde se estabelece o conhecimento por meio da razão. Mas, se Deus decidiu revelar-se através daquilo em que a razão é incapaz de reconhecer o divino, repete-se a pergunta: como é possível, então, reconhecer a Deus? É Lutero mesmo quem responde:

¹¹³ É importante salientar que Lutero não rejeita o conhecimento de Deus em glória e majestade. Este deve ser reconhecido, temido e adorado. Com ele, no entanto, a humanidade não pode estabelecer nenhum *comércio*, nenhuma troca. Por isso, escreve Gerhard Ebeling: “A contradição entre as duas linhas de raciocínio: que, por um lado, o próprio Deus revelado é o oculto e que, por outro, o Deus revelado é distinguido do oculto – essa contradição se resolve no fato de que Lutero, por causa da divindade de Deus, sustenta e mantém essa contradição entre o Deus em Jesus Cristo e o Deus na onipotência e na onisciência, entre a fé e a experiência no mundo, até o extremo.” Cf. EBELING, 1988, p. 192. A distinção entre Deus oculto (abscondito) e revelado, ver-se-á mais adiante.

¹¹⁴ Cf. CABRAL, 2017.

Se Deus desse, sob a glória da carne, ao mesmo tempo, glória do espírito, sob a riqueza da carne, riqueza do espírito, sob benevolência e honra da carne ao mesmo tempo graça e honra do espírito, então isso seria chamado, com toda razão, de profundamente oculto. Agora, porém, como ele o dá sob o contrário e o símbolo contradiz o objeto designado, não só está profundamente oculto, mas por demais profundamente. Pois quem reconheceria aquele que é visivelmente humilhado, tribulado, rejeitado e morto, internamente é exaltado, consolado, aceito e vivificado ao máximo, a não ser que seja ensinado pelo Espírito através da fé?¹¹⁵

O reconhecimento de Deus, portanto, é possível unicamente pela fé, que enxerga o que para a razão é invisível, para não dizer *absurdo*.

As teses seguintes ocupam-se de aprofundar a distinção entre as teologias da glória e da cruz e suas implicações. Vejamos, assim, as teses 21 a 24:

21. O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.

22. A sabedoria que enxerga as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as a partir das obras, se envaidece, fica cega e endurecida por completo.

23. A lei provoca a ira de Deus, mata, maldiz, acusa, julga e condena tudo o que não está em Cristo.

24. Não obstante, aquela sabedoria não é má, nem se deve fugir da lei; sem a teologia da cruz, porém, o ser humano faz péssimo uso daquilo que há de melhor.¹¹⁶

As teses acima parecem ter sido dedicadas à demonstração de que somente uma teologia da cruz é possível, a exemplo do que fora afirmado nas teses anteriores. Todas elas demonstram que o *modus operandi* do teólogo da glória é o de ignorar a Cristo e, conseqüentemente, ao Deus oculto nos sofrimentos.¹¹⁷ Ao tomar como parâmetro sua própria compreensão do que é bom e, portanto, divino, o teólogo da glória “prefere as obras aos sofrimentos, a glória à cruz, o poder à debilidade, a sabedoria à tolice e, de um modo geral, o bem ao mal.”¹¹⁸ São, de acordo com Lutero, os “inimigos da cruz de Cristo,” referidos pelo apóstolo Paulo na epístola aos Filipenses, pois, ao amarem as obras e sua glória, odeiam a cruz e os sofrimentos. E isto é afirmar ser bom o que é mau e mal o que é bom, pois, como vimos anteriormente, “Deus não é encontrado senão nos sofrimentos e na cruz.”¹¹⁹ “Os amigos da cruz,” por outro lado, são aqueles que “afirmam que a cruz é boa e que as obras são más, porque, pela cruz, são destruídas as obras e é crucificado Adão.” Lutero conclui sua explicação à tese 21 fundamentando e deixando bastante claro porque somente uma teologia da cruz é verdadeira

¹¹⁵ LUTERO *apud* EBELING, 1988, pp. 188-189.

¹¹⁶ LUTERO, 2004, p. 39.

¹¹⁷ LUTERO, 2004, p. 50.

¹¹⁸ LUTERO, 2004, p. 50.

¹¹⁹ LUTERO, 2004, p. 50.

teologia: “Portanto, é impossível que não se envaideça com suas boas obras a pessoa que não for primeiramente exinanida e destruída pelos sofrimentos e males, até que saiba que ela mesma nada é e que as obras não são suas, mas de Deus.”¹²⁰ O lugar do conhecimento de Deus, portanto, é aquele no qual o ser humano vê-se aniquilado. Como vimos no pessimismo antropológico de Lutero, explicitado desde a primeira tese, para verdadeiramente conhecer a Deus o ser humano deve ver-se completamente despido de condições de aproximar-se de Deus, seja por meio da obra meritória ou através da especulação metafísica. Devemos aqui deixar claro que Lutero não está afirmando que o ser humano precisa sofrer, em constante autoflagelo, para encontrar a Deus. Antes, diz que ele está oculto nos sofrimentos.

Contudo, a sabedoria do teólogo da glória é cega e endurecida para o Deus oculto nos sofrimentos. Por enxergar “as coisas invisíveis de Deus” se envaidece e torna-se insaciável na busca de uma sabedoria cada vez mais gloriosa. O remédio para essa busca incessante está na realização de uma inversão de movimento: em vez de avançar para o conhecimento, deve-se retroceder à tolice. É a isso que Lutero se refere na primeira de suas teses filosóficas neste *Debate*: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo.” O caminho para a verdadeira sabedoria, inclusive da sabedoria da filosofia, começa primeiramente em tornar-se tolo em Cristo. No entanto, “esta é a sabedoria que é tolice para o mundo.”¹²¹

As teses 23 e 24 apresentam um paradoxo teológico que aponta em direção a um fator importante para o que vem a seguir. De acordo com Lutero, sem a teologia da cruz a lei de Deus só serve para condenar e oprimir o ser humano sob seu pecado; e ainda que não fosse assim, o ser humano se orgulha, se gloria da lei que assume para si, julgando-se “sábio e douto.”¹²² O que, contudo, não quer dizer que a lei seja desprezível. Note-se que todos os paradoxos teológicos apresentados no *Debate de Heidelberg* só podem ser compreendidos a partir da teologia da cruz. No paradoxo em questão, é apenas mediante a aniquilação de toda sabedoria e obra da glória pelos sofrimentos e pela cruz que é possível fazer bom uso da lei. Isso porque

quem foi exinanido pelos sofrimentos já não opera mesmo, mas sabe que é Deus quem nele opera e tudo realiza. Por isso, se Deus opera ou não, para ele é a mesma coisa: não se gloria caso Deus opere nele nem é confundido caso Deus não o faça. Ele sabe que lhe basta se sofre e é destruído pela cruz, para que seja, mais ainda, reduzido a nada.¹²³

¹²⁰ LUTERO, 2004, p. 50.

¹²¹ LUTERO, 2004, p. 51.

¹²² LUTERO, 2004, p. 51.

¹²³ LUTERO, 2004, p. 52.

Sob a perspectiva da teologia da cruz o indivíduo está em posição completamente passiva em relação a Deus, inclusive no que diz respeito à lei. A lei, como tudo o mais, é operada por Deus. Assim como a compreensão de Deus pelo ser humano fica à mercê da revelação do próprio Deus onde ele quiser se revelar, sem a operação de qualquer especulação, também a prática da vida cristã está à mercê da divindade, que opera na fé, como vemos nas últimas teses teológicas:

- 25. Justo não é quem pratica muitas obras, mas quem, sem obra, muito crê em Cristo.
- 26. A lei diz: “Faz isto”, mas nunca é feito; a graça diz: “Crê neste”, e já está tudo feito.
- 27. Poder-se-ia dizer, com razão, que a obra de Cristo é a que opera e que a nossa é a operada, e, por conseguinte, que a obra operada agrada a Deus pela graça da obra operante.
- 28. O amor de Deus não acha, mas cria aquilo que lhe agrada; o amor do ser humano surge a partir do objeto que lhe agrada.¹²⁴

É possível perceber que nestas teses as obras são apresentadas em caráter de algum modo mais positivo do que em todas as anteriores e não é difícil concebermos a razão disto, se tivermos em mente o que é afirmado na tese 24. Para Lutero, as obras só têm lugar na vida cristã depois que o ser humano, desesperado, encontra a justificação pela fé de que Deus está oculto no Cristo crucificado. E é por isso que pode afirmar que é justo quem muito crê em Cristo, a despeito de qualquer obra humana, pois quaisquer que fossem as obras necessárias, seja para o mérito da salvação, seja para o conhecimento de Deus, elas já estão todas realizadas por Cristo. É este que, habitando no crente, opera suas obras, de modo a fazer dele uma imitação sua.

Esta reflexão a respeito da operação da obra de Cristo sobre o crente é melhor explicitada no *Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã*, da seguinte maneira:

[...] a alma é copulada com Cristo como a noiva com o noivo, sacramento pelo qual (como ensina o apóstolo) Cristo e alma são feitos uma só carne. [...] Daí se segue que tudo se lhes torna comum, tanto as coisas boas como as más, de modo que a alma fiel pode apropriar-se e gloriar-se de tudo que Cristo possui como sendo seu, e de tudo o que tem a alma Cristo se apropria como se fosse seu. Confirmamos isso, e veremos coisas inestimáveis. Cristo é cheio de graça, vida e salvação; a alma está cheia de pecados, morte e condenação. Intervenha agora a fé, e acontecerá que os pecados, a morte e o inferno se tornam de Cristo, e a graça, vida e salvação são da alma. Pois se ele é o noivo, tem que, simultaneamente, aceitar o que é da noiva e compartilhar com a noiva o que é seu. Porque, quem lhe dá o corpo e a si próprio, como não lhe daria tudo que é seu? E quem aceita o corpo da noiva, como não

¹²⁴ LUTERO, 2004, p. 39.

aceitaria tudo o que é da noiva? [...] Assim, a alma do crente se torna livre de todos os pecados pelas arras de sua fé em Cristo, seu noivo, segura contra a morte e protegida do inferno, presenteada com eterna justiça, vida salvação de seu noivo Cristo. Assim apresenta a si uma noiva sem mácula nem ruga, gloriosa, purificando-a pelo banho na palavra da vida, isso é, pela fé na Palavra, na vida, na justiça e na salvação. Desta maneira noiva com ela em fé, em misericórdia e atos de compaixão, em justiça e juízo [...]¹²⁵

Sendo assim, Lutero não somente afirma que a salvação é operada exclusivamente pela fé, mas também as obras.

Já dissemos anteriormente que as obras dizem respeito aos mandamentos de Deus. Mas há ainda um risco de que alguém trate estes mandamentos de maneira especulativa, de modo a compreendê-los por meio de abstrações espiritualizantes. Para que tal risco seja de todo evitado, devemos buscar responder a uma última pergunta: o que Lutero entende ao se referir às obras? Ou, ainda: o que compreendemos quando Lutero trata das obras?

Não é necessário ir longe para encontrar a resposta, tendo em vista que fica bastante evidente na explicação da tese 28 supracitada:

A primeira parte é evidente, porque o amor de Deus, vivendo no ser humano, ama pecadores, maus, tolos, fracos, para torná-los justos, bons, sábios e fortes; assim, antes se derrama e proporciona o bem. Pois os pecadores são belos por serem amados, e não são amados por serem belos. O amor humano evita os pecadores e os maus. Cristo diz: “Não vim chamar justos, mas pecadores.” [Mt 9.13.] E este é o amor da cruz, nascido da cruz, que não se dirige para onde encontra o bem de que possa usufruir, mas para onde possa proporcionar o bem ao mal e ao pobre. “Mais bem-aventurado é dar que receber” [At 20.35], diz o apóstolo. Daí consta em Sl 41.1: “Bem-aventurado é quem se dá conta do carente e do pobre”, embora aquilo que nada é, isto é, o pobre ou o carente, não pode, por natureza, ser objeto da percepção, mas apenas o que existe, o que é verdadeiro e bom. Por isso, ela julga segundo o aspecto e aceção da pessoa, bem como segundo aquilo que é visível, etc.¹²⁶

Lutero aí se refere à primeira parte da tese, onde se encontra a afirmação de que o amor de Deus cria o que lhe agrada, em oposição ao amor humano, que surge a partir do agrado gerado pelo objeto. De acordo com este comentário, a obra é compreendida como o amor pelo que é desprezível aos olhos naturais, porque, sendo pobre e carente é, por isso, invisível. Temos aí a oposição entre teologia da glória e teologia da cruz levada ao nível prático da fé. Se o teólogo da glória busca a Deus apenas em sua glória e majestade, compreendendo as coisas invisíveis de Deus *através* das coisas criadas, ele será incapaz de enxergar aquilo que, do ponto de vista da razão natural, nada é, tendo em vista que a pobreza e a carência nada possuem em comum com a divindade. O teólogo da cruz, por outro lado, ao compreender o que vê, enxergando o

¹²⁵ LUTERO, 2000, pp. 442-443.

¹²⁶ LUTERO, 2004, pp. 53-54.

Deus oculto em tais coisas desprezíveis, será capaz não somente de percebê-las, mas de amá-las. Tal obra de amor só é possível se produzida pela fé.

1.5 A experiência existencial da fé cristã sob a perspectiva da teologia da cruz

Lutero dedica as primeiras vinte e quatro teses do *Debate de Heidelberg* à condenação de todo tipo de obra humana que intente alcançar a Deus por qualquer tipo de esforço meritório, seja ele moral ou epistemológico. Sendo assim, é de fundamental importância que em sua conclusão trate de encontrar para as obras um lugar apropriado, isto é, no interior da fé que opera pelo amor. É necessário que seja assim a fim de que não se incorra em algum tipo de anomia ou comodismo diante do mundo. Lutero previu a possibilidade deste tipo de problema e tratou desta questão em seu escrito sobre a liberdade cristã:

Pois aqui se responderá a todos aqueles que, ofendidos pela palavra da fé e pelo que foi dito, dizem: “Se a fé faz tudo e ela sozinha basta para a justiça, por que foram ordenadas as boas obras? Entreguemo-nos à preguiça e nada façamos, satisfeitos com a fé.” Eu respondo: não, seus ímpios, assim não! As coisas, na verdade, seriam assim se fôssemos total e perfeitamente interiores e espirituais, o que não acontece, a não ser no dia derradeiro da ressurreição dos mortos. Enquanto vivemos na carne, apenas começamos, e progredimos no que será levado à perfeição na vida futura, razão por que em Rm 8.23 o apóstolo chama de primícias do Espírito o que temos nesta vida ficando por receber os dízimos e a plenitude do Espírito no futuro. Por isso é este o momento de dizer o que foi afirmado acima: o cristão é servo de tudo e a todos sujeito. Pois na medida em que é livre, ele nada opera; na medida, porém, em que é servo, opera tudo; por que razão é assim, veremos. Ainda que a pessoa (como disse) seja suficientemente justificada interiormente, segundo o Espírito, por meio da fé, tendo tudo o que precisa ter, a não ser que esta mesma fé e opulência tem que crescer dia a dia, até a vida futura — ainda assim a pessoa permanece nesta vida mortal sobre a terra, na qual é necessário que ela governe seu próprio corpo e lide com as pessoas. Aqui, agora, começam as obras.¹²⁷

Neste escrito, Lutero trata da dimensão prática da vida cristã sob uma teologia que é feita ao modo da cruz. A obra, dividida em duas grandes partes, é desenvolvida a partir do seguinte paradoxo: “O cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito.”¹²⁸ Aí, o que está em operação é a dialética entre fé e obras, que não se opõem mas, antes, se complementam. Pois, em sua relação com Deus, a partir de sua condição pecadora, o indivíduo cristão é, pela fé, completamente justificado, estando assim livre de qualquer demanda meritória para com Deus. Por outro lado, é

¹²⁷ LUTERO, 2000, p. 447.

¹²⁸ LUTERO, 2000, p. 437.

conduzido por essa mesma fé ao serviço amoroso em sua relação com o mundo e tudo o que lhe diz respeito, não por obrigação meritória, mas em completo desinteresse.

Vemos assim, portanto, que o que anteriormente chamamos de pessimismo antropológico de Lutero não pode ser, estritamente, chamado de pessimismo, na medida que não visa a diminuição do ser humano, mas sim em colocá-lo em um outro lugar no interior de sua própria realidade. Pois, fosse um pensamento que tivesse como proposta anular qualquer ação humana, trataria de situar o ser humano em uma posição de total abstração de sua própria realidade, o que legitimaria toda tendência monástica de afastamento do mundo em busca de se alcançar, por méritos próprios, a justificação e o conhecimento de Deus. Contudo, ao condenar toda obra meritória como pecado mortal, Lutero, num verdadeiro movimento copernicano, ao descentralizar o ser humano e pôr Deus neste lugar, dá ao ser humano muito mais do que até então era possível: a perfeita liberdade de consciência que lhe permite desfrutar de sua própria existência e, nela, de sua relação com Deus. Pois

[...] não prejudica a alma se o corpo está vestido de vestes profanas, se detém em lugares profanos, come, bebe em sociedade, não ora em voz alta e deixa de fazer todas as coisas anteriormente mencionadas que podem ser feitas pelos hipócritas. E para rejeitarmos tudo, também as especulações, meditações e qualquer coisa que pode ser produzida pelo esforço da alma de nada aproveita.¹²⁹

Mas há um outro movimento realizado pelo reformador, este independente de referências astronômicas: ao estabelecer não a glória, mas a cruz como verdadeiro lugar do conhecimento de Deus, Lutero legitima a finitude como único lugar possível para que o ser humano possa exercer sua experiência de fé. É por isso que as obras só podem vir como consequência da fé e não como causa. Ao ser humano pecador só é possível a prática da fé na realidade finita do mundo, porque, devido a sua condição, é somente aí que pode encontrar Deus.

Assim, podemos concluir juntamente com Gerhard Ebeling que “A teologia da cruz visa, eminentemente, as ‘coisas práticas’, a maneira correta de lidar com a realidade. Ela leva para a experiência, é teologia existencial.”¹³⁰

¹²⁹ LUTERO, 2000, pp. 437-438.

¹³⁰ EBELING, 1988, p. 182.

1.6 Conclusão

A teologia da cruz de Lutero é marcada pelo paradoxo. Isto se comprova não somente pela estrutura das teses do *Debate de Heidelberg*, mas especialmente pelo caráter da revelação de Deus no ocultamento da cruz de Cristo, o que implica ao ser humano uma relação com a divindade igualmente paradoxal: existir livremente na finitude fundamentando-se na infinitude, na medida em que se relaciona com a divindade pela fé. Esta formulação, contudo, não encontramos nos textos de Lutero aqui examinados, apesar de poder ser aí identificada, mas é típica de Kierkegaard que, 400 anos mais tarde, produzirá seu pensamento religioso e existencial sobre tal relação paradoxal.

2 A FINITUDE E O DUPLO MOVIMENTO DA FÉ

*Agora vemos em espelho
e de maneira confusa,
mas, depois, veremos face a
face.*¹³¹

A teologia da cruz de Lutero introduz e fundamenta uma nova dimensão da fé, experimentada no olhar para o mundo e não em qualquer tipo de ascese, ao estabelecer que a divindade está oculta na cruz e nos sofrimentos, apontando para uma direção diametralmente oposta à de qualquer abstração escolástica. Esta nova dimensão da fé é a dimensão do *risco*.

Podemos com convicção afirmar que um conhecimento de Deus fundamentado em operações racionais, como proposto pelos mais importantes filósofos medievais, oferece algum ponto de apoio seguro para que se possa *humanamente* afirmar não somente que há um deus, mas também para legitimar qualquer ato religioso. Deve-se destacar o caráter humano destas operações racionais a fim de que possamos deixar claro seu caráter finito pois, evidentemente, tudo o que é humano é necessariamente pertencente à finitude. Sendo assim, um conhecimento de Deus operado pela razão é, como vimos anteriormente, um conhecimento finito de Deus, necessariamente refém dos limites da razão que o busca. Ao entregar à divindade a premissa e as condições para que o ser humano possa conhecê-la, ao libertá-la dos limites da razão humana, Lutero altera também o lugar do ser humano em relação a esse conhecimento de Deus, de modo que, se antes a razão lhe servia de apoio a fim de prover-lhe a segurança no caminho para o conhecimento do divino, o que, em certa medida, podia proporcionar garantias para este conhecimento, agora lança-o na incerteza que mostra-se própria do campo da fé. Há aí, contudo, uma questão que deve ser posta a fim de alcançarmos uma maior compreensão de como se dá a experiência do crente neste âmbito sem garantias. Em outras palavras, devemos buscar compreender como o crente se relaciona existencialmente com esta fé que se dá sob o signo do risco. O caminho para esta compreensão deve começar com a busca pela resposta à seguinte pergunta: o que aí se entende por fé? Esta questão, que parece excessivamente básica, é de fundamental importância e mostra-se assim justamente pelo fato de que geralmente assume-se sua resposta como dada. Devido ao contexto histórico de Lutero, o da cristandade europeia, e o público ao qual o reformador dirige suas teses no *Debate de Heidelberg*, composto majoritariamente por

¹³¹ 1 Coríntios 13:12.

teólogos, o sentido de fé é ali pressuposto, de modo a ser desnecessário demonstrá-la. Mas, tendo em vista que esta tese propõe-se à reflexão sobre a relação existencial de todo e qualquer indivíduo humano para com a fé, é de fundamental importância que se buscar responder a essa pergunta.

É justamente a isto que este capítulo se propõe. Se Lutero estabelece que o fundamento da relação entre o crente e o divino, o que compreendemos justamente ser o conhecimento de Deus na finitude— e que, como vimos, é assim concebido pelo próprio Lutero no *Catecismo Maior* —, depende exclusivamente da fé, Kierkegaard desenvolve esta compreensão, refletindo sobre a fé justamente a partir da existência do indivíduo singular. Tomando como base o desenvolvimento apresentado pelo pensador dinamarquês, buscaremos nas páginas seguintes responder à questão sobre o que se entende por fé e demonstrar como ela se manifesta na existência. O capítulo divide-se em duas partes que serão dedicadas a esclarecer o que Kierkegaard compreende por fé: em primeiro lugar, investigando como Johannes de Silentio, o pseudônimo autor da obra, conduz sua reflexão considerando a tensão entre o ético e o religioso, tomada a partir das figuras dos heróis trágicos e do cavaleiro da resignação infinita, por um lado, e de Abraão e do cavaleiro da fé, por outro; em seguida, nos debruçaremos sobre a obra *Migalhas Filosóficas*, do pseudônimo Johannes Climacus, que também é autor do *Pós-Escrito conclusivo, não-científico*, às Migalhas Filosóficas. Esta análise nos permitirá identificar como o indivíduo relaciona-se com a fé na finitude e como Deus aí se manifesta como o paradoxo do eterno no tempo. Isto nos servirá de base para os capítulos seguinte.

2.1 A concepção kierkegaardiana de fé

Qualquer empreendimento de pesquisa que vise estabelecer com alguma profundidade o que Søren Kierkegaard tem a dizer a respeito da fé passa, necessariamente, por uma análise de *Temor e tremor*. Se não podemos afirmar com certeza que esta obra é a mais fundamental para uma análise kierkegaardiana da fé, e esta incerteza será esclarecida a seguir, podemos seguramente afirmar que é a mais conhecida e, portanto, a mais recorrentemente citada quando se trata do tema. No entanto, se a *lírica dialética*¹³² de Johannes de Silentio possui papel fundamental na divulgação do pensamento de Kierkegaard, introduzindo a imagem ou mesmo a *ideia* do cavaleiro da fé e provocando, a partir da metáfora do salto dos bailarinos, a

¹³² “Lírica dialética” é o subtítulo de *Temor e tremor*.

compreensão, tão equívoca quanto o próprio termo, do “salto de fé,” ela também apresenta um ponto de apoio perigoso para aquele que, como nós, quiser compreender em minúcias os profundos meandros da fé. Isto porque o autor pseudônimo afirma, repetidas vezes, que nem possui fé nem é capaz de compreendê-la. Ou seja, Johannes de Silentio observa e realiza seu elogio da fé a partir de fora.¹³³ Não se deve, portanto, ignorar a recomendação de C. Stephen Evans de que “seria um erro buscar em *Temor e tremor* por um relato positivo da natureza da fé.”¹³⁴ Ainda assim, talvez devido justamente às limitações do autor pseudônimo, devemos começar nossa busca a partir de *Temor e tremor*.

2.1.1 A fé como absurdo em *Temor e tremor*

A incapacidade de Johannes de Silentio de compreender a fé não é gratuita. Antes, serve como recurso ao método kierkegaardiano da comunicação indireta, que põe o autor pseudonímico em um lugar apropriado para tratar do que é o tema central de *Temor e tremor*: a oposição entre fé e razão ou, em termos típicos da filosofia de Kierkegaard, entre o ético e o religioso. Uma das formas desta oposição, que dá fundamento a uma das principais questões da obra, a suspensão teleológica do ético,¹³⁵ aparece da seguinte maneira:

Não possa a fé fazer com que o propósito de assassinar o seu filho seja uma acção sagrada, e sobre Abraão recairá um juízo idêntico ao que recai sobre qualquer outro homem. [...] A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, muito bem capaz de deixar um homem insone, e todavia Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia. [...] Com efeito, quando se afasta completamente a fé ao reduzi-la a *Nul* e *Nichts*, só nos é assim devolvida a crueza do facto: Abraão quis assassinar Isaac, o que é bastante fácil de imitar por quem não tem fé, ou seja, a fé que lhe torna difícil fazê-lo.¹³⁶

A história aqui referida e tomada por Johannes de Silentio como base para a reflexão de *Temor e tremor* é bastante conhecida: Abraão, reconhecido patriarca e símbolo da fé nos três grandes monoteísmos, recebe de Deus a tarefa de sacrificar seu filho Isaac no topo do monte chamado Moriá. Como se não bastasse a dificuldade de ter de sacrificar o próprio filho, Isaac ainda havia sido aquele prometido por Deus a Abraão, é filho de sua velhice, tendo em vista a informação, fornecida pelo texto bíblico, de que Sara, sua esposa, fora estéril durante a maior

¹³³ Cf. KIERKEGAARD, 2009, pp. 86-89.

¹³⁴ EVANS, 1993, p. 14.

¹³⁵ *Det Ethiske*, no original dinamarquês. Faz-se importante este destaque tendo em vista a recorrência com que refere-se a este problema como “suspensão teleológica da moral.”

¹³⁶ KIERKEGAARD, 2009, p. 83.

parte da vida. Isaac é, portanto, um milagre. Ainda assim, Deus exige de Abraão que o sacrifique. Deste modo, está posta a situação da qual se desdobram os problemas de *Temor e tremor*.

Ao tomar a figura de Abraão a fim de realizar seu elogio da fé, o autor pseudônimo traz uma classificação importante ao patriarca, aquela que o denomina *pai da fé*. No conflito entre a concepção do ético¹³⁷ enquanto universal e a fé, que, como veremos, é de caráter inteiramente subjetivo, esta classificação de Abraão é posta em jogo, pois, como fica claro na citação acima, Abraão só pode ser considerado um exemplo a ser elogiado se tomado sob o ponto de vista da fé uma vez que, sob os auspícios do ético, só pode ser considerado um assassino e, desse modo, deve ser rejeitado. Para lidar com este problema, Johannes de Silentio estabelece seu diálogo crítico com Hegel, de cuja compreensão do ético definido como universal o autor buscará verificar a inoperacionalidade no que diz respeito à consideração de Abraão como pai da fé, e com Kant, a quem o pseudônimo responderá diretamente sobre suas [as de Kant] considerações a respeito de Abraão¹³⁸, presentes em *O conflito das faculdades* da seguinte maneira:

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhecê-lo* em qualquer coisa. — Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que *não* pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenômeno e ultrapassando até toda a natureza, deve tê-lo por ilusão.¹³⁹

Aqui, o filósofo alemão já trata de um problema que toca a questão abraâmica, a saber, que este recebeu uma ordem da divindade que contradiz a lei moral. Mas o que diz respeito diretamente ao problema abordado por Johannes de Silentio aparece em nota do próprio Kant ao parágrafo supracitado:

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação de seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: «É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível).»¹⁴⁰

¹³⁷ *Det Etiske*, em dinamarquês; *Sittlichkeit*, em alemão.

¹³⁸ KIERKEGAARD, 2009, p. 111. Nota da tradutora.

¹³⁹ KANT, 1993, p. 76.

¹⁴⁰ KANT, 1993, p. 76, nota 16.

É justamente esta consideração de Kant que fundamenta a compreensão da expressão ética atribuída ao ato de Abraão por Johannes de Silentio na passagem que citamos anteriormente. De fato, de um ponto de vista kantiano e, portanto, racional ou, melhor dizendo, universalmente racional, Abraão nada mais é do que um assassino. É importante aqui esclarecer que Kierkegaard não rejeita esta concepção ética kantiana. Não é preciso, necessariamente, irmos em busca de outras passagens que dêem o aporte a esta afirmação, tendo em vista que a produção da angústia e a dificuldade da fé referidas na citação anterior são postas justamente por esta dimensão da lei moral referida por Kant. Como pretendemos deixar bastante claro até o final desta tese, a compreensão kierkegaardiana da fé possui um caráter radicalmente paradoxal, que opera na contradição entre o singular e o universal pois na fé o indivíduo singular é superior ao universal.¹⁴¹ É justamente por ser um paradoxo que a fé, que dá ao ato de Abraão o caráter de sacrifício, livrando-o, assim, da acusação de assassinato, não pode ser compreendida pela racionalidade ética proposta por Kant, pelo menos não no sentido que Kierkegaard a concebe, pois a razão não é capaz de abarcar o paradoxo.

O que parece estar em jogo na compreensão kantiana e que é criticado pelo autor pseudônimo é um modo de compreender as categorias de infinitude e finitude em sua contradição. Enquanto Kierkegaard, tanto em *Temor e tremor* como através do pseudônimo Anti-Climacus em *A doença para a morte*, compreende estes dois elementos opostos como um par dialético, que rege toda a existência e que está no interior da fé, compreendida como um duplo movimento na relação com esse par, Kant parece julgar impossível que o ser humano, enquanto ser finito, seja capaz de apreender o infinito. E, assim, de fato não há alternativa para uma compreensão do ato de Abraão que não seja a de um assassinato. De Silentio, por outro lado, enxerga justamente o contrário, vendo no ato de Abraão a fé que apreende o infinito, mas que vai além, apreendendo também a finitude através do infinito. A isto, o universal kantiano é incapaz de apreender. Assim, a fé, do ponto de vista da razão universal, não pode ser outra coisa que não um absurdo; e talvez, por esta mesma razão, Johannes de Silentio seja incapaz de compreendê-la.

Há, no entanto, uma dimensão em que um assassinato pode ser visto como eticamente defensável. Esta é a dimensão do herói trágico. Do que se trata esta dimensão e porque, ainda assim, Abraão não pode ser contado neste caso, é o que devemos analisar a seguir.

2.1.1.2. Abraão e o herói trágico ou o cavaleiro da fé *versus* o cavaleiro da resignação

¹⁴¹ Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 113.

A descrição da condição do herói trágico Johannes de Silentio irá buscar em Eurípedes, na tragédia *Ifigênia em Áulis*, que retrata o sacrifício de Ifigênia por seu pai, o rei Agamémnon, compelido a fazê-lo a fim de apaziguar a ira dos deuses e pôr um fim à calmaria que impedia que os navios gregos chegassem a Tróia; no livro bíblico de *Juizes*, que narra a história de Jefté que, em troca da vitória de Israel sobre os filhos de Amon, promete oferecer em sacrifício a Deus a primeira pessoa que lhe vier ao encontro ao regressar para casa, tendo sido esta pessoa sua própria filha; e nos relatos de Tito Lívio e Valerius Maximus a respeito do primeiro cônsul romano, Lucius Junius Brutus, que mandou executar seus próprios filhos por conspirarem em favor de Tarquínio, *o soberbo*.¹⁴² Estes três aparecem para o autor de *Tremor e tremor* como paradigmas do herói trágico, pois suas histórias estabelecem com clareza a diferença entre os sacrifícios por eles perpetrados e aquele de Abraão. Johannes escreve:

Quando se dificulta um empreendimento que é preocupação de todo um povo, quando semelhante feito é entravado pelo desfavor dos céus, quando o deus enfurecido envia uma calmaria que escarnece de todos os esforços; quando o águere termina o seu penoso acto e anuncia que o deus exige uma donzela em sacrifício — o pai deve então oferecer esse sacrifício heroicamente. Será magnânimo ao calar a dor, embora houvesse preferido ser «o homem humilde que ousa chorar», e não o rei que tem de agir regamente. E por solitária que seja a dor que lhe trespassa o peito, pois apenas três homens entre o povo disso estão cientes, todo o povo depressa ficará ciente da sua dor e ficará também ciente do seu feito, o de sacrificar a filha, a adorável rapariga, por todos eles. Que colo, que rosto encantador! Que fúlvidos cabelos (v. 681). E a filha há-de comovê-lo com as suas lágrimas e o pai há-de apartar o seu rosto dela, mas o herói erguerá a faca. — Quando as notícias se acercarem da casa paterna, as jovens belas da Grécia hão-de enrubescer de entusiasmo, e, se a filha estiver noiva, o prometido não sentirá cólera, mas sim orgulho, por participar no feito do pai, pois a rapariga pertencia-lhe de uma maneira mais terna do que pertencia ao pai.

Quando o intrépido juiz que salvou Israel na hora da adversidade se une a Deus e a si próprio num só fôlego por meio de uma mesma promessa, transformará então heroicamente em dor o júbilo da rapariga, a alegria da filha amada, e Israel inteiro chorará com ela a virginal juventude; mas qualquer homem nascido livre há-de entender, qualquer mulher de bom coração há-de admirar Jefté, qualquer virgem de Israel desejará fazer como se filha sua fosse; pois de que serviria a Jefté ter vencido por meio da sua promessa? Se não a cumprisse, não haveria a vitória de ser outra vez arrancada ao povo?

Quando um filho esquece o seu dever, quando o Estado confia ao pai a espada da justiça, quando as leis exigem o castigo pela mão paterna, o pai esquecerá então heroicamente que o culpado é seu filho, esconderá generosamente a sua dor, mas não haverá um único entre o povo, nem mesmo o filho, que não admire o pai; e de cada vez que a lei de Roma for interpretada, recordar-se-á que muitos a interpretaram com maior sapiência, mas ninguém o fez de forma mais magnífica do que Brutus.

Ao invés, se Agamémnon, enquanto um vento favorável guiava a frota a todo o pano para o seu destino, houvesse desobrigado o mensageiro que fora buscar Ifigênia para a oferecer em sacrifício; se Jefté, sem estar ligado a promessa alguma que decidisse o destino do povo, houvesse dito à filha: chora agora durante dois meses a tua breve

¹⁴² Cf. Kierkegaard, 2009, pp. 116-117, notas 134, 137 e 138.

juventude, pois irei sacrificar-te; se Brutus houvesse tido um filho justo e houvesse no entanto convocado os lictores para o supliciar — quem haveria alguma vez de entendê-los? Se estes três homens, à pergunta de saber por que motivo assim agiram, houvessem respondido: foi uma provação à qual fomos sujeitos — haveriam de ter sido entendidos de melhor maneira?

Quando no instante decisivo Agamémnon, Jefté e Brutus ultrapassaram heroicamente a dor, perderam heroicamente o ente amado e devem apenas concluir materialmente a acção, nunca se encontrará no mundo alma nobre que não derrame lágrimas de compaixão pela dor destes homens e de admiração pelos seus feitos. Ao invés, se estes três homens, ao heroísmo com o qual suportaram a dor, houvessem acrescentado uma pequena frase no instante decisivo: não irá acontecer — quem haveria então de os entender? Se acrescentassem em jeito de explicação: acreditamos por força do absurdo — quem haveria então de os entender? Quem não haveria prontamente de perceber que era absurdo? Quem haveria de entender que seria possível acreditar em tal?¹⁴³

Este retrato do herói trágico, poeticamente desenhado por Johannes de Silentio, demarca não somente as características que lhes são inerentes — a compreensibilidade racional de seus atos, representado na dimensão eticamente defensável dos sacrifícios realizados, e a resignação devida que os acompanha — mas também aponta para as particularidades do sacrifício de Abraão e os posicionamentos próprios de sua fé, traçando os limites entre os dois modelos sobre os quais o autor pseudônimo reflete. Aprofundemos, portanto, sua compreensão.

Retomemos aquela citação anterior que estabelece a diferença entre os pontos de vista ético e da fé sobre o ato de Abraão. Neste caso, o ético considera o ato de Abraão um assassinato, tendo em vista que não há qualquer justificativa racionalmente plausível para aquilo que realiza. Por outro lado, o problema aí evidenciado não aparece de forma alguma quando se trata das situações acima descritas, nas quais se encontram os referidos heróis trágicos. Ao referir-se aos atos destes heróis como “sacrifícios,” Johannes de Silentio deixa transparecer o *telos* ético de suas ações. Ninguém que compreenda minimamente as trágicas histórias acima relatadas põe em questão se os atos ali perpetrados são ou não um sacrifício. Não; pois é clara sua finalidade, há um objetivo a ser alcançado, um objetivo *universal*, que visa o bem maior de um povo (Agamémnon; Jefté) e a manutenção de suas leis (Brutus). E é por isso que, em todos esses casos, quando o pai sai de cena para dar lugar ao herói, anula-se qualquer possibilidade de acusação de assassinato e o que permanece é o orgulho pelo feito realizado, a admiração e o louvor à magnificência de quem o realizou.¹⁴⁴

Esta situação aparece no primeiro dos três problemas analisados por Johannes de Silentio, no qual busca responder à pergunta se pode existir uma suspensão teleológica do ético. Este é aí compreendido sob a perspectiva hegeliana como o universal que, enquanto tal,

¹⁴³ Kierkegaard, 2009, pp. 116-117.

¹⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2009, pp. 116-117.

exprime-se ao poder ser aplicado a qualquer um, em qualquer momento.¹⁴⁵ Assim compreendido, o ético é em si mesmo sua própria finalidade (*telos*) e a de tudo aquilo que está fora dele. Em outras palavras, o *telos* do ético é o próprio ético, de modo a estabelecer-se uma tensão entre o universal e o singular que, possuindo sua finalidade no próprio ético, assim como tudo o mais, tem como tarefa ética exprimir-se em perfeito acordo com esse universal, “de modo a relevar a sua singularidade para que se converta no universal.”¹⁴⁶ Sob essa perspectiva, ao querer estabelecer-se acima do universal, o singular peca. Eis como Johannes explicita o problema:

Assim que o singular quer aplicar a sua singularidade perante o universal, então peca, e é apenas ao reconhecer esse pecado que pode reconciliar-se novamente no universal. De cada vez que o singular, após haver entrado no universal, sente um impulso para fazer-se aplicar como singular, cai logo em *tentação*, da qual apenas se desprende por meio do arrependimento, ao renunciar a si próprio na sua qualidade de singular no universal. Se é isto o máximo que há de dizer sobre o homem e sobre a sua existência, então o ético é da mesma natureza da felicidade do homem, a qual para toda a eternidade e em cada instante constitui seu *τελος*, pois seria uma contradição que houvesse de ser abandonado (i. e., suspenso teleologicamente), pois assim que for suspenso é retalhado, ao passo que o que é suspenso não se retalha, antes se conserva precisamente no que lhe é superior que é o seu *τελος*.¹⁴⁷

Ao relacionar a natureza do ético à da felicidade, recorrentemente concebida na tradição filosófica como o fim último do ser humano e vinculada diretamente à prática da virtude por Platão e Aristóteles,¹⁴⁸ o autor pseudônimo reforça o caráter universal e em si teleológico do ético aí apresentado, o que intensifica o sentido da tentação representada pelo impulso de aplicar o singular sobre o universal que, se levado a cabo, implica em culpa.

A partir desta compreensão podemos perceber claramente o por que de não se poder acusar o herói trágico de assassinato: suas ações são sacrifícios porque são *em nome do universal*, isto é, justificam-se por sua necessidade ética. Por causa destes sacrifícios os gregos puderam chegar a Tróia, os israelitas venceram a guerra contra os filhos de Amon e a lei romana pode ser preservada. É por isso, também, que tais ações seriam incompreensíveis caso não houvesse calma, guerra e traição e mais incompreensíveis ainda seria se cada um daqueles heróis afirmasse que, por força do absurdo, não seria necessário o sacrifício ou que receberiam novamente seus filhos após tê-lo realizado. Estas afirmações, acompanhadas de sua incompreensibilidade, são características de Abraão. O herói trágico, por outro lado, é

¹⁴⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 111.

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, 2009, p. 112.

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, 2009, p. 112.

¹⁴⁸ Ver o verbete “FELICIDADE” em ABBAGNANO, 2007.

perfeitamente compreensível, está de acordo à razão universal, age eticamente. Assim, sua *resignação* está legitimada.

Além de tipificar o sujeito ético, racionalmente compreensível, o herói trágico também aparece como paradigma de todo indivíduo que realiza o que é chamado em *Temor e tremor* de *resignação infinita*. Denomina-se o indivíduo que realiza o movimento da resignação infinita, seguindo a terminologia típica da obra, de *cavaleiro da infinitude* ou *cavaleiro da resignação infinita*. Para que possamos descrever o movimento da resignação infinita devemos, em primeiro lugar, explicitar o que se entende por infinitude em *Temor e tremor*, bem como esclarecer a que o autor se refere como movimento.

A infinitude, na obra em questão, mas também em todo o pensamento de Kierkegaard, diz respeito à realidade espiritual, em relação tanto a Deus quanto aos seres humanos: tanto o ser, o poder e o amor de Deus são concebidos pela tradição como infinitos e ilimitados, expressos na afirmação de que para Deus tudo é possível,¹⁴⁹ como também, do ponto de vista da existência individual, a infinitude significa o si-mesmo humano enquanto fundamentado ou na relação com Deus, de modo a tratar-se também, como ensinado pela doutrina cristã, da imortalidade da alma, ou do próprio si-mesmo que é o seu.¹⁵⁰ A partir disso, Clare Carlisle explica que “a resignação é ‘infinita’ porque está preocupada com o domínio espiritual – às custas do mundo temporal, finito.”¹⁵¹ Desse modo, podemos afirmar que a infinitude, no interior do pensamento kierkegaardiano é, em suma, toda realidade que se dá fora da realidade efetiva que é própria da finitude. Ao falar de um *movimento* da resignação, Johannes de Silentio se refere ao distanciamento da realidade finita em direção à infinitude. No linguajar próprio do autor pseudônimo, realizar o movimento da resignação infinita é resignar de toda a finitude em nome da infinitude. Este é justamente o movimento realizado pelo herói trágico que sacrifica seus filhos, mas também o de Abraão, ao dispor-se a sacrificar Isaac. É neste sentido que o autor pseudônimo, existencialmente envolvido com sua admiração de Abraão, reconhece-se na qualidade de herói trágico:

Se eu (*na qualidade de herói trágico*; pois mais alto não alcanço) tivesse sido convocado para uma viagem régia tão extraordinária como a que conduziu Abraão ao monte Moriá, sei bem o que haveria feito. Não teria sido ignóbil a ponto de ficar em casa, nem me teria quedado a deambular pelo caminho, nem sequer me teria esquecido da faca com o intuito de propiciar um ligeiro atraso; tenho quase certeza de que teria chegado à hora certa, com tudo em ordem — talvez até tivesse preferido chegar antes da hora para que tudo pudesse findar depressa. Mas sei, ao mesmo tempo, o que haveria feito para além disso. No instante preciso em que montasse o

¹⁴⁹ Cf., por exemplo, KIERKEGAARD, 1980, p. 38.

¹⁵⁰ Cf. CARLISLE, 2010, p. 81.

¹⁵¹ CARLISLE, 2010, pp. 81-82.

jumento, teria dito para comigo: «Agora tudo está perdido, Deus exige-me Isaac, sacrifico-o, e com ele a minha alegria — todavia, Deus é amor e continua para mim a sê-lo; pois na vida terrena nem Deus, nem eu podemos falar um com o outro, nenhuma língua possuímos em comum.»¹⁵²

Toda a descrição do movimento da resignação que até aqui estabelecemos é posta por Johannes de Silentio em tensão com o movimento da fé, que apresentaremos em seguida. É importante destacar que do ponto de vista do indivíduo, ou seja, a despeito da universalidade, o movimento imaginado e descrito pelo pseudônimo, caso estivesse na situação em que Abraão esteve, é exatamente o mesmo daquele realizado pelo herói trágico: há um indivíduo, um filho a ser sacrificado e um deus que demanda o sacrifício. Até este ponto, os movimentos do herói trágico e de Abraão são, basicamente, os mesmos. Contudo, é no último instante que se põe a distinção fundamental entre a resignação e a fé. O que resta, na resignação, é a dor pelo filho sacrificado, ausente.

É também digno de nota que juntamente com o sacrifício de Isaac — se este fora realizado pelo autor pseudônimo — sacrifica-se também a própria alegria, independentemente do caráter amoroso de Deus, reconhecido aí por Johannes. Agora, para o herói trágico é impossível a alegria. O que este trecho da citação acima dá a entender é que a impossibilidade da comunicação entre Deus e o pseudônimo se dá mediante a infinita distância entre a realidade divina — como vimos, infinita — e a vida terrena; em outras palavras, é devido à infinita distância entre a infinitude e a finitude que cada uma destas realidades é ininteligível uma para outra, e é isto que impossibilita a alegria. Mas por que isto é assim? E ainda: há alguma possibilidade de se manter a alegria mesmo depois do movimento da resignação? É importante termos em mente que todo o recurso imagético aplicado por Kierkegaard através de Johannes de Silentio visa não uma análise dos mitos apresentados mas sim uma demonstração da realidade existencial do indivíduo, são paradigmas para que possamos refletir sobre a própria condição da existência humana, aí tomada a partir da experiência religiosa. Sim, pois o que aí se propõe não é uma oposição entre religião e ateísmo; ainda não é sequer, a rigor, uma oposição entre paganismo e cristianismo (ainda que isto esteja, de algum modo, implícito na oposição entre o herói trágico e Abraão).¹⁵³ O herói trágico, especialmente nos relatos de Agamémnon e Jefté, também tem relação com o divino. Trata-se, sim, das implicações existenciais de diferentes modos de relação com o divino: uma marcada pela resignação e outra, pela fé.

¹⁵² KIERKEGAARD, 2009, p. 90.

¹⁵³ É interessante percebermos que nem Cristo nem o cristianismo são referidos em *Temor e tremor* ainda que, não sem algum esforço, dado o contexto histórico e social de Kierkegaard, possamos pressupô-los.

Do ponto de vista da resignação, portanto, a realidade mundana e o ser espiritual de Deus são incomensuráveis.¹⁵⁴ Assim são também as realidades finita e infinita. De modo que, para relacionar-se com a infinitude e a divindade faz-se forçosamente necessário abrir mão, sacrificar a finitude. Para atender à demanda de Deus é *necessário* sacrificar Isaac.

Toda esta oposição entre o finito e o infinito é apresentada já no começo da sessão intitulada *Expectoração preliminar*. Nela, Johannes de Silentio apresenta a atmosfera a partir da qual tratará os diferentes problemas levantados pela narrativa do sacrifício de Abraão. Tendo isto em mente, é relevante destacar o duplo sentido expresso pelo título da sessão. Se, por um lado, uma expectoração, em sentido comum, aponta para o ato de limpeza da cavidade respiratória a fim de se iniciar um discurso, por outro, evoca um discurso, uma atitude, que brota do peito, quer dizer, do coração (do latim *ex + pectus*),¹⁵⁵ o que está em consonância não somente com a paixão poética de Johannes pela fé e pela figura de Abraão como seu paradigma, mas também com a qualificação que o autor pseudônimo dá tanto à fé quanto à resignação: em *Temor e tremor*, a paixão é necessária para a resignação e a fé é, ela mesma, uma paixão.¹⁵⁶ Sendo assim, esta expectoração preliminar trata-se tanto de uma preparação para a abordagem dos problemas seguintes quanto da exposição de uma questão que não brota da objetividade filosófica, e da qual esta não dá conta, mas, antes, do coração. É uma questão que só pode ser devidamente tratada pela paixão da subjetividade.¹⁵⁷

Eis a distinção traçada pelo autor, aqui sob as formas de “mundo exterior” e “mundo do espírito”:

Diz um velho provérbio extraído do mundo exterior e visível: «só ganha o seu pão quem trabalha». É bastante estranho que este ditado não se enquadre no mundo ao qual de origem pertence; pois o mundo exterior está sujeito à lei da imperfeição e cada vez mais se repete por aí que aquele que não trabalha também ganha o seu pão, e aquele que dorme ganha-o com maior abundância do que aquele que trabalha. No mundo exterior tudo pertence ao portador que é escravo da lei da indiferença, e o espírito do anel obedece a quem tem o anel, seja ele Noureddin ou Aladdin, e quem possui os tesouros do mundo fica com eles, seja qual for o modo como os obteve. No mundo do espírito passa-se de outra maneira. Reina uma eterna ordem divina no mundo do espírito, onde não chove sobre os justos como sobre os injustos, onde o Sol não nasce para os bons como para os maus, onde ficou estabelecido que só ganha o seu pão quem trabalha, onde só encontra descanso quem experimentou a angústia, onde só salva a amada quem desce ao outro mundo, onde só recebe Isaac quem puxa a faca. Aquele que não quiser trabalhar não ganha o seu pão, antes é enganado, como os deuses enganaram Orfeu com uma figura etérea no lugar da amada; enganaram-no porque era cobarde, não era corajoso, enganaram-no porque

¹⁵⁴ Cf. CARLISLE, 2010, p. 82.

¹⁵⁵ Ver, respectivamente, as notas de Elisabete de Sousa e de Howard e Edna Hong em KIERKEGAARD, 2009, p. 79, nota 56 e KIERKEGAARD, 1983, p. 27, nota 2.

¹⁵⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2009, pp. 98, 86.

¹⁵⁷ KIERKEGAARD, 2013, p. 137.

era citarista, não era homem. No mundo do espírito de nada serve ter Abraão como pai ou ter dezassete gerações de antepassados; a quem não quiser trabalhar, assenta bem o que está escrito sobre as virgens de Israel – dá à luz o vento, mas aquele que quiser trabalhar dá à luz o próprio pai.¹⁵⁸

Devemos aqui nos ater ao destaque à noção de trabalho que rege o parágrafo acima. Se no mundo exterior, devido sua imperfeição, é possível que alguém receba o seu pão ainda que não trabalhe, na ordem que se impõe sobre o mundo do espírito somente aquele que realiza a obra devida, portanto, que trabalha, recebe aquilo que deseja. Ao escrever, dentre outros exemplos, que “só recebe Isaac de volta quem puxa a faca,” fica claro que é Abraão que Johannes tem em mente e, com ele, o caráter próprio da fé. O que aí desde já se estabelece é o caráter contraditório desses dois mundos, que é justamente aquilo com que a fé, na perspectiva kierkegaardiana, se ocupa. Assim, esse parágrafo apresenta como que uma introdução aos principais problemas que serão tratados a seguir pelo autor, a saber: a disparidade entre a interioridade (infinitude) e a exterioridade (finitude), a fundamental importância da interioridade subjetiva no próprio esforço da existência (“só encontra descanso quem experimentou a angústia”) e o amor pelo bem amado, o que dá o caráter próprio da resignação e, de maneira superior, da fé (“só salva a amada quem desce ao outro mundo, só recebe Isaac de volta quem puxa a faca”). Estes elementos dizem respeito ao *sofrimento*, à *coragem* e ao *amor*, elementos que estão intimamente ligados com o coração, para os quais é necessária a devida paixão e que estão diretamente relacionados com a questão da fé para Johannes de Silentio.¹⁵⁹ O trabalho ao qual o autor se refere diz respeito, portanto, ao próprio existir que, para realizar-se em sua plenitude, demanda tais disposições apaixonadas.

E, contudo, destaca-se ainda assim a incomunicabilidade entre estes dois mundos e a necessidade do rompimento com a exterioridade para a perfeita relação com o mundo do espírito. Encontrar descanso, salvar a amada e receber Isaac parecem situações impossíveis. É esta impossibilidade de comunicação que faz com que seja possível reconhecer em um indivíduo o cavaleiro da resignação. A fim de estabelecer a diferença entre os movimentos da resignação e o da fé, Johannes de Silentio recorre à já referida metáfora dos bailarinos, em que começa por afirmar que “o exercício mais difícil para um bailarino deverá ser o de saltar para uma determinada posição, de modo a que nem um segundo decorra até atingir essa posição, antes nela se fixe durante o próprio salto.”¹⁶⁰ Contudo, destaca ainda que não existe nenhum bailarino que possa executar tal movimento, com exceção do cavaleiro da fé. Nesta

¹⁵⁸ KIERKEGAARD, 2009, pp. 79-80.

¹⁵⁹ CARLISLE, 2010, p. 70.

¹⁶⁰ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

metáfora, a dança é a própria existência, que demanda a todos os que desejam ser bailarinos que realizem o salto, isto é, que da realidade exterior e finita voltem-se à infinitude do mundo do espírito, à interioridade. Mas há, no entanto, aqueles que não entram na dança, que por viverem perdidos em “preocupações e alegrias mundanas” acabam ficando “sem par e não entram na dança.”¹⁶¹ Dentre os que entram na dança da existência, restam os cavaleiros da infinitude e os da fé:

Os cavaleiros da infinitude são bailarinos e têm elevação. Executam o movimento ascendente e descem de novo, e nada disto resulta também numa perda de tempo funesta ou desagradável à vista. Mas de cada vez que descem não conseguem atingir imediatamente a posição, vacilam um instante, e essa vacilação mostra todavia que são estranhos neste mundo. Essa vacilação é mais ou menos evidente de acordo com a sua arte, mas nem mesmo o mais dotado desses cavaleiros consegue escondê-la. Nem chega a ser necessário vê-los no ar, basta apenas vê-los no instante em que tocam e voltam a tocar a terra – e reconhece-mo-los.¹⁶²

Há um perceptível estranhamento entre este cavaleiro e a realidade finita, devido à distância e à incomunicabilidade entre as duas realidades. Ele não está totalmente inserido na realidade, não a possui, é como se a tocasse de fora.

Este estranhamento com a realidade finita está diretamente relacionado com a impossibilidade da alegria para esse cavaleiro, pois a alegria está intimamente ligada à posse do bem amado, do filho, nos casos de Abraão e dos heróis trágicos anteriormente referidos. Podemos aqui questionar, de um certo ponto de vista religioso, em que medida o cavaleiro da resignação não pode ser alegre, se assumirmos aí que alegria possui o mesmo sentido de felicidade.¹⁶³ Isto porque o que tanto a tradição cristã quanto a antiguidade grega denominaram *bem-aventurança* (em grego, *makaria*), quer dizer, a felicidade eterna, foi compreendido como “um estado de satisfação completa, perfeitamente independente das vicissitudes do mundo,” está comumente vinculada à atividade contemplativa, de modo a ser “inativa porque indiferente a toda realidade externa.”¹⁶⁴ Tomás de Aquino afirma em sua *Suma Teológica* que “o fim último de qualquer criatura consiste em assemelhar-se a Deus” e, ainda, que “a última e perfeita bem-aventurança, que se espera na vida futura, consiste totalmente na contemplação. Mas a bem-aventurança imperfeita, que aqui se pode ter, primeira e principalmente consiste na contemplação.”¹⁶⁵ Sendo assim, não deveria o cavaleiro

¹⁶¹ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

¹⁶² KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

¹⁶³ Em *A doença para a morte*, por exemplo, Anti-Climacus estabelece uma clara distinção entre ambas. Cf. KIERKEGAARD, 1980, p. 10.

¹⁶⁴ Cf. ABBAGNANO, 2007, v. BEM-AVENTURANÇA.

¹⁶⁵ *Sum. Teol.*, II, q. 3, a. 5.

da resignação encontrar sua alegria como bem-aventurança justamente ao resignar aos bens exteriores? Por outro lado, há outra compreensão de felicidade encontrada entre os antigos gregos à qual denominavam *eudaimonia*. Esta é compreendida de modo geral como o “estado de satisfação de alguém com sua situação no mundo.”¹⁶⁶ Ao que parece, tudo indica que a felicidade à qual o autor pseudônimo se refere diz respeito justamente a esta última. Sendo assim, podemos começar a responder o porquê de ser impossível àquele que realiza a resignação infinita a manutenção de sua felicidade.

Para descrever os movimentos, Johannes de Silentio recorre à apresentação de um caso: o de um rapaz que se apaixona por uma princesa. Este caso estabelece a relação dos movimentos, tanto da resignação quanto da fé, com a realidade efetiva e faz uma afirmação fundamental: “pois é à volta dessa relação que tudo gira.”¹⁶⁷ Nesse caso apresentado, todo o conteúdo da vida do rapaz reside no amor pela princesa, mas “o relacionamento é contido de tal espécie, que é impossível ser concretizado, é impossível ser traduzido da idealidade para a realidade.”¹⁶⁸ Em nota a esta passagem, Johannes explica que “nem é preciso dizer que qualquer outro interesse, no qual um indivíduo tenha para si concentrado toda a realidade da existência, quando se mostra irrealizável, pode desencadear o movimento da resignação.”¹⁶⁹ Estas passagens são suficientes para responder à primeira das perguntas postas anteriormente: é impossível ao cavaleiro da resignação manter a sua alegria porque aquilo a que resigna possui concentrado em si a totalidade da realidade da existência daquele cavaleiro. Para Agamémnon, Jefté, Brutus ou mesmo para o próprio Johannes de Silentio, ao imaginar-se no lugar de Abraão, é impossível manter os filhos, é uma idealidade irrealizável na realidade efetiva, pois o que lhes põe a exigência do sacrifício é o absoluto, é o deus, o ético-universal. Mas ao trazer como caso demonstrativo o exemplo de amor romântico, por assim dizer, Johannes nos mostra que esta condição não é o extraordinário que só se dá entre reis, guerreiros ou exemplares paradigmáticos. Na mesma nota citada, o autor afirma que “não obstante, escolhi um caso de amor para demonstrar os movimentos, porque este interesse é muito fácil de entender e dispensa-me, assim, de todas as explicações preliminares que em sentido mais profundo interessam a pouquíssimos singulares.”¹⁷⁰ O entendimento da relação entre os movimentos da resignação e da fé deve ser facilmente compreendido por todos justamente porque os exemplos extraordinários citados anteriormente referem-se igualmente

¹⁶⁶ Cf. ABBAGNANO, 2007, v. FELICIDADE.

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

¹⁶⁹ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

¹⁷⁰ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

ao mais comum dos seres humanos em sua relação com aquilo que envolve a totalidade de sua própria existência.

O caso continua da seguinte maneira:

Um rapaz apaixona-se por uma princesa e todo o conteúdo da sua vida reside nesse amor, o relacionamento é contudo de tal espécie, que é impossível ser concretizado, é impossível ser traduzido da idealidade para a realidade. Os escravos da miséria, os sapos imersos no pântano da vida, naturalmente que gritariam: um amor destes é uma loucura! Um bom partido, sólido em termos práticos, é a rica viúva do cervejeiro. Deixemo-los em paz a grasnar no pântano. Não é assim que age o cavaleiro da resignação infinita; não desiste do seu amor, nem por toda a glória do mundo. Não é pateta nenhum. Em primeiro lugar, assegura-se de que este amor é realmente o conteúdo da sua vida e a sua alma é demasiado sã e orgulhosa para se entregar à mínima prodigalidade em estado de embriaguez. Não é cobarde, nem receia que esse amor se insinue por entre todos os ligamentos da sua consciência – viesse o amor a ser infeliz, e nunca chegaria a desembaraçar-se dele. Sente um ditoso prazer em deixar que esse amor lhe ponha todos os nervos a vibrar e, no entanto, a sua alma tem a solenidade da alma de quem esvaziou a taça de veneno e sente como o suco penetra em cada gota de sangue – pois este instante é de vida ou de morte.¹⁷¹

Em primeiro lugar, aí está posta uma distinção entre dois tipos de relação com a realidade: os mesmos que, na metáfora anterior, não chegam a dançar por viverem perdidos em preocupações e alegrias mundanas são os sapos que vivem imersos no pântano da vida. Seus gritos ao amor impossível expressam seu modo de existir: são meramente pragmáticos, sem qualquer paixão que desperte em direção a um comprometimento para com a sua própria existência; ao primeiro sinal de angústia, no momento em que a primeira necessidade de esforço se apresenta diante deles, rejeitam qualquer possibilidade que se apresente, envolvendo-se apenas com o que seja “sólido em termos práticos.” Para estes, a relação com a realidade efetiva se dá mediante probabilidades. Está aqui tipificada a mentalidade filisteu-burguesa que, sob o olhar de Anti-Climacus em *A doença para a morte*, sofrem do desespero da falta de possibilidade, são triviais e lhes falta espírito, quer dizer, interioridade, para relacionar-se propriamente com a existência.¹⁷² Que estejam “imersos nos pântanos da vida” indica também que não realizam qualquer movimento, não saltam. Falta-lhes coragem. Diferentemente destes, o cavaleiro da resignação infinita está completamente envolvido com este amor; não se deixa intimidar por qualquer impossibilidade, mas deixa-se enredar por inteiro por esse amor. Sua subjetividade está em jogo, salta corajosamente em direção a ele, ainda que aí já se lhe acene o instante da morte. Sobre este movimento, Johannes explica em nota que

¹⁷¹ KIERKEGAARD, 2009, pp. 97-98.

¹⁷² KIERKEGAARD, 1980, p. 41.

Para tal, é preciso paixão. Todos os movimentos da infinitude acontecem por via da paixão e nenhuma reflexão pode produzir um movimento. É este o salto constante na existência que explica o movimento, ao passo que a mediação é uma quimera, que em Hegel tudo quer explicar, sendo ao mesmo tempo a única coisa que Hegel nunca tentou explicar. Até para fazer a conhecida distinção socrática entre o que se entende e o que não se entende, é preciso paixão, quanto mais naturalmente para executar o próprio movimento socrático, o da ignorância. Mas o que faz falta a esta época não é reflexão, é antes paixão.¹⁷³

A crítica à mediação hegeliana aparece aqui para demonstrar que uma filosofia sistemática que apresenta uma mediação através da reflexão a fim de que, aproximando dialeticamente os conceitos opostos, realiza sua *Aufhebung*, não dá conta da experiência existencial, própria da realidade efetiva. Ainda que na idealidade da racionalidade tal movimento seja possível, e isto é atestado pelo próprio Kierkegaard através de *Anti-Climacus*,¹⁷⁴ na existência as coisas se dão de outra maneira: no momento decisivo de quando uma possibilidade se apresenta, não há qualquer aproximação que permita uma passagem entre um estado e outro — como no caso de Adão, não há uma passagem entre a inocência e o pecado¹⁷⁵ —, há, antes, o salto; e para saltar, é preciso paixão. Esta crítica à filosofia de seus contemporâneos não é, contudo, uma crítica à filosofia de maneira geral. Isto se percebe pela referência à paixão do movimento socrático. No que diz respeito à filosofia, *Temor e tremor* busca estabelecer os limites dela em relação à fé e, conseqüentemente, à toda a existência.

Johannes de Silentio segue apresentando a paixão do cavaleiro da resignação infinita:

Quando assim absorveu todo o amor e nele mergulhou, não lhe falta coragem para tentar arriscar tudo. Examina o conteúdo da vida, reúne os pensamentos apressados que como pombas amestradas obedecem a cada um dos seus gestos, agita sobre eles a sua varinha, e eles lançam-se em todas as direcções. Mas quando ora todos regressam, todos eles como mensageiros da aflição, e lhe explicam que é uma coisa impossível, fica então imóvel, afasta-os, isola-se e empreende então o movimento. Se o que aqui digo tiver alguma relevância, importa que o movimento decorra dentro da norma. Em primeiro lugar, o cavaleiro terá então força para concentrar todo o conteúdo da vida e o significado da realidade num único e só desejo. Falte a um homem esta concentração, este ensimesmamento, fica-lhe logo de início a alma dispersa na multiplicidade e nunca chegará então a fazer o movimento, conduzir-se-á na vida com a inteligência da gente de dinheiro que coloca o seu capital em títulos todos eles diferentes entre si para ganhar num quando perde noutro — em suma, não é assim que é cavaleiro.¹⁷⁶ Em seguida, o cavaleiro terá força para concentrar o

¹⁷³ KIERKEGAARD, 2009, p. 98.

¹⁷⁴ KIERKEGAARD, 1980, pp. 93-94.

¹⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2010, *Caput I*.

¹⁷⁶ É interessante notar que a qualidade de cavaleiro em *Temor e tremor* é dada tanto ao que realiza o movimento da resignação quanto ao que realiza o da fé. Não há uma crítica ao modo da resignação, mas antes, um reconhecimento do valor deste movimento e da interioridade daquele que o realiza. A obra não explica o que significa ser cavaleiro, mas parece indicar que cavaleiro é todo aquele que faz com paixão o movimento de existir.

resultado de todas as operações do pensamento num único acto de consciência. Falta-lhe esse ensimesmamento, logo de início fica-lhe a alma dispersa na multiplicidade, e nunca há-de encontrar tempo para fazer o movimento; continuará a tratar das coisas da vida, nunca entrará na eternidade; pois no preciso instante em que estiver mais próximo, ocorrer-lhe-á subitamente que se esqueceu de qualquer coisa e tem de voltar atrás para a ir buscar. No momento seguinte pensará que é possível, o que também é inteiramente verdade; porém, com semelhantes observações nunca se chegará a fazer o movimento – contando com elas, antes nos afundaremos cada vez mais no lamaçal.¹⁷⁷

Chama-nos a atenção o que parece aí ser a característica central do movimento próprio de ser cavaleiro: o ensimesmamento. O cavaleiro da resignação infinita deve mergulhar em sua própria interioridade a fim de realizar o movimento ao qual está corajosamente disposto. No entanto, uma multiplicidade dos pensamentos lhe vêm à mente, lembrando-lhe da impossibilidade daquele amor e distraíndo-lhe da tarefa. A concentração no ensimesmamento é o esforço necessário a fim de *abstrair-se* destes pensamentos, de atentar para o único desejo diante do qual se encontra. É preciso resistir à tentação da multiplicidade da finitude, este cavaleiro deve a cada momento resignar da realidade finita para realizar o movimento. Esta tentação é a de, no fim das contas, acabar por reunir-se aos sapos no pântano da existência.

Assim, o autor pseudônimo estabelece a necessidade da total resignação da finitude para que o movimento possa ser realizado. Faz-se, então, o movimento:

O cavaleiro faz então o movimento, mas qual? Esquecer-se-á de tudo, pois também nisso se encontra aliás uma espécie de concentração? Não! O cavaleiro não se contradiz, e existe uma contradição entre esquecer todo o conteúdo da vida e permanecer no entanto o mesmo. Não sente qualquer impulso para tornar-se outro e de modo algum considera tal coisa como grande. Só as naturezas inferiores se esquecem de si próprias e se transformam em algo de novo. Assim, a borboleta esqueceu completamente que fora larva, porventura poderá voltar a esquecer completamente que era borboleta a ponto de se transformar em peixe. As naturezas mais profundas nunca se esquecem de si próprias, nunca se transformam numa coisa diferente do que foram. O cavaleiro recordar-se-á então de tudo; mas essa recordação é precisamente a dor e contudo na resignação infinita está reconciliado com a existência. O amor por aquela princesa tornou-se para ele na expressão de um amor eterno, revestiu-se de um caráter religioso, transfigurou-se num amor por um ser eterno, o que decerto lhe negava o cumprimento desse amor, mas reconciliava-o uma vez mais na eterna consciência da sua validade sob uma forma de eternidade da qual realidade alguma o pode privar. Dizem os loucos e os jovens que ao homem tudo é possível. Este é no entanto um grande equívoco. Falando espiritualmente, tudo é possível, mas no mundo da finitude há muita coisa que não é possível. O que é impossível torna-o entretanto o cavaleiro possível ao exprimi-lo espiritualmente, mas exprime-o espiritualmente quando dele abdica. O desejo que o faria passar à realidade, mas que naufragara na impossibilidade, dobra-se agora para dentro, mas não é por isso que fica perdido ou esquecido. [...] Conserva esse amor jovem e cresce com ele em idade e beleza. Pelo contrário, não necessita de nenhuma ocasião da finitude para o seu crescimento. A partir do instante em que fez o movimento, a

¹⁷⁷ KIERKEGAARD, 2009, pp. 98-99.

princesa está perdida. [...] Deixa de ter em conta o que a princesa faz finitamente, o que demonstra precisamente que realizou o movimento de maneira infinita.¹⁷⁸

Está, assim, demonstrado o movimento da resignação. Com a paixão que lhe é própria, este cavaleiro mantém-se firmemente comprometido com seu amor, por ele atravessa corajosamente a angústia própria de seu existir e, diante da impossibilidade de conservá-lo da realidade finita, resigna-se dele, conservando-o na infinitude, onde jamais morre ou envelhece. A reconciliação necessária para com a existência, ou seja, o retorno ao solo depois do salto, dá-se por meio da dor. Aí há, certamente, consolo, como explica Johannes:

Na resignação infinita há paz e repouso; qualquer homem que o queira, quem não se sinta por isso aviltado, o que é ainda mais terrível do que ser demasiado orgulhoso, do que se desprezar a si próprio, pode disciplinar-se de maneira a fazer o movimento que na sua dor reconcilia com a existência. A resignação infinita é essa camisa de que se fala numa antiga lenda popular. O fio é tecido em lágrimas, mas também por isso protege melhor do que o ferro e o aço. [...] Na resignação infinita há paz e repouso e consolo na dor, conquanto o movimento seja feito dentro da norma.¹⁷⁹

Na resignação infinita é impossível a alegria justamente porque, nela, a realidade em que se vive é a da recordação pelo bem amado que se perdeu e agora permanece conservado apenas na eternidade, na infinitude da interioridade. Esta é a condição do herói trágico e de Johannes de Silentio.

No decorrer da tradição cristã, uma condição muito semelhante a esta resignação, mas sem as particularidades apresentadas por Johannes de Silentio, pode ser encontrada. Já pudemos vislumbrar tal modo de resignação no capítulo anterior, quando Lutero estabelece sua teologia da cruz em oposição ao modelo de conhecimento de Deus estabelecido pela teologia escolástica. Esta, ao buscar o conhecimento de Deus nas perfeições universais encontradas nos entes finitos a partir da abstração de suas propriedades particulares, marca de sua finitude, resigna do mundo para poder ascender ao conhecimento de Deus, buscado por vias racionais. Do mesmo modo, podemos encontrar tal resignação na mística do também já referido são Boaventura, ao afirmar ser a morte desejável a fim de que se possa contemplar diretamente a glória de Deus. Mas o hábito de se identificar a vida na fé com a resignação pode ser traçado até muitos séculos antes de são Tomás de Aquino e são Boaventura. Entre alguns dos antigos padres gregos encontramos a necessidade da resignação da realidade finita a fim de se alcançar uma relação com Deus. Tal compreensão não aparece sem fundamento, tendo em vista a oposição entre carne e espírito apresentada pelo apóstolo Paulo em suas

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, 2009, pp. 99-100.

¹⁷⁹ KIERKEGAARD, 2009, p. 102.

cartas.¹⁸⁰ Para demonstrarmos que a relação com a realidade finita era marcada pelo que entendemos ser uma espécie de resignação, tomamos como exemplo dois dos padres alexandrinos: Clemente e Orígenes.

Um dos elementos mais marcantes do pensamento de Clemente de Alexandria é o gnosticismo. Mas um gnosticismo cristão, distinto daquele a que chamou de “gnosticismo heterodoxo,” ao qual opõe uma “gnose ortodoxa.”¹⁸¹ De acordo com seu pensamento, a vida do gnóstico é a vida de um verdadeiro sábio, “toda inspirada na fé e na caridade, segundo as exigências da perfeição evangélica,”¹⁸² caracterizada pela expectativa de alcançar a contemplação de Deus, o que o estimula à prática do bem, sendo esta uma exigência de sua natureza, que reflete “a imagem e semelhança do seu Senhor,” e pelo reconhecimento de seu fim último e do maior de todos os seus bens no conhecimento e no amor a Deus, que é a perfeição de sua fé.¹⁸³ De acordo com estas características traçadas por Clemente, o gnóstico “chega a desembaraçar-se de todos os impulsos e paixões humanas, para firmar-se na divina impassibilidade, que é a ‘apatia gnóstica’.”¹⁸⁴ Assim, ao alcançar esse estado, o cristão gnóstico vê-se “completamente morto para a carne. Já não sente necessidade de praticar a abstinência, pois a sua renúncia é total,”¹⁸⁵ e é assim que ele se encontra plenamente realizado, pois encontra-se em relação com Deus através do amor e do conhecimento. Esta satisfação é o que distingue a apatia gnóstica defendida por Clemente da apatia estóica, que influencia fortemente o padre alexandrino, em que a apatia se dá pela impossibilidade da realização das paixões.

Tendo em vista a caridade, que também há de se manifestar na relação com as criaturas, pode-se considerar que a apatia gnóstica de Clemente de Alexandria não trate diretamente do afastamento do mundo. Contudo, o conhecimento que o gnóstico cristão tem de Deus dá-se pelo desapego das coisas sensíveis, pois Clemente afirma que “como todo conhecimento filosófico, o conhecimento de Deus pressupõe que o homem comece por desvencilhar-se das impressões sensíveis que o envolvem à maneira de uma crosta impenetrável.”¹⁸⁶

Uma oposição ainda mais radical ao mundo finito encontramos no pensamento de Orígenes. O fundamento de seu pensamento a respeito da finitude está em sua compreensão da natureza de Deus. Tendo em vista que a natureza divina é inteiramente simples e espiritual,

¹⁸⁰ Cf. por exemplo, Romanos 8,5; Gálatas 5,17.

¹⁸¹ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 40.

¹⁸² BOEHNER; GILSON, 2012, p. 41.

¹⁸³ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 41.

¹⁸⁴ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 41.

¹⁸⁵ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 41.

¹⁸⁶ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 44.

Orígenes conclui que para compreendermos a natureza divina é necessário excluirmos todas as propriedades corporais. Assim, a incompreensibilidade de Deus por parte das criaturas humanas se dá por causa do corpo. Ao tratar da doutrina de Orígenes, Philotheus Boehner e Etienne Gilson afirmam que “preso a este *cárcere carnal*, o espírito sente-se diminuído em suas forças. Embora seja capaz de transcender a natureza corporal, a apreensão das coisas incorporais não deixa, contudo, de custar-lhe grande esforço.”¹⁸⁷

Apesar de ser bastante significativa a impossibilidade do conhecimento de Deus por causa da matéria, podemos encontrar, de maneira mais radical, a rejeição do mundo finito por parte de Orígenes em sua doutrina da apostasia das criaturas racionais. Nela, o drama destas criaturas começa no céu, quando todas elas ainda eram criaturas incorpóreas e imateriais, sem divisão numérica ou de nome, e que eram iguais em essência, força e no conhecimento de Deus. Contudo, tendo-se saturado da contemplação e do amor de Deus, revoltaram-se contra ele em graus diversos.¹⁸⁸ Esta rebelião dá origem aos anjos, seres humanos e demônios, que receberam como punição a união com corpos. No que diz respeito aos seres humanos, por sua rebelião não ter sido tão leve quanto a dos anjos nem tão pesada quanto a dos demônios, estes foram encarcerados em corpos materiais e, por isso, foi necessário que Deus criasse o mundo.¹⁸⁹

O mundo material, ou corpóreo, é compreendido por Orígenes, portanto, como consequência da corrupção e da queda, de modo que o mundo não é uma construção ou uma instituição, mas uma destruição e uma destituição.¹⁹⁰ O mundo corpóreo fica submetido à condição de remédio e, nesta condição, assume duas formas. Em primeiro lugar, um remédio que atua como força inibitiva, de modo a não simplesmente punir as criaturas mas, antes, corrigi-las, pois por força da matéria os espíritos se vêem impedidos em sua atividade.¹⁹¹ Em segundo lugar, consiste na destruição do mundo. Se por um lado a matéria consegue refrear o progresso do mal, por outro o mal pode recrudescer a tal ponto que Deus se veja obrigado a destruir o mundo a fim de decompô-lo em seus elementos primitivos. Desse modo, Orígenes entende que a destruição do mundo é um grande benefício, sendo comparável a um processo terapêutico radical para a cura do organismo doente. Destruindo-se o mundo desaparece também o remédio pois, tendo sido purificados de seus pecados e tornados bons, os espíritos

¹⁸⁷ BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 58-59.

¹⁸⁸ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 71.

¹⁸⁹ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 71.

¹⁹⁰ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 72.

¹⁹¹ BOEHNER; GILSON, 2012, p. 72.

antes rebeldes podem voltar a participar da vida incorpórea de Deus. Entretanto, aqueles que permaneceram maus deverão ser, mais uma vez, submetidos às tribulações terrenas.¹⁹²

Muitas das doutrinas de Clemente de Alexandria e Orígenes foram rejeitadas como heresia pela tradição cristã. No entanto, o recorte específico de seu pensamento que apresentamos aqui apenas ressoa outras tendências de pensamento cristão, tanto da antiguidade quanto posteriores, diante da diferença radical entre o mundo da “carne”, corpóreo e finito, e o mundo do “espírito”, divino e infinito: negar a finitude, afastar-se tanto quanto possível da corporeidade e da historicidade do mundo para, assim, adentrar a realidade eterna do espírito.

Devemos, agora, lidar com uma pequena dificuldade para levarmos adiante nossa compreensão de que este afastamento do mundo corpóreo, marca da tradição cristã, é diretamente relacionável com a resignação infinita apresentada por Johannes de Silentio em *Temor e tremor*. A dificuldade é a seguinte: o cavaleiro da resignação infinita *ama* a finitude a tal ponto que se fazem necessárias paixão e coragem para realizar o movimento; a totalidade de sua existência está posta no objeto finito de seu amor, de modo que é somente com amor, paixão e coragem que é possível realizar o movimento da resignação infinita. Por outro lado, o afastamento do mundo corpóreo apresentado aqui a partir dos padres alexandrinos nos aparece quase como um alívio, uma necessidade de libertação em direção ao que o ser humano deve verdadeiramente amar. Como conciliar em uma mesma categoria estes dois modos de relação com a finitude? O ponto fundamental encontra-se justamente naquele caráter de oposição entre a finitude e a infinitude que aqui já foi destacado inúmeras vezes. Como vimos, não há inteligibilidade possível entre essas diferentes realidades, ao assumir o lugar de Abraão no sacrifício de Isaac, Johannes de Silentio e Deus não possuem qualquer linguagem comum na vida terrena. Da mesma maneira, se tanto Clemente de Alexandria quanto Orígenes enxergam no mundo corpóreo um empecilho para o encontro da alma com Deus, é porque não existe qualquer relação possível entre o mundo da carne e o mundo do espírito. É nesta incompatibilidade que podemos compreender o afastamento cristão do mundo a partir da resignação infinita de Kierkegaard. Em ambos os casos o indivíduo humano só encontra repouso na infinitude, realiza-se na impassibilidade do amor no divino eterno ou na idealização do objeto amado.

Do ponto de vista de Johannes de Silentio, todo este modelo é um modelo apresentado a partir da capacidade racional de compreensão das realidades. Não há diálogo possível entre as

¹⁹² BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 73-74.

realidades finita e infinita porque, para a razão, isto seria contraditório. Como sinalizado no início deste capítulo, o olhar da razão em direção à infinitude é lançado a partir da finitude, o que acaba por finitizar a compreensão da infinitude, quer dizer, estabelece-se uma limitação ao infinito e, conseqüentemente, ao divino. Esta crítica é, em certa medida, a mesma posta por Lutero à teologia escolástica, como vimos no capítulo anterior. Por outro lado, de uma perspectiva mais ampla, o dualismo típico da tradição cristã apresenta um outro problema, que toca diretamente as implicações de uma ética cristã: que responsabilidade tem o indivíduo cristão para com o mundo se sua espiritualidade tem por pressuposto necessário o afastamento do mundo? Se quiséssemos atualizar os pensamentos de Clemente e Orígenes, qual seria a importância das lutas por igualdade social e em defesa do meio ambiente, por exemplo?¹⁹³

Kierkegaard, assim como Lutero, mostra-se um pensador indispensável para a lida com esses problemas ao subverter aquela compreensão dualista entre a infinitude e a finitude, não anulando uma em nome da outra, mas estabelecendo uma correta relação entre essas realidades tomando como ponto intermediário a fé.

Devemos, agora, nos debruçar sobre a compreensão do movimento da fé. Johannes de Silentio toma o mesmo exemplo dado anteriormente, o do rapaz que ama a princesa, mas desta vez analisa o movimento do cavaleiro da fé:

Vamos agora ao encontro do cavaleiro da fé no caso atrás mencionado. Faz exactamente o mesmo que o outro cavaleiro; abdica infinitamente do amor que é o conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor; mas acontece então o prodígio – faz ainda um movimento, o mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível. O absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento. Não é idêntico ao inverossímil, ao inesperado, ao imprevisto. No momento em que resignou, o cavaleiro, falando em termos humanos, convenceu-se da impossibilidade de ser esse o resultado do entendimento e teve energia bastante para o pensar. Em sentido infinito, tal seria inversamente possível por intermédio do acto de resignar, mas esta posse é ao mesmo tempo uma desistência, apesar de a posse não ser absurdez nenhuma, para o entendimento; pois o entendimento insistiu em manter o direito de haver sido e permanecido uma impossibilidade no mundo da finitude onde reina. Disso tem o cavaleiro da fé igual e clara consciência; a única coisa que pode portanto salvá-lo é o absurdo que ele capta por intermédio da fé. Reconhece portanto a impossibilidade e nesse mesmo instante acredita no absurdo; pois se imaginar que tem fé, sem reconhecer a impossibilidade com toda a paixão da sua alma e de todo o coração, enganar-se-á a si próprio, e o seu testemunho não encontrará lugar em parte alguma porque não alcançou a resignação infinita.¹⁹⁴

¹⁹³ Não pretendemos aprofundar nenhuma destas questões na presente tese, mas apenas oferecer pressupostos que dêem a elas um sentido positivo. Para se começar a refletir sobre a responsabilidade social do cristão, Cf. BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

¹⁹⁴ KIERKEGAARD, 2009, p. 103.

Deve-se primeiramente atentar ao fato de o cavaleiro da fé fazer, num primeiro momento, *exatamente* o mesmo movimento realizado pelo cavaleiro da resignação infinita: ele abdica inteiramente, infinitamente, do amor e está reconciliado com a dor. Isto dá ao movimento da resignação uma dignidade, por assim dizer, que torna impossível qualquer entendimento de que este movimento deva ser rejeitado. Não é em detrimento do movimento da resignação que Johannes de Silentio apresenta o movimento da fé. Ao contrário, é justamente por reconhecer a impossibilidade da realização de seu amor no mundo da finitude que se abre um espaço em que ele pode acreditar por força do absurdo. Assim, nos é permitido compreender que o movimento da fé é realizado *a partir* do movimento da resignação infinita. Se este não for realizado, tampouco haverá abertura para a realização do movimento da fé. É somente a partir da constatação do entendimento que revela a impossibilidade da manutenção de seu amor na finitude, o que resulta no movimento da resignação como única possibilidade racional de sentido para esse amor impossível, que nasce a ocasião para a fé; é diante do racionalmente impossível que o cavaleiro pode afirmar a respeito de seu amor pela princesa: “creio todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível.”

Para além de uma análise, digamos, comportamental do cavaleiro da fé, o que encontramos na citação acima é a distinção fundamental entre a fé e a resignação infinita, entre o absurdo que não cabe no entendimento e o resultado deste entendimento. Grosso modo, a distinção entre ambos está em que, enquanto o cavaleiro da resignação permanece existencialmente na reconciliação com a dor, deslocado, por assim dizer, da experiência finita do mundo, o cavaleiro da fé avança e, paradoxalmente, retoma em sua totalidade o elemento da finitude ao qual havia antes resignado, vai da dor, única realidade possível à razão, à alegria na finitude proporcionada pela fé que, para a razão, é o absurdo. E por que a marca da fé é o absurdo? Ora, porque, como já deve ter ficado patentemente claro, para a razão não há diálogo possível entre as duas realidades aqui tematizadas, ou se está na finitude, ou na infinitude. Mas, do ponto de vista da fé o trânsito entre uma realidade e outra é realizado a cada instante, como vemos na descrição da existência do cavaleiro da fé:

Fuma cachimbo à noite; quando se olha para ele, jurar-se-ia que ele era o merceeiro da frente que vegeta na obscuridade. Deixa chegar as cinco com uma despreocupação tal, que mais parece um faz-nenhum desmiolado, e contudo, em cada momento que vive, redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo. [...] este homem fazia e continua a fazer a cada instante os movimentos da infinitude. Com uma infinita resignação, esgota a profunda melancolia da existência, sabe da felicidade da infinitude, conheceu a dor ao renunciar a tudo o que temos de mais querido neste mundo; e no entanto, saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior, pois a sua permanência na finitude não

mantém nenhum vestígio de um adestramento angustiado e pusilânime e, não obstante, o cavaleiro da fé possui esta segurança para comprazer-se nela, como se fosse o que há de mais certo. No entanto, no entanto... toda a figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo. De tudo resignou infinitamente e tudo depois agarrou uma vez mais por força do absurdo. Faz os movimentos da infinitude continuamente, mas executa-os com correcção e certeza tais que continuamente retira deles a finitude, e nem por um segundo que seja se suspeita de outra coisa.¹⁹⁵

Ao afirmar que se pode jurar que o cavaleiro da fé é o “merceeiro da frente que vegeta na obscuridade,” Johannes de Silentio deixa transparecer o espanto que havia demonstrado no início da descrição de seu encontro imaginário com o cavaleiro da fé.¹⁹⁶ Espanta-se porque tal cavaleiro é indistinguível na realidade finita. De cobrador de impostos a “faz-nenhum desmiolado,” o cavaleiro da fé pode ser qualquer um que surja diante de nossos olhos ou daqueles do autor pseudônimo. Neste sentido, pode-se compreender com clareza a distinção entre o cavaleiro da fé e o da resignação infinita. Contudo, uma distinção possivelmente mais difícil de demonstrar é a que existe entre o cavaleiro da fé e aqueles que não realizam nenhum movimento, as naturezas inferiores anteriormente comparadas aos sapos imersos no pântano da vida.¹⁹⁷ Estes estão totalmente imersos na finitude; não dançam, não saltam, nem se movimentam; seu modo de vida na finitude acontece sob as determinações de um adestramento angustiado e pusilânime. Sua relação com a existência se dá com base no cálculo especulativo. Por isso, ao se depararem com o impossível amor do jovem cavaleiro pela princesa o consideram uma loucura e calculam que seria mais vantajoso, “um bom partido, em termos práticos,” casar-se com a “rica viúva do cervejeiro.”¹⁹⁸ Se ambos, estes e o cavaleiro da fé, estão imersos na finitude e desfrutam dela, qual é a diferença entre eles?

A distinção fundamental entre estes diferentes modos de existir está fundamentada na maneira como cada um deles se relaciona com a finitude. Ao considerar uma loucura o amor impossível do jovem pela princesa, sugerindo que melhor seria a opção pela rica viúva do cervejeiro, estes “escravos da miséria,” como Johannes os classifica, demonstram que sua relação com a finitude dá-se por meio de probabilidades e garantias. É uma relação de cálculo daqueles que, a exemplo do que vimos na citação anterior referente à resignação infinita, possuindo “a alma dispersa na multiplicidade” conduzem-se “na vida com a inteligência da gente de dinheiro que coloca o seu capital em títulos todos eles diferentes entre si para ganhar

¹⁹⁵ KIERKEGAARD, 2009, pp. 96-97.

¹⁹⁶ KIERKEGAARD, 2009, p. 94.

¹⁹⁷ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, 2009, p. 97.

num quando perde noutro.”¹⁹⁹ Esta relação existencial com base em princípios de especulação financeira visa, a qualquer custo, a manutenção da finitude a partir de uma lógica de propriedade.²⁰⁰ Qualquer perda é um estorvo, pois toda a sua existência depende da finitude. Em contrapartida a sua reação ao amor impossível do jovem, temos o cavaleiro da fé diante da frustração de suas expectativas:

Regressa a casa ao fim da tarde na passada infatigável do carteiro. Estrada fora, pensa que a esposa certamente lhe preparou uma pequena iguaria, por exemplo, uma cabeça de borrego assada com legumes, para a refeição quente quando chegar em casa. [...] Dá-se o caso de nem sequer possuir quatro *skilling*²⁰¹ e todavia continua a acreditar piamente que a mulher lhe preparou aquela refeição deliciosa. Se assim acontecer, vê-lo jantar deverá ser um espetáculo digno de inveja para a gente distinta e inspirador para a gente simples, pois o seu apetite é mais forte do que o de Esaú.²⁰² A mulher nada preparara – é estranho, mas fica exactamente na mesma.²⁰³

Aqui, nesta passagem, encontramos também uma distinção fundamental entre o cavaleiro da fé e o da resignação infinita. Sendo assim, é oportuno traçarmos essa distinção fundamental para, de uma vez, demonstrarmos como aquele cavaleiro distingue-se tanto das existências imersas na finitude quanto da vida na infinitude da resignação.

Ao lermos o relato que Johannes faz do movimento da resignação infinita destaca-se que, ao realizar de uma vez por todas o movimento da infinitude, seu amor torna-se uma expressão de amor eterno, ou seja, tendo resignado à finitude o cavaleiro abre mão de qualquer realização temporal do seu amor, que passa agora a existir somente em caráter de eternidade, de modo a ser sempre lembrado, jamais esquecido, mas apenas como expressão eterna de algo que se mostrou impossível de realizar-se na temporalidade. A partir deste momento a princesa, expressão metafórica de toda a realidade finita, está perdida; agora, cresce com o jovem cavaleiro em idade e beleza, mas apenas na interioridade, sem a necessidade de qualquer ocasião da finitude para seu desenvolvimento.²⁰⁴ Na condição de a tudo ter resignado em nome da infinitude, se lhe surgisse a possibilidade de reaver a princesa na temporalidade da finitude, este jovem encontrar-se-ia em maus lençóis, assim como Johannes de Silentio se veria em sérios apuros caso após ter sacrificado Isaac o recebesse de

¹⁹⁹ KIERKEGAARD, 2009, p. 99.

²⁰⁰ Cf. MOONEY, E.F. **Knights of Faith and Resignation**. State University of New York Press: New York, 1991, especialmente o capítulo intitulado *Ordeals of Love: Preamble from the Heart*.

²⁰¹ Unidade de menor valor na moeda dinamarquesa.

²⁰² Referência ao relato presente no capítulo 25 do livro do Gênesis, em que Esaú, ao voltar de uma caçada, faminto, troca seu direito de primogenitura por um prato de lentilhas.

²⁰³ KIERKEGAARD, 2009, p. 95.

²⁰⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 100.

volta,²⁰⁵ pois, tendo-se resolvido e reconciliado com a dor, em paz e repouso, receber a princesa de volta seria um estorvo, tendo em vista que seu amor está agora estabelecido eternamente na infinitude da interioridade.

É justamente aí, neste lugar, que o movimento da fé mostra-se como absurdo, pois é inconcebível que, após ter de tudo resignado, alguém possa retomar a felicidade da finitude, pois uma vez tendo-se realizado o movimento da infinitude, perfeitamente compreensível e, portanto, racional, não há mais nada a fazer, seu amor está seguro na eternidade e aí desfruta dele, ainda que tenha resignado a toda alegria finita. Mas o cavaleiro da fé desfruta de toda a felicidade própria da finitude mesmo depois de ter resignado dela. Estivesse o jovem cavaleiro da resignação no mesmo caminho para casa, tomado pelo cavaleiro da fé, jamais desejaria aquele delicioso jantar, pois sua existência dá-se, em certa medida, de maneira estoica, ou seja, não cria expectativas quanto à finitude, pois sua segurança está na infinitude. Esse absurdo protagonizado pelo cavaleiro da fé é incompreensível tanto para as existências imersas na finitude quanto para aquele a que tudo resignou, e suscita em ambos a mesma pergunta, ainda que em direções distintas. Aos primeiros, ocorre ser um absurdo que ele permaneça impassível diante da frustração de suas expectativas, ao último, que ele permita-se criar expectativas da realização finita de seu desejo. A pergunta é a seguinte: como é possível uma existência assim?

Há um elemento comum entre a existência dos sujeitos imersos na finitude e a do cavaleiro da resignação infinita no que diz respeito a sua relação com a finitude: tanto aqueles quanto este relacionam-se com ela sob o signo da propriedade; sua preocupação com a realidade efetiva dá-se a partir de uma concepção de posse, de maneira que sua preocupação com a finitude só é possível ou não a partir da perspectiva de que ela lhes pertence. Assim, os que não dançam nem saltam não o fazem por não terem em si a disposição para abrir mão de sua propriedade, enquanto o cavaleiro da resignação infinita abre mão dela por reconhecer a impossibilidade de possuí-la, e por isso torna-se estranho a ela. Eles não são capazes de conceber a preocupação, o cuidado, com aquilo a que não podem ter como sua propriedade. É por isso, por lhes faltar a disposição existencial de se dispor ao risco de perder a finitude, que os sujeitos imersos na finitude conduzem sua existência com base no cálculo especulativo para nunca saírem perdendo. Dito de outro modo, Vigilius Haufniensis em *O conceito de angústia* demonstra o pecado de Adão por, diante da angústia da possibilidade, apegar-se à finitude.²⁰⁶ Por outro lado, tendo em vista não poder possuir aquilo que deseja, o cavaleiro da

²⁰⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 90.

²⁰⁶ KIERKEGAARD, 2013, p. 11.

resignação, ao abrir mão da finitude, deixa diminuir sua preocupação, seu cuidado para com ela. Esse modo comum de relacionar-se com a finitude visa estabelecer um lugar seguro para esta relação, seja pela segurança de não perder a finitude, seja pela segurança de não precisar cuidar daquilo que não lhe pertence. Em ambos os casos a relação está fundamentada em certos modos de egoísmo. O cavaleiro da fé, contudo, estabelece sua relação com a finitude de modo *desinteressado*, altruísta na medida em que, mesmo tendo resignado à finitude, ainda assim se preocupa, carrega consigo um cuidado por ela. O que ele renuncia não é necessariamente a totalidade da finitude mas toda reivindicação de propriedade sobre ela²⁰⁷ e é desse modo que pode criar expectativas concretas sobre a finitude e, ao mesmo tempo, manter-se impassível diante de sua frustração.

Sendo assim, este cavaleiro preserva sua alegria na existência, mesmo diante da angústia de ter de sacrificar o bem amado e da impossibilidade racional de conservá-lo, pois tem fé na possibilidade de, ainda assim, reaver o bem outrora resignado. Do mesmo modo como, contra toda evidência, Abraão teve fé de que Deus não lhe exigira Isaac e, assim, tendo-o retomado, tornou-se o pai da fé, também esse indivíduo torna-se o cavaleiro da fé ao, diante da impossibilidade da manutenção da finitude, crer que, ainda assim, poderá vivê-la em toda sua plenitude. Assim como Lutero estabelece o conhecimento de Deus apenas através da fé diante do que a razão reconhece como seu contrário — sofrimento, fraqueza, nudez, etc. — , ou seja, a despeito do que a razão diga ou não do que é possível conhecer sobre Deus e do que lhe é próprio, Kierkegaard, através do pseudônimo Johannes de Silentio, estabelece a fé como condição para uma correta relação do indivíduo singular com sua existência, que só pode dar-se de modo pleno na relação com a finitude.

Deve-se destacar o que fora anteriormente referido por Johannes de Silentio ao descrever seu possível encontro com o cavaleiro da fé: que este retira a finitude do movimento da infinitude. Como isto se dá, veremos no capítulo seguinte, ao tratarmos do modo de existência paradoxal do indivíduo singular, como desenvolvido em *A doença para a morte*. Por ora, cabe-nos ainda analisar como se estabelece a compreensão kierkegaardiana da fé a partir do pseudônimo Johannes Climacus.

²⁰⁷ Cf. MOONEY, 1991, pp. 53-54.

2.1.2 A fé em *Migalhas Filosóficas*, de Johannes Climacus

Se Johannes de Silentio está preocupado com a fé a fim de elogiá-la, destacando sua incompreensibilidade e, ao mesmo tempo, seu caráter propriamente existencial, mas sem explicitar uma religião específica, a preocupação de Johannes Climacus, no que diz respeito à fé, consiste em apresentar o cristianismo como alternativa ao projeto filosófico socrático, que aí carrega indiretamente uma referência ao idealismo hegeliano, em que a fé aparece como órgão fundamental de apreensão das verdades cristãs em lugar do intelecto. É, certamente, um avanço em relação ao que fora feito pelo primeiro Johannes em *Temor e tremor*, pois, se Silentio descreve como seria a existência de um cavaleiro da fé, isto é, como tal fenômeno nos aparece, Climacus quer demonstrar a possibilidade teórica deste fenômeno.

O cristianismo é, a princípio, apresentado pelo autor pseudônimo como um experimento teórico autoral, ou seja, não aparece imediatamente como cristianismo. À semelhança do *Mênon*, de Platão, Johannes Climacus inicia o primeiro capítulo da obra com a seguinte pergunta: “em que medida pode-se aprender a verdade?”²⁰⁸ O autor apresenta a posição socrática e suas principais características para, em seguida, propor apresentar sua alternativa.

Antes de continuarmos com a exposição deste experimento é importante que aqui se façam dois apontamentos. Em primeiro lugar, por que, no presente trabalho, é de fundamental importância que Climacus apresente o cristianismo; em segundo, qual é o projeto empreendido pelo autor neste pequena e, no entanto, desafiadora obra.

O interesse central de nossa tese fundamenta-se especificamente sobre o dogma tipicamente cristão da encarnação; afinal, a necessidade de enfatizar o lugar da finitude na experiência da fé nasce, justamente, da compreensão de que Deus manifestou-se aos seres humanos no interior mesmo da experiência finita da humanidade, em seus limites e fragilidades. Climacus não deixa de enfatizar este dogma ao afirmar que

como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, apesar de histórico, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico. Nenhuma filosofia (pois esta só se dirige ao pensamento), nenhuma mitologia (pois esta só se dirige à imaginação), nenhum saber histórico (que se restringe à memória) jamais teve esta ideia, da qual podemos dizer neste contexto, com toda a ambiguidade, que não surgiu de nenhum coração humano.²⁰⁹

²⁰⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 27.

²⁰⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 147.

Sendo assim, o interesse pela relação com o divino na experiência finita de mundo só encontra sentido pleno no interior de uma religião que se fundamenta na crença de que seu deus, eterno e infinito, decidiu adentrar a temporalidade e assumir a forma de sua criatura. Aliás, não somente a forma mas a condição da criatura, fazendo-se, assim, ente temporal, histórico. Tendo em vista que, a despeito de uma doutrina tão singular, a tradição cristã desenvolveu-se em polêmica para com o mundo finito, de modo a buscar o afastamento dele em vez da relação com ele, como vimos na seção anterior tomando como exemplo Clemente de Alexandria e Orígenes, uma defesa da finitude no horizonte da fé cristã mostra-se ainda mais necessária, especialmente por que, no interior desta tradição, a saber, a do pensamento cristão protestante e, mais especificamente, de matriz luterana, o movimento de afastamento do mundo que o caracterizou a história do cristianismo é justamente o oposto daquele defendido por Martinho Lutero, como se pode ver no capítulo anterior. De fato, a busca pela ascensão do ser humano a Deus, tipificada, dentre outras coisas, pela mística medieval, é justamente o contrário do movimento apontado por Lutero: para o reformador alemão o ser humano não possui qualquer condição de ascender a Deus a fim de relacionar-se com o Deus em glória e majestade, o conhecimento desse Deus e a relação com ele não podem ser alcançados pelo esforço e mérito humanos. Para que o conhecimento de Deus e a relação com ele se dê, faz-se necessário que seja Deus quem faça o movimento descendente, que venha em direção a ele e revele-se, mas ocultando-se naquilo em que a razão humana jamais reconheceria um deus.²¹⁰ Pode-se, portanto, perceber com clareza a importância, para esta tese, do projeto de Climacus em *Migalhas filosóficas*. Mas qual é este projeto?

O projeto é apresentado por Kierkegaard já na folha de rosto da publicação da obra e é composto de três perguntas: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”²¹¹ Estas perguntas apresentam um problema formulado nos termos do texto intitulado *Sobre a demonstração do espírito e da força* (*Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, no original alemão), do filósofo e dramaturgo alemão G.E. Lessing,

onde este autor alemão utiliza uma distinção entre dois tipos de verdade. As contingentes ou de fato (verdades históricas) dependem de uma comprovação *a posteriori* (acarretando todos os problemas relacionados com a crença em testemunhas e depoimentos), uma vez que mesmo quando acontecem mantêm a contingência, não podendo, portanto, jamais transformar-se em verdades necessárias

²¹⁰ Cf. Capítulo 1 acima.

²¹¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 5.

da razão. Já as verdades necessárias (lógicas), baseiam-se simplesmente no princípio de não contradição.²¹²

Lessing, por sua vez, trata destes tipos de verdade a partir de outra obra, a *Monadologia*, de G.W. Leibniz, na qual afirma que

Também há duas espécies de verdades: as de *Razão* e as de *Fato*. As verdades de Razão são necessárias, e o seu oposto, impossível; as de Fato, contingentes, e o seu oposto, possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se-lhe a razão por meio de Análise, decompondo-a em ideias e verdades mais simples, até alcançar as primitivas.²¹³

Ao explicar o problema relativo à verdade na relação entre estes dois pensadores, Álvaro Valls afirma que

As verdades de razão, que Leibniz chama de verdades eternas, dependem, portanto, do princípio de identidade, ou simplesmente da não contradição; as verdades contingentes, relativas à história, dependem do princípio de causalidade. O que faz então Lessing é acentuar o quanto as verdades do cristianismo pertencem a esta segunda espécie, de tal maneira que os pensadores educados de maneira racionalista não podem deixar de perceber um abismo largo e antipático, que teria de ser transposto num “salto” por quem quisesse assumir esta mensagem revelada.²¹⁴

O texto de Lessing tem como epígrafe uma citação do *Contra Celso*, de Orígenes, que diz “... pelos extraordinários milagres cuja realidade pode-se demonstrar de muitas maneiras, e, muito especialmente, pelo rasto que deixaram nos que vivem segundo a vontade do logos.”²¹⁵ Após uma breve saudação a seu destinatário, Lessing introduz o problema da seguinte maneira:

Uma coisa são profecias cumpridas que eu mesmo vivencio; outra, diferente, são profecias cumpridas, sobre as quais eu só sei historicamente que os outros alegam ter vivenciado.

Uma coisa são os milagres que eu vejo com os meus olhos e tenho oportunidade de provar pessoalmente; outra, diferente, são milagres sobre os quais só sei historicamente que outros alegam tê-los visto e provado.

Será isto, contudo, incontestável? Contra isso, será que não há nada a objetar?²¹⁶

Podemos aí identificar dois elementos de suma importância para o problema de Lessing. Em primeiro lugar, que o autor alemão trata de questões que dizem respeito às “maravilhas” características do cristianismo: profecias cumpridas e milagres. A seguir, a diferença

²¹² VALLS In.: KIERKEGAARD, 2011, p. 13.

²¹³ LEIBNIZ, 1983, p. 108.

²¹⁴ VALLS In.: KIERKEGAARD, 2011, p. 13-14.

²¹⁵ Orígenes *apud* LESSING, 2021, p. 368.

²¹⁶ LESSING, 2021, p. 369.

fundamental na relação com essas maravilhas, a diferença entre vivenciar milagres e cumprimentos de profecias e tomar conhecimento disto a partir do testemunho daqueles que afirmam “tê-los visto e provado.” Este elemento da citação acima já marca a distinção entre as verdades de razão e as verdades de fato.

Lessing segue seu texto considerando como teria facilmente tornado-se atento a Cristo e submetido sua inteligência a tal homem milagroso, adquirindo nele tamanha confiança, caso tivesse vivido em seu tempo e o tivesse “visto a fazer milagres.”²¹⁷ De igual maneira, afirma que não encontraria qualquer impedimento em submeter-se “a esta ‘demonstração do espírito e da força’,”²¹⁸ caso fosse possível experimentar “ainda agora”²¹⁹ o cumprimento de profecias referentes ao Cristo e à religião cristã e fossem realizados milagres autênticos por seus fiéis. No entanto, Lessing, diferentemente de Orígenes, que encontrava-se, segundo o autor alemão, em situação tal como no segundo caso referido, não se encontra em qualquer situação semelhante.

Eu, porém, que também não estou nem mesmo no caso de Orígenes, eu que vivo no século XVIII, no qual não se dão mais milagres, se eu fico hesitando em crer, ainda agora, em algo baseado na demonstração do espírito e da força, algo que eu posso crer à base de provas mais adequados ao meu tempo, qual será o motivo?

O motivo está em que essa prova do espírito e da força não tem mais agora nem espírito nem força, porém rebaixou-se ao nível de testemunhos humanos a respeito do espírito e da força.

O motivo é porque notícias a respeito de profecias cumpridas não são profecias cumpridas, porque notícias sobre milagres não são milagres. Essas, as profecias cumpridas diante de meus olhos, esses milagres, acontecidos diante de meus olhos, atuam de forma imediata. Aquelas, porém, as notícias sobre profecias cumpridas e milagres realizados, devem atuar graças a um *medium*, que lhes debilita toda a força.²²⁰

Podemos afirmar que, até aqui, o problema apresentado por Lessing não é de fé mas de crença e que pode ser resumido à seguinte questão: como é possível saber que os milagres e profecias cumpridas relatados por testemunhas são verdadeiras? A partir daí, o pensador alemão apresenta que problema a citação de Orígenes apresenta, pois o padre alexandrino afirma poder-se comprovar “de muitas outras maneiras” a realidade dos extraordinários milagres, sendo a experiência imediata destes a sua própria demonstração de verdade e aquelas muitas outras maneiras a demonstração desta demonstração. No entanto, tal demonstração da demonstração cessou totalmente no século XVIII de Lessing e, podemos dizer, igualmente nos séculos seguintes até os nossos dias. Assim sendo, toda certeza histórica

²¹⁷ LESSING, 2021, p. 369.

²¹⁸ 1 Coríntios 2.4.

²¹⁹ LESSING, 2021, p. 369.

²²⁰ LESSING, 2021, p. 370.

que poderia ser produzida por tais demonstrações resta demasiadamente fraca, agora que repousa exclusivamente nos relatos e testemunhos. Como se pode, então, exigir que se creia neles com a mesma intensidade dos que experimentaram milagres e cumprimentos de profecias de imediato? A pergunta com que Lessing conclui esta primeira reflexão explícita perfeitamente o problema: “Ou o que leio em historiadores fidedignos será, sem exceção, *igualmente* tão certo para mim quanto aquilo que eu mesmo experiencio?”²²¹

O problema central aí é que tais notícias de profecias cumpridas e milagres, enquanto verdades, são apenas verdades históricas, isto é, são tão verdadeiras quanto qualquer verdade histórica pode ser e, sendo assim, não são passíveis de demonstração como são as verdades de razão. E, contudo, pretende-se que se deva “acreditar nelas tão firmemente quanto nas verdades demonstradas.”²²² A conclusão à qual Lessing chega é que, se nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada então nada pode ser demonstrado *por meio* de verdades históricas, ou seja, “verdades históricas contingentes jamais podem vir a ser a demonstração de necessárias verdades de razão.”²²³ Isto implica que, ainda que historicamente se afirme que profecias foram cumpridas, que Cristo realizou milagres e que ressuscitou de entre os mortos, tendo em vista que a verdade destes acontecimentos deixou de poder ser comprovada, restando sobre eles apenas relatos testemunhais, eles não possuem a legitimidade para obrigar quem quer que seja à fé nas doutrinas de Cristo. Em suma: que se possa acreditar, historicamente, que houve um homem chamado Jesus Cristo, que realizou milagres e que em sua vida testemunhou-se o cumprimento de profecias, mesmo que se acredite, historicamente, que ele tenha ressuscitado de entre os mortos, nada disso implica necessariamente que tal homem é o filho de Deus, que é Deus encarnado ou que componha uma assim chamada Santíssima Trindade. Estas afirmações pertencem a uma classe ulterior de verdades completamente diferentes,²²⁴ que representam uma *metabasis eis allo genos* (em grego: passagem para uma outra esfera conceitual).²²⁵ O que Lessing aqui apresenta é que estas verdades históricas são contingentes, passíveis de contradição e, portanto, não apresentam o típico caráter necessário, não contraditório, das verdades de razão que, justamente por poderem ser fidedignamente demonstradas, podem obrigar à reformulação de todos os conceitos metafísicos e morais de um indivíduo a fim de que se adeque a elas. Tal

²²¹ LESSING, 2021, p. 370.

²²² LESSING, 2021, p. 371.

²²³ LESSING, 2021, p. 371.

²²⁴ Cf. LESSING, 2021, p. 372.

²²⁵ Cf. LESSING, 2021, pp. 372-373.

reformulação, se feita com base em verdades contingentes, apresenta um risco, que Lessing apresenta de maneira paradigmática:

Todos nós acreditamos que viveu um certo Alexandre, que em curto tempo conquistou quase toda a Ásia. Quem, porém, pretenderia, baseado nessa crença, arriscar qualquer coisa que fosse de grande e duradoura importância, cuja perda fosse irreparável? Quem pretenderia, seguindo essa crença, renegar eternamente todo conhecimento que conflitasse com essa crença? Eu, na verdade, não. Eu não tenho agora nada a objetar contra o Alexandre e suas vitórias; mas seria, contudo, possível que elas justamente se baseassem tanto numa mera poesia de *Choerillus*, o qual acompanhava Alexandre por toda parte, quanto o cerco de dez anos de Tróia em nada mais se baseia do que nos poemas de Homero.²²⁶

Ora, basear em uma verdade histórica qualquer coisa de grande e duradoura importância, cuja perda seria irreparável, e pretender, seguindo essa crença baseada em uma verdade contingente, renegar eternamente todo conhecimento que conflita com essa crença é justamente o que é exigido pela fé cristã. Eis aí delineado o problema do cristianismo que interessará profundamente a Johannes Climacus. Para Lessing, passar àquela classe ulterior de verdades que obrigam todo aquele que nelas crê à reformulação de todos os conceitos metafísicos e morais tomando verdades contingentes como ponto de partida é um *salto*, um salto sobre um largo e horrível fosso, um salto que ele deseja realizar, que até mesmo suplica pelo auxílio de qualquer um que o consiga, mas que por suas próprias forças, sendo um pensador educado à maneira racionalista, não consegue.²²⁷

Eis, portanto, o ponto de partida para o problema de *Migalhas*. Como deve ter ficado claro, o problema de Lessing em *Sobre a demonstração do espírito e da força* é marcadamente um problema intelectual, na medida em que não consegue comprometer-se radicalmente com as verdades do cristianismo porque, sendo verdades históricas, não oferecem a segurança racional que as verdades de razão oferecem: a fé é demasiado arriscada, de modo que, para que se possa considerá-la a tal ponto que a realização do salto de uma classe de verdades à outra se torna atraente, faz-se necessário algo que provoque o desejo pelo ultrapassamento da segurança intelectual; aí necessita-se de uma *paixão*.

Vimos acima que *Migalhas Filosóficas* inicia perguntando em que medida é possível aprender a verdade.²²⁸ Devemos destacar, no entanto, a *propositio* que antecede imediatamente o primeiro capítulo de *Migalhas*: “A questão é formulada pelo ignorante, que

²²⁶ LESSING, 2021, p. 372.

²²⁷ Cf. LESSING, 2021, p. 373.

²²⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 27.

nem ao menos sabe o que é que o levou a perguntar desta maneira.”²²⁹ Aqui, assim como em *Temor e tremor*, somos provocados a nos debruçar sobre a obra mantendo sempre alguma suspeita sobre a autoridade do autor, especialmente no que diz respeito à fé.

Para lidar com o problema da possibilidade ou não do aprendizado da verdade, Climacus ocupa-se de explicitar como esse problema aparece no modelo de pensamento socrático e como soluciona a questão. Aí, para que se possa aprender a verdade é primeiramente necessário pressupor que ela não está presente, o que justifica que sua procura. Isto apresenta uma dificuldade: “que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar.”²³⁰ Diante disso, a solução apresentada por Sócrates é a de que todo procurar, todo aprender, não é senão um recordar. Desse modo, basta apenas que o ignorante tome consciência do que sabe, recordando-se. A verdade não precisa ser trazida para dentro dele pois já está nele. Nisto, afirma Climacus, se concentra propriamente o *pathos* grego e, portanto, faz todo sentido que Sócrates estabeleça aí sua resolução para o problema do aprendizado da verdade. É a partir disto, também, que Sócrates se dava conta de estar numa relação superior, a mais alta entre dois homens, e assim assumia sua tarefa de partejar a verdade em seu interlocutor, tarefa esta dada pelo deus como missão ao filósofo ateniense lhe interditando, contudo, o dar à luz²³¹ pois, afirma o autor pseudônimo, dar à luz é algo que só cabe ao deus, o que, como veremos a seguir, possui fundamental importância na contrapartida teórica ao socratismo.

Considerando-se a busca pela verdade a partir do ponto de vista socrático, basta que o ser humano recorde-se do que já sabe, todo ponto de partida *no tempo* nada mais é do que uma mera ocasião, tendo em vista que tal ponto de partida temporal é contingente, inconsistente.²³² Da mesma forma, também o mestre, aquele que faz parir a verdade no aprendiz, é, também, apenas uma ocasião, tendo em vista que “sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus.”²³³ Sócrates se compreendia assim, como também a todo homem, de maneira que bastava a si mesmo e, do

²²⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 25.

²³⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 27.

²³¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 29.

²³² Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 29.

²³³ KIERKEGAARD, 2011, p. 24.

mesmo modo, que cada indivíduo basta-se igualmente a si mesmo. E é por isso que o mestre é apenas a ocasião, pouco importando se ele é Sócrates ou qualquer outro.²³⁴

Quem tenha sido o mestre, portanto, não pode interessar mais do que historicamente, pois a verdade estava no aprendiz, produziu-se a partir dele, e ninguém possui a capacidade de dar-lhe esta verdade.²³⁵ Aqui, ao tratar da suficiência do aprendiz na relação com a verdade e o mestre, Climacus introduz o tema da felicidade eterna, que está diretamente relacionada com a posse da verdade, de maneira que, se o mestre não é capaz de lhe dar a verdade, é igualmente incapaz de lhe dar a felicidade eterna, que é “dada retrogradamente na posse daquela verdade.”²³⁶

Se todo ponto de partida no tempo nada mais é do que uma ocasião, então o instante em que se dá a recordação também o será, pois

no mesmo instante em que descubro que desde toda a eternidade eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).²³⁷

No instante mesmo da recordação o aprendiz une-se, em retrocesso, à eternidade e por isso seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus. Absorvido pela eternidade juntamente com ele está o instante, que a partir daí não pode mais ser encontrado por que, sendo nada mais do que uma ocasião, não é decisivo, de maneira que independentemente do instante no tempo em que se dê a recordação ele será absorvido pela eternidade, estando, assim, em todo lugar e em lugar nenhum.

Estas linhas gerais que apresentam a compreensão de Climacus a respeito do socrático bastam para explicitá-lo. Faz-se agora necessário apresentar sua contrapartida teórica.

O pressuposto para esta outra maneira de se conceber a busca pela verdade recai sobre o instante. Nessa contrapartida “o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno que antes não existia vem a ser neste instante.”²³⁸ Há aqui uma distinção fundamental em relação ao projeto socrático: enquanto neste a eternidade já está posta, de modo que o indivíduo possui a verdade desde a eternidade, no projeto alternativo de Climacus

²³⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 30.

²³⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 30.

²³⁶ KIERKEGAARD, 2011, p. 31.

²³⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 31.

²³⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 31.

o eterno antes não existia, mas vem a ser no instante, quer dizer, o eterno passa a existir para o indivíduo.

Climacus passa a apresentar alguns pressupostos fundamentais de seu projeto: que o instante seja decisivo (o que acabamos de ver), que o ser humano não esteja de posse da verdade, que o mestre possua um caráter singular para que o ser humano passe a estar de posse da verdade e, por fim, que o discípulo, isto é, o ser humano quando já possui a verdade, encontra-se num estado diferente do que estava antes de possuí-la. É isto que Climacus apresenta no capítulo I de *Migalhas filosóficas*. Posteriormente o autor tratará de explicitar mais dois elementos: a fé e o escândalo.

Dito categoricamente, o estado do ser humano quando não possui a verdade pode ser definido como “fora da verdade” ou como “não verdade.”²³⁹ Isto deve ser assim se o instante deve possuir significação decisiva pois, se o ser humano já possui a verdade, tanto o instante quanto o mestre não passam de mera ocasião. Dada a dificuldade característica da busca pela verdade, o ser humano não deve sequer estar a procura de algo semelhante à verdade nem deve ter sido capaz de dizê-la, mesmo na ignorância. Assim, o ser humano deve estar necessariamente na não verdade, de modo que esta verdade deve vir a ele a partir de algo exterior. É aí que aparece a figura do mestre, que também faz o ser humano recordar-se de sua condição como não verdade, o que Climacus explica da seguinte maneira:

Deste modo, portanto, o mestre, justamente ao recordar-lhe, repele o aprendiz para longe de si, só que o aprendiz, ao voltar-se desta maneira para dentro de si mesmo, não descobre que anteriormente conhecia a verdade, mas descobre sua não verdade, um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas a ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus; pois minha própria não verdade, não posso descobri-la senão por mim mesmo, pois só quando *eu* a descubro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse.²⁴⁰

Há pelo menos três coisas que merecem ser destacadas nesta citação. Em primeiro lugar e, certamente, de mais fácil apreensão, que o princípio socrático da ocasião é aplicável até mesmo a um deus. Em segundo lugar, cabe destacar que a descoberta que o aprendiz faz de sua própria condição é um “ato de consciência,” na medida em que ele “volta-se para dentro de si mesmo.” Isto nos conduz diretamente ao terceiro destaque, que contribui para a compreensão da relação entre os pensamentos de Johannes Climacus e Johannes de Silentio e, consequentemente, para a coesão no presente capítulo: este movimento de interiorização e

²³⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 32.

²⁴⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 32.

tomada de consciência de uma determinada condição possui todas as características necessárias para nos trazer à mente o movimento de resignação descrito em *Temor e tremor* e apresentada na seção anterior. Afinal, também o movimento da resignação é realizado pelo indivíduo, sendo um voltar-se para si mesmo, ou seja, um salto para a interioridade; e, por fim, é um movimento que estabelece a consciência de uma impossibilidade: na obra de Johannes de Silentio, de Abraão tomar Isaac de volta ou do amor do jovem pela princesa; em *Migalhas filosóficas*, a impossibilidade de, por esforço próprio, alcançar a verdade.

Estando, então, na não verdade e tendo alcançado a consciência desta condição, como pode o ser humano, ao encontrar-se com o mestre, possuir a verdade? Como afirmamos acima, esta deve vir a ele a partir de algo exterior. Este é o mestre, que lhe dá não somente a verdade mas também a condição para compreendê-la, que deve igualmente ser recebida do mestre por possuir a mesma condição do perguntar pela verdade: assim como não pode procurá-la por não possuí-la, tão pouco possui em si a condição para compreendê-la quando a receber.²⁴¹ Neste momento do texto há uma mudança radical no discurso de Climacus a respeito do mestre. O autor pseudônimo explica que, para que haja o ensinamento, e consequentemente a aprendizagem, é necessário que a condição de ser ensinado esteja presente no aprendiz. Se falta esta condição, não há aprendizado possível. No socrático a presença da verdade põe a condição para que se possa aprendê-la, isto é, recordá-la. Se, portanto, no experimento teórico de Johannes Climacus o aprendiz não possui a condição, logo não há, igualmente, nenhum mestre possível, pois na ausência da condição fica também excluída a possibilidade de qualquer ensinamento. De acordo com este raciocínio, aquele que dá juntamente com a verdade a condição não é mestre nenhum, a não ser que seja capaz de recriar o aprendiz, dando-lhe, neste ato criador, a condição. Ora, este que tivesse o poder de recriar o aprendiz dessa maneira não é simplesmente um mestre, pelo menos não no sentido socrático, pois aí o mestre é apenas um ser humano e ser humano nenhum é capaz de recriar o aprendiz. Este, portanto, que dá ao aprendiz a condição para a compreensão da verdade não pode ser outro senão o deus (Climacus, aqui, utiliza a forma de se referir à divindade típica dos escritos platônicos, com o artigo definido).

Faz-se necessário aqui explicar esta mudança pois, no decorrer de *Migalhas Filosóficas*, o deus não deixa de ser referido como mestre. No instante em que o ser humano, enquanto não verdade, encontra-se com o deus e este lhe oferece a verdade e a condição para compreendê-la, o que está sendo oferecido não é uma lição mas a criação de algo que antes

²⁴¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 33.

não estava ali e que só pode ser posto por um ato criador que fizesse o ser humano *nascere de novo*,²⁴² com uma nova natureza, uma que está na verdade, para só então ele poder receber algum ensinamento do deus, que agora se faz mestre, não do aprendiz, mas do discípulo. É para o discípulo que o deus é mestre ou, melhor dizendo, é o discípulo que reconhece neste mestre específico o deus.

Para que se compreenda por que o deus enquanto mestre é decisivo deve-se ainda buscar a compreensão do por que de o ser humano estar na não verdade. Na cosmologia cristã, como é sabido, Deus é o criador de todas as coisas, de maneira que tudo o que existe foi criado por ele. Tomando isto como premissa, Climacus afirma que, na medida em que o aprendiz existe ele, então, foi criado e, seguindo este entendimento, Deus deve ter-lhe dado, no momento de sua criação, a condição para compreender a verdade, pois o aprendiz não seria um ser humano se não tivesse recebido a verdade na criação, mas apenas um animal que só se tornaria humano quando o mestre lhe desse a verdade juntamente com a condição para compreendê-la.²⁴³ Ora, se tal aprendiz foi criado com a verdade e a condição para compreendê-la, como pode ser que agora ele se encontre na não verdade e sem a condição? Deve-se, então, pressupor que em algum momento o aprendiz fora despojado delas. Que ele tenha de estar sem a condição é fundamental para que o instante seja decisivo.²⁴⁴ Assim, tal despojamento não pode ter acontecido nem por parte do deus, o que configuraria uma contradição, pois ele quer dar a verdade ao aprendiz, nem por uma causalidade qualquer, o que também seria uma contradição, pois assim ele também teria recebido a verdade casualmente. Resta, portanto, que o despojamento da condição para a verdade aconteceu por causa do próprio aprendiz, por sua própria *culpa*, de modo que ele não se encontra apenas fora da verdade, mas “polemiza contra a verdade,”²⁴⁵ ou seja, que pôs a si mesmo fora da verdade. É a esta condição, a respeito da qual o aprendiz deve estar consciente, que Climacus chama de *pecado*.

Esta descrição da condição humana pecadora e do mestre divino como o único que pode dar a verdade para aquele que até então encontrava-se na não verdade é suficiente para

²⁴² Não se deve estranhar nem rejeitar o uso deste termo aqui, tendo em vista que o que Climacus apresenta como seu próprio projeto teórico autoral nada mais é do que o cristianismo. No decorrer da leitura de *Migalhas filosóficas* o autor estabelece diversas vezes um diálogo com o leitor que, hipoteticamente, repetidas vezes o acusa de não estar sendo original e que tal ensinamento é bem conhecido. Mais adiante, à página 38, o autor apontará o *renascimento* do discípulo.

²⁴³ KIERKEGAARD, 2011, p. 33.

²⁴⁴ Não podemos jamais perder de vista que toda a distinção da alternativa de Climacus em relação ao socrático gira em torno dessa diferença, aparentemente mínima, mas tão fundamental que produz algo completamente diferente.

²⁴⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 34.

demonstrar a importância de uma compreensão da teologia de Lutero, pois nesta descrição de Johannes Climacus já se pode vislumbrar o caráter tipicamente protestante do pensamento de Kierkegaard, “que não reconhece a possibilidade de nenhum intermediário entre o deus e o indivíduo.”²⁴⁶ Isto que aqui o autor descreve reflete a compreensão teológica luterana que afirma que qualquer obra humana, por mais bela que seja aos olhos humanos, é pecado mortal diante de Deus. O que daí se segue em Lutero antecipa, de certa modo, o que se verá adiante no projeto teórico de Climacus: que esse mestre, que é o deus, deve ser chamado *salvador*, pois salva o aprendiz da não verdade. Este, o Cristo crucificado em Lutero, aparecerá como o paradoxo do deus no tempo, a respeito do qual trataremos a seguir.

Agora, por que o deus será chamado por Climacus de salvador? Ora, um salvador só é assim denominado quando opera algum tipo de salvamento ou, melhor dizendo, quando opera uma salvação. Mas de quê o aprendiz deve ser salvo?

Que o aprendiz tenha posto a si mesmo fora da verdade pode nos dar a impressão de que ele pode querer estar na não verdade e, em algum momento posterior, querer estar novamente na verdade. Contudo, não é assim que acontece. Climacus afirma o contrário, que o aprendiz não é livre de forma alguma, mas que estando excluído, exilado da verdade, está preso, limitado, cerceado, enredado em algo que o impede de ser livre.²⁴⁷ Climacus justifica que, se não for assim, o instante deixa de ser decisivo e, como sempre repetido ao modo de um refrão, recairemos no socrático. A questão desenvolve-se da seguinte maneira: suponhamos que o aprendiz, tendo o deus dado-lhe a ocasião para recordar-se de sua condição, queira, diante disso, libertar-se deste estado. Em um primeiro momento, isto parece logicamente possível pois, de acordo com o próprio autor, aquilo que prendeu alguém pode também libertá-lo. Tendo em vista que foi o próprio aprendiz que pôs a si mesmo neste estado, ele pode se libertar dele e colocar-se novamente na verdade quando quiser. Contudo, é aí o instante perde seu caráter decisivo, pois o fato de estar preso se tornaria um estado passado “que, no instante da libertação, teria desaparecido sem deixar vestígios.”²⁴⁸ Para justificar a decisividade do

²⁴⁶ Cf. HOHLEMBERG, 1960, p. 128. Tradução nossa.

²⁴⁷ O uso de diferentes termos para indicar o estado de não-liberdade do aprendiz se justifica por uma dificuldade que encontramos na tradução brasileira. Nela, Álvaro Valls e Ernani Reichmann traduzem o termo dinamarquês *burden* por “estar ligado.” Contudo, não nos pareceu claro qual era o sentido desta expressão, tendo em vista que, em uso corrente, “estar ligado” a algo traz o sentido de estar relacionado de maneira próxima. Assim, pareceu-nos remeter a uma relação positiva, o que diverge do sentido contextual pretendido no texto. Além do mais, a que o aprendiz estaria aí “ligado?” Em nossa leitura, parecia faltar algum complemento. Cotejando com as traduções para o inglês (de David Swenson, com revisão de Howard e Edna Hong, e de M.G. Piety), para o espanhol (de Rafael Larrañeta) e para o francês (de Paul Petit), encontramos as seguintes opções: inglês: *to be bound* (em ambas as traduções); espanhol: *encadenado*; francês: *il est lié* (que é idêntica à brasileira).

²⁴⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 34.

instante, Climacus recorre ao passo 1114a da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, onde o estagirita sugere que

podemos supor o caso de um homem que seja enfermo voluntariamente, por viver na incontinência e desobedecer aos seus médicos. Nesse caso, *a princípio* dependia dele o não ser doente, mas agora não sucede assim, porquanto virou as costas à sua oportunidade – tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; e contudo estava em seu poder não arremessar, visto que o princípio motor se encontrava nele. O mesmo sucede com o injusto e o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes; e agora que se tornaram tais, não lhes é possível ser diferentes.²⁴⁹

Climacus argumenta, então, que o ato de pôr-se a si mesmo fora da verdade é da mesma natureza deste exemplo de Aristóteles: quando foi criado na verdade estava no poder do aprendiz aí permanecer. Contudo, tendo decidido pela não verdade perdeu a condição de colocar-se novamente na verdade. Agora ele não só se pôs livremente na não verdade, perdendo também a condição para a verdade, ou talvez justamente por ter perdido esta condição, mas escolhe livremente estar na não-liberdade.²⁵⁰ Aqui é relevante termos em mente a formação luterana de Kierkegaard e suas implicações, especialmente no que diz respeito à influência do pensamento agostiniano sobre essa teologia, por que esta consideração expressa por Johannes Climacus é por demais semelhante àquela expressa pelo bispo de Hipona durante a polêmica contra os pelagianos, especialmente no escrito *O espírito e a letra*, no qual afirma que

se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar. E quando começar a se manifestar o que se deve fazer e para onde se dirige, não se age, não se abraça o bem, não se vive retamente, se com o bem não se deleita e não se ama. Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado.²⁵¹

O instante, então, deve ser decisivo a qualquer custo e, para tanto, é impossível que o aprendiz seja capaz de libertar a si mesmo. Mas ainda temos uma pergunta em aberto: afinal, do que o aprendiz precisa ser salvo? Ele precisa ser salvo de si mesmo, pois ele perdeu a si mesmo na não-liberdade e, mais do que isso, polemiza contra a liberdade “pois ele se serve da força da liberdade em proveito da não liberdade, dado que é livre nela, e assim aumenta pelo

²⁴⁹ ARISTÓTELES, 1114a.

²⁵⁰ Esta compreensão é mais amplamente desenvolvida em *O conceito de angústia*, caput IV, em que Vigilius Haufniensis trata do demoníaco, que é angústia diante do bem.

²⁵¹ AGOSTINHO, 2011, pp. 20-21.

esforço conjugado a força da não liberdade que o torna escravo do pecado.”²⁵² Além de salvador, o mestre é também chamado de *libertador*, “pois liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo, e ninguém, em verdade, acha-se tão terrivelmente cativo, e de nenhum cativo é tão impossível de evadir-se como daquele, no qual o indivíduo mesmo se mantém!”²⁵³ Este mestre ainda é também chamado pelo autor de *reconciliador* pois, tendo o aprendiz se tornado culpado por sua própria não liberdade, ao receber do mestre a verdade e a condição, tem retirada de si “a cólera que pairava sobre a culpa.”²⁵⁴ Mas o mestre recebe ainda mais uma identificação por parte do autor.

Uma vez que recebeu do mestre a verdade e a condição o aprendiz não poderá jamais esquecer este mestre, sob o risco de recair novamente na não verdade e, por consequência, na não liberdade. Para que isto não ocorra, o aprendiz deverá sempre prestar contas de sua condição ao mestre. Espera-se de um mestre humano que avalie seu aluno a fim de saber se ele fez ou não algum progresso. Contudo, esta prestação de contas a um mestre que é o deus é necessária a fim de que o aprendiz não seja condenado. Ora, um mestre comum, apesar de poder reprovar um aprendiz, não pode condená-lo, mas o deus pode e, por isso, Climacus o chama também de *juiz* pois, sendo tão decisivo quanto o instante, ele jamais deverá ser esquecido.

No instante decisivo do encontro com o mestre, o aprendiz passa da não verdade para a verdade, toma a direção oposta no caminho que antes trilhava; ou seja, sofre uma *conversão* que, por sua vez, opera uma mudança qualitativa, o que o faz *renascer*, tornando-o um “homem novo.”²⁵⁵ Nesta mudança qualitativa o indivíduo que até então fora aprendiz passa a ser discípulo. Tal mudança qualitativa, a conversão, deve ser admitida na consciência do discípulo, assim como ele deve ser consciente de ter estado na não verdade por sua própria culpa. É a partir desta consciência que ele se despede de seu estado anterior. Esta despedida, no entanto, gera uma tristeza que tem por razão o ter ficado tanto tempo no estado anterior. É a isto Climacus chama de *arrependimento*.²⁵⁶ Mas o discípulo não permanece nesta tristeza, não passa a viver em situação de culpa constante. Antes, se o instante deve possuir uma significação decisiva, o que há após a conversão é uma ruptura, que impede o ser humano de

²⁵² KIERKEGAARD, 2011, p. 36.

²⁵³ KIERKEGAARD, 2011, p. 36.

²⁵⁴ KIERKEGAARD, 2011, p. 36.

²⁵⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 37.

²⁵⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 37.

voltar atrás, que o impede de encontrar prazer em recordar seu estado anterior, pois ele não seria capaz de trazer o deus novamente para o seu lado, posto que já está lá.²⁵⁷

Eis, portanto, o projeto teórico de Johannes Climacus, que nada mais é do que as linhas gerais da doutrina cristã. Nos interessa agora compreendermos especificamente como se dá a relação entre o discípulo e o deus, tanto da perspectiva da divindade quanto tomado a partir do ser humano, a partir deste entendimento do cristianismo do pseudônimo.

Antes de passarmos para a próxima seção devemos ainda atentar para uma questão posta por Climacus. Ao final do capítulo I ele faz a seguinte pergunta: “Mas isso que aqui analisamos deixar-se-á pensar?”²⁵⁸ A esta pergunta segue-se outra, a saber, a quem caberá responder esta pergunta?

Deixa-se pensar o ter nascido? Sim, por que não? Mas quem é que deve pensá-lo? O que nasceu ou o que não nasceu? Esta última alternativa é evidentemente um absurdo, que não pode ocorrer a ninguém que tenha nascido. Quando, pois, aquele que nasceu se pensa nascido, pensa evidentemente esta passagem do não ser para o ser. Pois da mesma maneira se pensarão as coisas com o renascer. Ou será que a coisa tornou-se mais difícil pelo fato de que aquele não ser que precede ao renascimento contenha mais ser do que o não ser que precede ao primeiro? Mas quem é, afinal de contas, que deverá pensar isto? É evidente que tem que ser o renascido, pois se o não renascido o fizesse, isto seria certamente um absurdo; e não seria bastante ridículo que esta ideia ocorresse ao homem que não é renascido? Se um homem está originalmente na posse da condição para compreender a verdade, pensa então que Deus existe pelo fato de que ele mesmo existe. Se está na não verdade, é preciso que o pense dele mesmo, e a recordação não lhe será de nenhuma ajuda, salvo para pensar isto. Se ele irá mais longe, cabe ao instante decidir (se bem que este já tenha atuado para lhe fazer entender que ele é a não verdade) [...] No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva, conforme foi exposto mais acima. Enquanto, pois, todo *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?²⁵⁹

Quem deve pensar aquilo que foi analisado por Climacus é o renascido. Há aqui uma implicação que, por sua vez, carrega outra consigo. A primeira implicação diz respeito diretamente ao problema de Lessing. Lembremos que o problema para este é que a verdade do cristianismo é de caráter meramente histórico, não sendo passível da demonstração típica das verdades de razão, que trazem a segurança que possibilita uma “reformulação de todos os conceitos metafísicos e morais.” Ora, que mais poderia ser essa reformulação senão aquela conversão pela qual o aprendiz se torna discípulo? Ao afirmar que é o renascido que deve pensar sua análise, o autor pseudônimo aponta que o pensamento a respeito do cristianismo só

²⁵⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 38.

²⁵⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 38.

²⁵⁹ KIERKEGAARD, 2011, pp. 39-40.

pode ser empreendido por quem já se encontra de posse da condição recebida do deus, que *crê* em todas aquelas premissas anteriormente apresentadas. E esta é a implicação que acompanha a relação com o problema de Lessing: só o cristão pode pensar o cristianismo. E e isto é assim justamente por suas verdades serem contingentes, de modo que, como afirma outro pseudônimo, Anti-Climacus, o cristianismo não deve ser compreendido, mas crido;²⁶⁰ é matéria de fé. Esta, por sua vez, aparece de maneira velada ao final da citação acima. Ao afirmar que passar do não-ser para a existência é uma coisa altamente “patética,” devemos atentar que o autor não utiliza esta palavra segundo seu sentido corrente em português, mas sim que é algo altamente relacionado ao *pathos*, à paixão que, como vimos Johannes de Silentio afirmar, é justamente a fé.

2.1.2.1 Os paradoxos e o paradoxo absoluto

A edição de 1833 do *Dicionário de Dinamarquês* de Molbech que Kierkegaard possuía define o conceito de paradoxo como algo contraditório, contrário aos significados e explicações mais comuns.²⁶¹ É justamente a partir desta definição que o pensador dinamarquês o compreende, referindo-se a ele com aquilo que aparece como contraditório ao entendimento humano, especialmente no que diz respeito à relação entre o indivíduo e o religioso e igualmente no que diz respeito aos dogmas da fé cristã, mais especificamente à doutrina da encarnação.²⁶² É especialmente neste sentido que o paradoxo aparece em *Migalhas filosóficas*.

Alguém com uma educação filosófica de caráter racionalista, como Lessing, corre o risco de scandalizar-se diante dele a ponto de rejeitá-lo e desprezar sua seriedade. É o que há de se esperar de um intelecto que se depare com algo que lhe é contraditório. Mas Climacus sai, por assim dizer, em defesa do paradoxo:

Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre. Mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar. Esta paixão do pensamento está, no fundo, presente nele

²⁶⁰ Ver referência.

²⁶¹ Cf. TURCHIN, Sean Anthony. Paradox. In.: EMMANUEL, S.M.; MCDONALD, W.; STEWART, J. (eds.). **Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice**. London and New York: Routledge, 2015. [Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources]

²⁶² TURCHIN, 2015, p. 43.

por todas as partes, assim também como no pensamento do indivíduo, na medida em que este, enquanto pensante, não é somente ele mesmo.²⁶³

Ao tratarmos da teologia da cruz de Lutero no capítulo anterior, vimos que uma de suas características é que a razão não dá conta do conhecimento de Deus, de modo que se deve recorrer ao Cristo crucificado, que revela o Deus oculto nos sofrimentos e na cruz. Sendo assim, deve-se crer que é Deus que está ali presente, ainda que não se possa identificá-lo por vias da razão. Isto faz dele um paradoxo que, justamente por ser contrário à razão, não se deixa pensar. Ao tratarmos sobre a fé em *Temor e tremor* também apontamos como a razão não dá conta da fé, pois o ético, que tipifica o universalmente racional, não pode abarcar o ato de Abraão. Assim, tanto Lutero quanto Johannes de Silentio apontam a finitude como lugar da possibilidade do conhecimento de Deus (Lutero) e da existência na fé (Silentio). Em *Migalhas filosóficas*, Johannes Climacus avança, aprofunda a compreensão dos limites da razão para a relação com Deus e explicita como se dá esta relação, tendo a fé como órgão deste relação.²⁶⁴ Este movimento de aprofundamento e explicitação do problema do cristianismo começa com o paradoxo, pois aí ele é justamente o cristianismo, como podemos ver na seguinte nota dos *Diários*, em que o dinamarquês reflete sobre o cristianismo a partir da *Teodicéia*, de Leibniz:

Leibnizs Theodicee ubersetzt mit Anmerkungen v. Gotscheden 1793. Hanover und Leipzig

A introdução trata sobre a conformidade entre a razão e a fé

P. 52. Emprega a expressão “ver” para aquilo que se reconhece *a priori* a partir de causas genuínas; utiliza “crer” para aquilo que alguém conclui a partir meramente do efeito.

O que costumo expressar dizendo que o cristianismo reside no paradoxo e a filosofia na mediação, Leibniz o expressa fazendo a distinção entre aquilo que está acima da razão e aquilo que está contra a razão. A fé está acima da razão. Por razão, ele entende o que menciona em várias partes: uma concatenação de verdades (*enchainement*), uma conclusão a partir de causas. Por conseguinte, a fé não pode demonstrar-se, fundamentar-se, compreender-se, já que carece desse elemento que possibilita a concatenação, o que significa, desde já, que se trata de um paradoxo, pois isto é justamente o desconexo do paradoxo, o carecer de continuidade; em qualquer caso, possui apenas uma continuidade reversa, ou seja, uma continuidade que no começo não se mostra como tal. Em minha opinião, o que unicamente se pode dizer sobre o caráter paradoxal e absurdo do cristianismo é que isto é a primeira forma, tanto na história universal como na consciência.²⁶⁵

Ora, se o cristianismo é o paradoxo por lhe faltar a conexão causal que permitiria que se o demonstrasse, então tudo aquilo que vimos no experimento teórico de Climacus é paradoxal. Isto fica claro quando observamos que tudo o que ali foi exposto tomando como pressuposto

²⁶³ KIERKEGAARD, 2011, p. 59-60.

²⁶⁴ KIERKEGAARD, 2011, p. 149.

²⁶⁵ KIERKEGAARD, 2017, p. 390 / KJN, Not. 13:23.

o caráter decisivo do instante, e também este pressuposto, não pode ser demonstrado: o estado anterior de não verdade qualificado como pecado, o deus enquanto mestre, a salvação, a libertação, a conversão e todas as demais verdades cristãs e suas implicações não participam de uma cadeia causal lógica que permita sua demonstração. Diante deles, crê-se ou não. Foi por isso que Climacus afirmou que tudo o que analisou só pode ser pensado pelo discípulo e é também por isso que afirmamos que o instante é o instante da fé. Mas deve-se sempre ter em vista que Kierkegaard não afirma que o cristianismo, o paradoxo, é irracional; ao contrário: como se vê na citação acima, ele está acima, para além da razão. Neste sentido, afirmar que o discípulo pode pensá-lo não parece adequada pois, de fato, se o paradoxo é a paixão do pensamento pela qual a inteligência busca sua própria ruína, justamente por que ele não pode ser pensado, então nem mesmo o renascido o poderá pensar, pois todo intelecto colapsa diante do paradoxo, dando lugar à fé.

Não nos dedicaremos aqui à tarefa de analisar como cada um daqueles elementos apresentados por Climacus é paradoxal, mas apenas ao paradoxo que diz respeito diretamente à relação entre o deus e o discípulo. Contudo, aí aparecerão implicados os outros elementos, na medida em que são fundamentais para tematizar a relação.

Lembremos o que apresentamos no capítulo anterior, que um dos problemas principais para o jovem Lutero residia em compreender como é possível que um Deus santo se relacione com um ser humano pecador. Podemos direcionar esta pergunta também ao autor de *Migalhas*, da seguinte maneira: se o ser humano está na não verdade e escravizado à não liberdade por sua própria culpa, de modo a polemizar contra a verdade, como é possível que o deus venha ao ser humano e lhe dê a verdade? Ainda que com a verdade lhe dê a condição para compreendê-la, como poderá um indivíduo naquela condição receber de bom grado a verdade e se converter a ela? Lutero, de forma teológica e para teólogos, aponta para o Cristo crucificado mas, ainda que afirme na tese 28 do *Debate de Heidelberg* que “o amor de Deus não acha, mas cria aquilo que lhe agrada,”²⁶⁶ algo com que Johannes Climacus certamente concorda, não deixa suficientemente claro como Deus opera esta criação específica. Além do mais, Kierkegaard aqui vai além de Lutero, lidando com o problema que fora posto por Lessing e que, como pode-se ver em diversas de suas obras, é também o problema da cultura dinamarquesa de seu tempo, e procura descrever como se comporta o intelecto frente ao paradoxo. Para tanto o autor dinamarquês, através de Climacus, destaca aquilo que está implícito no questionamento de Lutero: há uma *diferença* absoluta entre o mestre e o aprendiz

²⁶⁶ LUTERO, 2004, p. 53.

quando este mestre é o deus, uma diferença que deve ser de algum modo superada para que o aprendiz possa passar da não verdade para a verdade. Climacus encontra a solução para este problema na doutrina da encarnação.²⁶⁷

Ao considerarmos a relação entre mestre e aprendiz no sentido socrático, tendo em vista que o papel do mestre, especialmente se ele for o próprio Sócrates, é tornar o aprendiz auto-suficiente, vemos que este não deve nada ao mestre. Não apenas por esta razão mas também por que, assim como o mestre é ocasião para que o aprendiz compreenda a si mesmo, pois tomar consciência de possuir a verdade é compreender a si mesmo, o aprendiz é uma ocasião para que o mestre compreenda a si mesmo como mestre, pois Sócrates, ao tornar-se mestre, atende a uma exigência que estava nele mesmo em relação aos outros homens. Isto estabelece uma relação de reciprocidade entre o mestre e o aprendiz, na medida em que tanto Sócrates torna-se ensejo para que os outros aprendam alguma coisa quanto as circunstâncias que se apresentam a ele tornam-se ocasião para que ele seja mestre.²⁶⁸ “Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo; e assim nenhuma ocasião pode agir sobre ele de modo a equivalerem ocasião e decisão.”²⁶⁹ O deus, portanto, basta-se; compreende perfeitamente a si mesmo de modo que não há nenhuma necessidade que o obrigue a tornar-se mestre. E, contudo, ele o faz, movimentando-se em direção ao ser humano por amor, o que não impõe qualquer necessidade, pois a satisfação do desejo do amor, afirma Climacus, não se dá fora dele, mas nele mesmo.²⁷⁰ O deus *decide*; uma decisão que existe desde a eternidade mas que se realiza no tempo, onde aparece o instante,

pois aí onde a ocasião e o ocasionado se correspondem diretamente [isto é, a relação socrática entre mestre e aprendiz], exatamente como no deserto a resposta ao grito, aí o instante não aparece, porém a reminiscência o engole em sua eternidade. O instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual.²⁷¹

É o amor, portanto, que faz o deus decidir livremente ir em direção àquilo que lhe é desigual, a saber, o ser humano pecador. Contudo, se é o amor o fundamento desta decisão, se está no princípio da ação eterna do deus, deve estar também no fim: “o amor deve, pois, dirigir-se àquele que aprende e o fim deve ser o de ganhá-lo, pois só no amor *o diferente se iguala*

²⁶⁷ Lutero também o faz, na medida em que aponta para o Cristo crucificado. No entanto, não explica o porquê de ser assim, como Kierkegaard o faz.

²⁶⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 43-44.

²⁶⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 45.

²⁷⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 45.

²⁷¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 45.

[...]”²⁷² O que o amor visa aí é proporcionar a compreensão perfeita entre o deus e o aprendiz que só pode existir na unidade da igualdade e sem a qual o mestre não é o deus.²⁷³ Mas este amor é infeliz, fundamentalmente infeliz, pois tal compreensão não é fácil diante da diferença entre o deus e o aprendiz. Não é fácil por que, apesar de caber ao deus proporcionar a compreensão, ele não deve anular a diferença.²⁷⁴

Em *Temor e tremor* apresentamos a infelicidade do jovem diante da impossibilidade da realização do amor pela princesa quando este encontra-se na qualidade de cavaleiro da resignação infinita. Ora, que a infelicidade de um amor resida na impossibilidade de os dois amantes ficarem juntos é a expressão humana de tal infelicidade. Mas no amor entre o deus e o aprendiz a infelicidade não reside aí, mas em que os amantes não consigam compreender-se.²⁷⁵ Pode ocorrer a alguém que o deus, sendo Deus, poderia simplesmente elevar o aprendiz a sua própria condição divina pois possui poder para tal tendo em vista a onipotência divina, cara à ortodoxia cristã. Mas, além de anular a diferença, o que já vimos que não deve acontecer, esta solução apresenta um problema que não passou despercebido por Climacus.

A principal coisa a se ter em mente aqui é que a característica fundamental desse amor é que ele não transforma o amado mas a si mesmo, pois nisto reside o insondável do amor: “em querer, não como brincadeira, mas seriamente e em verdade ser igual à pessoa amada.”²⁷⁶ Esta é a onipotência decisiva do amor.²⁷⁷ Agora, consideremos um exemplo do autor pseudônimo e imaginemos um rei que ama uma moça pobre, um rei tão admirado que ninguém se oporia a este amor, mas o exaltaria, dizendo que o que este rei faria por aquela jovem é um benefício que jamais poderia ser suficientemente agradecido. O rei, contudo, é virtuosamente humilde e carrega consigo uma preocupação: “seria a jovem igualmente feliz, conseguiria adquirir suficiente franqueza para jamais lembrar-se daquilo que o rei não querereria senão esquecer: que ele era o rei e que ela fora uma jovem pobre?”²⁷⁸ Se esta jovem não for capaz de esquecer disto, de desviar seus pensamentos do rei, o amor do rei não vale nada; para ele, que deseja que esta diferença entre ambos seja esquecida, seria melhor que ela tivesse permanecido onde estava, amada por seus iguais,²⁷⁹ “pois mesmo que a jovem se contentasse de não ser nada, isto não poderia satisfazer o rei, justamente porque ele a amava e porque lhe seria mais

²⁷² KIERKEGAARD, 2011, p. 45. Grifo nosso.

²⁷³ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 46.

²⁷⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 46.

²⁷⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 46.

²⁷⁶ KIERKEGAARD, 2011, p. 53.

²⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 53.

²⁷⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 48.

²⁷⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 48.

penoso ser considerado seu benfeitor do que perdê-la.”²⁸⁰ Ao rei, então, nada mais resta que permanecer em sua infelicidade. Pode-se ainda admitir que haja uma diferença de mentalidade entre ambos que os impeça de compreender-se mutuamente. Aí este amor é verdadeiramente infeliz e nele reside latente um sofrimento que ninguém ousa despertar.²⁸¹

No caso do amor do deus, em que o caráter decisivo do instante deve ser preservado, o discípulo está no pecado; aí a diferença é absoluta e, humanamente falando, insuperável. Estar diante de uma relação como esta é justamente estar diante de um paradoxo pois, ao atentarmos ao princípio de não contradição, o ser e o não ser não se relacionam mutuamente, não podem coexistir. É certo que Climacus havia afirmado que o discípulo, renascido, passa do não ser ao ser.²⁸² Contudo, vimos também que afirmou que a diferença não deve ser anulada, mas, ainda assim, afirma que o amor torna iguais os desiguais. Como o intelecto lida com isto senão considerando-o uma contradição? É, portanto, um paradoxo que é estabelecido pelo deus.

O deus deseja, por causa de seu amor pelo discípulo, estabelecer a igualdade, uma igualdade que permita a mútua compreensão, pois sem ela “o amor será infeliz e o ensinamento desprovido de significado”²⁸³. À semelhança do rei o deus carrega consigo um sofrimento que, no entanto, guarda para si porque a razão humana também não dá conta de compreender tal aflição, considerando que ele é Deus e, portanto, que seu ser e sua auto-compreensão independem do ser humano ou de qualquer outra criatura, ela entende que ele deve ser indiferente à igualdade, o que apresenta um esquecimento do amor pelo discípulo que o faz movimentar-se livremente em direção a ele. Tal sofrimento consiste em saber que o discípulo pode vir a perder-se por culpa do próprio deus; que o deus pode acabar afastando o discípulo pois sabe, assim como aquele rei, da impossibilidade de manter a franqueza do discípulo “sem a qual a compreensão e a igualdade desaparecem e o amor é infeliz.”²⁸⁴ Há portanto um risco que de modo algum pode ou deve ser superado. Voltaremos a ele mais adiante.

Desse modo, põe-se uma tarefa que consiste em encontrar uma solução que estabeleça um ponto de unidade no qual se realizasse a compreensão do amor e onde o deus possa encontrar consolo para seu sofrimento.²⁸⁵ Esta mútua compreensão é fundamental para o amor, pois sem ela o discípulo amado pode considerar-se feliz em uma situação que para o

²⁸⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 48.

²⁸¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 48.

²⁸² Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 39.

²⁸³ KIERKEGAARD, 2011, p. 49.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, 2011, p. 49.

²⁸⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 49.

amor do deus é loucura. Neste contexto, tal loucura consistiria em considerar uma grande felicidade que o discípulo fosse alçado à semelhança da divindade, onde esqueceria da incompreensão patente entre amante e amado, ou em que o amado esqueça-se de si mesmo. No primeiro caso, o discípulo estaria enganado ao contentar-se com a elevação, pois aí ainda permanece a incompreensão; no segundo, o deus não elevaria o discípulo mas se revelaria a ele, aceitando sua adoração, o que faria o discípulo esquecer de si mesmo. Além do mais, esta possibilidade é problemática porque o deus deseja glorificar o discípulo e não a si mesmo através daquele amor que quer estabelecer a igualdade. Dessa forma, glorificar o discípulo consistiria em recriá-lo, operando a transformação qualitativa da não verdade para a verdade, a conversão que opera a libertação do discípulo, mas de modo que ele permaneça nos limites de sua humanidade pois nesta igualdade paradoxal a diferença não pode ser anulada.

Há, portanto, que se encontrar uma outra forma de alcançar a unidade. A dificuldade na compreensão do deus pelo discípulo consiste em que estando na não verdade, que é o não ser, o discípulo não foi aniquilado ao estar diante da divindade, à semelhança do que acontecia aos mortais que, na mitologia grega, viam algum dos deuses em sua plena manifestação divina ou como aconteceria a qualquer ser humano que visse a face de Deus, como aparece no capítulo 33 do Êxodo. Vimos com Lutero que é justamente por causa desta impossibilidade que se deve buscar a Deus naquilo que ele deseja revelar, as *posteriora Dei*. Ele não auxilia o discípulo para que este encontre a verdade mas engendra a verdade, de modo a gerar o discípulo,²⁸⁶ pois o gerar, como vimos, pertence ao deus. Assim, é claro que ele deve ser reconhecido como deus, na medida em que o instante deve ser decisivo e o discípulo não deve esquecê-lo nem esquecer que é a ele que deve tudo, mas a relação deve ser entre iguais, na unidade que o amor deseja estabelecer. É na relação que deve residir a unidade. E, se tal unidade que realiza a compreensão mútua na diferença não pode ser efetivada na ascensão do discípulo e tampouco na manifestação gloriosa do deus, o que resta é que a unidade seja estabelecida em um movimento descendente realizado pelo deus. Para concretizar a unidade, não é o discípulo que deve ser feito igual ao deus mas, antes, o deus deve se fazer igual ao discípulo. Neste amor, o deus quer não somente igualar-se ao discípulo mas apresentar-se como igual ao menor de todos os seres humanos; quer mostrar-se sob a figura do servo.²⁸⁷ Aí Climacus aponta-o:

²⁸⁶ KIERKEGAARD, 2011, pp. 51-52.

²⁸⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 53.

Vê, aí está ele – o deus. Onde? Aí mesmo; não podes vê-lo? Ele é o deus e, não obstante, não tem onde repousar sua cabeça, e não ousa apoiar-se em nenhum homem para não vir a escandalizá-lo. [...] É assim, pois, que o deus se apresenta sobre a terra, igual ao último dos homens, pela onipotência de seu amor. [...]

Mas a figura do servo não era simulada, por isso o deus tudo deve sofrer, e tudo suportar, a fome no deserto, a sede nos suplícios, o abandono na morte, absolutamente igual ao último dos homens – “vê, que homem,” pois seu sofrimento não se reduz ao sofrimento da morte, mas toda esta vida constitui, afinal, uma paixão, e é o amor que sofre, é o amor que tudo dá, estando ele mesmo em necessidade. Maravilhosa abnegação! Mesmo ao menor dos discípulos ele pergunta inquieto: amas-me então realmente? Pois ele mesmo sabe onde ameaça o perigo e sabe, não obstante, que qualquer caminho mais fácil seria um embuste, ainda que o discípulo não o compreendesse.

[...] E a relação da compreensão, como é frágil, tocando a cada instante os limites do erro, quando a angústia da culpa procura perturbar a paz do amor! E a relação da compreensão, como é espantosa! Pois é menos espantoso cair com o rosto no chão quando as montanhas tremem à voz do deus do que estar sentado junto dele como ao lado de um igual, e no entanto esta é afinal de contas a preocupação do deus. Sentar-se justamente desta maneira!²⁸⁸

O deus, o Deus encarnado do dogma cristão, assume em profunda liberdade amorosa a posição do menor, do mais sofredor dos seres humanos a fim de poder sentar-se ao lado do discípulo amado como seu igual, é assim que quer que seja e é assim que deve ser pois é o único meio possível. No entanto, é intrigante que este deus cuide para não vir a escandalizar o discípulo, que fique inquieto ao perguntar sobre o real amor do discípulo, que mesmo que seja Deus que opere a igualdade que põe a compreensão, esta compreensão seja frágil, tocando os limites do erro, faz parecer que o deus teme, que mesmo para Deus há um risco.

Afirmamos no início deste capítulo que a fé é da dimensão do risco. Mas a fé é própria do discípulo, do ser humano que crê naquilo que não pode ver, que a razão não dá conta de assimilar. Que possa haver um tal risco para o ser humano, que experimenta a fé no âmbito de sua finitude, é perfeitamente plausível. Mas para Deus, independente e absolutamente livre, pode haver algum risco? Sim, pois em seu amor Deus teme perder o amado. Este risco, contudo, ele deve correr, a possibilidade da relação de igualdade entre Deus e o ser humano passa pelo risco de este, em vez de aproximar-se de Deus, afastar-se dele, justamente por ser incapaz de compreendê-lo naquele homem, o menor deles, ao lado de quem se assenta, pois se escandaliza da possibilidade de Deus estar nessa condição. Em *Migalhas filosóficas* o problema do escândalo está diretamente relacionado ao comportamento do intelecto diante do Deus encarnado, dado que isto é um paradoxo. Este, no entanto, não é um paradoxo qualquer, o paradoxo do Deus encarnado é o *paradoxo absoluto*, pois é a entrada do eterno no tempo, do Deus eterno que se manifestou num instante específico da história, e por isso ele é a ruína do pensamento.

²⁸⁸ KIERKEGAARD, 2011, pp. 53-54, 56.

Tratamos até aqui da relação entre Deus e o discípulo da perspectiva divina, mas para que possamos explicitar o problema do escândalo devemos analisar esta relação do ponto de vista humano, do discípulo, o que nos abrirá de uma vez por todas o caminho para a compreensão da fé em *Migalhas filosóficas*.

2.1.2.2 Escândalo e fé na relação paradoxal

A relação paradoxal entre o ser humano e Deus quando pensada a partir do ser humano, terá como fundamento a consciência de si do indivíduo diante do choque com o paradoxo que, como vimos anteriormente, há de ser a ruína da inteligência, posto que é sua paixão. O autor pseudônimo começa refletindo sobre como em Sócrates parece haver um paradoxo quando, no passo 229e do *Fedro*, de Platão, o sábio ateniense afirma não se interessar pela investigação dos mitos, mas apenas deseja investigar a si mesmo, como vemos na passagem a seguir:

Fedro – Diz-me, Sócrates, não é verdade que foi aqui, nas margens do Ilisso, que Bóreas raptou Orítia? Ou foi na colina de Ares? De facto, a lenda corre também com esta versão, que foi ali e não aqui, que ela foi raptada...

Sócrates – Efectivamente assim é.

Fedro – Enfim, quem sabe se não teria sido aqui mesmo! Que encanto, que pureza, que transparência, oferecem aos olhos estes fios de água, e como as margens se prestam às brincadeiras das jovens não achas?

Sócrates – Não, não foi aqui, foi mais adiante uns dois ou três estádios, no local onde se atravessa o rio, em direção ao santuário de Agra. Lá se encontra um altar em honra de Bóreas!

Fedro – Não prestei atenção a isso mas, por Zeus, diz-me Sócrates, acreditas nessa lenda, achas que é verdadeira?

Sócrates – Se eu fosse um incrédulo como os Doutores, não seria um homem extravagante; além disso, afirmaria que ela tinha sido arremessada dos rochedos próximos por um vento boreal, enquanto brincava com Farmacéia, e que das próprias circunstâncias da sua morte nasceu a lenda de seu rapto por Bóreas. Por mim, caro Fedro, qualquer uma dessas explicações tem a sua validade, mas para isso torna-se necessário muito génio, muito trabalho e aplicação e não encontramos nisso a felicidade. Seria necessário interpretar seguidamente a imagem dos Hipocentauros, depois a da Quimera e, então, seríamos submergidos por uma enorme multidão de Gorgónias ou de Pégasos, por outras criaturas multitudinárias e bizarras, por criaturas inimagináveis e por monstros legendários! Se por incredulidade, se conceder a cada uma destas figuras a medida da verossimilhança fazendo uso, para tanto, de não sei que grosseira sabedoria, nem sequer teremos um momento de ócio! Ora, eu não dedico o meu ócio a explicações desse género, e fica sabendo por que motivo, meu caro: ainda não consegui, até agora, conforme recomenda a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; por isso, vejo quanto seria ridículo, eu, que não tenho o conhecimento de mim mesmo, me dedicasse a estudar coisas que me são estranhas. Em vista disso, dou a esses mitos a importância que merecem e, quanto ao seu tema, limito-me a seguir a tradição. Digo-o a todo o momento: não são as lendas que investigo, é a mim mesmo que examino. Talvez não passe de um animal mais estranhamento esquisito e mais impante de orgulho do que Tifão, talvez não passe de

um animal mais pacífico e menos complexo cuja natureza participa de não sei que destino divino e que não se deixa possuir pelo orgulho?²⁸⁹

O paradoxo expresso por esta citação está em Sócrates afirmar que não conseguiu ainda conhecer a si mesmo, em que o sábio grego expressa dúvida ao afirmar que talvez fosse um monstro como Typhon²⁹⁰ ou um animal de natureza mais amável e simples, participante de algo divino,²⁹¹ enquanto é louvado através dos séculos, segundo Climacus, como o homem que melhor conheceu o ser humano.²⁹² Esta característica atribuída a Sócrates, aliás, aparece fortemente no início do *Fedro*. Aí, o interlocutor que dá nome ao diálogo, após ter passado toda uma manhã com Lísias, mestre da retórica cuja eloquência é elogiada por Sócrates, ao encontrar o sábio ateniense tenta enganá-lo a fim de realizar, enquanto caminhasse com ele, um exercício de memória sobre o discurso que lá ouvira. Seu intento, porém, é frustrado por Sócrates, que a cada vez que ouvia do companheiro alguma justificativa para não reproduzir com perfeição o referido discurso, refutava o argumento e, por fim, acaba por revelar que Fedro possuía por debaixo de sua capa o discurso escrito.²⁹³ Sócrates revela conhecer bem a pessoa de Fedro, seus costumes e modos de se relacionar com os discursos, especialmente diante de Lísias; o conhecimento que o sábio ateniense tem do homem Fedro é rigoroso no detalhe. O diálogo, portanto, apresenta o profundo conhecimento que Sócrates possui da alma humana sem, no entanto, conhecer a si mesmo, sem poder afirmar com certeza se é um monstro ou um animal pacífico. Eis o paradoxo apontado pelo pseudônimo kierkegaardiano, esta é a paixão do pensamento de Sócrates, o paradoxo de conhecer o homem mas não conhecer a si mesmo. É com isto que se choca o pensamento socrático e que deve tornar-se sua ruína. A partir daí Climacus extrai as implicações do que passa a expôr seguir.

Ao analisarmos esta exposição devemos ter em mente que aquele choque provocado pelo paradoxo do conhecimento de si já foi visto anteriormente no experimento teórico de Johannes Climacus, na medida em que o encontro com o deus no instante está para além do socrático, de modo que, se neste o aprendiz conhece a si mesmo enquanto possuidor da verdade, diante do deus o discípulo descobre-se outro, sabe-se em situação contrária ao que pensava saber de si mesmo. A partir do socrático enquanto manifestação do que é propriamente racional, sabemos o que é o ser humano. Este saber Climacus toma como uma

²⁸⁹ PLATÃO, 2000, 229b-230a.

²⁹⁰ Para nos mantermos no interior de *Migalhas filosóficas* optamos pela grafia dinamarquesa utilizada por Kierkegaard, mantida pelo tradutor brasileiro.

²⁹¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 59.

²⁹² KIERKEGAARD, 2011, p. 59.

²⁹³ PLATÃO, 2000I 227a-228e.

“proposição ousada,”²⁹⁴ pondo-o como uma suposição, o que estabelece uma dúvida, justificada pelo autor em nota que finaliza perguntando “será que o assunto está tão bem esclarecido em nossa época, que esta, pensando no pobre Sócrates e em seu embaraço, não precisaria se mostrar um pouco inquieta com respeito a si mesma?”²⁹⁵ Esta pergunta é feita diante da consideração de poder parecer ridículo levantar tal suspeita sobre o conhecimento corrente a respeito do que é um ser humano. Contudo, Climacus contrapõe a esta concepção a confusão sobre este saber presente em uma formulação de Demócrito, da qual o cético Sexto Empírico faz uma dedução irônica. O primeiro afirmava, segundo o autor pseudônimo, que “o homem é o que todos nós sabemos [...] pois nós todos sabemos o que é um cão, um cavalo, uma planta etc., e nada disso é um homem.”²⁹⁶ Sexto Empírico daí deduz que “o homem é um cão: pois se o homem é o que todos sabemos, e sabemos todos o que é um cão, *ergo*...”²⁹⁷ Vê-se que para Climacus não é de modo nenhum ridículo pôr em dúvida aquele saber, fazendo também uma crítica, em um breve aceno, a sua “época teocêntrica.”²⁹⁸ Que tal crítica velada seja feita a uma época qualificada como “teocêntrica” parece remeter, mais uma vez, a *O conceito de angústia*, que fora publicada apenas quatro dias depois de *Migalhas filosóficas*.²⁹⁹ No *Caput I* de sua obra, Haufniensis critica as definições da relação entre pecado hereditário e primeiro pecado em diversas tentativas dogmáticas de conceituação. Porque a crítica de Climacus é dirigida à “nossa época teocêntrica” destaca-se principalmente a crítica de Haufniensis aos *Artigos de Esmalcalde* e à *Apologia da Confissão de Augsburg*, dois dos mais importantes documentos do *Livro de Concórdia*, em que se reúnem os documentos confessionais luteranos.³⁰⁰ Ora, *O conceito de angústia* é dedicado à reflexão sobre o pecado hereditário, que é tema fundamental para a concepção de ser humano que Climacus empreende em *Migalhas filosóficas*, mas sem o qualificativo “hereditário.” Sendo assim, uma correta compreensão do pecado parece implicar uma correta compreensão do ser humano. Por outro lado, se é assim, uma má compreensão do pecado implicaria também uma má compreensão do ser humano. Logo, se Vigilius Haufniensis mostra que há problemas na compreensão teológica corrente, especialmente nas confissões luteranas, Climacus tem toda a razão em criticar sua “época teocêntrica”, por que é oficialmente luterana, não podemos

²⁹⁴ KIERKEGAARD, 2011, p. 60.

²⁹⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 60, nota 3.

²⁹⁶ KIERKEGAARD, 2011, p. 60, nota 3.

²⁹⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 60, nota 3.

²⁹⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 60, nota 3.

²⁹⁹ *Migalhas filosóficas* veio à público no dia 13 de junho de 1844; *O conceito de angústia* foi publicado no dia 17. Não é, portanto, um acaso que haja tantos assuntos transversais às duas obras.

³⁰⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2010, pp. 28-29.

esquecer, e por achar ridículo que se ponha em questão se sabemos, de fato, o que é o ser humano.

Supõe-se, portanto, que se sabe o que é o homem; uma sabedoria cujo valor Climacus afirma que seria “o último a subestimar,” pois ela “pode enriquecer-se constantemente, assumir importância, e também, conseqüentemente, tornar-se a verdade.”³⁰¹ Devemos estar atentos a esta citação, pois aí Climacus não afirma que esta sabedoria, ao se enriquecer e assumir importância, torna-se uma sabedoria verdadeira. O que está em jogo é o próprio saber do ser humano sobre si mesmo enquanto *a verdade*, ou seja, trata-se de uma sabedoria que avança até à concepção socrática do ser humano, que ele possui a verdade, que é a verdade. Sabedoria esta que Sócrates também possuía e, no entanto, também sabia que não conhecia a si mesmo: o paradoxo é ubíquo! Mas a inteligência, a razão, só vai até aí e aí se detém.³⁰² “Pois é então que desperta a paixão paradoxal da inteligência, que quer o choque, e quer, sem compreender direito a si mesma, sua própria ruína.”³⁰³ Mas contra o que a inteligência se choca? Climacus afirma que

aquele paradoxo pressentido pela inteligência reage sobre o homem e seu conhecimento de si, de sorte que este homem, que acreditava conhecer-se, já não sabe com certeza se não é talvez um animal tão estranho como Typhon ou se não possui em seu ser algo de mais doce e mais divino.³⁰⁴

Cabe aqui lembrarmos que a paixão é algo que se sofre, especialmente no sentido da passividade. Assim, a paixão paradoxal que leva a inteligência à ruína não é algo voluntariamente buscado por ela, mas algo a que ela chega necessariamente, por força da paixão. Assim sendo, mesmo que o ser humano já esteja certo de conhecer a si mesmo, continua, como Sócrates, buscando conhecer a si mesmo, até o limite em que duvida deste conhecimento. Este limite é, contudo, desconhecido, mas certamente está lá, pois perturba o conhecimento de si do indivíduo. O pseudônimo argumenta que esse desconhecido não é humano, na medida que assumimos que o ser humano sabe o que o ser humano é; tampouco pode ser qualquer coisa que o ser humano conheça, pois se fosse assim, não haveria crise, quer dizer, ruína, pois nesse caso aquele algo não seria desconhecido nenhum. Climacus conclui que este desconhecido é o deus.³⁰⁵

³⁰¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 61.

³⁰² Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 61.

³⁰³ KIERKEGAARD, 2011, p. 61.

³⁰⁴ KIERKEGAARD, 2011, p. 62.

³⁰⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 62.

Observando retroativamente, vemos que este choque que causa a ruína da inteligência é aquele mesmo encontro com o deus que faz com que o ser humano recorde não a verdade mas a condição pecadora que qualifica o estado de não verdade. É justamente aí que a paixão paradoxal é a ruína da inteligência, pois demarca o limite do intelecto. A partir daí, não há mais movimento intelectual possível pois a razão não dá conta do conhecimento de Deus, como demonstrou Lutero, ou do paradoxo, como vimos com Climacus.

Desta conclusão, Climacus passa a dedicar algumas páginas de seu folheto³⁰⁶ à demonstração do absurdo que é tentar provar a existência de Deus. Com clara referência ao argumento ontológico de Santo Anselmo, o autor afirma que

se com efeito o deus não existe, é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro que seria uma tolice querer provar isso; pois eu já o pressupus, justamente no instante em que a prova começa, não como algo duvidoso (o que um pressuposto aliás nunca pode ser, já que é um pressuposto), mas como algo já resolvido, pois de outro modo eu não iria começar, entendendo facilmente que o todo seria uma impossibilidade se ele não existisse.³⁰⁷

E vai além, defendendo também a impossibilidade de se querer provar que o desconhecido é o deus:

Mas se, ao contrário, com a expressão provar a existência do deus, tenho em mente querer provar que o desconhecido, que existe, é o deus, então me expresso de maneira menos feliz. Pois neste caso não provo nada, e menos ainda uma existência, mas apenas desenvolvo uma definição conceitual.³⁰⁸

O que nestes dois casos está sendo criticado implicitamente é justamente a tentativa de se transformar em uma verdade de razão o que não pode ser outra coisa que verdade contingente. Se tais coisas se pudessem provar racionalmente, não haveria paradoxo e o desconhecido seria algo humano, o que já foi descartado. O que resta então a fazer diante do desconhecido? Ora, é aqui que se vê como Kierkegaard extrai o máximo de Sócrates, que se recusa a dedicar seu ócio ao entendimento do mito e a assemelhar-se aos “Doutores” que o racionalizam e limitam-se a dar aos mitos a importância que merecem e a seguir a tradição. Da mesma forma, diante do deus deve-se dar a importância que merece e seguir a tradição. Aqui, seguir a tradição possui importância fundamental, já que é do cristianismo que se trata.

³⁰⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 19.

³⁰⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 62.

³⁰⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 62.

Isto é o bastante para se tratar sobre o tema da prova da existência de Deus para o que interessa a esta tese. Devemos agora compreender o porquê do choque a fim de entendermos como ele estabelece a possibilidade do escândalo.

O desconhecido é, como dissemos, o limite e a ele se chega constantemente, na medida em que, movida pela paixão, a inteligência segue incessantemente buscando conhecer a si mesma. É justamente por ser o limite que ela se choca constantemente com este desconhecido, pois é o limite da razão. Isto é assim por que, em se tratando o desconhecido do próprio Deus, ele é absolutamente diferente. É isto que estabelece o limite, pois “a diferença absoluta, a inteligência não pode nem pensar,”³⁰⁹ porque ela não é capaz de negar-se absolutamente – pois pensar ou lidar com o diferente já implica uma negação de si, na medida em que é justamente lidar ou pensar a alteridade, ou seja, descolar-se do mesmo (que é igual) para outro, de modo que, para pensar a diferença absoluta seria necessário negar-se absolutamente, o que é impossível. Assim, esta diferença não se deixa sequer captar.³¹⁰ Então, o que faz a inteligência? Ela “usa a si mesma,” “pensa em si mesma a diferença que ela pensa por si mesma.”³¹¹ O que aí acontece é semelhante a quando caminhamos até atingir uma barreira, por exemplo, uma parede. Cada movimento que quisermos empreender consistirá em mover-se no mesmo lugar ou, no máximo, irmos de um lado a outro, movimentos que, pelo menos por algum tempo, poderão parecer surtir algum efeito positivo mas, por fim, não apresentam avanço nenhum.

O desconhecido é, portanto, o limite. Na verdade, está para além do limite, pois este ainda pode ser compreendido como tal; como no exemplo acima, pode-se compreender uma barreira e o que ela significa; pode-se pensar esta barreira, conhecê-la enquanto barreira; O paradoxo, contudo, não pode sequer ser apreendido e por isso ele é o desconhecido, é o que está para além do limite e que, por isso, jamais se chegará a saber o que é. Por não possuir lugar na inteligência o paradoxo encontra-se numa diáspora;³¹² ou seja, em relação à inteligência ele não tem lugar.

O que então acontece agora? Diante da condição diaspórica do paradoxo, a inteligência vê-se diante de uma escolha cômoda entre o que está a seu alcance e aquilo que pode conceber a partir de sua imaginação.³¹³ Assim, arbitrariamente, a inteligência acaba por inventar por si mesmo o deus, pois é de tal maneira perturbada por aquela diferença absoluta

³⁰⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 68.

³¹⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 68.

³¹¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 68.

³¹² KIERKEGAARD, 2011, p. 68.

³¹³ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 68.

que acaba não reconhecendo mais a si mesma e, conseqüentemente, confundindo-se com a diferença.³¹⁴ Aí ela não conhece mais a si mesma, posto que confunde-se com a diferença justamente por não conhecê-la, e, ao criar um deus que, por assim dizer, é feito a sua própria imagem, este, tomado como Deus, é o mais perigoso dos impostores.³¹⁵ E por que as coisas se dão desta maneira? Ora, porque o deus, ao realizar o movimento descendente para efetivar a igualdade desejada por seu amor, tornando-se um homem individual, igual a qualquer outro ser humano, que vive e age de acordo com as necessidades impostas pela finitude, não pode ser reconhecido como Deus, justamente porque a inteligência *não pode sabê-lo*. Pois, para que se pudesse sabê-lo, seria necessário conhecer a deus e a diferença, o que, de acordo com o argumento de Climacus, é impossível. Este é o máximo de proximidade que pode haver entre o deus e a inteligência, o que é, contudo, igualmente distante.³¹⁶

Por fim, o que resta à inteligência? A resposta é categórica: a inteligência deve esvaziar-se de todo seu conteúdo, desfazer-se de todos de todos os seus pressupostos, se quiser, naquele homem individual, encontrar Deus. Isto se dá na medida em que o ser humano reconhece que Deus é diferente, *absolutamente diferente dele*.³¹⁷ Este saber, contudo, só é possível se recebido do Deus, e nesta medida não pode ser compreendido, posto que não se pode compreender a diferença absoluta. Isto Climacus também qualifica como um paradoxo, pois até para saber que Deus é diferente o ser humano necessidade dele. Isto porque a diferença absoluta é posta pelo pecado, do qual o culpado é o próprio ser humano. E isto deve ser assim, pois se o saber da diferença recaísse sobre Deus, em sua qualidade divina, ou seja, se a diferença se desse devido ao que o ser humano deve a Deus, isto não apresentaria uma diferença absoluta, já que Deus, ao tornar-se homem, torna-se também aparentado ao ser humano. É a consciência do pecado que rompe com a dúvida a respeito do conhecimento de si que havia sido experimentado por Sócrates, que não sabia se era um monstro ou um ser divino. O que faltava ao sábio ateniense era justamente a consciência do pecado.³¹⁸ Assim, o paradoxo mostra-se como algo terrível, pois revela sua dupla natureza: uma negativa, que manifesta a diferença absoluta posta pelo pecado; e uma positiva, que quer abolir a diferença absoluta na igualdade absoluta.³¹⁹

Faz-se necessário aqui nos determos em um ponto que deve ser esclarecido para evitar confusão. Alguns parágrafos acima, o autor afirmara que a diferença não deve ser abolida.

³¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 69.

³¹⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 69.

³¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 69.

³¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2011, pp. 69-70.

³¹⁸ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 70.

³¹⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 71.

Porém, no parágrafo anterior, afirmamos que o caráter positivo da dupla natureza do paradoxo quer abolir a diferença absoluta na igualdade absoluta, o que também fora afirmado por Climacus. Como conciliar estas duas afirmações antagônicas? Destacamos antes que há algo que Deus teme, um risco que, independentemente de sua vontade, deve ser mantido, especialmente se consideramos o caráter ontológico da liberdade característico do ser humano, advogado por Haufniensis em *O conceito de angústia*. Este risco, contudo, opõe-se claramente à vontade de Deus, pois é justamente o causador de seu sofrimento no temor de perder, de afastar, o ser humano de si.

Climacus retoma a pergunta que havia feito no primeiro capítulo de *Migalhas*, mas referindo-se diretamente ao paradoxo: “um tal paradoxo deixa-se pensar?”³²⁰ É certo que não, tendo em vista as considerações sobre a inteligência descritas acima. É interessante notar que, após a pergunta, o autor afirma que “quando o paradoxo é *anunciado*, ela [a inteligência] não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será sua perdição.”³²¹ Que o paradoxo seja aqui anunciado destaca justamente a impossibilidade de sua apreensão pela inteligência, pois ele é anunciado pelo próprio Deus. O sentimento de sua própria perdição realça na inteligência a angústia de querer e, ao mesmo tempo, não querer a sua ruína, a característica fundamental da angústia expressa por Haufniensis em sua obra,³²² tendo em vista que, diante da ruína apresentada, a inteligência tem muito que objetar ao paradoxo, ao mesmo tempo que quer a sua própria perdição.³²³ Aqui, Kierkegaard faz Johannes Climacus dialogar diretamente com Vigilius Haufniensis, estabelecendo como a angústia opera na inteligência quando esta se encontra diante de Deus na medida que deseja aprender o desconhecido contra o qual se choca na busca do conhecimento de si. Mas, ao mesmo tempo, não quer perder-se; quer e não quer sua própria ruína. É um paradoxo da angústia! O paradoxo, por sua vez, também está atuante nesta relação pois quer a perdição da inteligência. Quando no instante, que é o instante da paixão, este querer do paradoxo encontra-se com o querer da inteligência sobre sua própria ruína, aí, neste instante decisivo, ambos estão de acordo. Se aí a inteligência se perde, acontece, dadas as devidas proporções, como no paradoxo do amor: o amor a si mesmo está no fundamento do amor e, neste amor, quer sua própria ruína em nome do amor ao bem amado. Aí, em seu ápice paradoxal, o amor, tomado como parte agente na relação amante-amado, também quer a ruína do amor próprio do amante; assim, amor e amante, como duas potências, se entendem na paixão do instante. Neste caso, esta paixão é justamente o próprio

³²⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 71.

³²¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 71. Grifo nosso.

³²² Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. [ver página]

³²³ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 71.

amor.³²⁴ É o mesmo o que acontece na relação entre Deus e a inteligência. Contudo, a paixão que aí os une no instante do entendimento não é o paradoxo em si mas, antes, aquela condição dada por Deus ao discípulo para a compreensão da verdade e que aqui é a condição para a compreensão mútua entre Deus e o discípulo, tão amorosamente desejada por aquele. Esta paixão é a fé.³²⁵

E, no entanto, constantemente diante da possibilidade da realização da felicidade do amor no entendimento mútuo está o risco do escândalo, que é o amor infeliz constituído pela ausência da compreensão no instante do encontro. Esta compreensão, é importante esclarecer, não uma compreensão da totalidade de Deus pela inteligência; isto é uma contradição na medida que não se pode saber que aquele homem individual é Deus, o que nada mais caracteriza do que a inapreensibilidade do paradoxo, pois aí a inteligência teria sido alçada à condição divina e a diferença teria sido abolida. E é justamente porque a diferença *deve* ser mantida que deve haver o risco do escândalo. A compreensão pretendida pelo amor de Deus e alcançada no instante pela paixão da fé é a compreensão da diferença.³²⁶ Quando não há compreensão no encontro, surge o que Climacus chama de “amor infeliz da inteligência,”³²⁷ que é o escândalo. E, no entanto, não é a inteligência que põe o escândalo, mas o paradoxo, pois assim como o discípulo só compreende a si mesmo no encontro com o deus, também o escândalo não se compreende a si mesmo, mas é compreendido pelo paradoxo.³²⁸ Climacus escreve que “se o paradoxo é *index* e *judex sui et falsi* (critério e juiz de si mesmo e do falso),” sendo, portanto, como a verdade, que é critério de si e do falso, “então o escândalo pode ser tomado como uma prova indireta da correção do paradoxo; pois o escândalo é o cálculo errôneo, é aquela consequência da inverdade, com que o paradoxo empurra para longe de si,”³²⁹ de modo que “quanto mais profunda é a expressão do paradoxo na paixão (agindo ou padecendo), tanto mais se mostra o quanto o escândalo deve ao paradoxo.”³³⁰ Com isto, Climacus quer demonstrar que não é a inteligência que põe o escândalo, mas o paradoxo mesmo; a inteligência não pode inventar o escândalo na mesma medida que não pode inventar o paradoxo. O escândalo nasce no mesmo instante em que Deus encarna no humano. No instante em que se dá o paradoxo do eterno no tempo dá-se juntamente com ele o escândalo, que aparece também como possibilidade no instante do encontro com Deus. É por isso que

³²⁴ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 71.

³²⁵ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, pp. 71, 83.

³²⁶ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 72.

³²⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 72.

³²⁸ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 74.

³²⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 74.

³³⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 74.

Deus sofre, pois quer, no amor, a igualdade com o discípulo e, no entanto, não pode evitar a possibilidade de o discípulo escandalizar-se dele, de a inteligência se ofender diante da impossibilidade de apreensão do paradoxo. Esse é o risco que Deus tem que correr, enquanto o risco da inteligência, bem como o do próprio discípulo, é perder-se.

O escândalo deve, então, toda a sua existência ao paradoxo. E tudo o que até agora descrevemos deve-se a que o instante é considerado decisivo. Em seu esforço em apresentar uma alternativa ao socrático (e ao idealismo hegeliano), Climacus apresenta toda a série de consequências que decorre da consideração de que, para que se possa conhecer a Deus, o instante é decisivo, sim, decisivo na medida em que é o instante da decisão que oferece a verdade e a fé como condição de sua compreensão para o ser humano que até então encontrava-se na não verdade, ou seja, distante e contrário à verdade; o encontro que se dá quando Deus, por livre agência e profundo amor, realiza o movimento descendente de tornar-se humano, tão próximo quanto possível daquele que é objeto do seu amor. Assim estabelecida, toda esta narrativa pode parecer imediatamente desejável para o leitor que a encara com algum romantismo. Dessa perspectiva, pode-se perguntar por que é possível o escândalo. Como poderia alguém se escandalizar diante de um amor divino? Ora, já vimos uma forma de escândalo diante disso no presente trabalho: Lessing escandaliza frente ao instante decisivo. E por que? Porque, Climacus responde, para a inteligência “o instante da decisão é uma loucura.”³³¹ Para ela tudo o que aí está implicado é loucura: estar na não verdade, um novo começo (renascimento) no instante e, a maior loucura de todas, o Deus eterno que adentra a temporalidade fazendo-se o mais humilde e humilhado de todos os seres humanos. Tudo isso é um grande absurdo para a inteligência, são coisas que a razão, cerceada pelos limites da finitude, não dá conta de assimilar. E que seja assim é toda a pretensão do paradoxo, mas para a inteligência é absurdo. Aqui, Climacus parece acenar para seu quase homônimo Johannes de Silentio, com a ironia de quem apresenta uma verdade contrária: não é a fé o absurdo, mas a razão quando encontra o paradoxo. Assim, uma vez que o paradoxo entra em cena estabelecendo o instante e convertendo a inteligência em absurdo, tudo o que a inteligência considera importante já não é critério nenhum.³³² Nesta conclusão podemos identificar também um aceno de concordância para Lutero, na teologia da cruz a inteligência também perde todo o critério de validade.

³³¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 75.

³³² Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 75.

O paradoxo é paradoxo *por causa* do absurdo, *quia absurdum*,³³³ de modo que “o escândalo mantêm-se exterior ao paradoxo e se agarra à verossimilhança, enquanto que o paradoxo é o que há de mais inverossímil.”³³⁴ Aí, o que faz a inteligência? Esforça-se, por compaixão do paradoxo – pois para a inteligência nada deve ser mais digno de compaixão do que aquilo que não pode ser explicado, apreendido, enfim, absurdo – para ajudá-lo a encontrar uma explicação. É natural que a inteligência o faça, mas o paradoxo não se sente bem aí.³³⁵ Este esforço da inteligência é feito justamente para abolir a diferença; agarrada à verossimilhança, esforça-se para igualar o paradoxo a si mesma, em objeto de sua compreensão; ela se afirma na busca pela compreensão do paradoxo. No entanto, para que a unidade na igualdade se dê, a diferença é necessária a fim de que a relação não se perca, mas se unam o paradoxo e a inteligência num terceiro termo; e esta união está em que a inteligência renuncia a si mesma e o paradoxo se abandona.³³⁶

A perda do critério da inteligência deve resultar no abandono da mesma para que o encontro com Deus seja feliz, deve deixar um espaço vago, espaço que deve ser ocupado pela fé. Ou isto ou aquilo é precisamente a expressão da decisão kierkegaardiana e aí não há solução possível da razão. Aí o indivíduo, diante de Deus, deve decidir. Para o escândalo já vimos como deve se configurar o encontro, a saber, no apego à verossimilhança que marca a rejeição à diferença; para a fé, é necessário abandonar-se à paixão que quer a ruína da inteligência, aceitando a compreensão da diferença absoluta. Aí o movimento é semelhante àquele dos bonecos tipo João bobo que, para que voltem a estar de pé, é necessário soltá-los a fim de que o boneco se equilibre sobre a bola que o sustenta.³³⁷ Da mesma maneira, para estabelecer a relação com Deus é necessário largar a inteligência, pois a fé já não é de sua alçada.

2.1.2.3 A fé como órgão substituto da inteligência para a relação feliz com o paradoxo

“[...] o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade.”³³⁸ Esta citação expressa de modo bastante prático o motivo de ser necessário renunciar à inteligência para que se possa estabelecer uma relação feliz com o

³³³ Cf. Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 75. Referência direta a Tertuliano, padre da igreja latina a quem se atribui o dito “*credo quia absurdum*”, “creio por que é absurdo,” em latim.

³³⁴ KIERKEGAARD, 2011, p. 75.

³³⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 76.

³³⁶ KIERKEGAARD, 2011, pp. 77-78.

³³⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 65.

³³⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 86.

paradoxo, pois “todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico”³³⁹ e a consequência disso é que “enquanto o eterno e o histórico permanecem exteriores um ao outro, o histórico é meramente uma ocasião,”³⁴⁰ e, assim, deixa-se toda a alternativa e recai-se no socrático, pois perde-se a decisividade do instante em que o eterno e o histórico se tocam. Por este motivo é que não é possível à relação com o paradoxo estabelecer-se através do conhecimento. A inteligência, então, perde qualquer relevância e, portanto, deve-se renunciar a ela. Contudo, como afirmamos acima, a renúncia à inteligência deixa um vácuo que, para que se estabeleça aquela relação feliz com o paradoxo, deve ser preenchida pela fé, que tem por objeto justamente o paradoxo.³⁴¹

Na fé, tudo gira em torno da existência histórica do Deus encarnado e não de sua doutrina, pois não é a doutrina que dá a condição para o discípulo, mas o mestre, que o objeto da fé. O discípulo, portanto, crê numa pessoa, num ser humano específico, e não em suas ideias, por mais verdadeiras que sejam. Pois o discípulo só recebe de Deus a fé se ele tiver se tornado homem. E que Deus seja homem é que é propriamente o objeto da fé.³⁴² Assim, Deus não se deixa conhecer diretamente; quer dizer, um contemporâneo de Jesus de Nazaré, ao vê-lo, jamais será por isso capaz de enxergar Deus ali. Podemos assim ver aquilo que havíamos afirmado no capítulo anterior, que, no que diz respeito ao conhecimento de Deus, é tudo uma questão de mirada. Deus não pode ser reconhecido pelos sentidos exteriores, que são os instrumentos de conhecimento da razão, mas somente pela fé, que é o órgão específico para o conhecimento de Deus. Aí também identificamos uma resposta direta a Lessing no tratamento de seu problema: se a verdade histórica de que aquele Jesus de Nazaré é Deus não pode ser identificada pela visão de um contemporâneo, então não faz diferença se um indivíduo viveu e seguiu a este Jesus na Galiléia do primeiro século, vendo seus milagres e escutando seus ensinamentos, se viveu no século XVIII na Alemanha ou no Brasil do século XXI, posto que esta verdade é objeto da fé e não do conhecimento.³⁴³ Esta apreensão da verdade pela fé é um salto, que é marca da oposição à inteligência que adquire o conhecimento por aproximação. Este salto é uma exigência da fé, o que Lessing era incapaz de realizar.

³³⁹ KIERKEGAARD, 2011, pp. 86-87.

³⁴⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 85.

³⁴¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 86.

³⁴² Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 87.

³⁴³ Para uma exposição detalhada sobre os discípulos contemporâneo e pósteros, ver capítulos IV e V de *Migalhas filosóficas*.

O discípulo, sendo aquele indivíduo que teve abertos os olhos da fé ao ter recebido de Deus a condição, olha para aquele homem e sabe que ele é Deus, aquele Deus a quem deve tudo, e, no entanto, é uma experiência terrível vê-lo somente naquela forma de servo e andar com ele como ao lado de um semelhante,³⁴⁴ especialmente terrível quando falta a fé pois, apesar de ter renunciado à inteligência para receber a fé, ela não foi anulada; a fé é sempre militante, deve sempre ser posta e, a cada momento, corre o risco de uma derrota, pois enquanto houver luta haverá esta possibilidade, e nunca deixará de haver conflito entre a fé e a inteligência. Desse modo, a fé nunca triunfa no tempo, aliás, de acordo com Climacus, uma fé que triunfa é a mais ridícula de todas.³⁴⁵ O discípulo, portanto, vive a equilibrar-se na corda bamba deste conflito pois a fé não oferece garantias, de modo que

quando o mestre, morrendo, afastar-se do discípulo, a memória poderá reproduzir sua forma, mas não é por isso que ele crê, mas sim porque recebeu do mestre a condição, por isso ele revê o deus no quadro confiável da recordação.³⁴⁶ Assim é o discípulo que está ciente de que, sem a condição, nada teria visto, já que a primeira coisa que compreendeu foi que ele mesmo não era a verdade.³⁴⁷

A pré-condição, por assim dizer, para a fé é a consciência do discípulo de sua própria condição pecadora, precária, pois carece da verdade e da fé para compreendê-la. Por isso afirmamos, no início da seção anterior, que quando a relação com o paradoxo é considerada a partir do discípulo o fundamento está em sua consciência de si. Diante de Deus o discípulo sabe que não pode compreendê-lo por meio de suas capacidades naturais, sabe que sua condição o impede e sabe, por ser discípulo e estar, portanto, recriado na fé, que só lhe resta crer. É por isso também que é tão terrível ver somente sua forma de servo. Na relação com Deus o discípulo conhece a si mesmo sabendo-se pecador e deve a Deus esse conhecimento. Sem ela, recai-se no escândalo.

Que a fé seja um saber que se configura como uma certeza e que, no entanto, está à mercê de ser derrotada, de modo que às vezes o discípulo vacila, é o que lhe dá também um caráter paradoxal, tão paradoxal quanto o paradoxo, e sem isso não seria feliz na relação.³⁴⁸ “A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé. Porém, no interior deste milagre, tudo se passa outra vez à maneira socrática, mas de tal forma que

³⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 90.

³⁴⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 145.

³⁴⁶ Para uma compreensão da distinção entre memória (ou lembrança) e recordação em Kierkegaard, ver KIERKEGAARD, S. **In vino veritas**. Trad., notas e posfácio de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2005. pp. 11-32.

³⁴⁷ KIERKEGAARD, 2011, pp. 90-91.

³⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 91.

jamais seja abolido o milagre, o qual consiste em que a condição eterna seja dada no tempo.”³⁴⁹

Que a condição eterna seja dada no tempo é o que constitui a fé como um paradoxo e o que faz com que o paradoxo do Deus-homem seja o seu objeto, na medida em que, para que Deus pudesse dar a fé ao discípulo, ele decidiu tornar-se igualar-se, adentrando a temporalidade. Todo esse conflito entre o intelecto e Deus só existe por causa desse movimento descendente que põe o paradoxo. Não tivesse Deus encarnado e toda o problema simplesmente não existiria, pois não haveria nenhum paradoxo e, portanto, nenhum impedimento para o intelecto no que diz respeito ao conhecimento de Deus. Foi isto o que vimos na teologia da cruz de Lutero, que captou o problema posto pelo paradoxo sem, contudo, denominá-lo assim, e que Kierkegaard, defendemos, leva adiante. O que até aqui tornou-se para nós evidente é que, para tratar da relação entre a fé e a finitude, estabelecida no cristianismo pelo dogma da encarnação, deve-se necessariamente lidar com o problema do limite imposto à razão por este dogma específico. Em Lutero encontramos fundamento suficiente para afirmar que este é um problema especificamente cristão pois, de acordo com sua teologia da cruz, Deus quer ser conhecido assim. Até aqui estabelece-se a teologia, que firma o dogma. Kierkegaard lida com o problema filosófico do dogma, o que é posto em *Migalhas filosóficas* pelas três perguntas que norteiam a investigação do autor pseudônimo, que estão diretamente relacionadas com o problema de Deus ter se tornado histórico.

Impõe-se agora uma última questão: o que é e como opera a fé no interior da encarnação tomada como fato histórico? Para responder a esta pergunta, devemos considerar a exposição de Climacus sobre o caráter deveniente do histórico no *Interlúdio de Migalhas Filosóficas*, em que o autor polemiza com a concepção hegeliana de que a necessidade consiste na unidade entre possibilidade e realidade.³⁵⁰ Considerada a partir do histórico esta concepção apresenta um problema pois, se é assim, o passado torna-se algo necessário, quer dizer, tudo aquilo que tinha possibilidade de acontecer, ao tornar-se realidade, torna-se também necessário. Mas isto carrega consigo um problema lógico na medida em que tudo o que é necessário logicamente existe e existe necessariamente, não pode não ser, não devém. A possibilidade, contudo, não tem ser e só passa a existir no momento em que se realiza. Está, assim, em devir pois antes não era. Não pode, portanto, ser necessária, pois no que é necessário não há mudança, enquanto todo devir é mudança.³⁵¹ Desse modo, Climacus conclui que a passagem da

³⁴⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 91.

³⁵⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 102.

³⁵¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, pp. 102-103.

possibilidade à realidade acontece pela liberdade, pois “nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não poderia devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio.”³⁵²

Daí decorre que tudo o que veio a ser é propriamente histórico³⁵³ e que, de fato, o que aconteceu é imutável, mas essa imutabilidade não é, de forma alguma, a imutabilidade do necessário, tendo em vista que ele deveio.³⁵⁴ Que o passado deveio demonstra justamente que ele não é necessário.³⁵⁵ Sendo assim, “o histórico propriamente dito é sempre o passado (ele passou; se há anos ou dias, não faz nenhuma diferença) e tem realidade enquanto algo passado; pois é certo e garantido que aconteceu.”³⁵⁶ Ou seja, o histórico é sempre devir e este caráter deveniente é o que lhe imprime uma incerteza, própria de todo devir, que impede de se considerar o passado como algo necessário. E no que consiste esta incerteza? Consiste em que “na base da certeza do passado [isto é, que ele ocorreu] encontra-se a incerteza, a qual vale para o passado tanto quanto para o futuro [...] da qual seria impossível que o porvir *resultasse* com necessidade, *nam necessarium se ipso prius sit, necesse est* (pois é necessário que o necessário se pressuponha a si mesmo).”³⁵⁷ Ou seja, todo o histórico carrega consigo uma incerteza devido o caráter não-necessário do devir, pois a possibilidade que resulta do devir não resulta necessariamente. Todo aquele que lida com a história, ao ver-se diante do passado é movido por uma paixão do devir que consiste naquele espanto³⁵⁸ que é o antigo *pathos* dos filósofos gregos.³⁵⁹ A relação entre o espanto filosófico e a incerteza do passado é didaticamente explicitada por Climacus:

Se o filósofo não admira absolutamente nada (e como poderia, a não ser por uma nova espécie de contradição, vir a admirar uma construção necessária?) não tem então, *eo ipso*, nada a ver com o histórico, pois em toda parte onde se encontra o devir (que está, como se sabe, no passado), a incerteza (própria do devir), mesmo daquele que deveio da maneira mais certa, só poderá exprimir-se por esta paixão que é digna do filósofo e necessária a ele (Platão – Aristóteles). Mesmo que aquilo que deveio fosse a coisa mais certa do mundo, mesmo que a admiração lhe desse antecipadamente seu testemunho dizendo que, se não tivesse acontecido, ter-se-ia de inventá-lo (Baader), mesmo então a paixão da admiração se contradiria se quisesse atribuir falsamente uma necessidade ao que veio a ser e, assim, fazer-se de boba.³⁶⁰

³⁵² KIERKEGAARD, 2011, p. 104.

³⁵³ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 104.

³⁵⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 106.

³⁵⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 107.

³⁵⁶ KIERKEGAARD, 2011, p. 109.

³⁵⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 110.

³⁵⁸ Em dinamarquês: *Beundringen*, literalmente “a admiração,” opção adotada por Álvaro Valls. A preferência por “espanto” se justifica pelo uso do termo nas traduções de maior referência de Platão e Aristóteles, aos quais Climacus fará referência adiante.

³⁵⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 111.

³⁶⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 111.

Justifica-se, portanto, todo espanto que move o filósofo na incerteza que é própria do devir, diante da realização de algo que até se poderia esperar, mas a respeito do que não se tem qualquer garantia de efetivação, de modo que o encontro com tal acontecimento na realidade efetiva produz espanto, o que só pode ser histórico pois se dá a partir do devir. Assim, se fosse o caso de o histórico ser necessário, de modo algum haveria lugar para o espanto, pois toda realização se daria necessariamente.

O histórico carrega consigo a ambiguidade do devir³⁶¹ em que se fundamenta a incerteza. Tal ambiguidade consiste em que, no que diz respeito ao presente, em que se configura toda percepção e conhecer imediatos, o devir não pode ser imediatamente percebido, mas apenas o fenômeno presente; contudo, tal fenômeno possui constitutivamente o devir, posto que veio a ser.³⁶² Assim, pode-se conhecer imediatamente um fenômeno, mas de modo algum seu vir a ser. E aí reside o problema, pois em relação ao imediato a ambiguidade do devir torna duvidoso o que imediatamente é o mais seguro. E isto se dá desta maneira porque, no momento em que toma-se consciência de que um certo fenômeno imediato veio a ser, o que se dá pela reflexão, neste momento põe-se em dúvida sua existência, pois já se tornou passado.

Ora, justamente por ser propriamente o passado é que o histórico carrega consigo esta ambiguidade do devir que permite pôr em dúvida todo acontecimento histórico, o que, podemos dizer, arruinaria todo esforço histórico. Portanto, o histórico deve ser objeto de um órgão que esteja de acordo com sua natureza deveniente, que seja capaz de abolir em sua certeza a incerteza do devir.³⁶³ Este órgão é a fé. Contudo, ainda não se trata da fé específica do cristianismo mas, sim, de uma fé de caráter mais geral e imediato.³⁶⁴

A incerteza do devir manifesta-se em uma duplicidade: o nada-que-não-está-sendo e a possibilidade anulada, que é, também, a abolição de qualquer outra possibilidade.³⁶⁵ O primeiro caso aponta para aquilo que foi e já não é, quer dizer, para algo que, em algum momento passado, existiu mas que não existe mais; o segundo, a toda possibilidade que foi anulada no momento em que uma se efetivou. Tendo em vista que o passado não é necessário e, por consequência, também o histórico, fica a incerteza da existência do que foi e da não realização das possibilidades anuladas porque, por não serem imediatas, não podem ser

³⁶¹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 112.

³⁶² Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 112.

³⁶³ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 112.

³⁶⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 120.

³⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2011, pp. 112-113.

percebidas, por exemplo, pela visão. “Assim a fé crê no que não vê,”³⁶⁶ sendo da mesma natureza do histórico, “pois na certeza da fé continua presente, como uma coisa abolida, a incerteza que corresponde de toda maneira à do devir;”³⁶⁷ diante de um fenômeno, não crê que ele existe posto que o vê de imediato, mas crê que veio a ser.³⁶⁸ Em outras palavras, um acontecimento deixa-se conhecer imediatamente, mas não o fato de que aconteceu,³⁶⁹ já que este fato é o devir do acontecimento, que não se dá a conhecer, mas no qual se crê; é uma passagem do não ser (do nada) ao ser, do “como” que é “multiplamente possível.”³⁷⁰ Assim, o conhecimento imediato não é capaz de conceber a “incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto mas também nem imaginam a certeza que se desenvolve da incerteza.”³⁷¹

Toda exposição referente à necessidade e ao devir mostrou-se necessária para que pudéssemos caminhar em direção à resposta para a pergunta sobre a relação entre a fé e a encarnação, tomada como fato histórico. Até agora respondemos a primeira parte da pergunta, compreendendo que a fé é a certeza da existência do fato histórico diante da incerteza própria do devir histórico. É fundamental não perdermos de vista que a incerteza continua presente no interior da certeza da fé, o que é necessário para darmos destaque àquela dimensão do risco própria da fé à qual aludimos no início deste capítulo. Esta dimensão começou a ser apontada no momento em que compreendemos que a fé não é um conhecimento, pois o intelecto não dá conta do paradoxo apresentado pelo Deus encarnado. Esta compreensão também aparece na relação com o histórico, tendo em vista que o conhecimento é conhecimento do imediato e não do devir, pois pode-se verificar, conhecer o que é, mas não o fato de que isto que é veio a ser, e para todo pósterio, segundo a lógica de Climacus, todo o passado foi, já não é, e toda relação com o histórico se dá por vias do vir a ser, o que impede o conhecimento imediato. Assim como os antigos cétricos gregos diante do conhecimento não aboliam seu ceticismo por que *queriam* duvidar, o que faz da dúvida uma paixão que movia o cétrico,³⁷² também a fé, em sentido oposto,

não é um conhecimento mas sim um ato de liberdade, uma expressão da vontade. A fé crê no devir e suprimiu em si a incerteza que corresponde ao nada do não ser. Crê neste “assim” do que deveio e já suprimiu, portanto, o “como” possível do que

³⁶⁶ KIERKEGAARD, 2011, p. 113.

³⁶⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 113.

³⁶⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 113.

³⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 110.

³⁷⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 113.

³⁷¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 113.

³⁷² Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 114-115, 117.

deveio, e embora sem negar a possibilidade de um outro “assim,” o “assim” do que deveio é todavia para a fé o que há de mais certo.³⁷³

E ainda,

o que pela fé se torna histórico e, enquanto histórico, torna-se objeto da fé (um correspondendo ao outro) não engana, à medida que existe imediatamente e é captado imediatamente. O contemporâneo pode, se quiser, servir-se de seus olhos etc., mas preste muita atenção à conclusão. Não pode conhecer imediatamente que isto deveio, mas também não pode conhecer com necessidade que isto deveio; pois a primeira expressão do devir é justamente a interrupção da continuidade. No instante em que a fé crê que isto deveio, aconteceu, ela torna esta coisa (devinda, acontecida) duvidosa no devir, e duvidoso seu “assim” no “como” possível do devir. A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída. Quando a fé conclui: isto existe, *ergo*, veio a ser, esta conclusão poderia parecer uma conclusão de efeito à causa [...] Não é bem assim, pois não posso, de modo imediato, perceber nem conhecer se o que percebo ou conheço imediatamente é um efeito, pois, imediatamente, apenas é. Que seja um efeito, isso eu creio, pois para predicar que é um efeito devo tê-lo tornado duvidoso na incerteza do devir. Porém, se a fé se resolve a isso, então a dúvida fica abolida; no mesmo instante a situação de equilíbrio, a indiferença da dúvida é suprimida, não pelo conhecimento mas pela vontade.³⁷⁴

A fé, portanto, opera dialeticamente a certeza na incerteza própria do devir, abolindo a dúvida por decisão da vontade, crendo que o que é, o “assim,” é o que há de mais certo, mesmo não abolindo a possibilidade de outro “assim,” que põe a incerteza. Isto é assim expresso a fim de contrapor a fé ao conhecimento, próprio do imediato, que alguém possa tomar como parâmetro para determinar algum privilégio que um contemporâneo possa ter diante de um ato histórico em relação ao pósterio, como o faz Lessing ao considerar mais fácil a fé do contemporâneo de Jesus de Nazaré.

A fé é, portanto, a certeza de um fato histórico que se dá por uma decisão e opera anulando a dúvida na certeza que lhe é própria, mas sem abolir a incerteza, que permanece em seu interior e que participa deste jogo dialético. Tudo isso posto a partir de considerações de Climacus sobre o puramente histórico, sendo a fé aí tomada de modo geral, como crença na existência do fato histórico. Agora isto deve ser compreendido no interior do Cristianismo e estritamente relacionado com a encarnação.

Toda esta larga consideração a respeito da fé só é possível justamente no interior da dimensão histórica, da temporalidade. Não fosse assim, se Deus estivesse apenas na eternidade e o ser humano de posse da verdade, não seria necessário ter fé, pois todo esse saber seria alcançado pela recordação. Refletindo livremente, poderíamos dizer que Deus se

³⁷³ KIERKEGAARD, 2011, p. 116.

³⁷⁴ KIERKEGAARD, 2011, pp. 116-117.

torna desnecessário àquele que possui a verdade, poderia simplesmente, assumindo-se que Deus o criou e neste ato lhe deu a verdade, saber que Deus existe e conhecer a si mesmo na recordação de tudo isto que já possui, ou seja, a verdade. Mas, ora, assim abole-se o pecado e o encontro com Deus para receber a condição não tem razão de ser. É claro, alguém pode crer que seja assim, mas aí já não se estará mais falando de cristianismo, pois nele o pecado humano é o pressuposto que enseja a necessidade da encarnação para o encontro com o ser humano no instante decisivo.

No interior do cristianismo a fé é algo recebido no encontro com o Deus-homem, o paradoxo absoluto, inapreensível à razão, no instante decisivo em que o eterno e o temporal se tocam, pois Deus se fez histórico; é, ainda, a condição não somente para toda a compreensão da verdade, que revela a diferença absoluta entre o ser humano e Deus, mas, antes ainda, é a própria condição para ali, naquele homem, reconhecer a Deus. Pois, no que dependesse dos sentidos e da razão, ver-se-ia apenas um ser humano.

2.1.2.4 A fé como duplo movimento

Tratamos há algumas seções da diferença entre as análises de Johannes de Silentio e Johannes Climacus. Agora devemos demonstrar como estes dois autores pseudônimos se complementam, na medida em que, apesar de abordarem de maneiras diferentes a relação com a fé na finitude tratam, contudo, da mesma fé. Para efeito de uma continuidade entre ambos sob uma perspectiva cristã, devemos sumarizar primeiro a exposição de Climacus para, em seguida, fazer o mesmo com Silentio e, por fim, traçar o duplo movimento da fé e sua efetivação na finitude nas duas obras que aqui analisamos.

A exposição de Johannes Climacus em *Migalhas filosóficas* tem caráter puramente teórico, epistemológico, o que dá sentido a sua opção por apresentar o cristianismo como um “experimento teórico;” além do mais, a forma teórica do problema é o que justifica a preocupação da obra ser fundamentalmente sobre a possibilidade de se aprender a verdade bom como a contraposição à recordação socrática pela condição recebida de Deus. Tudo isso a fim de demonstrar como a proposta do cristianismo diverge da socrática e do idealismo hegeliano,³⁷⁵ tomando como premissa o problema apresentado por G.E. Lessing em *Sobre a demonstração do espírito e da força*. Neste experimento de *Migalhas* o cristianismo pode ser resumido em quatro pontos: a fé, como um novo órgão (em contraposição ao intelecto); a

³⁷⁵ Cf. WESTPHAL, M. Johannes and Johannes. In.: PERKINS, R. L. **International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Macon: Mercer University Press, 1994. pp. 13-32.

consciência do pecado (em contraposição à posse da verdade); o instante (como uma nova decisão); e o deus no tempo como um novo mestre (o paradoxo absoluto, em contraposição ao mestre como ocasião).³⁷⁶ Os três problemas aos quais Climacus pretende responder aqui apontam que o problema do cristianismo está diretamente relacionado com o histórico o qual pode ter sua relevância eterna, especificamente no que diz respeito à consciência e à felicidade eternas.

Tendo em vista que em *Migalhas filosóficas* o cristianismo começa com a entrada de Deus na história pela encarnação e que a partir daí o ser humano pode receber dele a consciência de seu pecado (o que, sendo relacionado a Deus, é uma consciência eterna) e a condição da fé para uma feliz compreensão da verdade, que é a da diferença absoluta de Deus presente em um ser humano individual idêntico a ele, que configura o paradoxo absoluto (felicidade esta que, por ser relacionada a Deus, é uma felicidade eterna), podemos afirmar que sim, há um ponto de partida histórico para uma consciência eterna e pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico. Se é assim, torna-se claro que um tal ponto de partida histórico interessa mais do que historicamente. Mas isso, somente se o indivíduo estiver de posse da fé, que recebeu do Deus encarnado e que, portanto, recai sobre algo histórico. Mas, sendo assim, a fé é paradoxal e paradoxal o seu objeto, a pessoa humana individual que, contudo, é Deus. Disto o intelecto, a razão, não dá conta, de modo que para que se efetive a fé faz-se necessário reconhecer o limite da razão e, aí, deve-se renunciar a ela, *resignar*. No entanto, se se insiste na manutenção da razão, não há espaço para a fé e o que resta é o escândalo, pois o intelecto não é capaz de apreender o paradoxo do Deus no tempo. Aí, o encontro com Deus é infeliz, pois não há compreensão da diferença na medida em que a razão, ao rejeitar o paradoxo, insiste em querer torná-lo igual a si mesma, pois assim ela só aquilo que lhe é correspondente e não a diferença (que, no caso do paradoxo, é absoluta). Teoricamente, portanto, a fé do cristianismo, o órgão para a relação com Deus, está para além da razão, o que implica que, diante daquele ser humano específico, tão humilde quanto o mais humilde dos seres humanos, deve-se crer que ali está Deus, sem garantias racionais. A fé decide que Jesus de Nazaré é o Deus que afirma ser, e esta é a mesma conclusão à qual Lutero chega.

A abordagem de Johannes de Silentio, por sua vez, é prática, opondo não duas teorias, mas duas dimensões práticas: o ético e o religioso, distinção esta que visa, por sua vez, diferenciar o particular e o universal, a relação do indivíduo para com Deus, que em *Temor e*

³⁷⁶ KIERKEGAARD, 2011, p. 149.

tremor é absoluta, e a relação deste mesmo indivíduo com o ético-universal, tornado relativo pela relação absoluta com Deus (à revelia de a relação com o ético-universal ser absoluta para Hegel). Nesta distinção, *Silentio* também estabelece um paradoxo: que na relação absoluta com o absoluto, o particular é superior ao universal. Esta distinção mostrou-se essencial para a consideração do caso específico de Abraão: se não há fé, então não há relação com Deus e Abraão não passa de um assassino; mas se há fé, então há relação com Deus e sua ação passa a ser um sacrifício, pois fora exigido por Deus. O que caracteriza a fé de Abraão, contudo, não é a confiança de que foi a voz de Deus que demandou o sacrifício de Isaac, mas a certeza de que, mesmo que consuma o sacrifício do filho, ele o receberá de volta. Porque sua relação individual com Deus é absoluta ela não pode ser rejeitada e está acima da obrigação paterna de Abraão para com Isaac, que é a exigência ética. Assim, é necessária a resignação do filho, que resulta do reconhecimento da impossibilidade de mantê-lo consigo. Se parasse nesse movimento de resignação, Abraão infinitizaria na interioridade seu amor pelo filho e se conformaria em nunca mais tê-lo consigo, vivendo o resto de sua vida reconciliado com a dor, o que configuraria, por sua vez, uma vida *infeliz*. Mas Abraão tem fé, pois crê, diante da impossibilidade, do que a razão é incapaz de considerar possível, que fica com Isaac. Assim, nesse possível, sua felicidade é preservada, Isaac é retomado e, para o resto de sua vida, Abraão é o mais amoroso e feliz dos pais. Aqui, a fé também recai sobre algo finito, a manutenção do objeto de seu amor, mas também resulta numa vida feliz na temporalidade e no cumprimento, com ainda mais propriedade, da obrigação ética que também fora antes resignada.

Com esta apresentação sumária do que vimos nas seções passadas e das implicações da fé em *Temor e tremor* e *Migalhas filosóficas*, pretendemos apontar o que há de comum e a continuidade que se pode inferir entre as duas obras. A partir de *Migalhas Filosóficas* podemos, tanto quanto possível, entender teoricamente a origem e, por assim dizer, a mecânica da fé que é posta em prática em *Temor e tremor*. Assim como nesta última, encontramos em *Migalhas* um duplo movimento que caracteriza a fé. Se naquela obra a fé consiste no reconhecimento da impossibilidade da manutenção do objeto do amor na finitude que obriga a resignação para, em seguida, crer contudo que esta manutenção é possível, nesta a fé consiste no duplo movimento de, primeiro, reconhecer a impossibilidade de apreensão do Deus encarnado, o que obriga à resignação da inteligência para que, abrindo-se espaço, possa-se crer que ali está o Deus incompreensível. Em ambos os casos, o que se resigna é a condição de se obter o que se deseja por esforço próprio para receber, gratuitamente pela fé isto que se deseja; em *Migalhas*, a consciência de si na relação com Deus encarnado e, em certa medida,

o conhecimento desse Deus; em *Temor e tremor*, o bem amado na finitude. Esta conclusão põe os dois pseudônimos autores ao lado de Lutero, que também vimos negar o conhecimento de Deus pelo esforço próprio da razão para apontá-lo dado, gratuitamente, no Cristo crucificado, o que demonstra a importância de começar o empreendimento desta tese fundamentando suas bases no reformador alemão.

Algum leitor poderia objetar nossas considerações sobre o recebimento do que se deseja pela fé afirmando que isto seria muito arriscado, pois não há garantias de que tal objeto de desejo será recebido. De fato, Abraão não teve sinais de que Deus o desobrigaria do sacrifício e o cavaleiro da fé não recebeu o jantar que desejou no caminho para casa; também não há garantias de que o homem ao qual Climacus se refere é o Deus, não há sinais de divindade como não há sinais que revelam o cavaleiro da fé; até onde se pode saber, o paradoxo absoluto pode ser outro e não aquele indivíduo sobre o qual relatam suas testemunhas. Perfeitamente, é exatamente isto. Não há garantias e não pode ser diferente. Sobre isso, ficamos com a explicação de Climacus:

Consequências, porém, que se constroem sobre um paradoxo são, afinal, humanamente falando, edificadas sobre o abismo, e o conteúdo total das consequências, que só se transmite ao indivíduo sob a concordância de que elas ocorrem em virtude do paradoxo, é claro que não deve ser tomado como um bem estável, já que *o todo é flutuante*.³⁷⁷

2.2 Uma última consideração sobre a fé em Johannes de Silentio e Climacus

Não nos furtamos de apontar neste capítulo, que busca apresentar uma compreensão da fé que só é plena na relação direta com a finitude, que os dois autores pseudônimos das obras que aqui analisamos têm problemas com a fé. Johannes de Silentio afirma não ter fé e ser incapaz de compreender Abraão, admira-se diante da existência de um cavaleiro da fé; Climacus diz ser um ignorante que nem sabe o que o faz questionar o que questiona e no *Pós-Escrito conclusivo, não científico*, às Migalhas Filosóficas, afirma não ser cristão. Tais afirmações parecem ser um problema se pretendemos, como o fizemos, tomar tais autores como fundamento para nosso tema. Talvez pudéssemos ter recorrido a alguma obra que pareça mais confiável, como os *Discursos edificantes*; estes, contudo, também não possuem a pretendida segurança, pois em não poucos deles Kierkegaard afirmou não possuir autoridade.³⁷⁸ Como, então, podemos nos assegurar de que a exposição feita tratou do que se

³⁷⁷ KIERKEGAARD, 2011, p. 133. Grifo nosso.

³⁷⁸ Ver, por ex., *Dois discursos edificantes*, de 1843. In.:

poderia chamar de “fé verdadeira?” Não podemos. Esta é mais uma consequência edificada sobre o abismo do paradoxo. Mas, em se tratando de Kierkegaard, isso de forma alguma é um problema. Antes, é uma oportunidade para a fé, pois esta, enquanto uma decisão, resta somente ao indivíduo. A fé é, assim, de responsabilidade individual. O que foi feito pelos autores pseudônimos é uma descrição do fenômeno da fé e, defendemos, da fé tal qual proposta pelo cristianismo; cabe ao indivíduo relacionar-se ou não com ela, recebê-la graciosamente ou escandalizar-se do paradoxo.

3 TEMPORALIDADE E SUBJETIVIDADE: A FÉ QUE SE REALIZA NA EXPERIÊNCIA FINITA DO MUNDO

*Nós esquecemos completamente que Lutero pediu fé em contraste com um ascetismo fantasticamente exagerado.*³⁷⁹

Afirmar que o ser humano só pode receber a fé quando Deus vem ao seu encontro no tempo estabelece um paradigma. Não deixa de ser curioso que o cristianismo tenha seu fundamento em que Deus se tornou homem, viveu entre os seres humanos, comungou com eles, sofreu e morreu e, contudo, tão cedo em sua história tenha sido possível o surgimento de doutrinas como as de Orígenes e Clemente de Alexandria ou, ainda, que Agostinho tenha podido afirmar que se os seres humanos tivessem sido obediente a Deus teria se juntado à sociedade dos anjos, pois teriam sido criados em um estado intermediário entre o anjo e o animal.³⁸⁰ Por isso mesmo o esforço de Kierkegaard por demonstrar que o abandono do mundo não é fé mas resignação – que é apenas um estágio no movimento da fé em que o indivíduo contempla a infinitude, podendo a ela se agarrar para em seguida extrair daí a finitude, efetivando assim a existência tipicamente paradoxal que para Kierkegaard lhe deve ser característica – se mostra tão relevante. Especialmente a partir do dogma da encarnação a existência, lugar da contingência e do devir, se torna inegável, o que podemos ver ao refletirmos um pouco mais sobre a metáfora dos bailarinos de *Temor e tremor*.

Se refletirmos atentamente sobre o que é um salto, no sentido corrente e não naquele caro ao filósofo dinamarquês, chegaremos à conclusão de que ele é um movimento ascendente que implica um esforço em oposição à gravidade e que tem a duração de um instante, de modo que a percepção de realização e conclusão do salto se dá quase que de uma vez, pois o retorno ao solo é imperativo, podendo-se até mesmo afirmar que ele lhe é constitutivo, de modo a fazer perfeito sentido que Johannes de Silentio julgue a qualidade do bailarino – se é cavaleiro da fé ou da resignação infinita – não pela forma do salto, mas do pouso. Devemos lembrar ainda o que destacamos no capítulo anterior, que na metáfora proposta há também aqueles que não dançam e, portanto, não saltam, se recusam a abandonar

³⁷⁹ KIERKEGAARD *apud* ROOS, 2017, pp. 165-166.

³⁸⁰ Cf. SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Volume II. LISBOA: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016. Livro XII, cap. XXII. Aí, Agostinho afirma que “Ao homem, pelo contrário, deu uma natureza intermédia entre o anjo e o animal: se se mantivesse submetido ao seu criador como a seu Senhor, observando com piedosa obediência os seus mandamentos, juntar-se-ia à sociedade dos anjos e conseguiria para sempre a beatitude eterna sem passar pela morte [...]”

o solo, não querem correr o risco de perdê-lo, o que, pensando sobre o salto em sentido corrente, pode bem significar que não o fazem por que têm medo de cair ao perderem o equilíbrio.

Tomando a situação desta maneira, temos aí três tipos diferentes de pessoas que se relacionam com o salto, cada um a sua maneira. Aos que não saltam falta a coragem para tal, apegam-se firmemente à segurança do chão que os sustenta pois isso não apresenta nenhum risco. Há, por outro lado, aqueles a quem não falta a coragem para saltar, pulam com ousadia, dedicando toda sua atenção à forma do salto, aos movimentos que podem realizar enquanto estão no ar, arriscando até mesmo saltos mortais. Para estes, tudo o que importa é o quão impressionantemente bem executado pode ser este movimento, mesmo que seja apenas para satisfação própria, por terem conseguido realizar tão arriscada manobra. Contudo, tão atentos e apegados estão ao salto que dedicam pouca atenção ao pouso e se desequilibram no retorno ao solo. Fosse um concurso de saltos, os jurados acabariam por lhes tirar alguns pontos. Por fim, há aqueles mais diligentes, atentos à importância da performance no salto mas, também, conscientes de que devem realizar um pouso igualmente bem performado; sabem que o salto e o pouso se dão em um único e mesmo instante e que, portanto, devem executar com a mesma beleza tanto um quanto o outro. Se estivessem no mesmo concurso que os anteriores, saberiam que deveriam realizar movimentos impressionantes no ar mas também pousar de forma admirável. Mas não há atenção e diligência possíveis que façam eliminar o risco do desequilíbrio. Devem realizar manobras aéreas tão bem executadas quanto as dos outros, talvez melhores, o que torna todo o movimento arriscado. Mas, por que aceitaram corajosamente o desafio, devem também acreditar que realizarão um pouso impressionante, mesmo sem qualquer garantia. O que há em comum a todos os tipos de pessoas envolvidas no ato de saltar – e os que não saltam estão também envolvidos, mas negativamente – é o solo ou, mais especificamente, a gravidade. Todos são obrigados a estar, em algum momento, no chão, de modo que, no fim das contas, os que saltam e os que não saltam, os que desequilibram e os que pousam belamente, encontram-se igualmente na superfície, seguros na força da gravidade, onde toda sua existência, anterior ou posterior ao salto, se dá. O chão é inegável a todos eles.

Retornemos agora ao contexto do pensamento kierkegaardiano. Johannes de Silentio relacionou, ainda que brevemente, o ato de saltar com a existência na fé. A relação entre o salto e a fé, contudo, fora posta antes de Kierkegaard por Lessing, de quem Kierkegaard toma a metáfora e desenvolve. Vimos que Johannes Climacus, ao analisar em sua primeira obra o problema posto por Lessing, propõe que, para que o ser humano tenha consciência de si e fé é

necessário que Deus venha a ele para entregá-los pessoalmente, o que só pode acontecer se ele se tornar igual ao ser humano, já que não há nenhuma relação direta entre o eterno e o temporal ou entre a verdade e a não verdade, nos termos mais específicos de *Migalhas*. Desse modo, fica estabelecido que a fé só pode ser recebida no tempo pois, fosse de outra forma, não seria necessário o movimento descendente de Deus, e recair-se-ia no socrático. Agora a fé, única via possível para a relação entre o ser humano e a divindade, está diretamente relacionada com esta figura humana assumida pelo Deus – aliás, não somente a figura, posto que ele tomou para si toda a condição humana para ser tão igual quanto possível ao objeto do seu amor – e, portanto, não só pode mas *deve* ser operada aí, na temporalidade onde o Deus se revela, constituindo o paradoxo que exige, agora, que a fé seja algo próprio da existência e não da inteligência pois, como não é demais repetir, a razão não dá conta do que é próprio da divindade.

A questão deste capítulo gira em torno deste problema: como se opera a fé na temporalidade e encontra-se aí sua plenitude? Para responder a esta pergunta, tomaremos mais uma vez como base as reflexões de Johannes Climacus, mas dessa vez a partir de seu *Pós-Escrito*. Contudo, não nos dedicaremos a comentar as passagens e a estrutura da obra e dos argumentos traçados, como fizemos nos capítulos anteriores. Nestes, fez-se impositivo que se estabelecesse um fundamento para a tese proposta. Tendo uma vez posto o fundamento, nos dedicaremos a apresentar as conclusões que estas bases nos ensejam.

3.1. A finitude como elemento constitutivo da fé cristã

Ao tratar da relação entre fé e conhecimento no *Pós-Escrito*, o comentador dinamarquês Johannes Hohleberg afirma que:

Para Kierkegaard, o conhecimento verdadeiro é identificado com a fé. Ele deve tomar a forma da fé, por que a verdade a ser conhecida é de tal natureza que não se revela senão para a subjetividade e através dela; ela [a verdade] não tem realidade senão pela paixão infinita e é incomensurável com a certeza objetiva. A fé não é algo que deve ser utilizado antes de se obter o conhecimento, não é uma substituta, supérflua no dia em que nosso conhecimento será perfeito. Ela é qualitativamente diferente do conhecimento e constitui uma categoria à parte, como o paradoxo. Não é senão na eternidade, quando o sujeito não mais existe (quer dizer, não está mais em devir), mas *é*, que a fé não é mais encontrada, por que ela repousa sobre a contradição entre a existência e o ser que pertence exclusivamente à temporalidade.³⁸¹

³⁸¹ HOHLEMBERG, 1960, pp. 139-140.

A distinção entre ser e existir que é fundamental nesta descrição é mais claramente explicada por Kierkegaard em *Estádios no caminho da vida*, através do pseudônimo Frater Taciturnus:

Há três esferas existenciais: o estético, o ético e o religioso. O metafísico é abstração e não há ser humano que exista metafisicamente. O metafísico, o ontológico, é [er], mas não existe [er ikke til], pois quando existe o faz no estético, no ético e no religioso, e quando é, é a abstração ou o *prius* [algo anterior] do estético, do ético e do religioso.³⁸²

Esta distinção entre ser e existir é importante se queremos encontrar o lugar da fé na finitude. Para Kierkegaard, ser e existir são objetos de duas ciências distintas: o primeiro, de uma ciência ontológica, a outra, de uma ciência existencial. A ontologia, ao ocupar-se com um ponto de vista metafísico e, portanto, abstrato, trata do puro ser, transcendente, abstrato e necessário, no sentido da necessidade exposto anteriormente por Climacus em *Migalhas filosóficas*. Assim, o ser constitui algo imóvel, que não existe mas é, por que não devém. Por outro lado, uma ciência existencial ocupa-se com um ponto de vista concreto, imanente e temporal, trata do campo próprio da vida cotidiana onde se desenvolve a existência humana.³⁸³ Ao afirmar que o estético, o ético e o religioso são três estádios *existenciais*, Taciturnus aponta justamente para o lugar em que o humano e tudo o que diretamente lhe diz respeito se desenvolve, enquanto o metafísico abstrai de toda esta condição a fim de estabelecer um conhecimento objetivo, o que em metafísica só pode ser apreendido na imobilidade do objeto do conhecimento. Mas se a existência se dá em constante devir, tal conhecimento objetivo não é possível, de modo que todo aquele que deseja compreender a existência deve fazê-lo por uma via completamente diferente.

Como vimos no capítulo anterior, tudo o que é histórico é constituído de uma incerteza que é própria do devir, tendo em vista que todo histórico é uma possibilidade que vem a ser e nunca uma necessidade. Se assumimos o pressuposto de Climacus de que o ser humano só passa a possuir a verdade a partir da encarnação e que é no tempo que o indivíduo recebe a fé como condição para a verdade, logo, essa verdade, ainda que carregue consigo um elemento eterno, só pode ser conhecida no tempo e sua condição, a fé, só pode ser operada na temporalidade. Posto que o objeto da fé não é o Deus eterno, que, enquanto eterno, é, mas aquele ser humano individual no qual Deus encarnou, temos então que esta verdade, que é o objeto da fé, é uma verdade a ser conhecida na existência e não em uma qualquer eternidade em sentido ontológico. Se a verdade é, portanto, uma *pessoa* com a qual o ser humano se

³⁸² KIERKEGAARD, 1988, p. 476.

³⁸³ DAVIDSHOFER, 2016, pp. 138, 139.

relaciona, não se trata de escrutiná-lo e especular a respeito de seu ser, de buscar compreender metafisicamente como o Deus eterno, infinito, pode se manifestar em um ser humano temporal, finito, pois ele é o paradoxo que afasta para longe de si toda operação do intelecto. Trata-se, ao contrário, de compreendê-lo como se apresenta, no fenômeno que demarca toda a diferença, e de relacionar-se com ele. É por isso que Hohleberg afirma que o conhecimento verdadeiro é identificado com a fé e que a verdade é incomensurável com a certeza objetiva. No entanto, mais importante ainda é atentarmos para o que diz o comentador dinamarquês sobre o lugar da fé, a saber, que ela “repousa sobre a contradição entre a existência e o ser que pertence exclusivamente à temporalidade.” Que a fé repouse sobre esta contradição revela o caráter paradoxal que lhe é próprio, pois, como vimos em *Migalhas*, trata de unir no amor da compreensão aquilo que é absolutamente diferente: o Deus eterno e o ser humano temporal. O paradoxo aí está em que ela é ao mesmo tempo eterna e temporal, pois está ligada a Deus, que a dá, e ao ser humano, que ao recebê-la passa a operá-la, quer dizer, existir através dela. Ora, Deus não carece de fé, posto que *é*; do mesmo modo, a fé estará excluída no momento em que, de acordo com a doutrina cristã, tudo vier a se estabelecer na eternidade.³⁸⁴ Ao ser humano, no entanto, ela é necessária enquanto ele existir. Sem a fé jamais será capaz de reconhecer o divino na existência e, menos ainda, de reconhecer o divino no Deus encarnado, pois a fé é aquele conhecimento próprio da existência devenida, que permite ao indivíduo conhecer o que existe, em oposição ao conhecimento ontológico, tipicamente metafísico, do que simplesmente *é*. Mas não devemos perder de vista que ela é paradoxal e que não representa uma afirmação do temporal em detrimento do eterno ou, mais filosoficamente, da imanência em detrimento da transcendência. O que Kierkegaard intenta ao destacar o caráter paradoxal da fé é que o cristianismo visa a relação com o eterno *na* temporalidade e é por isso que o cavaleiro da fé extrai a finitude da infinitude, realizando a todo instante o movimento da infinitude, justamente por que a fé foi dada no instante pelo eterno no tempo ao indivíduo temporal, constantemente sujeito às contingências da existência pois, como afirma Lutero, Deus quis que fosse assim, e, como Climacus demonstrou, não poderia ser diferente, pois no amor Deus quer mudar a si mesmo em favor do amado, preservá-lo em sua realidade. Tudo isto, naturalmente, pensado no interior do cristianismo que, por causa da encarnação, estabelece a existência como lugar fundamental de uma existência propriamente cristã, o que têm por consequência que a fé seja fundamentada numa vivência, numa *ética*, pois, depois da

³⁸⁴ Ver citação de Hohleberg no início da seção.

encarnação, a infinita preocupação do cristão deverá ser sempre direcionada à existência e ao mundo.

Aquela distinção entre ser e existir, entre uma ontologia e uma ciência da existência, está no cerne do problema a respeito de se a fé é uma resignação ou uma retomada da finitude. Como já afirmamos, é uma questão de mirada para a fé, mais especificamente, de como se dirige à fé essa mirada: se objetiva ou subjetivamente. Estivemos até aqui defendendo que a completude da fé se encontra na retomada do mundo, da finitude, e nos ocupamos largamente em demonstrar que é assim que dois dos diferentes pseudônimos de Kierkegaard compreendem a questão; a citação de Hohleberg deixa claro que, em Kierkegaard, a mirada da fé é sempre subjetiva. No entanto, devemos nos deter um pouco mais sobre o problema da objetividade e da subjetividade no trato com a fé, a fim de explicitarmos mais claramente o problema e fundamentarmos a posição que aqui assumimos.

O que para Johannes Climacus está em jogo na lida com a fé é o conhecimento da verdade. Vimos em *Migalhas* que o problema aí se situa no fato de a fé não ser um conhecimento, posto que o conhecimento é algo próprio do intelecto. Daí Hohleberg poder afirmar que a fé não é um substituto do conhecimento, dado que é de ordem completamente distinta. E mais, Climacus afirmou que a fé, tomada em sentido geral, é própria do histórico na medida em que encontra seu lugar no devir, quando se crê que algo que existiu veio a ser, de modo a ser caracterizada como uma decisão, o que implica em crer que aquilo que deveio e que, portanto, é incerto, é verdade. O conhecimento objetivo, por outro lado, é definido pela tradição filosófica, seguindo Platão, como crença verdadeira justificada,³⁸⁵ ou seja, a crença de que algo é verdadeiro pois fora comprovado pelo exame racional, ou seja, fora *demonstrado*. É aquela *episteme*, o conhecimento científico, que Platão opõe à *Doxa*, a opinião, e que compõe também o caminho rumo à sabedoria, referido por Aristóteles no Livro I (A) de sua *Metafísica*.³⁸⁶ Aí o que se busca é o conhecimento do *ser enquanto ser*. A busca objetiva pela verdade implica que se possa conhecer racionalmente esta verdade na totalidade do ser, em que se demonstre a verdade deste ser logicamente,³⁸⁷ o que, vimos, apresenta uma tensão com o existir, que é lugar próprio do contraditório. Isto posto, a questão passa, então, a girar em torno de se a fé trata do âmbito do ser ou do existir; no âmbito do cristianismo, se é uma apreensão do ser de Deus ou uma relação existencial para com ele. Ora, já vimos a posição de Kierkegaard sobre o assunto; para ele a fé é existencial, posto que foi dada pelo

³⁸⁵ PLATÃO, *Teeteto*...

³⁸⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*...

³⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro 4 (Γ).

Deus ao indivíduo no tempo. Mas qual é o problema de uma compreensão objetiva da fé? Vejamos uma consideração de Lessing, citado por Climacus no *Pós-Escrito*:

Lessing disse: [...] Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda verdade, e em Sua esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraria com humildade ante Sua mão esquerda, e diria: Pai, dá-me! pois a verdade pura é de fato só para Ti e mais ninguém!³⁸⁸

A conclusão de Lessing, que a verdade pura pertence exclusivamente a Deus, estabelece a diferença absoluta à qual vimos Climacus referir no capítulo anterior. A verdade pura, que é necessariamente e que por *ser* não está sob o domínio do existir, pertence a Deus no estado identificado por Lutero como “em glória e majestade,” é a verdade eterna daquele que é, em si mesmo, toda a verdade, que é ser sempre em ato. Esta verdade pertence exclusivamente a Deus e, conseqüentemente, não pode ser acessada pelo ser humano, porque, como afirmou Lutero, o ser humano não tem nada a ver com Deus em glória e majestade, ou seja, entre ambos não há qualquer relação possível. Na linguagem própria das *Migalhas*, a manifestação de Deus neste estado faria com que o indivíduo esquecesse de si mesmo a fim de adorá-lo. Contudo, Lutero e Climacus concordam que não é isso o que Deus quer, mas sim aproximar-se graciosa (Lutero) e amorosamente (Climacus) do ser humano a fim de lhe dar toda a condição para a verdade. Mas, justamente por ser assim, a verdade recebida pelo indivíduo humano não pode ser aquela verdade pura, exclusiva da divindade; o esforço metafísico pela apreensão dessa verdade não diminui a distância entre o ser humano e Deus, antes, a aumenta, pois quanto mais se quer conhecer a totalidade da verdade divina tanto mais o ser humano se afasta da relação que Deus quer estabelecer com ele, ou seja, uma relação paradoxal, inapreensível à metafísica, de igualdade na diferença. Compreender isto implica que o indivíduo tenha a consciência de si, de sua condição diante de Deus, a do pecado que põe a diferença, o que lhe permite aproximar-se ainda mais de Deus na medida em que ela possibilita a compreensão do ato amoroso que faz Deus se aproximar radicalmente dele, ainda que mantendo a diferença. Assim, no que diz respeito à relação entre o ser humano e Deus, quanto mais o indivíduo tem consciência de sua condição existencial e a aceita, ao mesmo tempo em que ele decide acreditar que Deus adentrou a temporalidade em forma e condição humana a fim de estabelecer a relação, que se dá na fé, mais se aproxima de Deus, pois a fé é justamente esta crença de que, para o indivíduo, Deus não mais *é*, mas *existe*. É tal consciência de si que faz com que Lessing rejeite a verdade pura e aceite a oferta da mão

³⁸⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 110.

esquerda de Deus, ainda que, como vimos no capítulo anterior, ele não possua fé para saltar o fosso que ela representa para a metafísica. A mão esquerda aí, é mais uma figura a descrever o ocultamento de Deus, como as costas vistas por Moisés, o Cristo crucificado que revela o Deus oculto no sofrimento, ou o Deus-homem que se assenta ao lado do discípulo como um igual.

Uma compreensão objetiva da fé, por outro lado, busca justamente aquela verdade que pertence exclusivamente a Deus. Contudo, a consequência dessa busca é o afastamento da tomada de consciência de si, o que implica a não compreensão do ato divino da encarnação e, em última instância, o afastamento do Deus encarnado na busca pelo Deus em glória e majestade. Em tudo isto, o que há é um distanciamento da realidade temporal, constitutiva da existência humana, o que implicará naquilo que Climacus denominou “amor infeliz da inteligência,” posto que busca metafisicamente o ser divino em vez de encontrá-lo como ele se revela na existência. O que está em jogo na lida com a fé é, portanto, a felicidade, uma bem-aventurança eterna. Se a fé é negada em nome da apreensão racional da verdade, pois, como vimos, para que haja espaço para a fé diante do paradoxo é necessário que se renuncie à inteligência, tal felicidade jamais será alcançada e aquele que assim examina a fé acabará infeliz. Uma compreensão objetiva da fé afeta diretamente o indivíduo que se dedica a tal investigação, pois a existência está sempre de algum modo implicada, de modo que

A atitude de interesse pessoal, infinito e apaixonado do sujeito (que constitui a possibilidade da fé e, conseqüentemente, a fé; é a forma da felicidade eterna e, conseqüentemente, a felicidade eterna) desvanece-se mais e mais porque a decisão é adiada, e o adiamento é um resultado direto dos resultados do erudito investigador.

[...]

Quanto mais objetivo se torna o examinador, menos ele constrói uma bem-aventurança eterna, isto é, sua felicidade eterna em sua relação com seu exame, pois uma felicidade eterna é uma questão apenas para a subjetividade apaixonada e infinitamente interessada.

[...]

Por isso, aquele que realmente tem um olho para o deus, o vê por toda parte; enquanto que aquele que só o vê em ocasiões extraordinárias, a rigor não o vê de modo algum, mas é supersticiosamente enganado pela visão de uma fantasia.³⁸⁹

Não podemos esquecer que, do ponto de vista kierkegaardiano, a fé é uma decisão, a decisão de crer diante daquilo que a razão não apreende. É esta decisão que é adiada enquanto se busca objetivamente encontrar a Deus a partir de uma compreensão objetiva da fé. Alguém poderia argumentar que tal adiamento não é permanente e que, no momento em que aquele examinador encontrasse a verdade que procura, o ser de Deus, no momento em que o

³⁸⁹ KIERKEGAARD, 2013, pp. 33, 38, 90.

apreendesse e compreendesse intelectualmente, aí teria fé. No entanto, não é assim que acontece, pois já sabemos que esse adiamento não resultará em nada, tendo em vista que a fé só se realiza de fato na temporalidade, como vimos em *Temor e tremor*. Além do mais, de modo algum aí se daria a fé, posto que a decisão da fé é tomada diante da incerteza do devir, não havendo, assim, ocasião para uma decisão caso ele encontre aquilo que objetivamente procura. Aliás, não haverá ocasião nenhuma para a fé, pois diante do que é, que está patentemente presente, o que há é certeza. Aí, pode-se até *conhecer* algo, mas nunca *crer* e, como Lutero bem demonstrou a partir da afirmação do apóstolo Paulo na carta aos Romanos, tal conhecimento não implica nenhuma relação positiva com Deus. Ora, esta foi, segundo Lutero, justamente a razão pela qual Deus quis ser reconhecido na pessoa de Cristo, na encarnação, na temporalidade. O último parágrafo da citação acima mostra-se radical: aquele que busca a Deus objetivamente, compreendendo a fé de modo objetivo, não encontra Deus de modo algum. Por isso perde-se toda a bem-aventurança, pois perde-se a realidade finita, temporal, perde-se a fé e perde-se o próprio Deus, a quem se deseja apaixonadamente encontrar. Fica ainda mais claro agora por que a paixão deve ser a ruína da inteligência, porque, se não for, ela restará frustrada e frustrado também o indivíduo, que perde a si mesmo. É este o problema de uma compreensão objetiva da fé.

3.2 A subjetividade como centro da efetivação da fé na relação com Deus

Que um tal examinador objetivo perde a si mesmo podemos começar a compreender a partir do segundo parágrafo da última citação. Ao afirmar que uma felicidade eterna é uma questão apenas para a subjetividade apaixonada e infinitamente interessada, Climacus implica que a fé é uma questão apenas para a subjetividade, não somente por que esta felicidade é alcançada na fé, mas sim porque esta felicidade é a própria fé. Lembremos agora que este autor pseudônimo, no primeiro capítulo de *Migalhas*, afirmou que, enquanto no socrático o aprendiz está de posse da verdade, no cristianismo, implícito em sua alternativa, o aprendiz está na não verdade, deve reconhecer-se nesta condição para que possa receber de Deus a verdade e a condição para ela. No *Pós-Escrito*, desenvolve a questão, da seguinte maneira:

Portanto, a subjetividade, a interioridade, é a verdade; agora, há uma expressão *mais interior* para isso? Sim, se o dito: a subjetividade, a interioridade, é a verdade, começar assim: A subjetividade é a inverdade.³⁹⁰ Não nos apressemos demais. A

³⁹⁰ A opção do tradutor no *Pós-Escrito* por “a inverdade” traduz o dinamarquês *Usandheden*, mesma palavra que em *Migalhas filosóficas* foi traduzida por “a não verdade”. Optamos por seguir utilizando a opção “não verdade”, corrente desde o capítulo anterior, a fim de manter a coerência interna do texto.

especulação também diz que a subjetividade é a inverdade, mas ela o diz em sentido diametralmente oposto, ou seja, dando a entender que a objetividade é a verdade. A especulação define a subjetividade negativamente, em proveito da objetividade. A outra definição, contudo, põe obstáculos em seu próprio caminho, quando quer iniciar, o que torna a interioridade muito mais interior. Socraticamente, a subjetividade é a inverdade quando ela se recusa a entender que a subjetividade é a verdade, mas quer, p. ex., ser objetiva. Aqui, pelo contrário, ao querer começar a se tornar a verdade, tornando-se subjetiva, a subjetividade encontra-se na dificuldade de ser a inverdade. E então o trabalho recua, recua, com efeito, para a interioridade. Bem longe de o caminho se voltar assim na direção do objetivo, seu início só se encontra ainda mais profundamente na subjetividade.

Mas a inverdade do sujeito não pode ser eternamente, nem se pode pressupor que o tenha sido eternamente; é preciso que ele tenha se tornado tal no tempo, ou que se torne tal no tempo. O paradoxo socrático residia em que a verdade eterna se relacionasse com um existente, mas agora a existência marcou o existente uma segunda vez; ocorreu uma alteração tão essencial nela, que ela não pode, de jeito nenhum, retomar-se na eternidade por meio da recordação socrática. Fazer tal coisa, ser capaz de fazê-lo, é especular, mas suspender a possibilidade disso ao conceber a interiorização na existência, é o socrático; mas *agora* a dificuldade é que o que seguia Sócrates como uma possibilidade suspensa, tornou-se uma impossibilidade. Se já em relação ao socrático o especular era um mérito duvidoso, agora isso é apenas confusão.³⁹¹

Vemos que no instante em que Deus dá a verdade e a condição ele as dá ao indivíduo, à subjetividade, tornando toda a questão mais interior na medida em que o indivíduo confronta-se, na interioridade, com sua condição de não verdade, realçada pelo encontro com a verdade. É claro que a condição da não verdade, não perdendo de vista que esta condição é a do pecado, é aplicável a todo ser humano indistintamente, como assim versa a ortodoxia cristã. Contudo, a verdade não pode ser dada ao ser humano na coletividade, não é como se se pulverizasse a verdade sobre toda a humanidade. Fosse assim, estar-se-ia passivamente recebendo a verdade e não haveria a possibilidade de se decidir ou não por ela. Mas a decisão está posta; o instante é o instante da decisão entre o escândalo e a fé. Contudo, uma decisão não é feita em massa, mas individualmente. É claro que é possível que nos refiramos, e o fazemos constantemente, a uma “vontade do povo”, podemos até dizer que o “povo decidiu”, como acontece nas eleições. Isso, no entanto, é uma ilusão, tendo em vista que o que de fato acontece é que cada indivíduo decide por uma ou outra opção, de modo que campanhas eleitorais estão repletas de iniciativas que visam convencer indivíduos a mudarem de opção. Assim, o que acontece é que uma pluralidade de indivíduos decide por uma mesma opção, e a isso costumeiramente chamamos de “vontade do povo”, quando na verdade se trata da vontade de indivíduos que, naquele momento determinado, decidem por uma opção comum. O coletivo, uma multidão, jamais decide, tanto quanto jamais é responsável por algo, pois só se pode responsabilizar indivíduos, como podemos compreender a partir da seguinte

³⁹¹ KIERKEGAARD, 2013, pp. 218-219.

passagem de Kierkegaard em *Sobre a dedicatória “ao indivíduo”*, que aparece como *Nota I* do apêndice da obra *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*:

A multidão, não esta ou aquela, actual ou de outrora, composta de humildes ou de grandes, de ricos ou de pobres, etc..., mas a multidão considerada no conceito, a multidão, é a mentira;³⁹² porque, ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou, pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo, fraccionando-a. Nenhum simples soldado se atreve a levantar a mão contra Caio Mário; esta conduta foi a verdade. Mas que três ou quatro mulheres tivessem tido consciência de ser a multidão ou tivessem imaginado sê-lo, alimentado a esperança da impossibilidade de alguém dizer quem começou, elas teriam então tido coragem; que mentira! A mentira é, antes de mais, o que «a multidão» faria, quer o que faz só o *Indivíduo* no seio da multidão, quer, em todo caso, o que faz *cada um tomado isoladamente*. Pois a multidão é uma abstracção e não tem mãos; pelo contrário, todo homem tem, normalmente, duas, e quando, isoladamente, as levanta contra Caio Mário, são exactamente as suas e não as do vizinho e ainda menos as da multidão, que as não tem. A mentira é, em seguida, que a multidão teria «a coragem» de o fazer, porque mesmo o mais covarde de todos os covardes, tomado individualmente, nunca é como o é sempre a multidão. Todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do *Indivíduo* (que, ou tem a coragem de levantar a mão contra Caio Mário, ou pelo menos, de confessar que lhe falta) contribui, com a sua parte de covardia, para «a covardia» que é: multidão. – Considera tu o mais sublime dos exemplos, imagina Cristo – e toda a humanidade, todos os homens nascidos e por nascer; supõe ainda que a situação é a do *Indivíduo* só com Cristo num meio solitário, avançando para ele e cuspindo-lhe no rosto: nunca nasceu nem nascerá o homem que tenha essa coragem e essa impudência; e esta atitude é a verdade. Mas, quando estiveram em multidão, tiveram essa coragem – terrível mentira!³⁹³

Se Climacus havia afirmado em *Migalhas* que, ao estar diante do deus e tomando consciência de estar na não verdade, o ser humano se arrepende de ter permanecido tanto tempo na condição da não verdade, a partir da citação acima fica claro que este encontro entre Deus e o ser humano no instante só pode ser com o indivíduo, a subjetividade, pois só ele é capaz de reconhecer-se responsável, culpado, pela condição em que se encontrava e, assim, de decidir agora pela fé. Vemos, portanto, que a fé aparece somente para a subjetividade apaixonada e infinitamente interessada. É o indivíduo que deve querê-la e buscá-la apaixonadamente, com profundo interesse, pois nela se fundamenta toda sua existência. Novamente, Climacus:

Enquanto o pensamento objetivo é indiferente quanto ao sujeito que pensa e à sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, está existindo nele. Por isso, seu pensamento tem outro tipo de reflexão, ou seja, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais. Enquanto o pensamento objetivo investe tudo no resultado e leva toda a humanidade a trapacear, copiando e repetindo de cor o resultado e a resposta, o pensamento subjetivo investe tudo no devir e omite o resultado, em parte porque

³⁹² Aqui e em todas as ocasiões seguintes nesta citação, também *Usandheden*, no original dinamarquês.

³⁹³ KIERKEGAARD, 2002, pp. 112-113.

este justamente pertence a ele, já que ele possui o caminho, e em parte porque ele, como existente, está continuamente no devir, como todo ser humano que não se deixou enganar para tornar-se objetivo, para se converter, de modo não humano, na especulação.³⁹⁴

Existir no próprio pensamento, essencialmente interessado nele, é o que vimos experimentar o jovem diante da impossibilidade da efetivação de seu amor pela princesa, relatado em *Temor e tremor*. Seja ele cavaleiro da resignação infinita ou da fé, tudo começa com esse interesse infinito por uma ideia na qual ele deposita a totalidade da sua existência e, assim, fundamenta-se cada vez mais em sua interioridade. É a partir dessa interioridade infinitamente interessada e apaixonada que se abre a possibilidade para a fé, a fé de que a efetivação do amor impossível é, contudo, possível. Mas como isso se justifica? À luz da encarnação e do amor de Deus que o põe em direção a este movimento, compreendemos que o encontro com a verdade se dá na temporalidade, na finitude, mas até aí alguém poderia sugerir que esta verdade é dada a fim de que o indivíduo, decidindo pela fé, devesse buscar a eternidade como, aliás, parece ter em alguma medida afirmado Santo Agostinho, ao dizer que se o ser humano tivesse sido obediente a Deus ele teria se juntado à sociedade dos anjos, ou como o fizeram Orígenes e Clemente de Alexandria ao proporem, respectivamente, o mundo como remédio e a apatia gnóstica. Mas como esta fé, recebida na finitude, também orienta o indivíduo a vivê-la na finitude, de modo a poder encontrar nela mesma a felicidade eterna?

Começemos a responder a esta pergunta com a seguinte citação do *Pós-Escrito*:

O cristianismo quer, de fato, dar de presente ao indivíduo uma felicidade eterna, um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez. Se o cristianismo admite que a subjetividade, como possibilidade da apropriação, é a possibilidade da aceitação desse bem, ele não supõe, contudo, que a subjetividade sem mais nem menos esteja pronta e acabada, que tenha, sem mais nem menos, uma ideia real do significado desse bem. Esse desenvolvimento ou recriação da subjetividade, essa sua concentração infinita em si mesma, diante de uma representação do mais alto bem infinito, uma felicidade eterna, é a possibilidade desenvolvida a partir daquela primeira possibilidade da subjetividade. Assim 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, se é que ela aí estará; objetivamente, ela simplesmente não existe. Se ela estiver só num único sujeito, então estará apenas nele, e haverá mais alegria cristã no céu por este único do que por toda a história do mundo e pelo sistema, os quais, como potências objetivas, são incomensuráveis com o crístico.³⁹⁵

Mais adiante, Climacus afirmará que “o cristianismo ensina que o caminho é o tornar-se subjetivo, ou seja: no sentido verdadeiro, tornar-se sujeito [...] o cristianismo quer justamente

³⁹⁴ KIERKEGAARD, 2013, p. 76.

³⁹⁵ KIERKEGAARD, 2013, p. 134. Aqui, o “crístico” significa o *especificamente cristão*.

potencializar a paixão a seu extremo, mas a paixão é justamente a subjetividade, e objetivamente ela não existe de modo algum.”³⁹⁶ Se o cristianismo quer a potencialização apaixonada na subjetividade sem, contudo, supor que ela esteja pronta e acabada, significa que ele deseja dar ao indivíduo a felicidade eterna enquanto ele se encontra em devir e que ele se realize nesta felicidade eterna na relação com o cristianismo ou, mais especificamente, com o Deus encarnado, enquanto sujeito deveniente e, portanto, histórico, na medida em que o histórico, marcado pela temporalidade, é o lugar em que tudo tem um início, um desenvolvimento e um fim.³⁹⁷ Sugerir que o recebimento da verdade na história, pela fé, seja o início de um caminho para a eternidade seria, justamente, buscar a saída do devir histórico em direção a uma vida no ser eterno, o que é totalmente contrário à própria natureza da subjetividade que, como veremos no capítulo seguinte, é também paradoxal, composta por temporalidade e eternidade. Um tal movimento de saída do devir histórico é o abandono progressivo da fé, na medida em que, ao buscar a contemplação da verdade pura do ser eterno de Deus, visa adequar-se a este ser eterno, querendo tornar-se semelhante a ele, em vez de aceitar que o Deus eterno, ao passar a existir na história, tornou-se semelhante ao ser humano existente, adequando-se ao indivíduo humano no devir histórico. Além do mais, buscar ascender à realidade eterna a partir da verdade recebida na história não é somente abandonar a fé mas, também, rejeitar o movimento amoroso da divindade que quis encontrar a subjetividade no tempo, rejeitando-se assim também sua vontade.

O histórico interessa e interessa eternamente. É isso o que podemos depreender da segunda questão orientadora do problema de *Migalhas filosóficas* posta por Climacus, a saber, “como pode um tal ponto de partida [histórico] interessar-me mais do que historicamente?”³⁹⁸ É claro que nesta questão Climacus se refere ao ponto de partida do instante do eterno no tempo, no qual se recebe do Deus-homem a verdade, mas não significa também isto que estamos aqui tentando afirmar, ou seja, que este instante ressignifica e estabelece toda uma nova importância ao histórico? Tal importância do histórico também é destacada ao se afirmar que o cristianismo quer que o indivíduo se torne sujeito, pois a existência de todo e qualquer indivíduo carrega sobre si uma exigência irrecusável por parte da ética e do ético, que são “a base de apoio essencial da existência individual,”³⁹⁹ por que implicam uma ação que estabeleça, que efetive, sua subjetividade. Isto fica mais claro no contraste estabelecido pelo autor do *Pós-Escrito* entre alguém que queira estabelecer-se objetivamente a partir do desejo

³⁹⁶ KIERKEGAARD, 2013, pp. 135-136.

³⁹⁷ Cf. TURCHIN, 2016, p. 152.

³⁹⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 5.

³⁹⁹ KIERKEGAARD, 2013, pp. 138-139.

por uma importância histórico-universal e um indivíduo que queira estabelecer sua própria subjetividade no infinito interesse da interioridade:

Uma época e um ser humano podem ser imorais de diferentes modos, mas é também imoral, ou, ao menos, uma tentação envolver-se demais com o histórico-universal, uma tentação que pode facilmente levar a que na hora então em que se deve agir por si mesmo, também se queira ser histórico-universal.

[...]

Quando uma natureza rebelde luta com seus contemporâneos, e tudo suporta, mas ao mesmo tempo exclama: “A posteridade, a história, certamente há de mostrar que eu falei a verdade”, então os homens acreditam que ela é entusiasta. Ah, não, ela é apenas um pouquinho mais esperta do que os homens completamente estúpidos; ela não escolheu o dinheiro nem a garota mais linda ou alguma outra coisa desse tipo, ela escolheu a significação histórico-universal: sim, ela sabe muito bem o que está escolhendo. Mas em relação a Deus e ao ético, é uma amante enganadora; é, também, uma daquelas para quem Judas se tornou um guia (At. 1,16); ela também vende seu relacionamento com Deus, ainda que não por dinheiro. E embora talvez reforme toda uma época, em virtude de seu zelo e seu ensinamento, ela confunde a existência *pro virili* [lat.: na medida de seus poderes], porque a própria forma de sua existência não é adequada a seu ensinamento, porque, ao eximir-se, estabelece uma teleologia que torna a vida sem sentido.⁴⁰⁰

Um tal desejo por uma importância histórico-universal que vá de uma importância interior da subjetividade para uma importância geral e abstrata na história que, tomada universalmente, nada mais é do que uma abstração da subjetividade que Climacus se esforça por afirmar, já fora anteriormente repellido por Vigilius Haufniensis no prefácio de *O conceito de angústia*, ao aconselhar que

Segundo o meu conceito, quem quiser escrever um livro fará bem em pensar de vários modos a respeito do tema sobre o qual quer escrever. Também não fará mal se, tanto quanto possível, tomar conhecimento do que já foi escrito sobre o mesmo tema. Se por acaso no caminho encontrar um indivíduo que já tratou exaustiva e satisfatoriamente um ou outro aspecto, fará bem em se alegrar, assim como o amigo do noivo o faz quando está presente e ouve a voz do noivo. Se fizer isto no maior silêncio e com a euforia apaixonada do enamorado que busca sempre a solidão, nada mais lhe faltará. Que escreva, pois, o livro de uma penada, como o pássaro canta sua canção, e, se houver alguém que daí retira proveito ou alegria, quanto mais, tanto melhor; que o publique, então, sem cuidados e preocupações, sem atribuir-se tanta importância, como se estivesse dando uma conclusão para todas as coisas ou como se todas as gerações da terra fossem abençoadas com esse livro. Cada geração tem sua tarefa e não precisa incomodar-se tão extraordinariamente, tentando ser tudo para as anteriores e as posteriores. A cada indivíduo na geração, tal como a cada dia, basta o seu tormento, e basta que cada um cuide de si mesmo, e não é preciso abranger toda a contemporaneidade na sua preocupação patriarcal, nem fazer iniciar uma nova era e nova época com esse livro, e menos ainda com os fogos de Ano Novo de seus votos ou as promessas de longo prazo que a sua pena sugere, ou com a indicação de suas garantias baseadas em valores duvidosos. Nem todo aquele que tem as costas encurvadas é por isso um Atlas, ou se tornou um por carregar um mundo; nem todo o que diz: Senhor! Senhor!, entrará só por isso no reino dos céus; nem todo o que se oferece como fiador de toda a sua época prova, com isso, que é

⁴⁰⁰ KIERKEGAARD, 2013, pp. 140, 142.

uma pessoa de confiança capaz de avaliar por isso mesmo; nem todo o que exclama: Bravo, schwere Noth, Gottsblitz bravíssimo, já compreendeu, só por isso, a si mesmo e sua admiração.⁴⁰¹

Este desejo de alcançar uma importância histórico-universal apresenta um problema astucioso, que põe uma dificuldade a todo aquele que se dedica a mostrar a importância singular da subjetividade. Isto por que parece ser um desejo da subjetividade de afirmar-se subjetivamente, dando a ela aquela importância singular, tendo em vista que tratar-se-ia de um indivíduo transformando toda a história, tal qual fez a tradição com Cristo ao dividir a história entre antes e depois de seu advento. Tal interpretação é, contudo, bastante enganosa, pois trata-se, na verdade, da abstração da subjetividade em favor de uma importância objetiva, característica do histórico universal, que é validade não pela subjetividade existente diante de Deus mas pela multidão, que determina a importância histórico-universal de seus atos. Desejar ser assim reconhecido, ser historicamente relevante, é aquele mesmo desejo de tornar-se eterno próprio dos heróis gregos, é querer ser eternamente lembrado por seus feitos historicamente heróicos. À mentalidade religiosa, típica de um certo cristianismo, talvez de um cristianismo majoritário, isto apresenta uma tentação na qual é fácil perder-se, tendo em vista que tanto os relatos bíblicos são marcados por personalidades às quais foi atribuída importância histórica (Moisés, o rei Davi, Pedro e os demais apóstolos, etc.) quanto a própria tradição se fundamenta na orientação de personalidades que receberam importância histórico-universal (Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e até mesmo Kierkegaard). Mesmo o exercício acadêmico, como o realizado nesta tese, também acaba por se fiar na importância histórica de certas personalidades para o tema ao qual nos propomos defender. Tudo isso nada mais é, no entanto, que abstração da subjetividade em nome de uma importância histórico-universal e cada indivíduo que deseje alcançar tal significação nada mais faz do que buscar uma importância eterna, ser eternamente reconhecido, o que é o mesmo que acontece com todo aquele que compreende que a experiência existencial da fé deve ser orientada *para* a eternidade em constante afastamento da existência histórica em vez de ser orientada *pela* eternidade em direção a uma realização histórica da exigência eterna.

É Anti-Climacus o pseudônimo kierkegaardiano que melhor demonstra o imperativo cristão de que a demanda eterna seja efetivada na história.⁴⁰² Aqui precisamos destacar, mais uma vez, que a relação subjetiva para com a divindade se dá diante de um paradoxo e que, por

⁴⁰¹ KIERKEGAARD, 2010, p. 9.

⁴⁰² Algumas partes do que se segue foram extraídos de nosso artigo *Existir no amor entre a finitude e a infinitude: a cura dialética do espírito*. In.: CAMPOS, E.S., FEIJOO, A.M.L.C. (orgs.). **A presença de Søren Kierkegaard no Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro – IPUB**. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2022. pp. 63-83.

isso mesmo, a fé é qualificada paradoxalmente pela eternidade e pela temporalidade. Já está perfeitamente claro que seu caráter histórico é determinado por ser dada na história para um indivíduo histórico por um Deus eterno que entrou na história. Seu caráter eterno é determinado justamente por ela ser dada por esse Deus e ser a condição para que se possa reconhecê-lo, o Deus eterno, em sua manifestação histórica. Toda a demanda posta pelo cristianismo para que o ser humano se torne sujeito é uma demanda eterna mas, como dissemos acima, orientada para a temporalidade. A demonstração de Anti-Climacus se dá a partir de duas importantes categorias kierkegaardianas: a seriedade e o edificante, e devemos começar a apresentá-la a partir da seguinte afirmação: “Do ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para a edificação. O tipo de cientificidade que, em última instância, não edifica, é, por isso mesmo, não-cristão.”⁴⁰³ Aqui, a cientificidade referida pelo autor pseudônimo se refere àquela busca metafísica pelo ser de Deus à qual nos referimos na seção anterior. Mas, o que significa dizer que tudo deve servir para a edificação? O edificante diz respeito ao interesse que constitui a relação com a vida e com a realidade efetiva, própria da subjetividade. Para Anti-Climacus, este é o caráter de todo saber orientado pelo cristianismo e é o que permeia toda a exposição de *A doença para a morte*, de cujo prefácio extraímos a citação acima, e o explica da seguinte maneira:

Heroísmo cristão, que em verdade talvez seja visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade; mas não é heroísmo cristão deixar-se iludir com a ideia abstrata de ser humano [...] Todo conhecer cristão, por mais rigorosa que seja sua forma, tem que ser preocupado; mas essa preocupação é justamente o edificante. A preocupação é a relação para com a vida, para com a realidade⁴⁰⁴ da personalidade e, portanto, no sentido cristão, é a seriedade; a indiferente exaltação do saber está muito longe de ser, no sentido cristão, mais séria; do ponto de vista cristão ela é gracejo e vaidade. Mas a seriedade é, por sua vez, o edificante.⁴⁰⁵

É relevante notarmos que a preocupação para com a vida, que implica o esforço de efetivar a subjetividade diante de Deus, é aí chamada de *heroísmo cristão*, quer dizer, não é simplesmente uma demanda que poderia ser determinada por alguma doutrina sistemática, marcadamente objetiva e metafísica, mas é um *heroísmo*, um esforço heróico preocupado com

⁴⁰³ KIERKEGAARD, 2021, p. 31.

⁴⁰⁴ Aqui, *Virkelighed*, correlato dinamarquês do alemão *Wirklichkeit*, que costumamos traduzir para o português como “realidade efetiva.” Trata-se da realidade própria da contingência, da existência tal como se dá cotidianamente. Assim como no alemão, o dinamarquês também dispõe de um termo para designar a realidade em sentido mais abstrato, como a realidade de um conceito, por exemplo: *realitet*. Para maior esclarecimento, ver nota 65 de Jonas Roos em KIERKEGAARD, 2021, p. 32.

⁴⁰⁵ KIERKEGAARD, 2021, pp. 31-32.

estabelecer-se como subjetividade na realidade efetiva e não na eternidade. Dizer que tudo deve servir para a edificação é, portanto, dizer que tudo deve operar para a efetivação da subjetividade na realidade efetiva, na qual ela existe, e isto é a seriedade.

Por sua vez, seriedade, em dinamarquês, diz-se *alvor* e, de acordo com o pesquisador John J. Davenport,⁴⁰⁶ seu sentido lexical é uma expressão de verdadeira opinião ou sentimento sincero de alguém; está intimamente associada a uma devoção aberta e a uma honesta representação das convicções de uma pessoa. Majoritariamente, indica que alguém toma seriamente ou com a merecida importância uma questão vital, um problema ou uma tarefa. Mas, ainda de acordo com Davenport, *alvor* possui o sentido secundário de seguir as intenções, manter um comprometimento e fazer um esforço genuíno. No interior da filosofia de Kierkegaard, a seriedade está intimamente relacionada com a vontade, envolvendo esforço, paixão (no sentido de *pathos*) e compromisso, tudo isso em relação a uma decisão. Em sua segunda obra, *Prática no Cristianismo*, Anti-Climacus afirma que

A seriedade da vida não é toda essa pressão da finitude e da ocupação com sustento, trabalho, ofício e procriação, mas a seriedade da vida é *querer ser, querer* expressar a perfeição (idealidade) no dia a dia da realidade efetiva, querê-lo, de modo que alguém não queira, para sua própria ruína, atarefadamente e de uma vez por todas abandoná-lo ou tomá-lo presunçosamente em vão como um sonho — que trágica falta de seriedade em ambos os casos! — mas humildemente querê-lo na realidade efetiva.⁴⁰⁷

Aqui, Anti-Climacus estabelece uma importante caracterização: de um lado, a vida vivida na imersão das preocupações⁴⁰⁸ da finitude; de outro, uma vida vivida na busca pela idealidade de modo que se abandone a finitude, considerando-a desimportante. Viver a existência histórica, finita, deixando de lado a demanda eterna, posta por Deus ao indivíduo no instante, certamente não é edificante, não constitui seriedade alguma do ponto de vista de Kierkegaard, pois aí não há fé nenhuma, posto que não se salta mas, antes, vive-se na segurança, ainda que atribulada, da finitude. Viver assim seria assumir o tipo de existência característico dos que Johannes de Silentio chamou, em *Temor e tremor*, de sapos imersos no pântano da vida. Esta existência não foi marcada pela experiência do encontro com Deus no instante. Por outro lado, viver em nome da busca pela idealidade posta pelo Deus ao indivíduo, quer dizer, buscar orientar-se em direção à eternidade por uma compreensão objetiva da fé em detrimento da finitude, também não constitui nenhuma edificação, não carrega consigo nenhuma seriedade.

⁴⁰⁶ DAVENPORT, 2014, p. 219.

⁴⁰⁷ KIERKEGAARD, 1991, pp. 189-190.

⁴⁰⁸ Aqui, em sentido corrente e não no kierkegaardiano.

E, contudo, é justamente isso que na tradição cristã foi tantas vezes identificado como uma vida séria e edificante. Seriedade, ao contrário, diz respeito a um comprometimento voluntário, a um livremente comprometer-se com a idealidade de modo a esforçadamente dedicar-se a realizar existencialmente este ideal, manifestando-o na realidade efetiva, de modo que é posta uma relação necessária entre o ideal pretendido, um ideal ético, pois trata-se de um modo de vida, e as limitações impostas pela própria finitude. Assim, se, ao encontrar-se com Deus no instante em que o eterno toca a eternidade, o ser humano, que estava na não verdade, passa para a verdade, de modo a sofrer uma mudança qualitativa em sua existência, isto significa dizer que o modo de existência do indivíduo muda de uma existência determinada pela não verdade para uma existência determinada pela verdade, pela relação com Deus estabelecida pela fé. Assim, ele recebe do eterno a idealidade de uma vida que deve buscar efetivar subjetivamente em seu tempo histórico.

Tornar-se, portanto, subjetivo, é a demanda eterna do cristianismo para o indivíduo, que deve aprofundar-se cada vez mais no interesse de estabelecer, edificar, sua subjetividade, é a demanda da idealidade eterna posta por Deus ao indivíduo, não para que ele alcance uma importância histórico-universal, eterna, mas sim para que toda sua existência cotidiana assuma importância subjetiva diante de Deus. Esta demanda eterna é apresentada em contraste àquele desejo histórico-universal que antes fora criticado por Climacus:

O amante enganador, que não quer ser fiel como amante, mas só como *Entrepreneur* [fr.: empresário] histórico-universal, não será fiel até o extremo. Não quer compreender que nada há entre ele e Deus a não ser o ético; não quer compreender que deveria entusiasmar-se por isso; não quer compreender que Deus, sem fazer nenhuma injustiça e sem negar sua essência, que é amor, poderia criar um ser humano dotado de capacidades como nenhum outro, colocá-lo em um local afastado, e dizer-lhe: “Vivencia agora o humano, no esforço, como nenhum outro; trabalha de modo a que a metade do que faças já fosse suficiente para transformar uma época, mas tu e eu estamos combinados: todo o teu esforço não terá absolutamente nenhuma importância para nenhum outro ser humano, e, apesar disso, tu deves, compreendes, tu deves querer o ético, tu deves, compreendes, tu deves te manter entusiasmado, pois isso é o que há de mais alto”. Uma coisa dessas o amante enganador não compreende; compreende menos ainda o que vem depois, quando uma individualidade em verdade eticamente entusiasmada, movida pela seriedade, se eleva pelo sagrado gracejo ao delírio divino, dizendo: “Digamos que eu tenha sido criado por causa de uma ideia caprichosa; esta é a brincadeira; contudo eu quero, com o máximo empenho, querer o ético; esta é a seriedade. Não quero nada, nada mais do que isso. Ó, insignificante importância, ó, brincalhona seriedade, ó, bem-aventurados temor e tremor! Feliz de quem pode cumprir as exigências de Deus sorrindo das exigências de seu tempo; feliz de quem pode desesperar por não ser capaz de atender essas últimas, contanto que ele não abandone Deus!” Só uma tal individualidade é ética, mas ela também entendeu que o histórico universal é uma composição que não é diretamente dialética para o ético.⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ KIERKEGAARD, 2013, pp. 142-143.

Em contraste com aquele que finge o interesse da interioridade na subjetividade numa fidelidade fingida a Deus, pois é isto que significa dizer que o amante é enganador, enquanto deseja apenas empreender uma importância histórico-universal está aquele que, ao entender que a relação com Deus expressa-se no ético e em nada mais, fica radicalmente entusiasmado em assumir aquela seriedade tipificada por Anti-Climacus. Aí, certamente pode-se viver com esforço tal para transformar uma época, ou seja, para provocar uma tal importância histórico-universal. Contudo, não é isto o que verdadeiramente importa, nada disso carrega consigo a seriedade posta pelo Deus eterno ao indivíduo. O combinado, o exigido pela eternidade, é que se empreenda subjetivamente, com profunda paixão e profundo interesse, o existir, de modo que tal existência não interesse a ninguém mais a não ser àquela subjetividade existente particular. Isto é o compromisso com o divino e o que ele exige: estar apaixonadamente imerso na existência que é a sua; e é, também, o que estabelece o ético. Nesta concepção do ético aparecem paradoxos interessante, quase cômicos, como uma “insignificante importância” e uma “brincalhona seriedade”. Mas o paradoxo mais profundo que daí podemos apreender é aquele tipificado por Abraão em *Temor e tremor*. O ético é, a rigor, aquilo que se dá no âmbito do universal, os deveres postos por uma vida em sociedade; é por causa dessa concepção que Kant pode criticar Abraão. Lembremos que o problema fundamental do ético em relação a Abraão é que, ao se dispor a sacrificar o próprio filho, ele descumpra seus deveres como pai, o que, à vista do ético, configura um assassinato, compreensão que só é superada quando aí se compreende que há a fé. O paradoxo consiste em que, na relação absoluta para com Deus, Abraão, o indivíduo, torna-se superior ao ético, o universal. A relação estabelecida entre Abraão e Deus é justamente esta da subjetividade existente que assume a seriedade do existir, o heroísmo de existir só diante de Deus, e entusiasmar-se com esta tarefa. No entanto, assim como o cavaleiro da fé salta e retorna ao solo sem vacilar, ou seja, extrai da infinitude o sentido da finitude, de modo a parecer nunca haver feito o movimento da infinitude (posto que este movimento é somente da interioridade), Abraão não permanece no monte onde levantou a faca para sacrificar o filho mas, ao ser interpelado pela divindade e, assim, receber dela o filho de volta, desce da montanha, volta a assumir o cotidiano dever de pai, exercendo, assim, uma retomada da existência cotidiana, do mundo finito, tipificada pelo conceito kierkegaardiano de repetição.⁴¹⁰ O que, portanto, vemos ao

⁴¹⁰ Não dispomos do tempo e do espaço necessários para desenvolver aqui este conceito. Aquele que quiser compreendê-lo em sua profundidade, recomenda-se a leitura da obra *A Repetição* em paralelo com a leitura de *Temor e tremor* e dos *Três discursos edificantes de 1843*, que funcionam como chave de leitura um para o outro, como bem recomendado por José Miranda Justo em sua introdução para *A repetição*, em

refletirmos sobre o caso de Abraão e o ético que caracteriza a demanda posta por Deus à subjetividade, é que deve-se manter a relação subjetiva com Deus na interioridade, aquela relação absoluta com o absoluto, mas em uma expressão exterior, o ético, que orienta o indivíduo, na fé, para a experiência profundamente apaixonada da existência. Destacar aqui que o ético determina uma existência orientada para a exterioridade é de fundamental importância para que não se pense que a vida na fé é uma vida individualista, subjetivista, enclausurada em si mesma, o que tanto Vigilius Haufniensis quanto Anti-Climacus tratam, respectivamente, em *O conceito de angústia* e *A doença para a morte* e que será denominado por ambos como *o demoníaco*, que consiste na negação de toda relação que constitui o si mesmo humano, como se verá no capítulo a seguir. Devemos portanto, como último recurso para demonstrar que a fé é orientada pela eternidade para o histórico, analisar como se opera o ético no âmbito do cristianismo. Isto Kierkegaard o faz em *As obras do amor*, de 1847, assinada pelo próprio pensador.

As obras do amor recebe como subtítulo *algumas considerações cristãs em forma de discursos*, a partir do que o pensador dinamarquês pode afirmar que estas são “‘considerações cristãs’, por isso não sobre ‘o amor’ mas sim sobre ‘as obras do amor’.”⁴¹¹ Daí podemos, em primeiro lugar, compreender que o esforço de tratar o amor não é de modo algum metafísico, não busca compreender ou explicar o ser do amor em sua totalidade, pois o amor, em si, está oculto:

De onde vem o amor, onde está sua origem e sua fonte, onde é o lugar que constitui seu paradeiro, do qual ele provém? Sim, este lugar é oculto ou está no oculto. [...] Tal como o manancial da fonte atrai pela persuasão de seu murmúrio cantarolante, sim, quase pede ao homem que vá por este caminho e não pretenda indiscretamente remontar para encontrar a sua origem e revelar o seu mistério; tal como os raios de sol convidam o homem a contemplar, com seu auxílio, a magnificência do mundo, mas advertindo castigam o temerário com a cegueira quando este se volta indiscretamente e atrevido para descobrir a origem da luz; tal como a fé, acenando, se oferece ao homem como companheira de viagem no caminho da vida, mas petrifica o atrevido que se volta para compreender abusadamente; assim também é o desejo e o pedido do amor que a sua origem escondida e a sua vida oculta no mais íntimo permaneçam um segredo, que ninguém curiosa e abusadamente queira invadir importunando para ver o que afinal não pode ver, mas que com sua indiscrição bem pode pôr a perder da alegria e da bênção.⁴¹²

Sendo assim, o amor não é objeto de algum escrutínio atento a fim de que se construa um tratado a seu respeito, que seja dedicado à sistematização de todas as suas formas de

KIERKEGAARD, S. **A repetição**. Tradução do dinamarquês, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

⁴¹¹ KIERKEGAARD, 2012, p. 17.

⁴¹² KIERKEGAARD, 2012, p. 23.

manifestação. Antes, para que se possa tratar do amor deve-se olhar para o “mais íntimo do coração do homem”, “deste lugar procede a vida do amor, pois ‘do coração procede a vida’”.⁴¹³ Ou seja, é a partir da vivência própria da interioridade humana que se deve contemplar o amor e, assim, relacionar-se com ele e a partir dele com o mundo. Isto nos conduz à segunda coisa que devemos compreender da afirmação de Kierkegaard sobre o fato de seus discursos sobre o amor serem uma “consideração cristã,” a saber, que eles são sobre as obras do amor. Assim como Deus quer ser conhecido em sua manifestação paradoxal na finitude, na cruz e ao lado do discípulo na vida cotidiana, também o amor não quer ser reconhecido por seu caráter eterno mas, como o manancial cantarolante que pede a alguém que o siga em seu caminho, quer dizer, que siga a direção das águas que correm no riacho que dele brota, como o sol, através de seus raios, quer que o ser humano contemple a partir de sua luz a beleza e a grandiosidade do mundo, também o amor quer ser reconhecido por seus frutos, que não podem brotar em outro lugar senão no solo da vida cotidiana, histórica, enfim, finita. O amor, portanto, como tudo aquilo que tem sua origem na eternidade – Deus, fé, etc. –, em uma compreensão cristã, deve ser apreendido em sua expressão temporal.

Que o amor seja o que constitui fundamentalmente o ético da vida da subjetividade diante de Deus, ou seja, uma ética cristã, é perfeitamente conhecido por aqueles que minimamente se debruçam sobre o cristianismo, afinal, foi o próprio Cristo que, ao apresentar seus mandamentos, destacou que estão firmemente atrelados ao amor, como podemos ver nas seguintes passagens dos evangelhos de Mateus e João, respectivamente:

Os fariseus, ouvindo que ele fechara a boca dos saduceus, reuniram-se em grupo e um deles — a fim de pô-lo à prova — perguntou-lhe: “Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?” Ele respondeu: *Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito*. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas”.⁴¹⁴

Dou-vos um mandamento novo:
que vos ameis uns aos outros.
Como eu vos ameï,
amai-vos também uns aos outros.
Nisto reconhecerão todos
que sois meus discípulos
se tiverdes amor uns pelos outros.⁴¹⁵

⁴¹³ KIERKEGAARD, 2012, p. 23.

⁴¹⁴ Mt. 22,34-40.

⁴¹⁵ Jo. 13,34-35.

Ao olharmos para a passagem do evangelho de Mateus com lentes kierkegaardianas, podemos compreender que o amor devido à divindade, que constitui o primeiro dos maiores mandamentos, já fora tematizado por Johannes Climacus em suas obras, aparecendo em *Migalhas filosóficas* como aquele amor feliz da fé diante do paradoxo e no *Pós-Escrito* como a existência na paixão e no infinito interesse da interioridade. Este amor estabelece na fé a relação entre o indivíduo e Deus na existência, fundamentando-a na interioridade. Mas nesta interioridade estão fincadas as raízes de uma árvore que cresce, estende-se e frutifica na exterioridade, e nisto consiste o ético, manifesto nos dois seguintes mandamentos: amar ao próximo como a si mesmo e como Cristo amou. O novo mandamento apresentado em João 13 torna ainda mais claro o entendimento do amor como aquele ético que há entre Deus e a subjetividade: ele serve de testemunho da relação entre o discípulo e o Deus encarnado.

Mas há aí uma dificuldade, que nos é posta pelo relato de Johannes de Silentio sobre seu encontro com o cavaleiro da fé: este não pode ser reconhecido por nenhum olhar exterior, tamanha é a harmonia de sua existência com a finitude. Poderíamos facilmente superar esta dificuldade atribuindo-a à impossibilidade do autor de *Temor e tremor* em compreender a fé. De fato, esta seria, pelo menos em alguma medida, uma interpretação aceitável. Mas queremos apontar um outro caminho, o do paradoxo. Assim como não é possível apreender pela razão o divino em Jesus de Nazaré, também não é possível apreender racionalmente a existência na fé de uma subjetividade, pois isto é uma questão somente para a interioridade, onde se dá a relação do indivíduo com Deus. Mas, assim também como o paradoxo é objeto da fé, também o é o amor enraizado na subjetividade, de modo que, ao presenciar uma obra do amor sendo praticada pelo indivíduo, há que se crer que essa obra é a daquele amor tipificada nos mandamentos cristãos, amor da fé, por assim dizer. Quem não crer que tal obra é uma obra de amor, bem poderá compreendê-la como uma atitude egoísta ou vaidosa. Isto se dá pois a vida no amor é oculta, o que, se por um lado possibilita um escândalo diante de uma obra do amor por parte de um observador externo, por outro estabelece uma profunda conexão do indivíduo com a existência, como podemos ver na citação a seguir:

A vida oculta no amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência. Assim como o lago tranquilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus. Se no fundo não houvesse um manancial, se Deus não fosse amor, então não existira o pequeno lago, e absolutamente nenhum amor de um ser humano. Assim como o lago tranquilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano misteriosamente no amor de Deus. Como o lago tranquilo te convida a contemplá-lo, mas com seu reflexo da obscuridade te proíbe de escrutá-lo, assim também a origem misteriosa do amor no amor de Deus te proíbe de sondar o seu

fundo, como se fosse o fundo aquilo que apenas oculta o fundo mais profundo. Assim como a engenhosa tampa do fundo falso, justamente para ocultar totalmente o esconderijo, aparenta ser o fundo, assim também aquilo que apenas oculta o mais profundo parece ser a profundidade do fundo.⁴¹⁶

Este amor fundado no amor de Deus orienta o indivíduo para o mundo na medida em que estabelece o amor como *dever* de amar ao próximo, que é exterior à subjetividade, mas de tal forma que ele seja uma radical alteridade, o que configura uma total exterioridade em relação ao indivíduo que, na fé, o ama amorosamente. Isto deve ser destacado tendo em vista que, ao amarmos um amigo ou um cônjuge, por exemplo, amamos por predileção, uma “predileção apaixonada,”⁴¹⁷ ou seja, escolhemos amar aquela pessoa específica com a qual nos identificamos. Neste amor, o que pode ser chamado de “amor natural”, em contraste com o amor, por assim dizer, “sobrenatural” do mandamento cristão, amamos no outro aquilo que vemos em nós mesmos, é o amor a um “outro si, o outro eu.”⁴¹⁸ Mas o próximo, a quem o cristianismo ordena amar, é o “outro tu.”⁴¹⁹ Assim, o amor ordenado ao cristão é direcionado à exterioridade e, note-se bem, à horizontalidade, em contraste com o amor a Deus, que podemos dizer que é direcionado à verticalidade.

O amor, portanto, enraíza-se em Deus e, primeiramente, é direcionado a ele, a partir do qual devemos estabelecer nossa subjetividade e existência. Mas, daí, orienta-se ao próximo, radicalmente exterior ao indivíduo e manifesto na finitude, posto que é tão histórico quanto todo indivíduo o é. Longe de conduzir o indivíduo crente a uma elevação à condição da divindade, Deus, na fé, orienta o indivíduo para a imersão, a partir do eterno, na história, de modo a provocar uma total igualdade – tal qual aquela que se contempla na existência do cavaleiro da fé – efetivada pelo amor, tal qual aquela igualdade entre Deus e o indivíduo apresentada por Climacus em *Migalhas filosóficas*, de modo que

[...] o amor é uma revolução, a mais profunda de todas, porém a mais feliz! Ele traz uma confusão, e nesta bendita confusão não há para os amantes nenhuma distinção entre Meu e Teu! Coisa estranha, há de fato um Tu e um Eu, e não há um Meu nem um Teu! Pois sem Tu e Eu não há amor, e com Meu e Teu não há amor [...] quanto mais profunda a revolução, tanto mais perfeito é o amor.⁴²⁰

Assim, vemos como este amor que opera a perfeição e abole a distinção sem abolir, contudo, a diferença, por ser enraizado na eternidade divina, é aquele mesmo amor que abole também a

⁴¹⁶ KIERKEGAARD, 2012, p. 24.

⁴¹⁷ KIERKEGAARD, 2012, p. 73.

⁴¹⁸ KIERKEGAARD, 2012, p. 73.

⁴¹⁹ KIERKEGAARD, 2012, p. 73.

⁴²⁰ KIERKEGAARD, 2012, p. 300.

distinção, sem abolir a diferença, entre Deus e o indivíduo. O amor é, portanto, o fio condutor de toda a experiência da relação entre a subjetividade e Deus, que opera desde o movimento descendente de Deus na encarnação, para igualar-se ao ser humano, passando pela efetivação da fé como felicidade eterna do indivíduo na relação com Deus e orienta toda a existência subjetiva na fé em direção ao próximo na finitude.

Mas não devemos nos restringir a uma compreensão do amor direcionada apenas para a relação com os seres humanos, pois ele também orienta para o amor de toda a diversidade do mundo:

Observemos por um instante a natureza. Com que amor infinito a natureza ou Deus, na natureza, abraça a imensa diversidade das coisas que têm vida e existência! Trata de recordar o que tão frequentemente te deu tanta alegria observar, recorda a beleza dos campos! No amor não há nenhuma diferença, oh nenhuma – mas nas flores, quanta diferença! Até a menor, a mais insignificante, a mais inexpressiva, aquela pobre coitada que passa despercebida até de sua vizinhança mais próxima, que tu nem percebes se não a olhares atentamente, até ela parece ter dito ao amor: “Faz de mim algo que seja especial, algo com características próprias”. Então, o amor a ajudou a se tornar o que era característico dela, mas lhe dando uma beleza muito maior do que a pobrezinha jamais ousou esperar. Que amor! O primeiro é: que ele não faz nenhuma diferença, simplesmente nenhuma; e o seguinte, que é semelhante ao primeiro, é: que ele se diversifica infinitamente no amar a diversidade. Que amor maravilhoso! Pois o que há de mais difícil do que amar não fazendo nenhuma diferença; e quando não fazemos simplesmente nenhuma diferença, o que há então de mais difícil do que estabelecer diferença! Imagina que a natureza fosse rígida, dominadora, fria, parcial, mesquinha, cheia de caprichos, como nós o somos – e imagina, sim, imagina o que aconteceria com a beleza dos campos! O mesmo ocorre na relação de amor entre dois seres humanos [...] ⁴²¹

Aquilo que ocorre na relação de amor entre dois seres humanos deve ser, assim, compreendido também na relação com toda a diversidade da natureza, ou seja, do mundo. Fica, assim, claro que a resposta à pergunta sobre como a fé, recebida na finitude, também orienta o indivíduo a vivê-la na finitude, de modo a poder encontrar nela mesma a felicidade eterna, encontra-se no amor ordenado pelo Deus-homem, Cristo, para todo aquele que viva uma existência diante de Deus. Portanto, a eternidade demanda que, na fé, o indivíduo torne-se sujeito, na paixão e no profundo interesse da interioridade, e que efetive essa existência na finitude pelo amor. Esta é a única existência possível na fé.

Vimos, portanto, que a fé é dada no instante paradoxal do encontro com o eterno no tempo, que ela se fundamenta neste paradoxo na finitude e que orienta a vida do crente para uma imersão na história, em oposição a uma busca pelo saber eterno e pela vida na eternidade. Mas por que afirmamos acima que esta é a única existência possível na fé? Ora,

⁴²¹ KIERKEGAARD, 2012, p. 304.

Johannes Climacus afirmou, algumas citações acima, que “a inverdade do sujeito não pode ser eternamente, nem se pode pressupor que o tenha sido eternamente; é preciso que ele tenha se tornado tal no tempo, ou que se torne tal no tempo.”⁴²² Isto, naturalmente, está diretamente relacionado à afirmação anterior de *Migalhas filosóficas*, de que Deus criou o ser humano na verdade, o que justificou que o autor pseudônimo dissesse que o salto da não verdade para a verdade é uma recriação por parte do Deus. Contudo, esta recriação não implica o retorno do indivíduo ao seu estado anterior, quer dizer, de possuidor da verdade antes de se pôr na não verdade. Fosse assim, instaurar-se-ia a condição tal qual concebida pelo socrático e o indivíduo poderia alcançar a verdade por si mesmo, pela recordação. No entanto, seguindo a referida citação do *Pós-Escrito*, Climacus afirma que “a existência marcou o existente uma segunda vez; ocorreu uma alteração tão essencial nela, que ela não pode, de jeito nenhum, retomar-se na eternidade por meio da recordação socrática.” Ser marcado pela existência é ser marcado pela condição de devir na qual o indivíduo se encontra, habita e vive. Em termos cristãos, pressupor que possa haver um encontro da verdade por vias da recordação, o que é o mesmo que a busca metafísica pela verdade pura que, no entanto, só pertence a Deus, é dizer que o ser humano pode retornar à condição de inocência que caracteriza a vida no jardim do Éden, experimentada por Adão e Eva no relato bíblico do Gênesis, o que, obviamente, é impossível. Por isso Climacus passa a afirmar que

Se já Sócrates havia percebido como era complicado, especulando, abstrair-se da existência e remontar à eternidade, quando nenhuma complicação havia para o existente senão o fato de que ele existia, além de que o existir fosse o essencial: agora, ficou impossível. Ele precisa andar para a frente, recuar é impossível.⁴²³

O recuo é impossível porque “a consciência do pecado fecha a porta da reminiscência, ou seja, a verdade não está mais no sujeito. A consciência do pecado tornou impossível retroceder”⁴²⁴ e isto se dá como consequência de Deus não querer, segundo a descrição de *Migalhas*, que o indivíduo se esqueça de si. Mas, ora, aí está implícito que, mesmo que se arrependa e seja feito um novo ser humano no instante em que recebe de Deus a verdade, o indivíduo jamais poderá perder a consciência do pecado, pois isto implicaria não somente esquecer-se de si mesmo como, também, esquecer do próprio Deus, o que Climacus também afirmou que não deve jamais acontecer, tendo em vista que a todo tempo presta conta de sua existência para Deus, ou seja, que ele existe diante de Deus. Assim, dado que a relação com a

⁴²² KIERKEGAARD, 2013, p. 218.

⁴²³ KIERKEGAARD, 2013, p. 220.

⁴²⁴ ROOS, 2017, p. 158.

divindade estabelece uma religiosidade, Climacus pode afirmar então que “o processo do desenvolvimento da subjetividade religiosa tem, com efeito, a peculiar característica de o caminho nascer para o indivíduo e fechar-se atrás dele.”⁴²⁵

É aí, a partir da consciência do pecado, que é consciência de si diante de Deus, e, assim, de que não há saída da temporalidade, que começa, de fato, o caminho para a relação com a verdade. É aí, também, que uma compreensão objetiva da fé para um conhecimento objetivo da verdade pura de Deus revela-se um contrassenso no cristianismo. Pois, como temos visto desde o início deste trabalho, o lugar do conhecimento de Deus, onde ele quer ser conhecido, é a fé, que só existe na história, marcada pela contingência e pelo devir. Um esforço de compreensão objetiva, metafísica, da fé provoca a pretensão de se ter podido apreender a totalidade da verdade do ser divino e de possuí-la, possibilitando a construção de um sistema de conhecimento sobre Deus diante do qual todos devem, indistintamente, se curvar, pois todos os que assim não o fizessem estariam fora da verdade. Não representa um grande desafio aqui compreender que isso é em grande parte, se não na totalidade, a história da doutrina cristã e da formação dos critérios de salvação ou condenação dos seres humanos. O que Kierkegaard faz ao criticar o pensador objetivo em sua busca pela verdade pura é, em nosso entender, radicalizar a teologia da cruz de Lutero, colocando o indivíduo no centro da determinação da relação com Deus e, mais ainda, centrando na qualidade dessa relação toda a verdade, de modo que

[...] se o problema for calcular onde há mais verdade (e estar ao mesmo tempo igualmente em ambos os lados não é dado a um existente, como já foi dito, mas é apenas uma beatificante ilusão para um iludido *Eu-Eu*), se do lado daquele que de modo apenas objetivo busca o Deus verdadeiro e a verdade aproximativa da noção de Deus, ou do lado daquele outro que está infinitamente preocupado em saber se ele se relaciona, na verdade, com Deus, com a infinita paixão da carência: então não pode a resposta ser duvidosa para quem não se tiver deixado emaranhar totalmente graças à ciência. Se alguém que vive em meio ao cristianismo adentrar a casa de Deus, a casa do verdadeiro Deus, com o conhecimento da verdadeira noção de Deus, e então ora, mas ora na inverdade; e quando alguém vive num país idólatra, mas ora com toda a paixão da infinitude, não obstante seus olhos descansam na imagem de um ídolo; onde, então, há mais verdade? Um ora na verdade a Deus, apesar de adorar um ídolo; o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isso adora na verdade um ídolo.⁴²⁶

O que aí se conclui, tendo em mente tudo o que até aqui apresentamos, é que, no fim das contas, não importa a objetividade da verdade porque não importa o conhecimento da verdade pura, mas a relação que se estabelece com a verdade no risco constante representado por

⁴²⁵ KIERKEGAARD, 2013, p. 69.

⁴²⁶ KIERKEGAARD, 2013, p. 212.

nunca se poder demonstrar que ela está de fato ali. Deus põe diante da subjetividade a possibilidade da decisão pela radicalidade da experiência relacional da fé, de modo que agora o que importa é como o indivíduo se relaciona com Deus a partir de sua própria condição histórica, temporal, finita, ou seja, como ele se relaciona, na fé, com o divino que se manifesta no finito, que não se vê, mas que se crê estar ali. Enquanto a verdade pura é objeto do conhecimento livre, por não depender de nenhum outro tipo de conhecimento ou ação, inútil por não ter nenhum para quê, do sábio que deleita-se na contemplação da verdade, lugar que Aristóteles destinou ao bem aventurado que alcança a sabedoria (*sophia*),⁴²⁷ a relação com a verdade de Deus que se revela ocultando-se na finitude estabelece uma ação, certamente um desafio, ao ser humano que com ela deve se relacionar no interior de sua condição finita que, aliás, já era o mais importante para o jovem Kierkegaard, quando em 1 de agosto de 1835 escreveu a seguinte nota em seus *Diários*:

O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que *eu devo fazer*, não sobre o que eu devo saber, salvo à medida que o saber precede toda ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que a divindade realmente quer que *eu* faça; trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, de encontrar a ideia pela qual quero viver e morrer.⁴²⁸ E qual seria, a esse respeito, a utilidade se eu tivesse que descobrir uma assim chamada verdade objetiva ou se eu trilhasse meu caminho pelos sistemas dos filósofos e estivesse pudesse chamá-los a prestar contas e apontar as inconsistências em cada círculo? Qual seria, a esse respeito, a utilidade de se poder elaborar teorias do estado e pôr todas as peças de tantos lugares em um todo, construir um mundo em que, novamente, eu não habitasse mas meramente o sustentasse para os outros verem? Qual a utilidade de se poder propor o significado do cristianismo, de explicar tantos fatos separados, se não tivesse *nenhum* sentido mais profundo para *mim* e para a *minha vida*?⁴²⁹

Sendo assim, aquele que busca um conhecimento objetivo de Deus através de uma compreensão objetiva da fé nada mais faz que colocar num pedestal a verdade cristã para que os outros vejam. Daí nada se aproveita. Por outro lado, quando o indivíduo em sua subjetividade apropria-se da verdade na interioridade, quando encontra verdade que seja verdade para si, pela qual esteja disposto a viver e morrer, aí acontece o renascimento, a passagem da não verdade para a verdade, e o estabelecimento de uma relação qualitativa com Deus na fé.

3.3. Conclusão

⁴²⁷ Cf. ARISTÓTELES, 2021, 982 b 10-30.

⁴²⁸ Até aqui, utilizamos a tradução de Jonas Roos, cf. ROOS, 2021, p. 15. O que se segue, traduzimos da edição em língua inglesa, cf. KJN, AA:12.

⁴²⁹ KJN, AA:12.

A fé não é orientada *para* a eternidade, mas *pela* eternidade em direção ao mundo histórico. Por que o ser humano estabeleceu sua existência na não verdade a partir de uma decisão realizada na história, o pecado, uma decisão pela verdade só poderia ser efetivada também na história. No livre desejo amoroso de dar ao ser humano a verdade e a condição para a apreensão da verdade, a fé, o Deus eterno entrou na história e foi aí que ofereceu-a ao ser humano, configurando a fé como algo a ser operado na história, pois só aí, na existência, que é devir em contraposição ao ser metafísico, ela pode ser operada, tendo em vista que diante da contemplação do ser não é necessária nenhuma fé. Juntamente com a entrega da fé, Deus ordena ao ser humano que se torne sujeito, fazendo da fé algo que só pode ser apreendido na paixão e no interesse profundo da subjetividade, que passa a existir pela fé, numa relação com a existência histórica, finita, que contempla a todo momento o sagrado oculto na finitude, o que o orienta em direção ao cumprimento da ordenança do amor ao próximo e à diversidade do mundo. Este amor, contudo, revela-se como sendo o orientador supremo da existência, de modo a estar presente desde o início, na encarnação de Deus, na apreensão do paradoxo do Deus encarnado pela fé e na existência experimentada na fé. Assim, a fé é paradoxal na medida em que tem sua origem e fundamento na eternidade, mas revela-se na finitude, opera-se no devir temporal e orienta para uma vida histórica.

Concluimos, assim, a tematização da fé como aquilo que alcança sua plenitude na experiência finita do mundo. Devemos agora, por fim, voltar nossa atenção da fé para a subjetividade, buscando compreender como aquela opera no cumprimento da demanda feita pelo Deus para que o indivíduo torne-se sujeito. Aí, ele deverá tornar-se si mesmo. Como isto se dá, é o que veremos no capítulo a seguir.

4 O PARADOXO DA EXISTÊNCIA SUBJETIVA EM A DOENÇA PARA A MORTE

4.1 Introdução

Em *A doença para a morte* há um trecho que se repete, ao modo de um refrão, e orienta a reflexão sobre o desespero e o si mesmo: “Esta é, pois, a fórmula que descreve o estado do si-mesmo⁴³⁰ quando o desespero é completamente extirpado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu.”⁴³¹ A obra em questão é dividida em duas partes, sendo a primeira dedicada a uma consideração psicológica do desespero, enquanto a segunda o considera a partir de uma perspectiva religiosa. Assim, quando o que fora explicitado na citação acima aparece no âmbito religioso da reflexão de Anti-Climacus, a passagem recebe abertamente a especificidade característica deste olhar: “[...] a definição de fé, pela qual me guio por todo este livro como pela baliza náutica segura; fé é: que o si-mesmo ao ser si mesmo e ao querer ser si mesmo, se funda transparentemente em Deus.”⁴³² Posta desta maneira, a fé implica em sua definição a subjetividade. É importante agora fazer uma distinção entre indivíduo e subjetividade tendo em vista que esta, como vimos no capítulo anterior, é referida quando se trata da interioridade, de um apaixonado e infinito interesse da interioridade, enquanto um indivíduo pode sempre ser encarado, em alguma medida, de maneira abstrata, referindo-se, por exemplo, a uma pessoa específica mas de maneira geral, sem implicar aquilo que a qualifica como subjetividade. Nesse sentido, o indivíduo só será equiparado à subjetividade quando for qualificado como um indivíduo *singular*. A fé, portanto, implica a subjetividade, mas não pára aí, posto que implica também a relação com Deus, e, sendo assim, estabelece que a subjetividade se funda⁴³³ nele, reconhecendo-o como aquilo em que se sustenta. Se não for assim não há fé e, menos ainda, não há si-mesmo.

⁴³⁰ A respeito do uso deste termo com hífen, Jonas Roos, tradutor da obra, explica que “Si-mesmo, quando escrito dessa forma, traduz o substantivo dinamarquês *Selv* (traduzido por *self*, em inglês, *Selbst* em alemão, *il sé*, em italiano e *moi* em francês), como em *et Selv* (um si-mesmo) e *Selvet* (o si-mesmo). Quando *selv* aparece na forma não substantivada, como, p. ex., em *til sig selv* (para si mesmo), o termo é traduzido em hífen.” KIERKEGAARD, 2022, p. 43, nota.

⁴³¹ KIERKEGAARD, 2022, p. 45.

⁴³² KIERKEGAARD, 2022, p. 123.

⁴³³ Nas passagens acima citadas o termo dinamarquês traduzido por Roos como “se funda” é *grunder*. Este termo carrega consigo o mesmo sentido do português “fundar” ou “fundamentar” mas que correntemente, ao ser utilizada em nossa língua, pode perder seu sentido de estar fundamentado em algo, estar estabelecido em e sustentado por algo, como uma árvore, ao estar enraizada no solo, o tem por fundamento. É nesse sentido que devemos compreender este fundar-se em Deus, ou seja, que é Deus, enquanto poder que estabelece o si-mesmo, o fundamento e o sustento de tal indivíduo. Aí o que está implicado é que sem este fundamento não há, de fato, um si-mesmo, como poder-se-á ver no decorrer deste capítulo.

Nos capítulos anteriores traçamos, desde Lutero, os fundamentos para uma compreensão de fé que a situa no interior da finitude, uma compreensão encontrada no âmbito de um certo cristianismo de matriz protestante que, a partir do dogma da encarnação, estabelece que o encontro com Deus se dá no horizonte histórico da existência em oposição crítica à busca por um conhecimento da divindade a partir daquilo que pode ser apreendido pela razão, o que, além de levar quem assim o faça a uma abstração da realidade contingente da vida, reconhece o que é divino a partir dos limites do intelecto, de modo a só identificá-lo naquilo que a inteligência humana concebe como tal. Ao criticarem este esforço metafísico para um conhecimento de Deus, tanto Lutero quanto Kierkegaard afirmam que tudo o que é próprio da divindade está acima, para além, dos limites da razão, destacando também a completa independência de Deus, e de tudo o que lhe diz respeito, em relação à inteligência. Assim, Deus é livre das determinações racionais humanas e opera segundo sua própria vontade. Tendo estabelecido o caráter suprarracional do divino, tanto o reformador alemão quanto o filósofo dinamarquês podem afirmar que Deus deve ser encontrado aonde ele *quer* ser encontrado, a saber, na realidade efetiva da temporalidade histórica. Deus passa a se revelar para todo aquele que o busca aí, onde nenhuma racionalidade conceberia procurá-lo. É na finitude do mundo que Deus, agora encarnado em uma pessoa, se oferece não para que o indivíduo o conheça mas para que se relacione com ele. Tal relação estabelece um novo modo de existência, tendo em vista que a pessoa com quem se relaciona também é Deus que, tendo possibilitado ao ser humano tomar consciência de sua condição pecadora e saltar da não verdade para a verdade, estabelece como demanda da relação o tornar-se subjetivo, relacionando-se inteiramente com a existência que é a sua no mundo em que vive. A existência agora é toda estabelecida como relação: do indivíduo com Deus, consigo mesmo e com o mundo que o cerca.

Neste capítulo nos debruçaremos sobre este caráter relacional que compõe o si-mesmo, como é chamada a subjetividade em *A doença para a morte*. Primeiramente, apresentaremos a descrição do si-mesmo enquanto relação consigo mesmo e com Deus. Em seguida, trataremos do desespero, que caracteriza a perda de si mesmo, com especial atenção a como o desespero, considerado a partir dos momentos da síntese, afeta a existência do indivíduo e como aparece em sua maior intensidade quando determinado pela consciência. Neste estado, quando analisado como fenômeno diante de Deus, o desespero configura configura pecado. Neste seção, poder-se-á ver também como o si-mesmo se situa na síntese de infinitude e finitude. Por fim, veremos como opera a fé para a cura do desespero, identificado em toda a obra como *a doença para a morte*.

4.2 “Espírito é o si-mesmo”: A existência como relação.

No início do capítulo *C* da primeira parte de *A doença para a morte*, intitulado *As formas desta doença (do desespero)*, Anti-Climacus afirma que “O si-mesmo é formado de infinitude e finitude. Mas esta síntese é uma relação, e uma relação que, embora derivada, se relaciona a si mesma, o que é liberdade. O si-mesmo é liberdade.”⁴³⁴ Infinitude e finitude são os elementos fundamentais que constituem o si-mesmo humano e manifestam-se em diferentes formas, de modo a caracterizar a existência humana como uma síntese. Deve-se, contudo, entender com cuidado esta palavra, pois uma síntese pressupõe a união entre dois elementos em uma espécie de mistura, produzindo um terceiro elemento. Isto, no entanto, não é o que Anti-Climacus compreende por síntese. Para este autor pseudônimo a síntese apresenta, na verdade, uma tensão entre os polos da síntese, de modo que cada um permanece o mesmo mas, ainda assim, produz um terceiro elemento, que é o si-mesmo. Ao caracterizar esta síntese como “derivada”, o que Anti-Climacus faz é apontar para o poder criador que estabelece o si-mesmo que, assim como vimos na fórmula que apresenta a superação do desespero, é chamado apenas de “poder que estabeleceu a relação” mas que depois será identificado como Deus. Assim, o si-mesmo é uma relação entre elementos opostos criada por Deus. Isto fica perfeitamente claro logo no início do capítulo *A* da primeira parte de *A doença para a morte: Que o desespero é a doença para a morte*, em que também apresenta uma distinção entre ser humano e si-mesmo:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas que a relação se relaciona consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo.

Na relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro positivo, e este é o si-mesmo.

Uma tal relação que se relaciona a si mesma, um si-mesmo, deve ou ter estabelecido a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro.

Se a relação que se relaciona consigo mesma é estabelecida por um outro, então a relação é certamente o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é, por sua vez, novamente uma relação, que se relaciona ao que estabeleceu a relação toda.⁴³⁵

⁴³⁴ KIERKEGAARD, 2022, p. 61.

⁴³⁵ KIERKEGAARD, 2022, pp. 43-44.

O sentido desta citação ficará mais claro se abordarmos aquilo que ela apresenta em uma ordem distinta da que é apresentada. Começemos pela compreensão de ser humano. O ser humano é uma síntese de finitude e infinitude, e os outros exemplares de síntese apresentados a seguir nada mais são do que manifestações do infinito e do finito: temporal e eterno, liberdade e necessidade.⁴³⁶ Estes elementos compõem uma distinção mais ampla, a saber, entre abertura e limitação. Infinito, eterno e liberdade (mais adiante, possibilidade) são elementos de abertura na existência, apresentam as infinitas possibilidades de existir, tantas quantas a imaginação infinita permitir, e podem ser eternamente contempladas em modos jamais afetadas pelo tempo. Estas infinitas possibilidades de abertura são o que primeiramente caracterizam o devir existencial. No outro polo da síntese, finitude, necessidade e temporalidade impõem a limitação que marca toda existência. Assim, cada ser humano depara-se com as exigências do dia a dia, com a impossibilidade de não poder fazer e ser indistintamente o que quiser, de não dispor de tempo e condições para realizar todas as possibilidades que pode imaginar. Aí, cada um de nós sabe que precisa de recursos para sobreviver, que se cansa depois de se dedicar às obrigações e que, em algum momento, irá morrer. O ser humano está, então, situado entre estas polaridades.

Anti-Climacus apresenta esta condição humana como dada, ou seja, o ser humano, ao nascer, já está jogado em um horizonte existencial estabelecido entre a infinitude e a finitude, e põe, aí, uma questão: é o ser humano que assim estabelece a si mesmo ou foi estabelecido assim por um outro, como é do ponto de vista das religiões? A resposta a esta questão é determinante para que se assuma o si-mesmo como uma manifestação positiva ou negativa a partir da síntese. Se for positiva, é um terceiro elemento ativo na relação, relacionando-se com os dois polos da síntese e consigo mesmo; se negativa, a relação será apenas aquela em que cada um dos polos se relaciona com outro e consigo mesmos enquanto polos, ou seja, a síntese não se relaciona consigo mesma enquanto síntese. Aqui faz-se necessário interromper a análise da citação e nos voltarmos, brevemente, para as formas de desespero, pois é a partir delas que se poderá assumir a participação de um Deus criador na instituição do ser humano.

No título da seção A, que abre o capítulo A, Anti-Climacus afirma que “Desespero é uma doença no espírito, no si-mesmo, e, portanto, pode assumir três formas: desesperadamente não ser consciente de ter um si-mesmo (desespero impropriamente dito);

⁴³⁶ Que a liberdade seja o oposto da necessidade só aparecerá nesta passagem da obra. Em todo o restante a necessidade será apresentada em tensão com a possibilidade, o que parece ser mais adequado, tendo em vista a citação que apresentamos no início da seção, que afirma ser a liberdade é o resultado da relação entre infinitude e finitude.

desesperadamente não querer ser si mesmo; desesperadamente querer ser si mesmo”.⁴³⁷ Temos, assim, três modos de desespero. O que determinará se há ou não um poder criador da síntese constituinte do ser humano será, justamente, esta última forma de desespero: desesperadamente querer ser si mesmo. O autor pseudônimo explica o por que:

Uma tal relação derivada, estabelecida, é o si-mesmo do humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro. É por isso que pode haver duas formas para o desespero propriamente dito. Se o si-mesmo do humano tivesse estabelecido a si mesmo, poder-se-ia então falar de apenas uma forma, a de não querer ser si mesmo, de querer livrar-se de si mesmo, mas não se poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo. Esta segunda fórmula é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do si-mesmo), a expressão de que o si-mesmo não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas no relacionar-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação.⁴³⁸

Desse modo, Anti-Climacus estabelece os pressupostos fundamentais de sua análise da existência humana: que o ser humano é uma síntese e que esta síntese não foi estabelecida pelo ser humano, mas por um outro. É a partir daí que se desenvolvem as compreensões de si-mesmo e de desespero.

O ser humano é, portanto, uma síntese de elementos opostos estabelecida a partir de fora, quer dizer, por um outro. Isto significa que todo e qualquer ser humano existe entre a infinitude e a finitude, entre as infinitas possibilidades de existir e a realidade contingente na qual efetivamente existe. Mas isto não configura um si-mesmo. Para que um ser humano passe a ser um si-mesmo faz-se necessário ter consciência de tal condição relacional, quer dizer, uma síntese, e relacionar-se consigo mesmo enquanto síntese, e isto constitui o si-mesmo. Este é, portanto, plena consciência de si e é por isso que o autor afirma que o si-mesmo relaciona-se consigo mesmo e com os polos da relação na relação e é isto que o qualifica como um terceiro elemento, positivo, na síntese, posto que há a relação consigo mesmo enquanto relação e não somente com os polos constituintes da síntese, como aconteceria com um terceiro elemento negativo.

No entanto, não basta ter consciência de ser uma síntese e relacionar-se a si mesmo enquanto síntese, o si-mesmo deve também estar consciente de ter sido estabelecido por um poder que lhe é exterior e de que é necessário que se estabeleça uma relação com este poder. Temos aqui um dos diversos pontos de contato entre *A doença para a morte* e as demais obras pseudônimas de Kierkegaard que analisamos nos capítulos anteriores. Por que Climacus,

⁴³⁷ KIERKEGAARD, 2022, p. 43

⁴³⁸ KIERKEGAARD, 2022, p. 44.

tanto em *Migalhas filosóficas* quanto no *Pós-Escrito*, estabeleceu que o indivíduo existe diante de Deus é que Anti-Climacus pode aqui, sem apresentar maiores justificativas, pressupor que o ser humano foi estabelecido por Deus como relação e que o si-mesmo só se estabelece de fato quando está em relação com ele. Daí podemos concluir que o si-mesmo é a subjetividade apaixonada e infinitamente interessada descrita por Climacus e que, desse modo, é a verdade, enquanto o ser humano em sua generalidade, ou seja, sem relacionar-se subjetivamente consigo mesmo enquanto síntese, é a não verdade por que, assim como para o autor de *Migalhas* só é possível ao ser humano estar na verdade quando recebe de Deus a condição para tal, do mesmo modo só há o si-mesmo para Anti-Climacus quando se reconhece o poder criador do ser humano e, relacionando-se consigo mesmo sabendo-se criatura, relaciona-se também com este poder divino que o estabeleceu. Esta compreensão restará mais clara conforme forem desenvolvidas as seções que se seguem.

Devemos agora perguntar: como, então, um ser humano individual passa a ser si mesmo? Se, como vimos anteriormente, Deus demanda ao ser humano que se torne sujeito, isto significa que, no instante do encontro com a divindade, é posta ao indivíduo uma *tarefa*, a tarefa de tornar-se si mesmo, como Anti-Climacus determina: “O si-mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja *tarefa* é tornar-se si mesma, o que só se deixa realizar na relação com Deus.”⁴³⁹ Sobre a relação entre esta tarefa e a constituição do ser humano enquanto síntese posta por Deus, Jonas Roos explica que

De acordo com esta definição antropológica de Anti-Climacus uma pessoa nasce humana, trata-se de um dado antropológico *a priori*, mas, um ser humano não é necessariamente um si-mesmo. O si-mesmo envolve um processo de *tornar-se*. O tornar-se, entretanto, não se desenvolve num vácuo, fora de qualquer relação. A existência em Kierkegaard é uma *tarefa*, em dinamarquês, *opgave*. Entretanto, a tarefa que é a existência pressupõe uma *dádiva*, em dinamarquês, *gave*. [...] Aquilo que se caracteriza como o humano em termos amplos, os polos da síntese que o constituem, é qualificado como dado por Deus. O si-mesmo, propriamente, no seu processo de tornar-se, pressupõe esta dádiva divina por um lado e, por outro, tem Deus como *telos*, na medida em que somente no relacionamento com Deus, pela fé, o ser humano pode efetivamente tornar-se um si-mesmo. É enfatizado que o ser humano é criado por Deus e em necessidade de Deus.⁴⁴⁰

Temos aí uma importante compreensão do jogo feito por Kierkegaard com o sentido do termo dinamarquês para tarefa. O que se depreende da implicação de dádiva (*gave*) na tarefa (*opgave*) no que diz respeito ao si-mesmo é que o tomar consciência de possuir um si-mesmo e querer ser si mesmo pressupõe a tomada de consciência de ter recebido a existência como

⁴³⁹ KIERKEGAARD, 2022, p. 62. Grifo nosso.

⁴⁴⁰ ROOS, 2019, pp. 132-133.

um dom, como *gratuidade*, consistindo a tarefa em aceitar esta gratuidade de existir e dedicar-se a ela. Aqui, podemos perceber que há um esclarecimento em relação à ordem de que o indivíduo torne-se sujeito, referida por Climacus no *Pós-Escrito*: esta ordem não significa um mandamento no qual o ser humano deve se engajar à maneira pelagiana,⁴⁴¹ de modo a buscar obter aquilo que lhe falta, mas, antes, em que o ser humano deve, ao tomar consciência de si, tornar-se aquilo que já é. Isto é, em certa medida, algo também paradoxal, posto que deve tornar-se que já está dado. Tornar-se subjetivo é, portanto, assumir de maneira apaixonada e infinitamente interessada a dádiva de ter sido constituído por Deus como síntese e, assim, efetivar-se.

Vemos, desse modo, que a existência humana é marcada por relações a respeito das quais deve-se tomar consciência: em primeiro lugar, da relação da síntese entre infinitude e finitude que constituinte do ser humano; depois, da relação do ser humano consigo mesmo enquanto relação, o que configura o si-mesmo; e, por fim, da relação com Deus como o poder criador do si-mesmo, que, tendo dado gratuitamente a existência, exige também que esta existência seja levada a cabo como uma tarefa.

4.3 Desespero e pecado: a perda do si-mesmo no rompimento da relação

O si-mesmo é, portanto, uma dádiva divina. Isso significa que, ao ser criada, a síntese que constitui o ser humano foi posta no modo perfeito da relação, ou seja: há um equilíbrio entre os polos da relação, bem como na relação do si-mesmo consigo e com a infinitude e a finitude que o constituem. Isto diz o mesmo que Climacus havia dito em *Migalhas filosóficas*, que o ser humano fora criado na verdade. Contudo, afirmou também que o ser humano, em algum momento da história e por sua própria responsabilidade, passou da verdade para a não verdade; e isto também afirma Anti-Climacus, ao descrever o desespero e apontar sua origem:

Desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese está a possibilidade da má relação. Se a síntese fosse a má relação, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estaria na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; ele seria algo que aconteceu à pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida, ou como a morte, que é o destino de todos. Não, desesperar está no próprio ser humano; mas se ele não fosse síntese, absolutamente não poderia desesperar, e se a síntese

⁴⁴¹ “Pelagianismo, em uma definição mais ampla, é ‘o sistema teológico que sustentava que o homem tomava os passos iniciais e fundamentais em direção à salvação por seus próprios esforços independentemente da ajuda da graça divina’.” Cf. ROOS, 2019, p. 70, nota 142. O maior opositor da doutrina pelagiana foi Santo Agostinho.

não saísse originalmente das mãos de Deus na correta relação, ele também não poderia desesperar.

De onde vem então o desespero? Da relação na qual a síntese se relaciona a si mesma, no instante em que Deus, que fez o ser humano para a relação, como que o solta de sua mão, quer dizer, quando a relação se relaciona consigo mesma. E nisso, no fato de a relação ser espírito, ser o si-mesmo, nisso está a responsabilidade sob a qual está todo desespero e o está a cada instante em que existe [...]⁴⁴²

Como a relação se torna uma má relação ou como o ser humano deixa de estar na verdade para ser a não verdade, nem Climacus nem Anti-Climacus explicam, apenas assumem que esta condição está posta na existência. Mas Kierkegaard não deixou em aberto esta questão e fez com que Vigilius Haufniensis o explicasse, ao tratar do salto qualitativo de Adão para o pecado, narrado no *Gênesis*. Há na citação acima uma referência implícita a *O conceito de angústia* quando se refere ao desespero como uma possibilidade, pois a angústia é justamente o fenômeno que se experimenta diante da possibilidade da liberdade⁴⁴³ que constitui o si-mesmo enquanto síntese de infinitude e finitude. Ao poder articular a síntese de diferentes modos, estando sempre à mercê de tornar-se outro, mas sem nunca saber exatamente como se tornará, o indivíduo se angustia.⁴⁴⁴ Na angústia o desespero é sempre uma possibilidade.

Haufniensis recorre à psicologia para explicar a queda tanto quanto possível. Sim, pois nenhuma ciência, seja ética, metafísica, dogmática ou mesmo a própria psicologia, é capaz de dar conta da explicação de como acontece o pecado de Adão, chamado pela tradição de pecado *original* e tratado em *O conceito de angústia* como pecado *hereditário*. No entanto, pela psicologia o autor pode explicitar a condição psicológica do ser humano antes da queda e é isto que passa a fazer, tomando como pressuposto a inocência de Adão, presente na narrativa bíblica na medida em que trata-se do ser humano antes do pecado. Adão, portanto, é inocente, e inocência é ignorância. Neste estado, o ser humano é ignorante a respeito da diferença entre o bem e o mal.⁴⁴⁵ Aí, o espírito no ser humano está como que dormindo, sonhando,⁴⁴⁶ de modo que

A angústia é uma qualificação do espírito que sonha. Na vigília está posta a diferença entre o meu eu e meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado. A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar.⁴⁴⁷

⁴⁴² KIERKEGAARD, 2022, pp. 46-47.

⁴⁴³ Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 45.

⁴⁴⁴ Cf. ROOS, 2021, p. 47.

⁴⁴⁵ Deve-se estar atento que a árvore à qual Adão e Eva são proibidos de comer não é a de um conhecimento qualquer, como alguns podem pressupor. É, antes, a árvore do conhecimento do bem e do mal. Cf. Gn. 2.16-17.

⁴⁴⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 45.

⁴⁴⁷ KIERKEGAARD, 2010, p. 45.

Esta angústia que nasce a partir do espírito que sonha se dá por que

Neste estado [de inocência] há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela.⁴⁴⁸

Anti-Climacus afirmara que espírito é o si-mesmo e que este, por sua vez, é uma relação que se relaciona consigo mesma. Mas, para que se relacione consigo mesmo, o ser humano deve estar consciente de possuir um si-mesmo e efetivá-lo na existência, ou seja, à luz da explicação de Vigilius Haufniensis, o si-mesmo apresentado pelo outro pseudônimo está em plena vigília, de modo que não sonha com seu outro, mas realiza-o. Ao contrário, no estado dormiente em que se encontra na inocência, o espírito está “determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade,”⁴⁴⁹ ou seja, não diferencia entre “meu eu e meu outro.” Mas há aí a possibilidade do outro, com a qual sonha, antevê, e por isso se angustia. No entanto, a angústia, diferente do medo, não possui nenhum objeto, pois a possibilidade não constitui algo concreto contra o qual se possa lutar ou do qual se deseja fugir, mas é simplesmente o desconhecido diante do qual se angustia. A explicação de Haufniensis sobre o que é o espírito e o que nele acontece no estado de inocência é, talvez, o que mais aproxima sua obra daquela de Anti-Climacus, pois a apresenta da seguinte maneira:

Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo.⁴⁵⁰ Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito; não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela. Agora a inocência está em seu ápice. Ela é ignorância, mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia, porque sua ignorância se

⁴⁴⁸ KIERKEGAARD, 2010, p. 45.

⁴⁴⁹ KIERKEGAARD, 2010, pp. 44-45.

⁴⁵⁰ Ou seja, do finito e do infinito.

refere a nada. Aqui não há nenhum saber sobre bem e mal etc., mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância.⁴⁵¹

Vemos aí a semelhança entre os dois pseudônimos: ambos concebem o ser humano como síntese e o espírito como aquele que a efetiva. Mas enquanto Anti-Climacus analisa o ser humano já em ser estado posterior ao pecado, e assim também o faz Climacus, Haufniensis busca uma tematização do espírito anterior a este fenômeno, onde ainda dorme. Aí, a única relação possível do ser humano com o espírito é de angústia, angústia diante da possibilidade. Daí por diante, o que autor pseudônimo descreve é uma intensificação da angústia conforme a liberdade vai ficando patente ao ser humano, o que se dá no momento da proibição de comer do fruto, relatada em Gênesis 2.16-17. Adão não é capaz de compreender as palavras que Deus lhe dirige, posto que é inocente, e nada mais significam do que um enigma.⁴⁵² A consequência da transgressão do mandamento de Deus mostra-se tão enigmática para Adão, segundo Haufniensis, quanto as palavras da proibição: “certamente morrerás.” Adão não é capaz de compreender o que significa morrer, posto que nunca experimentou tal fenômeno. A proibição intensifica em Adão a angústia “porque desperta nele a possibilidade da liberdade,” o que é “aqui de novo um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*.”⁴⁵³ A proibição intensifica a angústia ainda mais, posto que põe possibilidade sobre possibilidade: a possibilidade de transgredir uma ordem e, depois, a possibilidade de uma consequência. Tudo isso posto como nada, pois nada disso tem significado positivo para Adão. Assim, Haufniensis conclui dizendo que “a inocência foi levada ao seu extremo. Ela está na angústia em relação com o proibido e com o castigo. Ela não é culpada e, não obstante, há uma angústia, como se ela já estivesse perdida. A psicologia não pode ir mais além [...]”⁴⁵⁴

Destas considerações podemos perceber a distinção fundamental entre angústia e desespero: enquanto Anti-Climacus afirma categoricamente que o desespero não é a síntese, o que significa dizer que não é característica ontológica do ser humano, mas é uma possibilidade dela, Haufniensis deixa claro que a angústia o é, está presente desde a inocência e é um fenômeno que sempre se apresenta diante da liberdade.

Temos, então, a descrição da condição psicológica para o pecado, nos aproximamos tanto quanto possível de uma compreensão de como se dá a mudança da verdade para a não verdade ou da relação propriamente estabelecida para a má relação. Mas o fenômeno mesmo que provoca esta mudança não fora explicado por Haufniensis, embora tenha sido justificado:

⁴⁵¹ KIERKEGAARD, 2010, p. 47.

⁴⁵² Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 48.

⁴⁵³ KIERKEGAARD, 2010, p. 48.

⁴⁵⁴ KIERKEGAARD, 2010, p. 49.

não há ciência que dê conta de explicá-lo. Haverá alguma forma de se concluir tal mudança qualitativa? Jonas Roos traz uma possibilidade interessante de resposta para esta pergunta: “[...] quando nos relacionamos mal com a angústia, ao nos agarrarmos a um dos polos da síntese que nos constitui, em oposição ao outro, causamos uma ruptura em nós mesmos e instauramos o desespero.”⁴⁵⁵ Considerado desta forma, ao ter sua inocência levada ao extremo e com ela a angústia, Adão relaciona-se mal com a angústia, quer dizer, não lida bem com a possibilidade da liberdade. A possibilidade de uma má relação com a angústia está sempre presente, pois a angústia é a “vertigem da liberdade,”⁴⁵⁶ e é assim descrita pelo autor de *O conceito de angústia*:

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece. Avançar mais a Psicologia não pode, nem tampouco quer. No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que ela é culpada. Entre estes dois momentos, situa-se o salto, que nenhuma ciência explicou nem pode explicar. Aquele que se torna culpado na angústia, torna-se culpado da maneira mais ambígua possível. A angústia é uma impotência feminina, na qual a liberdade desmaia, em termos psicológicos, a queda sempre ocorre na impotência; mas ao mesmo tempo a angústia é a coisa mais egoísta que há, e nenhuma expressão concreta da liberdade é tão egoísta como a possibilidade de qualquer concreção. Isto é, uma vez mais, o elemento que oprime, que determina a relação ambígua do indivíduo, de simpatia e antipatia. Na angústia reside a infinitude egoísta da possibilidade, que não tenta como uma escolha, mas angustia, insinuante, com sua doce ansiedade.⁴⁵⁷

“[...] a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se.” Eis o que acontece com Adão. Diante do abismo da possibilidade e da vertigem que isto lhe causa, em vez de firmemente apegar-se à síntese como duas colunas que o sustentam a fim de não tombar diante do abismo, agarra-se à finitude e a liberdade se perde. Que a culpa seja, entretanto, ambígua, deixa-se mostrar ao se considerar o poder opressor da angústia que, estabelecendo a possibilidade, obriga a decisão, que é o salto. É salto por que uma tal mudança de estado não se faz por aproximação; diante de um desfiladeiro, não há aproximação possível que, passo a passo, possibilite a passagem de um penhasco a outro; faz-se necessário saltar. Mas este salto Adão, pela vertigem, não é capaz de fazer, e por isso se agarra à finitude e peca, perdendo a liberdade e, com ela, o si-mesmo.

⁴⁵⁵ ROOS, 2021, p. 56.

⁴⁵⁶ KIERKEGAARD, 2010, p. 66.

⁴⁵⁷ KIERKEGAARD, 2010, p. 66.

Anti-Climacus afirmara que a síntese de infinitude e finitude do si-mesmo é liberdade. O desespero, por outro lado, é a anulação da síntese, que implica a perda do si-mesmo na medida em que é perda da liberdade. Na descrição de Vigilius Haufniensis, o desespero de Adão se dá porque apegara-se à finitude. No entanto, não é só no apego à finitude que há desespero, mas no agarrar-se a qualquer um dos polos da síntese em detrimento do outro. Assim, aqueles que se apegam à finitude tornam-se escravos dela e vivem pela determinação da contingência, como números, sempre sob o cálculo do que não podem de jeito nenhum perder.⁴⁵⁸ Já vimos um exemplar como este nesta tese, os sapos imersos no pântano da vida de *Temor e tremor*. Por outro lado, quem se apegue a infinitude pode, por exemplo, viver pelo desejo de eternidade em detrimento da temporalidade, como igualmente apontamos nas tendências cristãs ou metafísicas de se abstrair da condição temporal, finita, marcada por um desejo de livrar-se da contingência, seja por via religiosa ou intelectual. Qualquer um destes casos incorre em desespero, mesmo que o indivíduo, não possuindo consciência disso, acredite estar no melhor caminho para a existência.

O desespero é, portanto, a perda de si mesmo e, conseqüentemente, a perda da própria liberdade. Devemos agora nos voltar para as diferentes formas de manifestação do desespero, começando por seu caráter formal, sem considerar aí a presença da consciência e, em seguida, analisando sua forma na consciência, que o intensifica.

4.3.1 O desespero considerado sob a determinação da infinitude e finitude

Ao considerarmos o desespero a partir de seus momentos, podemos identificá-lo das seguintes maneiras: na ausência de finitude, na ausência da infinitude, na ausência da necessidade, na ausência da possibilidade e nas ausências de temporalidade e de eternidade, que não são tematizadas pelo autor. Como afirmamos anteriormente, possibilidade e necessidade, assim como eternidade e temporalidade, são desdobramentos de infinitude e finitude. Sendo assim, nos dedicaremos apenas à descrição dos momentos do desespero como determinado sob a infinitude e a finitude. Isto mostrar-se-á suficiente na medida em que deixará claro o caráter paradoxal da subjetividade.

4.3.1.1. A síntese de infinitude e finitude

⁴⁵⁸ KIERKEGAARD, 2022, p. 66.

Tornar-se si mesmo implica em desenvolver-se de acordo com as determinações da síntese. No que diz respeito à determinação de infinitude e finitude, Anti-Climacus afirma que

[...] o desenvolvimento deve, portanto, consistir em infinitamente afastar-se de si mesmo na infinitização do si-mesmo e em infinitamente retornar a si mesmo na finitização. Se, ao contrário, o si-mesmo não se torna ele mesmo, então está desesperado, quer o saiba quer não. Contudo, a cada instante em que um si-mesmo existe ele está no processo de tornar-se, pois o si-mesmo *κατα δύναμιν* [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir. Na medida em que o si-mesmo não se torna ele mesmo, ele não é ele mesmo; mas não ser si mesmo é precisamente o desespero.⁴⁵⁹

Nos chama particularmente a atenção que aí, no movimento de infinitização e finitização do si-mesmo, há o mesmo duplo movimento que caracteriza a fé e que tipifica a existência do cavaleiro da fé. Assim como o cavaleiro da fé extrai a finitude da infinitude, da mesma maneira o indivíduo que deve tornar-se si mesmo precisa realizar um movimento em direção ao infinito, o que o permite contemplar suas infinitas possibilidades existenciais, e, a partir daí, retornar à finitude que é a sua, de modo a efetivar a possibilidade que contemplara no movimento anterior. Se não faz assim se perde na infinitude, vive apenas como possibilidade, o que de modo algum caracteriza uma existência. Vive-se apenas em potência sem nunca chegar, de fato, a existir. Isto é precisamente a forma de desespero que carece da finitude, a qual agora veremos.

4.3.1.2 O desespero da infinitude, que é carecer de finitude⁴⁶⁰

Sobre a síntese entre finitude e infinitude, Anti-Climacus afirma que “o si-mesmo é a síntese onde o finito é o que limita, o infinito é o que expande. O desespero da infinitude é, portanto, o fantástico, o ilimitado.”⁴⁶¹ O fantástico está diretamente ligado à fantasia e esta, por sua vez, “se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que um ser humano pode ter sentimento, conhecimento e vontade fantásticos.”⁴⁶² No mesmo parágrafo o autor pseudônimo afirma também que “ela [a fantasia] não é uma faculdade como as outras – se quisermos falar assim, ela é a faculdade *instar omnium* [para todas as faculdades]” e também que “a fantasia é a possibilidade de toda e qualquer reflexão; a intensidade deste meio

⁴⁵⁹ KIERKEGAARD, 2022, p. 62.

⁴⁶⁰ Alguns parágrafos desta seção são fruto de nossa pesquisa de mestrado e aparecem em nossa dissertação *Tornar-se si-mesmo por meio da fé: a existência religiosa em Søren Kierkegaard*, finalizada em 2017. Os trechos referidos foram aqui desenvolvidos.

⁴⁶¹ KIERKEGAARD, 2022, p. 63.

⁴⁶² KIERKEGAARD, 2022, p. 63.

é a possibilidade de intensidade do si-mesmo.”⁴⁶³ A fantasia é, portanto, a condição de possibilidade de um indivíduo tornar-se o que deseja, pois é a partir dela que ele reflete sobre si mesmo, a partir dos tipos de conhecimento, vontade e sentimento gerados por ela. O que aparece como problemático no interior da fantasia é, no entanto, o fantástico que, nas palavras do autor pseudônimo, é “aquilo que leva uma pessoa para o infinito, de modo que apenas a leva para longe de si mesma, e, com isso, a impede de retornar a si mesma.”⁴⁶⁴ Empurrada pelo fantástico o ser humano segue, por meio da fantasia, a uma infinitização de si mesmo que não permite retorno e, assim, desespera.

Ao se referir à síntese sob a determinação finitude–infinitude no início desta seção da obra, *Anti-Climacus* afirmara que “tornar-se si mesmo é tornar-se concreto.”⁴⁶⁵ A concretude aqui aparece como contrário à abstração, de modo que tornar-se si mesmo significa “entrar em um processo de colocar juntos, ou melhor, *recolocar* os elementos da síntese que a existência separou,”⁴⁶⁶ enquanto tornar-se abstrato é apegar-se a um dos polos da síntese em detrimento do outro, o que configura o desespero. Desespero, perder a si mesmo, é, portanto, abstrair-se de si mesmo cada vez mais, o que é mais facilmente compreendido a partir da descrição do desespero da infinitude, em que um indivíduo humano torna-se, a cada vez, mais e mais fantástico, ou seja, abstrato. Devemos, aqui, dar uns passos atrás em nossa investigação das formas de desespero a fim de compreender com mais clareza o por que de podermos afirmar que tornar-se concreto é recolocar os elementos da síntese.

Já vimos como o desespero, em paralelo com o estado de não verdade, é identificado com o pecado, o que, tomado sob o ponto de vista do cristianismo, é marca de todo e qualquer ser humano. Mas isso pressupomos a partir do cristianismo, pois ainda não explicitamos como o desespero, enquanto uma doença, é universal, quer dizer, afeta indistintamente todos os seres humanos. O autor aponta para esse problema comparando o desespero, que é doença do espírito, com as doenças do corpo. Aí, a figura do médico aparece de modo importante, afinal, cabe ao médico não somente receitar o remédio mas, também, diagnosticar a doença.⁴⁶⁷ *Anti-Climacus*, no prefácio de *A doença para a morte* já havia, em algum sentido, identificado a si mesmo como um médico ao afirmar que “tudo o que é propriamente cristão deve assemelhar-se em sua apresentação à fala do médico junto ao leito do doente; ainda que só o que conhece

⁴⁶³ KIERKEGAARD, 2022, p. 63.

⁴⁶⁴ KIERKEGAARD, 2022, p. 63.

⁴⁶⁵ KIERKEGAARD, 2022, p. 62.

⁴⁶⁶ ROOS, 2019, p. 141.

⁴⁶⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2022, pp. 54-55.

a Medicina o entenda, jamais se deve esquecer que foi dito ao leito do doente.”⁴⁶⁸ Que aí ele possa estar dizendo, implicitamente, a respeito de si mesmo compreendemos a partir de uma nota dos diários de Kierkegaard, em que o pensador dinamarquês afirma, ao comparar Anti-Climacus com Johannes Climacus, que “parece que se pode perceber em Anti-Climacus que ele considera a si mesmo como um cristão num nível extraordinariamente alto.”⁴⁶⁹ É tomando esta informação em conjunto com toda a forma da exposição de *A doença para a morte* que julgamos oportuno considerá-lo como este médico que fala ao leito de um doente, pois aí reconhece qual é a doença e, ao mesmo tempo, oferece a cura. Não, contudo, um médico qualquer, mas um *conhecedor da alma*,⁴⁷⁰ um psicólogo, capaz de identificar uma doença que não é do corpo, mas do espírito, por vias de sua análise da alma.

Anti-Climacus é, portanto, o médico que reconhece a doença. Por ser assim, é capaz de afirmar, categoricamente, que

Assim como o médico bem pode dizer que talvez não viva uma única pessoa que esteja completamente sadia, assim também se poderia dizer, se realmente se conhecesse o ser humano, que não vive uma única pessoa que não esteja um pouco desesperada, que bem no íntimo não abrigue uma inquietude, uma discórdia, uma desarmonia, uma angústia por algo desconhecido, ou por algo que ela nem mesmo ousa chegar a conhecer, uma angústia por uma possibilidade da existência ou uma angústia que ela tem por si mesma, de modo que, assim como o médico fala de se ir levando uma doença no corpo, assim também vai-se levando uma doença, vai-se carregando consigo uma doença do espírito que só de vez em quando, como num lampejo, mostras sua presença com e por uma angústia que lhe é inexplicável.⁴⁷¹

Enquanto a consideração vulgar, o senso comum, supõe que cada um é que sabe melhor de si se está ou não desesperado, o médico é aquele que sabe que há tanto doenças imaginárias quanto saúde imaginária, de modo a buscar meios que façam com que a doença do paciente se manifeste.⁴⁷² A consideração vulgar considera que basta que alguém diga que está ou que não está desesperado para que o diagnóstico esteja dado, mas um médico há de examinar o paciente para confirmar se há ou não uma doença a ser tratada. No que diz respeito ao desespero, um médico que seja também conhecedor da alma, o que hoje reconhecemos como psicólogo, entende como funciona o desespero enquanto doença do espírito e sabe, melhor do que ninguém, que a dialética dessa doença é diferente, que

⁴⁶⁸ KIERKEGAARD, 2022, p. 32.

⁴⁶⁹ KJN NB11:209. Conforme tradução de Jonas Roos em ROOS, 2019, p. 129.

⁴⁷⁰ KIERKEGAARD, 2022, p. 55.

⁴⁷¹ KIERKEGAARD, 2022, p. 53.

⁴⁷² Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 54.

O não estar desesperado pode significar justamente estar desesperado, e pode significar estar salvo do desespero. Segurança e tranquilidade podem significar estar desesperado, justamente essa segurança, essa tranquilidade, podem ser o desespero; e podem significar também que se superou o desespero e se conquistou a paz.⁴⁷³

Assim, claramente a declaração de uma pessoa não é confiável. Além do mais, esta dialética do desespero é também de tal particularidade em relação às doenças do corpo, como a febre, por exemplo, que, no momento em que se identifica que uma pessoa está desesperada, fica também claro que ela esteve desesperada durante toda a sua vida, o que certamente não se pode dizer no caso de alguém que contrai uma febre.⁴⁷⁴

Vimos que a primeira forma de desespero consiste em que não se tenha consciência de possuir um si-mesmo, o que implica, necessariamente, que não se tem consciência de se estar desesperado. Vemos, portanto, que papel indispensável tem a consciência na determinação de uma doença do espírito. Ora, se uma pessoa não tem consciência de possuir um si-mesmo e, conseqüentemente, não está consciente de ser desesperada, como pode servir de crivo para que se determine estar ou não com a doença? Mais ainda, como se pode determinar se o desespero é algo raro ou, ao contrário, algo comum, cuja raridade é justamente que se possa encontrar alguém que esteja livre do desespero? Este é o ponto fundamental no argumento de Anti-Climacus, especialmente se tomado na consideração sobre a universalidade do pecado determinada pela tradição cristã, na qual Anti-Climacus parece estar bem inserido. Por isso, o autor pode afirmar que “a consideração vulgar não pode estar mais longe de ter razão ao supor que o desespero é algo raro; pelo contrário, ele é o que há de mais comum.”⁴⁷⁵ Desse modo, Anti-Climacus toma por pressuposto a universalidade do desespero e a partir daí desenvolve sua antropologia e psicologia.

Está perfeitamente claro, portanto, que a tarefa de tornar-se concreto, em oposição à abstração, pode ser definida como um “recolocar os elementos da síntese que a existência separou,” pois todo ser humano, no desespero, está em vias de abstração devido à má relação da síntese, sempre agarrado a um ou outro polo e nunca na tensão do instante, de modo que faz-se necessário reestabelecer a correta relação. Retomemos agora a demonstração do desespero da infinitude, buscando compreender como o sentimento, o conhecimento e a vontade mostram-se na qualificação do fantástico, quando uma pessoa se afasta infinitamente de si mesma.

⁴⁷³ KIERKEGAARD, 2022, p. 56.

⁴⁷⁴ KIERKEGAARD, 2022, p. 56.

⁴⁷⁵ KIERKEGAARD, 2022, p. 58.

Um sentimento fantásticamente infinitizado torna-se uma sensibilidade inumana, abstrata, enquanto o si-mesmo se volatiliza no afastamento infinito de si.⁴⁷⁶ Um tal tipo de sensibilidade é influenciável por qualquer abstração, como quando uma multidão, que é, de algum modo, uma concepção de humanidade abstrata, sensibiliza-se abstratamente com um desastre natural que, atingindo uma cidade, provoca milhares de mortos. Aí, o si mesmo se sensibiliza, expressa publicamente algum tipo de lamento ou solidariedade, mas de nenhum modo em que esteja subjetivamente envolvido com a questão, em que possa se efetivar no interesse infinito que o concretize. A comparação proposta por Anti-Climacus é a do reumático que não tem poder sobre suas sensações, de modo a estar sempre suscetível à influência do vento e de mudanças climáticas.⁴⁷⁷

Com o conhecimento acontece o mesmo. Quando um ser humano está no processo de tornar-se si mesmo, o crescimento do conhecimento deve ser acompanhado por um crescimento de autoconhecimento; assim, quanto mais o si mesmo adquirir conhecimento tanto mais cresce em conhecimento de si, o que pressupõe também um interesse subjetivo no objeto de conhecimento sobre o qual se debruça. O envolvimento pessoal com o tema é fundamental para que o crescimento mútuo possa acontecer, à despeito do que se caracteriza como pesquisa científica: que deva ser empreendida de modo desinteressado. É claro que nem toda busca de conhecimento deve estar vinculada à pesquisa científica, pois a busca pelo conhecimento é um bem em si mesmo, mas só o é de fato quando é edificante, ou seja, quando é apropriada e contribui para a efetivação do si mesmo a partir daquele conhecimento. Se não for assim, o conhecimento se torna algo inumano e desperdiça-se o si-mesmo,⁴⁷⁸ pois nada mais é do que um conhecimento abstrato, em que o si-mesmo não se concretiza, mas se perde na abstração.

Por fim, uma vontade fantástica também contribui para uma volatilização cada vez maior do si-mesmo. Aí o que acontece é que a vontade se intensifica, torna-se cada vez mais concreta quanto maior a abstração. Pode parecer que há aqui uma contradição, tendo em vista que o que se busca é a concretização do si-mesmo. No entanto, o que acontece é que a vontade intensificada vai se tornando cada vez mais pura vontade em sua infinitização “em propósito e determinação,”⁴⁷⁹ de modo a estar “mais próxima do que nunca”⁴⁸⁰ da realização de uma pequena parte da tarefa de tornar-se si mesmo, mas resta sempre voltada para si

⁴⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 63.

⁴⁷⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 64.

⁴⁷⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 64.

⁴⁷⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 64.

⁴⁸⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 64.

mesma, ou seja, fica-se somente na vontade, de modo a nunca retornar infinitamente ao si-mesmo para que se possa completar a tarefa.

Desse modo, todo o si-mesmo fica infinitizado, abstrato e jamais concreto. No que diz respeito à religiosidade, nosso maior interesse, Anti-Climacus oferece um exemplo bastante oportuno:

O si-mesmo leva então uma existência fantástica em infinitização abstrata ou em isolamento abstrato sempre carente do seu si-mesmo, razão pela qual apenas se afasta cada vez mais. Assim, por exemplo, no âmbito religioso. A relação com Deus é infinitização; mas essa infinitização pode arrastar fantásticamente uma pessoa para longe, de tal modo que se torna apenas uma embriaguez. Pode haver alguém que não aguento existir diante de Deus, justamente porque tal pessoa não consegue retornar a si mesma, tornar-se si mesma. Uma tal pessoa fantástico-religiosa diria (para caracterizá-la com a ajuda de sua réplica: “que um pardal possa viver, compreende-se, ele não sabe que existe diante de Deus. Mas saber que se existe diante de Deus e no mesmo instante não ficar louco ou aniquilado!”⁴⁸¹

Destaca-se mais enfaticamente para nós a afirmação de que a relação com Deus é infinitização. Ora, não foi isso justamente o que aconteceu com Abraão e o que acontece com o ser humano que encontra-se no instante diante de Deus para dele receber a verdade? Sim, pois o que há aí é o salto, o salto para o infinito posto por Deus diante do indivíduo a fim de que ele receba a tarefa. Na infinitude que configura o chamado de Abraão para subir o monte Moriá e sacrificar Isaac lhe aparece a possibilidade, para fé, posto que para o entendimento era claramente uma impossibilidade, de descer do monte, ou seja, de retornar à contingência de sua própria existência, com o filho. A relação com Deus, portanto, é sempre infinitização mas que, ao por a tarefa, exige que a existência seja levada à cabo na finitude. Não obstante, o que acontece, e que aqui temos nos dedicado a criticar, é que, na relação com Deus, os indivíduos tendem a buscar a infinitização, uma des-finitização, no sentido de configurar uma completa fuga da finitude a fim de viver no infinito do eterno, o que é naturalmente, sob as determinações de Anti-Climacus, uma existência fantástica. Isto nada mais é do que desespero e, por isso mesmo, não poucas pessoas consideram insustentável a existência diante de Deus. É por isso, também, que Deus tem de pôr a tarefa para o indivíduo de tornar-se subjetivo e, assim, cultivar paixão e interesse infinito na finitude, posto que na não verdade, no pecado, o ser humano não consegue efetivar a síntese, vive, na religiosidade, apegado ao polo da infinitude, tornando-se cada vez mais abstrato.

4.3.1.3. O desespero da finitude, que é carecer de infinitude

⁴⁸¹ KIERKEGAARD, 2022, p. 65.

“Carecer de infinitude é desesperada limitação, estreiteza. Naturalmente, aqui se trata apenas de estreiteza e limitação num sentido ético.”⁴⁸² O desespero da finitude se manifesta na existência na medida em que um indivíduo passa a experimentar a vida nos limites do que podemos chamar de mundanidade – em oposição à divindade diante da qual o ser humano deve existir e tornar-se subjetivo. Por isso Anti-Climacus afirma que se trata de estreiteza e limitação num sentido ético, pois caracteriza-se em uma vida reativa, por assim dizer, no sentido em que vive estritamente de acordo com as demandas do mundo, de modo a carecer radicalmente daquela fantasia característica da infinitude que é faculdade para todas as faculdades, na medida em que é a partir dela que se pode imaginar e contemplar as possibilidades de ser, do que se pode criar, etc., na vida. Sem a fantasia, o indivíduo perde completamente a originalidade que o permite ser um indivíduo singular, que existe segundo as possibilidades e limitações que são as suas. Esta originalidade diz respeito a uma característica primitiva do ser humano, que está estabelecido como e destinado a tornar-se si mesmo desde o momento de sua criação.⁴⁸³ Estar destinado a tornar-se indica que o ser humano é destinado a ser criador de si mesmo, não no sentido divino de ser capaz de alguma criação *ex-nihilo* – isto já vimos que não é possível – mas, antes, como criador de si enquanto artista que molda a matéria existente dando a ela uma forma ou que toma os sons existentes, organizando-os em música. Ter como tarefa tornar-se si mesmo significa compor a si mesmo a partir da relação entre e com os elementos da síntese. Tornar-se si mesmo implica, portanto, em ato artístico, criador de existência. Por isso o autor pode dizer que “a cada instante em que o si-mesmo existe ele está em processo de tornar-se.”⁴⁸⁴ Carecer da infinitude, da fantasia, que possibilita a contemplação dos diferentes modos de articulação da síntese é carecer da capacidade criativa e criadora de si, de modo que, do ponto de vista do espírito, o ser humano está emasculado, sendo incapaz de gerar. O que resta a uma existência assim, estéril, é atender às demandas da temporalidade, da mundanidade. O indivíduo que existe dessa forma “deixa como que surrupiar o seu si-mesmo ‘pelos outros’,”⁴⁸⁵ e, assim, lhe falta a coragem para assumir o risco de tornar-se si mesmo, lhe falta ousadia. Aí, deixa de acreditar em si mesmo e escolhe viver na facilidade e na segurança de adequar-se aos outros e agora nada mais é do que “uma cópia, um número, uma parte da massa.”⁴⁸⁶ O si-mesmo perde toda sua

⁴⁸² KIERKEGAARD, 2022, p. 66.

⁴⁸³ KIERKEGAARD, 2022, p. 66.

⁴⁸⁴ KIERKEGAARD, 2022, p. 66.

⁴⁸⁵ KIERKEGAARD, 2022, pp. 66-67.

⁴⁸⁶ KIERKEGAARD, 2022, p. 67.

singularidade, é indistinguível no meio da multidão, não porque existe a todo o tempo extraindo a finitude da infinitude, mas porque abriu mão de todo o contato com o infinito, com o eterno, e agora nada mais é do que mais um na multidão. É o avesso do cavaleiro da fé.

Não podemos, contudo, nos permitir enganar, confundidos diante do que acima se descreve sobre esta forma específica de desespero. Que ele seja mais um, um número, uma cópia, apenas parte da massa, e que seja “apenas mais uma repetição dessa eterna *Einerlei*,”⁴⁸⁷ é a perspectiva do espírito sobre a sua existência. Mas do ponto de vista da finitude, da mundanidade, ele é admirado, “é exatamente aquilo que uma pessoa deveria ser.”⁴⁸⁸ Imaginemos aqui o progresso da carreira na vida de uma pessoa. Estudou e passou em boa colocação para uma universidade – poderíamos supor que passou em primeiro lugar, mas isso pouco importa para o desespero da finitude, do ponto de vista do espírito. Mas a finitude, de fato, valoriza muito este tipo de conquista –, formou-se com notas acima da média em todas as disciplinas, tendo acordado cedo e mantido uma rotina estrita entre trabalho e estudos, o que exigiu alguns sacrifícios, certamente, mas que “valeram a pena.” Com diploma na mão, suponhamos, de engenharia, é aprovado no processo seletivo de uma empresa de renome. Alcança reconhecimento por ser dedicado ao trabalho, se sente realizado, vai galgando posições na empresa até alcançar o mais alto cargo que lhe é possível, o que coincide com seu maior desejo de realização. Construiu uma carreira sólida, mora bem, na casa de seus sonhos; faz viagens regulares, troca de carro também regularmente, tem uma família feliz e estruturada. Enfim, seguiu todos os caminhos determinados pela sociedade e alcançou o sucesso. Sente-se verdadeiramente feliz e realizado. É uma existência notável. Quem em nossa sociedade não o tomaria como exemplo, louvaria seu esforço e admiraria toda sua história e existência? E, contudo, tal pessoa pode perfeitamente não ter nenhum si-mesmo, ser completamente desesperada e não ter a menor consciência disso. Nesse sentido, o desespero da finitude, juntamente com o desespero de não ser consciente de possuir um si-mesmo, é muito perigoso, pois não apresenta nada de errado aos olhos do mundo. Tal existência desesperada é, do ponto de vista da finitude, perfeitamente acolhedora, conveniente, perfeita. Não são poucos os comentários que afirmam que alguém que viveu e vive dessa maneira assumiu “muitos riscos,” quando são considerados todos os sacrifícios em sua trajetória. No entanto, do ponto de vista do espírito, do si-mesmo, não há sacrifício nenhum, posto que apenas atendeu às exigências do mundo, nunca pôs sua subjetividade em jogo. Isso, claro, no

⁴⁸⁷ KIERKEGAARD, 2022, p. 66. *Einerlei*: alemão. Significa discurso monótono, lengalenga, ladainha, etc. (Cf. nota do tradutor).

⁴⁸⁸ KIERKEGAARD, 2022, p. 67.

caso do desespero. Não podemos esquecer que o desespero tem uma dialética particular, de modo que alguém pode viver exatamente esta mesma vida e, contudo, ser perfeitamente si mesmo, estar completamente livre do desespero. Por ser doença do espírito, da subjetividade, o desespero é próprio da interioridade, de modo que só o indivíduo desesperado (e, claro, Deus) pode dizer se está ou não em desespero.

O indivíduo que sofre do desespero da finitude pode ser, para além de nosso exemplo, bem descrito pela compreensão de *homem econômico*, extraída do filósofo alemão Eduard Spranger e apresentada por Ernani Reichmann em seu escrito intitulado *Hic Fuit*, de 1955:

Economia é a ciência da riqueza no ponto de vista de sua utilidade. Econômico, deixando à margem os filósofos, vem daí. Mas, continuemos: Eduardo [sic] Spranger, a quem me referi no começo deste trabalho, conceitua o homem econômico do modo seguinte: “Homem econômico é, pois, no sentido mais lato, aquele que em todas as relações vitais antepõe o valor de utilidade. Tudo para ele é instrumento de conservação da vida, de luta natural pela existência e de consecução de uma vida agradável”. O homem econômico pergunta sempre pelo valor da exploração ou aplicabilidade da coisa. [sic]⁴⁸⁹

Viver tomando por parâmetro o valor da exploração e noções de aplicabilidade das coisas é, por definição, a vida de quem vive no desespero da finitude. Para estes, toda a existência é contabilizada em termos do que se pode ganhar. Aqui podemos nos valer, mais uma vez, da rica capacidade poética de Johannes de Silentio para produzir imagens que nos ajudem a visualizar as condições psicológica e espiritual dos seres humanos: aqueles que, em *Temor e tremor* são apresentados como a “gente de dinheiro que coloca o seu capital em títulos todos eles diferentes entre si para ganhar num quando perde noutro.”⁴⁹⁰ Para estes, a existência é matéria semelhante à especulação financeira, onde importante é não perder. Este tipo de mentalidade especulativa, que tem diferentes maneira de se manifestar, aparece à existência mais simples muitas vezes na forma de provérbios e ditos populares, como podemos ver na passagem a seguir:

Diz-se, por exemplo, que a gente se arrepende dez vezes por ter falado e apenas uma por ter calado, e por quê? Porque o ter falado, como um fato exterior, pode envolver alguém em aborrecimentos, já que é uma realidade. Mas, e ter ficado em silêncio! Isso sim, é o que há de mais perigoso. Pois ao manter silêncio a pessoa é deixada por conta própria; aí a realidade não chega até ela para ajudá-la, punindo-a, ao trazer sobre ela as consequências de sua fala. Não, com relação a isso é fácil ficar em silêncio. Mas por isso aquele que conhece o que é o terrível teme ao máximo todo engano, todo pecado que toma a direção interna e não deixa vestígio externo. Aos

⁴⁸⁹ REICHMANN, Ernani. *Hic Fuit. Carta a Clementino Schiavon Puppi, contendo em anexo o 1º caderno Dissonanz, com a Carta a meu Pai, de van Neutgen*. Publicação do autor: Curitiba, 1955. p. 105.

⁴⁹⁰ KIERKEGAARD, 2009, p. 99.

olhos do mundo é perigoso ousar deste modo, e por quê? Porque assim é possível perder.⁴⁹¹

A mentalidade popular incorre no desespero da finitude por encarar a vida na medida do cálculo da prudência. Ora, é claro que deve-se ter prudência, é certo que “cada si-mesmo enquanto tal é anguloso,” mas não se deve, por isso, desgastar o si-mesmo, pondo-o a perder; deve-se lapidá-lo.⁴⁹² Um tal provérbio que, a fim de preservar uma pessoa de preocupações, elimina a ousadia no comportamento humano põe o si-mesmo a perder. Pois é necessário ousadia, coragem, para ser si mesmo, para efetivar a subjetividade na existência. É necessário correr o risco do erro,

Pois se eu ousei errado, bem, então a vida me ajuda com a punição. Mas se eu absolutamente não ousei, quem me ajudará então? E se, além disso, ao absolutamente não ousar no sentido mais alto (e ousar no sentido mais alto é precisamente tornar-se atento a si mesmo) eu, covarde, ganho todas as vantagens terrenas – e perco a mim mesmo!⁴⁹³

Eis aí o problema da pessoa bem sucedida, do homem econômico: não ousam. Pode até parecer que se arriscam, mas o que acontece, do ponto de vista do espírito, é que apenas seguem o caminho da segurança, daquilo que é exigido a todo mundo, indistintamente e, por isso, sem qualquer apelo a que cada indivíduo torne-se subjetivo. Podem ter tudo o que todo mundo deseja ter, mas não tem a única coisa que a eternidade exige: o si-mesmo. Segundo Anti-Climacus, não ousar é a maneira mais terrivelmente fácil de perder o si-mesmo, que nunca seria perdido tão facilmente de qualquer outra forma. Mas aí, perde-se o si-mesmo como se não fosse nada.⁴⁹⁴

Não há melhor maneira de concluir a descrição do desespero da finitude do que citando a própria passagem final do autor pseudônimo sobre o desespero da finitude:

E assim são as coisas no desespero da finitude. Por uma pessoa estar desesperada deste modo, pode muito bem ir vivendo, e justamente por isso ainda melhor, na temporalidade, aparentar ser um humano, ser louvado pelos outros, honrado e considerado, ocupado com todos os objetivos temporais. Sim, justamente aquilo que se chama mundanidade consiste apenas em pessoas que, se podemos dizê-lo, vendem a alma ao mundo. Eles usam suas capacidades, ganham dinheiro, realizam empreendimentos mundanos, contabilizam com astúcia etc. etc., talvez sejam mencionados na história, mas si mesmos eles não são; no sentido espiritual, não têm um si-mesmo, nenhum si-mesmo em virtude do qual poderiam arriscar tudo,

⁴⁹¹ KIERKEGAARD, 2022, pp. 67-68.

⁴⁹² Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 66.

⁴⁹³ KIERKEGAARD, 2022, p. 68.

⁴⁹⁴ KIERKEGAARD, 2022, p. 68.

nenhum si-mesmo [*Selv*] diante de Deus – por mais egoístas [*selviske*] que de resto sejam.⁴⁹⁵

Vemos, portanto, que o desespero da infinitude é facilmente reconhecido pela mentalidade vulgar, a ponto de até mesmo se poder dizer que alguém está “viajando” ou, em sua forma um pouco mais antiquada, que está “no mundo da lua,” de modo que não poucas vezes a recomendação que se dá a pessoas assim identificadas é que devem “ter os pés no chão.” No entanto, pouquíssimas pessoas reconhecem o perigo do desespero da finitude, posto que aí algo de concreto é alcançado, há materialidade que pode ser mostrada, e a isso admiran e chamam de sucesso. Assim como, diante da angustia intensificada pela possibilidade da liberdade, muito facilmente nos agarramos a um dos polos da síntese na tentativa de nos estabilizarmos em meio à “vertigem”, também tendemos a encarar positivamente uma forma de desespero em detrimento de outra; especificamente em nossa cultura ocidental, mercadológica e utilitária, tende-se a reconhecer o desespero da abstração do fantástico, mas dificilmente aquele na limitação e do estreitamento na finitude. Por isso faz-se indispensável que se destaque a subjetividade enquanto síntese, ou melhor, enquanto relação entre os dois polos, de modo a estar equilibrado entre a fantasia e as limitações. Que Kierkegaard faça Anti-Climacus trazer a fantasia como conceito da infinitude é oportuno: de maneira geral, o fantasioso ou fantástico é imaginado como surreal, com cores vibrantes e possibilidades absurdas; por outro lado, a vida estreita da finitude é costumeiramente representada como monótona, uma vida cinzenta. Se na relação com a infinitude a finitude põe a realidade efetiva e impõe a necessidade da contingência ao fantástico, provocando na subjetividade um retorno infinito a si mesma, na relação com a finitude, a fantasia traz as cores e os vislumbres de espanto necessários para uma criação, uma composição de si na contingência. No desespero da finitude o que falta, aquilo que deve ser trazido para socorrer o desesperado, é uma boa dose de fantasia.

4.3.2 O desespero considerado sob a determinação da consciência

A análise do desespero a partir de sua determinação polar de infinitude e finitude mostra como opera a dialética de Anti-Climacus em *A doença para a morte*: ao tratar do desespero o autor pseudônimo trata, ao mesmo tempo, do si-mesmo. Quer dizer, ao demonstrar as formas de desespero ele, inversamente, apresenta também o que e como deve existir o si-mesmo. Ao refletir sobre o desespero a partir de seus momentos o que Anti-Climacus deixa claro é que o

⁴⁹⁵ KIERKEGAARD, 2022, p. 68.

si-mesmo, a subjetividade, é paradoxal e deve existir nesta paradoxalidade, mantendo a tensão da síntese a cada instante, sempre anulando a possibilidade do desespero,⁴⁹⁶ de modo a preservar a liberdade que é a sua e, assim, alcançar aquela felicidade eterna que fora anteriormente apontada, posto que, no estabelecimento da correta relação na síntese do si-mesmo, que implica a relação com Deus, ele ganha a si mesmo.

Não obstante, vimos no início deste capítulo que para tornar-se si-mesmo deve-se, em primeiro lugar, ter consciência de possuir um si-mesmo. E se, por um lado, a consciência de possuir um si-mesmo põe a possibilidade do tornar-se si-mesmo, ele igualmente põe a possibilidade do desespero, intensificando-o, de modo que “o desespero deve ser considerado sob a determinação da consciência; se o desespero está ou não consciente é o que faz a diferença qualitativa entre um desespero e outro.”⁴⁹⁷ Por isso é que podemos afirmar que não ter consciência de possuir um si-mesmo não é desespero em sentido próprio, pois só há propriamente o desespero quando há consciência de possuir um si-mesmo, de maneira a se poder dizer de um indivíduo que ele pode, em desespero, não querer ou querer tornar-se si mesmo.

No que diz respeito ao desespero de não ser consciente de ter um si-mesmo, podemos lembrar do que antes tratamos ao apresentarmos o problema de *Migalhas filosóficas*: no encontro com Deus o ser humano recebe também a consciência de sua condição de não verdade, ou seja, ganha a consciência de sua condição pecadora. Esta tomada de consciência é justamente o ganho da consciência de possuir um si-mesmo, o que é a condição fundamental para que se passe da não verdade para a verdade ou do desespero para o tornar-se si-mesmo. Sendo assim, enquanto não é consciente de ter um si-mesmo um ser humano está no erro e, como vimos em *Migalhas* e podemos ver também em *A doença para a morte*,⁴⁹⁸ quer estar no erro, posto que foi ele mesmo que colocou-se ali no momento no pecado. Sair do erro significa ir para a verdade, o que só se dá quando se toma consciência de si e da própria condição no encontro com Deus. Não se deve, contudo, pressupor que a superação do desespero no tornar-se seja fácil, algo tão fácil quanto atravessar uma ponte que liga um lado a outro de um abismo. Não, Anti-Climacus trata de diversas gradações no caminho entre a falta de consciência de possuir um si-mesmo e a forma mais intensa de desespero, querer obstinada e desesperadamente ser si-mesmo. A respeito das diferentes gradações na

⁴⁹⁶ KIERKEGAARD, 2022, p. 46.

⁴⁹⁷ KIERKEGAARD, 2022, 61.

⁴⁹⁸ KIERKEGAARD, 2022, pp. 77-78.

intensificação do desespero e da consciência, tratamos alhures.⁴⁹⁹ Vejamos agora o desespero de acordo com a qualificação da consciência.

Ainda no início da obra, Anti-Climacus faz a seguinte explicação:

Desesperar sobre si mesmo, desesperadamente querer livrar-se de si mesmo, é a fórmula de todo desespero; portanto, a outra forma de desespero, desesperadamente querer ser si mesmo, pode ser reconduzida à primeira, desesperadamente não querer ser si mesmo, assim como nós anteriormente resolvemos a forma desesperadamente não querer ser si mesmo em desesperadamente querer ser si mesmo. [...] Quem desespera quer desesperadamente ser si mesmo. Mas quando desesperadamente quer ser si mesmo, então certamente não quer livrar-se de si mesmo. Sim, é o que parece; mas quando se olha mais de perto, então se vê que a contradição é a mesma. O si-mesmo que ele desesperadamente quer ser é um si-mesmo que ele não é (pois querer ser o si-mesmo que ele é em verdade, é exatamente o oposto do desespero), ou seja, ele quer arrancar o seu si-mesmo desse poder que o estabeleceu. Mas isso ele não consegue, apesar de o esforço do seu desespero aquele poder é o mais forte e o obriga a ser o si-mesmo que não quer ser.⁵⁰⁰

Aí o que faz o autor pseudônimo é apresentar, em linhas gerais, como funciona o desespero sob a determinação da consciência, bem como sua dialética, que faz com que o desespero de querer desesperadamente ser si-mesmo possa ser remontado ao desespero de desesperadamente não querer ser si mesmo e vice-versa. Assim, o que acontece no desespero quando o ser humano tem consciência de possuir um si-mesmo é que ele quer livrar-se do si-mesmo que é o seu e quer estabelecer para si um outro si-mesmo, um que não seja o seu, posto que desespera do si-mesmo que é. É assim que se pode entender a dialética do desespero. Em seu estado mais intenso, o indivíduo desesperado tem perfeita consciência de que fora estabelecido por Deus, de que há em seu si-mesmo um elemento eterno, uma abertura para a relação com a temporalidade que lhe corresponde mas, não obstante toda esta consciência, o que faz é desesperar. Incorre de tal forma no desespero que ele se torna obstinação e obstinação diante de Deus, pois, tendo consciência de possuir um si-mesmo que fora estabelecido pela divindade, ele desespera e quer, obstinadamente, estabelecer a si mesmo pela própria força em vez de tornar-se o si-mesmo que é o seu, que já está posto como dádiva. Veremos agora que, assim como já apontamos em *Temor e tremor* e *Migalhas filosóficas*, aqui também deve haver um duplo movimento, uma resignação para uma

⁴⁹⁹ Tratamos detalhadamente cada um dos graus de desespero em nossa dissertação de mestrado: **Tornar-se si-mesmo por meio da fé: a existência religiosa em Søren Kierkegaard**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/40384897/Tornar-se_si_mesmo_por_meio_da_f%C3%A9_a_exist%C3%Aancia_religiosa_em_S%C3%B8ren_Kierkegaard>.

⁵⁰⁰ KIERKEGAARD, 2022, p. 51.

retomada, a fim de que se chegue à fé e, conseqüentemente, à felicidade eterna. Vejamos a seguinte passagem de Anti-Climacus:

Para desesperadamente querer ser si mesmo deve haver consciência de um si mesmo infinito. Este si-mesmo infinito, contudo, é propriamente apenas a forma mais abstrata, a possibilidade mais abstrata do si mesmo. E é este si-mesmo que ele quer desesperadamente ser, o si-mesmo que vai rompendo cada relação para com um poder que o estabeleceu ou que vai rompendo com a noção de que existe um tal poder. Com a ajuda dessa forma infinita o si-mesmo quer desesperadamente comandar a si mesmo ou criar a si mesmo, fazer do seu si-mesmo o si-mesmo que ele quer ser, determinar o que quer ter e o que não quer ter em seu si-mesmo concreto. Seu si-mesmo concreto ou sua concreção tem certamente necessidade e limites, é isto que há de bem determinado, com essas capacidades, aptidões etc. na concreção dessas relações etc. Mas com a ajuda da forma infinita, o si-mesmo negativo, ele quer primeiro assumir a transformação de tudo isso para, a partir daí, encontrar um si-mesmo como ele quer, produzido com ajuda da forma infinita do si-mesmo negativo – e assim ele quer ser si mesmo. Ou seja, ele quer começar um pouquinho antes do que outras pessoas, não pelo e com o princípio, mas “no princípio”; não quer vestir seu próprio si-mesmo, não quer ver sua tarefa nesse si-mesmo que lhe foi dado, ele quer, sendo a forma infinita, construir ele mesmo o seu si-mesmo.⁵⁰¹

A concepção bíblica implícita ao final do parágrafo é perfeitamente oportuna para compreendermos a forma de desespero expressa aí. Ao fazer referência ao “princípio”, Anti-Climacus traz à tona, de uma vez, duas passagens bíblicas: Gênesis 1.1 e João 1.1, nas quais a figura central é o Deus criador. Na primeira, lemos “No princípio, Deus criou o céu e a terra;” na segunda, “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus.” Enquanto a narrativa do Gênesis trata de Deus enquanto o poder criador e mantenedor de todas as coisas, o poema que abre o quarto evangelho faz referência a este mesmo princípio em que opera o Deus criador, mas apontando para a divindade do Verbo que, ao seguir-se a leitura, revelar-se-á como sendo Cristo, o Deus encarnado. De fato, lê-se no v. 14 do mesmo capítulo 1 deste evangelho que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós.” Este jogo com as referências é fundamental para refletirmos sobre a criação do ser humano, tomando o contexto de *A doença para a morte* e, ao mesmo tempo, sua relação com a recriação do ser humano na verdade, que se dá diante do paradoxo absoluto, em *Migalhas filosóficas*. Tanto Johannes quanto Anti-Climacus fazem referência direta à criação, ao pecado e à uma recriação, ainda que, no caso do segundo pseudônimo, esta recriação apareça como tornar-se si mesmo em Deus, de modo que esta forma de apresentação está mais próxima da demanda eterna de que o indivíduo torne-se sujeito, apresentada no *Pós-Escrito*, do que propriamente da noção de recriação em *Migalhas*. O que está em jogo em todos estes casos – na recriação, no tornar-se

⁵⁰¹ KIERKEGAARD, 2022, p. 106.

sujeito e, o que é o mesmo, no tornar-se si mesmo – é que deve haver uma relação com Deus pela fé, crendo-se que ele criou o ser humano como síntese na correta relação e que, mesmo que a síntese tenha se desestabilizado e o indivíduo passado da verdade para a não verdade, há uma recolocação da síntese, um salto para a verdade. Mas, atente-se bem, isto tudo se dá na relação com Deus. Ao afirmar que aquele que quer desesperadamente ser si mesmo não quer começar pelo ou com o princípio, mas um pouquinho antes, *no* princípio, o que Anti-Climacus está dizendo é que ele quer ser si mesmo a despeito de Deus, que quer ser seu próprio criador. Todo o fundamento do desespero está aí, pois ao desprezar a Deus o indivíduo desesperado despreza a fé, rejeitando não somente o auxílio para tornar-se si mesmo mas o próprio si-mesmo enquanto dádiva. Fica claro, assim, que para desesperar desta forma é necessário ter plena consciência da existência de um si-mesmo, de que ele foi posto por Deus, e que ele possui um caráter infinito. O que se destaca desse desespero é que ele é uma oposição radical, porque consciente, de tudo o que é posto pela divindade, a saber, a dádiva, pois ele não quer ser o si-mesmo que é, mas outro, e a tarefa, que é desenvolver, articular no devir que lhe é próprio, o si-mesmo que recebeu de Deus. Devemos aqui ter cuidado para não acharmos que em contraposição à tarefa o indivíduo desesperado estabelece um ócio. Não, o desespero do tipo obstinado é um desespero ativo, que assume uma tarefa para si, num esforço muito mais extenuante do que o exigido pela tarefa dada por Deus, o de criar seu próprio si-mesmo. Este si-mesmo é, não obstante todo esforço do desesperado para sua criação, abstrato, mesmo que se considere, com diz a citação acima, que ele tem necessidades e limites que estabelecem alguma concretude. Apegar-se ao si-mesmo infinito do qual tem consciência e, a partir dele querer, fantasticamente, criar o seu si-mesmo é sempre fugir da delimitação que é posta ao si-mesmo por Deus quando o estabelece; certamente uma delimitação paradoxal, na medida em que delimita aquele si-mesmo específico na síntese paradoxal que é a sua, articulada no instante e a cada momento vindo a ser, na liberdade que lhe é própria. Mas, ainda assim, aquele si-mesmo específico. Isto é, em certo sentido, delimitação. E esta delimitação é rejeitada pelo desesperado, de modo que nada lhe resta a não ser um si-mesmo infinito, negativo, abstrato. E, no entanto, independente de todo este esforço, o poder que estabeleceu e tão mais forte do que ele que o obriga a ser o si-mesmo que é, como vimos anteriormente. Aí ele sofre e se intensifica em ódio contra Deus e toda a existência.

O desespero demoníaco é a forma mais intensificada de desespero que desesperadamente quer ser si mesmo. Esse desespero não quer ser si mesmo nem mesmo em um autoencantamento estoico de si e em um endeusamento de si, não quer ser si mesmo, de modo certamente falso, mas em certo sentido de acordo com a própria perfeição; não, ele quer ser si mesmo em ódio para com a existência, quer

ser si mesmo de acordo com sua miséria. Nem mesmo em obstinação ou obstinadamente ele quer ser si mesmo, mas por afronta; nem mesmo em obstinação ele quer arrancar o seu si-mesmo do poder que o estabeleceu, mas por afronta quer se impor sobre ele, quer se impor sobre ele, quer se impor obstinadamente sobre ele, quer manter-se nele por malícia – e se compreende que uma contestação maliciosa deve acima de tudo tomar o cuidado de manter-se próxima daquilo que contesta. Rebelando-se contra toda a existência ele sente que encontrou uma prova contra ela, contra a bondade dela. O desesperado acredita que ele mesmo é a prova, e que é isso mesmo o que ele quer ser, portanto, quer ser si mesmo, ser si mesmo em seu tormento, para com esse tormento protestar contra toda a existência. Assim como aquele que desespera de modo fraco não quer ouvir nada sobre qualquer consolo que a eternidade tenha para ele, assim também a pessoa em tal desespero não quer ouvir nada sobre isso, mas por uma razão diferente: esse mesmo consolo seria sua ruína – como um protesto contra toda a existência.⁵⁰²

Que esse desespero seja demoníaco diz respeito àquilo a que nos referimos no capítulo anterior: o indivíduo em desespero rompe com toda relação que estabelece o si-mesmo que é o seu, a saber, com Deus e com os outros, com todo aquele que possa lhe oferecer uma saída do desespero ou, nas palavras de Haufniensis em *O conceito de angústia*, da não liberdade. Tal negação é qualificada tanto nesta obra quanto em *A doença para a morte* como fechamento hermético, que consiste justamente em que o indivíduo encerra-se completamente em si mesmo, fecha-se em seu sofrimento e rejeita toda e qualquer ajuda externa: sejam pessoas, anjos ou até mesmo Deus, fazendo deste sofrimento a razão de seu ódio e a ocasião de sua rebelião contra a divindade e toda a existência. Podemos ver aí que o desespero nessa intensidade torna-se o extremo oposto da fé. A fé demanda consciência de si, subjetividade, que é interioridade, e relação plena e amorosa para com toda a existência; mas o que ocorre no hermetismo do desespero é consciência desesperada de si, fechamento hermético em lugar de interioridade e ódio em vez de amor. Isto é o que podemos dizer do ponto de vista do espírito. Da perspectiva da existência, o desespero demoníaco é uma paródia da existência, onde tudo aquilo que é característico da existência na fé aparece, mas de modo pervertido. Aí, em vez de querer livrar-se do desespero do sofrimento que o acomete, aquele que está em desespero, como que parodiando a tarefa, afirma desesperadamente aquele si-mesmo que não quer ser, o afirma em obstinada rebelião. A metáfora proposta por Anti-Climacus para representá-lo é, de algum modo, brilhante:

[...] é como se um autor cometesse um erro ortográfico e este se tornasse consciente de si mesmo enquanto tal – talvez ele nem fosse propriamente um erro, mas, em um sentido muito mais elevado, uma parte essencial de toda a apresentação – e agora é como se esse erro quisesse se rebelar contra o autor, por ódio a ele, proibindo-o de corrigi-lo, e em obstinação delirante dizendo-lhe: não, eu não quer ser eliminado, eu

⁵⁰² KIERKEGAARD, 2022, pp. 112-113.

permanecerei como uma testemunha contra ti, uma testemunha de que és um autor medíocre.⁵⁰³

No desespero obstinado de querer ser si-mesmo o que há é escândalo, pois nada do que se lhe apresenta está de acordo com aquilo que deseja e quer entender. É, no fundo, o mesmo escândalo diante do paradoxo tematizado anteriormente por Johannes Climacus. Escandaliza diante do si-mesmo paradoxal como dádiva, de que deve relacionar-se consigo mesmo enquanto um paradoxo, escandaliza diante do auxílio oferecido por Deus para recolocar a síntese. Todo desespero nada mais é do que escândalo diante do paradoxo, por isso agarra-se a apenas um dos polos da síntese.

Dissemos acima que o desespero demoníaco, do ponto de vista da existência, é uma paródia. E o afirmamos porque ele apresenta algum elemento que é próprio da fé, mas de modo pervertido. Assim, o interesse infinito da subjetividade torna-se fechamento hermético, por exemplo. Seguindo esta compreensão, vimos no capítulo 2 como Johannes de Silentio apresenta a resignação como um momento do movimento da fé, que deve ser realizado diante da compreensão da impossibilidade para dar lugar à fé. Contudo, assim como na ausência da fé o ato de Abraão é assassinato, também a resignação, sem fé, vira desespero, como na explicação abaixo:

Vê, anteriormente foi apresentada a forma de desespero: desesperar sobre o terreno ou sobre algo terreno, entendida de modo que no fundo ela é, e também se mostra como, desesperar do eterno, i.e.: não querer se deixar confortar e curar pelo eterno, superestimando o terreno de modo que o eterno não possa ser nenhum conforto. Mas também é uma forma de desespero não querer esperar na possibilidade de que uma necessidade terrena, uma cruz temporal, possa ser eliminada. Isso é o que esse desespero, que desesperadamente quer ser si mesmo, não quer fazer. Ele se convenceu de que esse espinho na carne (que ou é realmente assim ou então sua paixão faz com que seja assim para ele) cala tão fundo que não pode abstrair-se dele, então ele quer assumi-lo eternamente, por assim dizer.⁵⁰⁴

A partir desta citação, podemos conceber a intensidade do desespero demoníaco acima descrito, pois ele não desespera somente do eterno, mas também do terreno, do temporal, seu desespero é radicalmente contra tudo aquilo que compõe sua síntese. Novamente, é negação de toda e qualquer relação. Mas, a fim de chegarmos à paródia desesperada da resignação, devemos atentar para o desespero referido ao não querer esperar na possibilidade de que seja eliminada uma necessidade, uma cruz, terrena. É claro que há aí a dialética característica do desespero, na medida em que não esperar nesta possibilidade é escandalizar do auxílio que o

⁵⁰³ KIERKEGAARD, 2022, p. 113.

⁵⁰⁴ KIERKEGAARD, pp. 108-109.

eterno pode aí oferecer, o que nada mais é do que escandalizar da própria fé. Assumir eternamente o espinho na carne é o que aí caracteriza a resignação. No exemplo do jovem amante de *Temor e tremor* o espinho na carne é justamente a impossibilidade do amor da princesa. A nota de Anti-Climacus à passagem acima é que nos leva à compreensão da resignação desesperada:

Além disso, vale lembrar aqui, deste ponto de vista se vê que muito do que no mundo se apresenta sob o nome de resignação é um tipo de desespero, qual seja, desesperadamente querer ser si-mesmo abstrato, desesperadamente querer ter em si eternidade o bastante e, com isso, poder obstinar-se contra ou ignorar o sofrimento no terreno e no temporal. A dialética da resignação é propriamente esta: querer ser seu próprio si-mesmo eterno e então, quando em relação a alguma coisa específica, na qual o si-mesmo sofre, não querer ser si mesmo, consolando-se com o pensamento de que esse sofrimento pode desaparecer no eterno e, portanto, sentindo-se justificado por não assumir o sofrimento na temporalidade; embora sofrendo, o si-mesmo não fará a confissão de que esse sofrimento pertence ao si-mesmo, ou seja, o si-mesmo não se humilhará nisso em fé. A resignação vista como desespero é então essencialmente diferente de desesperadamente não querer ser si mesmo, pois ela quer desesperadamente ser si mesmo, mas com exclusão de algo específico, com relação a que ela desesperadamente não quer ser si mesma.⁵⁰⁵

É interessante que o desespero na resignação se dê diante de algo que faz o indivíduo sofrer, de modo que, querendo desesperadamente ser si mesmo, ele quer, no entanto, eliminar esse algo específico pelo qual sofre. Ora, isso é querer eliminar a finitude da síntese, é querer, portanto, eternizar a si mesmo, libertando-se deste sofrimento. É isto que faz o jovem amante ao eternizar o amor pela princesa e por isso ser-lhe-ia um grande estorvo se este amor, de uma hora para a outra, se tornasse possível. Viver na resignação infinita é, portanto, viver desesperado. A existência da síntese vivida na fé, por outro lado, ao articular corretamente o eterno e o temporal, aceita a contingência também do sofrimento e, ainda que lhe pareça impossível o fim deste sofrimento, mesmo que a razão demonstre a impossibilidade, o indivíduo preserva, pela correta relação com a infinitude eterna, a fé de que é possível.

Em seu ápice, quando o desesperado tem consciência eterna de si, ou seja, quando sabe ter sido estabelecido, criado, por um poder superior, o desespero assume uma nova qualificação, e passa a ser pecado, pois “pecado é: *diante de Deus, ou com a noção de Deus, desesperadamente não querer ser si mesmo ou desesperadamente querer ser si mesmo.*”⁵⁰⁶ Enquanto é determinado pela consciência humana, tendo o si-mesmo como parâmetro, o desespero é qualificado psicologicamente. Quando, no entanto, o parâmetro é Deus, quando a tarefa é posta pela divindade, a ausência ou desprezo pelo si-mesmo é pecado. Mas aí a

⁵⁰⁵ KIERKEGAARD, 2022, p. 109.

⁵⁰⁶ KIERKEGAARD, 2022, p. 118.

possibilidade da fé é ainda mais intensa. O ser humano que alcança o desespero em seu mais alto grau está, ao mesmo tempo, sob o maior dos riscos de perder-se mas, também, o mais próximo quanto possível da superação do desespero, pois “tão dialético é, de fato, o desespero” que, como na terminologia cristã “a morte é expressão da maior das misérias espirituais e, contudo, a cura está em morrer,” também a cura para o desespero está, justamente, em desesperar. Aqui, não se pode perder a oportunidade de, mais uma vez, estabelecer a ponte com Lutero que afirmara, nas tese 18 do *Debate de Heidelberg*: “certo é que o ser humano deve desesperar totalmente de si mesmo, a fim de tornar-se apto para conseguir a graça de Cristo.”⁵⁰⁷ Dialeticamente, o desespero não é somente a doença para a morte, mas também o caminho necessário para que se alcance a cura, que somente é possível na fé.

4.4 A superação do desespero pela fé.

Já vimos, através da fórmula apresentada por Anti-Climacus para quando o desespero está erradicado, que a fé tem papel fundamental para o tornar-se si mesmo. Mas há algo que aí precisa ser melhor esclarecido, a saber, como opera essa fé na subjetividade. Afinal, o que significa dizer que o si mesmo “se funda transparentemente em Deus”? Como tratamos aqui da fé como superação do desespero, o que implica uma relação entre desespero e fé, devemos começar a responder esta pergunta a partir de um esclarecimento sobre esta relação:

Mas com muita frequência se ignorou que o oposto de pecado não é, de jeito nenhum, virtude. Essa é, em parte, uma consideração pagã, que se satisfaz com uma medida meramente humana e simplesmente não sabe o que é pecado, que todo pecado é diante de Deus. Não, o *contrário de pecado é fé*, como, portanto, está dito em Rm 14.23: tudo o que não provém da fé é pecado. E esta é uma das definições mais decisivas para todo o cristianismo, que o posto do pecado não é virtude, mas fé.⁵⁰⁸

Aqui vemos, mais uma vez, o caráter marcadamente protestante e predominantemente luterano de Kierkegaard. Se voltarmos a analisar o *Debate de Heidelberg* e atentarmos para o que chamamos no primeiro capítulo deste trabalho de *pessimismo antropológico* de Lutero, veremos que o único e último recurso do ser humano diante de Deus é a fé, porque toda obra, pois mais bela que seja ao olhos humanos, é pecado diante de Deus, e pecado mortal. A crítica de Lutero à busca pelo conhecimento racional de Deus através das coisas criadas se justifica

⁵⁰⁷ LUTERO, 2004, p. 39.

⁵⁰⁸ KIERKEGAARD, 2022, p. 124.

pelo mesmo motivo, por ser obra humana, esforço do indivíduo para, de alguma forma, alcançar Deus por mérito próprio. Ao colocar como contrário do pecado não a virtude, que implica em obra humana, mas a fé e, note-se bem o que afirmamos ao final da seção anterior, que é necessário ao ser humano desesperar para, então, alcançar a cura para o desespero; ao qualificar o desespero como pecado quando Deus é tomado como parâmetro e, mais ainda, ao afirmar que o si-mesmo só se relaciona corretamente consigo mesmo quando se relaciona com o poder que estabeleceu toda a relação, ou seja, que ele existe diante de Deus, o que faz Anti-Climacus é assumir as mesmas consequências que Lutero no que diz respeito à condição humana e à possibilidade para sua salvação. Agora, devemos atentar para a necessidade de desesperar antes que se possa superar o desespero. O que isso significa? Significa que antes de a subjetividade alcançar o que busca, algo deve ser perdido. A essa altura de nossa pesquisa, já deve ter ficado claro que, no que diz respeito à fé, do ponto de vista kierkegaardiano, há sempre um duplo movimento e o primeiro movimento sempre implica em que se abra mão de alguma coisa. Em *Temor e tremor*, Abraão deve abrir mão de Isaac, o jovem amante deve contemplar a impossibilidade da realização do seu amor; em *Migalhas filosóficas*, o discípulo deve deixar-se arruinar pela paixão do entendimento, quer dizer, pôr de lado a inteligência e, com ela, todo o esforço de compreender o paradoxo. Só depois dessa resignação, Abraão recebe Isaac de volta, o amante crê na possibilidade da realização do amor e o discípulo recebe do mestre toda a verdade e a fé. Destaca-se particularmente que, em todas as situações, abandona-se o esforço próprio a fim de receber de Deus o objeto desejado: A finitude, no caso de *Temor e tremor*, a infinitude, no caso de *Migalhas filosóficas*. E o que acontece em *A doença para a morte*? Aqui, o indivíduo deve abrir mão de querer ser si-mesmo, deve abandonar todo esforço próprio de estabelecer a si mesmo. A forma mais intensa de desespero é querer ser si mesmo à sua própria maneira, o que revela quão radicalmente dialético é o si-mesmo, pois querer ser si mesmo também está na estrutura da fórmula que retrata o estado de superação do desespero; tudo depende de onde se fundamenta o querer, se no si-mesmo ou em Deus. No ápice do desespero, consciente de possuir um si-mesmo e querendo ser si mesmo, o si mesmo pode insistir em estabelecer a si mesmo, de acordo com seu entendimento (o que configura escândalo diante do paradoxo), ou abandonar-se à fé, crendo que receberá de Deus o si-mesmo que é o seu. O duplo movimento da fé manifesta-se aqui como abandono do esforço de querer ser si-mesmo, perder-se, para receber o si-mesmo de Deus, ganhar a si mesmo.

Tornar-se si mesmo, portanto, é assumir uma passiva-atividade ou uma ativa-passividade, na medida em que deve-se aceitar o si-mesmo como dádiva divina e assumir a

tarefa que é dada, não de estabelecê-lo, pois isto só Deus pode fazer, mas de articular a síntese em suas infinitas possibilidades, compondo-se artisticamente no devir que é próprio da liberdade que é a correta relação entre infinitude e finitude. Na fé, ao contemplar na infinitude uma possibilidade, a subjetividade certamente sente angústia, mas não sucumbe a ela como fez Adão. Em vez de agarrar-se a um dos polos da síntese no engano de que aí achará estabilidade para sua vertigem, permanece firme na tensão da relação entre a finitude e a infinitude, crendo na possibilidade, pois para Deus tudo é possível. Assim vive o cavaleiro da fé, assim aquele que, na fé, crê na possibilidade do amor impossível: é impossível para o entendimento, mas para Deus tudo é possível. E é assim, ainda que não se tenha garantias e tudo que é construído sobre o paradoxo seja flutuante e arriscado. Mas aqui, devemos estar atentos ao esforço de toda esta tese: aquilo em que se crê, o impossível, crê-se em sua possibilidade para a finitude, pois toda a articulação da correta relação da síntese gira em torno da contemplação das infinitas possibilidades e em sua efetivação na finitude, de modo que não existe fé sem finitude. Atente-se bem que isto não implica em uma negação da infinitude, mas em extrair da infinitude o sentido e a realização da finitude, como na vida do cavaleiro da fé que, a cada instante, realiza o movimento da infinitude, de modo que “toda a figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo”⁵⁰⁹ mas de tal maneira que existe na finitude e nenhum filisteu pequeno-burguês pertence mais à finitude do que ele.⁵¹⁰

4.5 Conclusão

Vimos, no capítulo anterior, que ao encontrar-se com o ser humano no instante, Deus ordena ao indivíduo que se torne subjetivo. A subjetividade é a verdade na medida em que efetiva existencialmente a verdade que recebeu de Deus. Se tal verdade só pode ser recebida na fé, também uma tal existência subjetiva deve dar-se na fé. Neste capítulo procuramos explicitar como esta existência subjetiva é tão paradoxal quanto a fé que recebeu e quanto o Deus encarnado que encontra na temporalidade histórica. O si-mesmo, a subjetividade, é uma síntese de infinitude e finitude que deve estar sempre articulada em tensão e com a qual o si-mesmo, quer dizer, o ser humano consciente de possuir um si-mesmo que é relação e que se relaciona consigo mesmo dessa maneira, deve se relacionar. Deve ser, ao mesmo tempo, finito e infinito. Do ponto de vista da existência, tem para si a abertura posta pela infinitude eterna

⁵⁰⁹ KIERKEGAARD, 2009, p. 96.

⁵¹⁰ KIERKEGAARD, 2009, p. 94.

para tornar-se, livremente, o si-mesmo que é o seu nas infinitas possibilidades de articulação da síntese, que estabelece sempre de um novo modo a subjetividade, efetivando-a na finitude. Vê-se, portanto, que se o si-mesmo é criado por Deus como uma síntese e que a tarefa é de tornar-se si-mesmo implica na correta relação da síntese, uma relação correta com a fé, tendo em vista que o si-mesmo só se relaciona corretamente consigo mesmo na medida em que se relaciona corretamente com o poder que estabeleceu a relação, é uma relação que tem um momento infinito, eterno, mas que só está plena em sua realização quando experienciada na finitude. Existir na fé, portanto, é sempre viver nessa tensão, contemplando a possibilidade da eternidade, mas sempre tornando-se concreto no tempo, a aquela subjetividade singular, própria de qualquer indivíduo.

CONCLUSÃO: FÉ PARA UMA RETOMADA DO MUNDO

O que desde o início serviu de orientação para a escrita desta tese foi um pensamento crítico, uma crítica voltada para um hábito da religião cristã em negar a realidade finita e corpórea do mundo em nome de uma suposta vida espiritual, sem as contingências da temporalidade, uma vida abstrata, tendo em vista que nunca se abandona a vida finita a não ser quando ela se impõe, ou seja, na morte. Esta crítica nasce de uma experiência pessoal, de nosso próprio desenvolvimento e formação em um ambiente religioso evangélico-pentecostal que, marcado pelo fundamentalismo teológico que lhe é característico, entende que o mundo e tudo o que é corpóreo é contrário a Deus, restando somente a pecadores e ao diabo uma experiência existencial no mundo. Aí, o caminho da fé era o da ascensão a Deus, da negação da carne e do mundo, tendo em vista que a carne se opõe ao espírito e que o mundo jaz no maligno.⁵¹¹ Este discurso, muito popular no cenário teológico ocidental, especialmente o marcado por um protestantismo tipicamente estadunidense, traz consigo um discurso carregado de lei e completamente vazio de evangelho, para utilizar uma terminologia luterana, o que só faz afetar negativamente as existências individuais em sua relação com o divino, consigo mesmos e com o mundo. Aí, certamente não há fé mas há, na verdade, resignação, e uma existência experimentada inteiramente na resignação é, além de infeliz, desesperada.

Além do mais, uma espiritualidade voltada para a ascensão à eternidade divina em detrimento da temporalidade do mundo incorre em um duplo problema: primeiro, ao negar a finitude nega também tudo o que lhe diz respeito, ou seja, a realidade social e política em que todos nós estamos direta ou indiretamente envolvidos e na qual devemos nos engajar na prática da produção de justiça e denúncia das injustiças ou, em terminologia tipicamente religiosa, no exercício da prática do amor e na condenação do pecado, o que apresenta a outra face do problema; segundo, como cumprir o mandamento do amor ao próximo sem se importar com o mundo em sua historicidade e contingência? É, portanto, uma questão da lógica interna da própria fé cristã que se afirma ter.

Por fim, consideramos ser necessária a crítica a um modelo de religiosidade cristã de negação do mundo finito, pois isto apresenta um problema para o fundamento do cristianismo, a saber o evento da encarnação. É em torno da compreensão de que Jesus Cristo é Deus encarnado que o cristianismo gira, e que ele tenha morrido é o centro da teologia que o

⁵¹¹ 1 Jo. 5.19. Aí utilizamos a versão mais corrente do versículo. A Bíblia de Jerusalém, no entanto, traduz “que o mundo inteiro está sob o poder do Maligno.”

apóstolo Paulo apresenta aos coríntios,⁵¹² morte que só pode acontecer se Deus, de fato, encarnou e assumiu a forma e a condição de um ser humano. Ora, se o movimento do próprio Deus adorado pelo cristianismo foi o de tornar-se humano, ou seja, realizar um movimento descendente, deixando a eternidade para devir na história; se o cristianismo consiste em crer no ensinamento deste Jesus de Nazaré, crendo também que ele é o Deus e que, portanto, deve ser adorado; se é somente por meio deste Jesus, ser humano, que temos acesso a Deus, como pode ser que o sentido da fé cristã seja o afastamento do mundo? Se, assim como também afirma o apóstolo Paulo a respeito de si mesmo, devemos ser imitadores de Cristo⁵¹³ não é possível que o sentido da fé cristã seja o de fazer o movimento inverso daquele realizado pelo próprio Deus em Jesus Cristo. A fé, portanto, se for fé de e em Cristo, deve necessariamente ser fé que encontra sua completude na finitude, pois foi aí que Deus se manifestou aos seres humanos.

Foi com estes questionamentos e com esta certeza em mente que pesquisamos e procuramos construir esta tese. Em primeiro lugar, julgamos necessário encontrar um pensador que fosse uma incontestável autoridade teológica, a fim de apresentar que em uma teologia aceita como tradicional por uma parcela considerável de cristãos já havia uma compreensão de que a experiência da fé não é exclusiva do eterno mas que pertence especialmente à temporalidade. Foi aí que encontramos o fundamento necessário na teologia da cruz de Martinho Lutero e a apresentação de seu fundamento no *Debate de Heidelberg*. Lutero mostrou-se oportuno especialmente por apresentar uma teologia marcadamente existencial, que considera justamente a condição humana e que, em sua radicalidade, põe em Deus toda ação no que diz respeito a como deve-se estabelecer sua relação com o ser humano. Aí, ao destacar que o conhecimento metafísico e predominantemente racional de Deus é tão desprezível à divindade quanto qualquer outra obra humana (posto que, para Lutero, o esforço da razão é também uma obra em que o ser humano busca o mérito e, sendo assim, é pecado mortal diante de Deus), na medida em que demonstra, a partir do texto de Romanos 1.22 que tal conhecimento não produz nenhuma relação qualitativamente positiva entre o ser humano e Deus, Lutero tira do ser humano o poder de determinar como e onde deve encontrar Deus, colocando-o no próprio Deus que, mediante a esterilidade da razão, deseja ser conhecido não pelo esforço intelectual, mas pela fé e, assim, revela-se naquilo que lhe é contrário segundo a razão: os sofrimentos e a cruz. Assim, aquele que almeja a fé não deve olhar para cima

⁵¹² 1 Co. 1.23.

⁵¹³ 1 Co. 11.1.

buscando a perfeição divina, mas olhar para baixo e para frente, crendo que Deus está ali revelado e inteiramente imerso na finitude.

Todo o fundamento teórico para esta pesquisa começou antes de encontrarmos Lutero, em Kierkegaard, especialmente na figura do cavaleiro da fé, apresentada por Johannes de Silentio em *Temor e tremor*. Ele é o paradigma daquilo que aqui nos esforçamos para defender: que uma existência na fé, sob um ponto de vista cristão, é uma existência que encontra Deus na finitude, o que nos confirmou o pensamento de Lutero. No entanto, enquanto estava evidente a influência das concepções luteranas sobre o pensamento do filósofo dinamarquês,⁵¹⁴ percebemos também que Kierkegaard não somente reproduzia, mas levava adiante e radicalizava aquilo que identificamos na teologia do reformador alemão. Assim, deveríamos apresentar como aquele problema da relação com Deus na finitude aparecia nas obras do dinamarquês e quais eram suas consequências. Foi isto o que pretendemos construir no capítulo 2. Ao apresentarmos a compreensão de fé dos pseudônimos kierkegaardianos em *Temor e tremor* e *Migalhas filosóficas*, buscamos demonstrar que a fé é algo apropriado na existência e que, de modo paradoxal, é dado pelo Deus eterno que, contudo, na encarnação passa a ser temporal, e que ela deve ser aí operada, na medida em que Deus deve ser encontrado na experiência finita do mundo e é assim porque esta foi a sua vontade, tanto no entendimento de Lutero quanto de Kierkegaard.

Assim, os capítulos 1 e 2 procuraram apresentar o fundamento sobre o qual construiríamos nossos argumentos em nome de uma defesa da fé que, sendo dada no tempo, não é instrumento para que se busque a Deus a partir da temporalidade em direção ao eterno, mas que ela orienta o crente para a historicidade, que fora da finitude não há lugar para a fé, tendo em vista que na eternidade não é necessário ter fé, posto que se vê imediatamente aquilo em que na temporalidade só se pode crer. Foi para a construção deste argumento e a reflexão de suas implicações que o capítulo 3 foi dedicado.

Sendo assim, temos que Deus, na encarnação, expressa sua vontade de ser encontrado no tempo, que quer ser objeto da fé e não da razão especulativa, e que não se dá à compreensão mas ao relacionamento, a paixão da fé, que está para além e acima dos limites do intelecto. Deus é a verdade que se faz pessoa no tempo e quer que aí se creia e se relacione com ele na fé. Por ser também Deus, ainda que encarnado, estabelece ao indivíduo crente uma

⁵¹⁴ Aqui é importante esclarecer que Kierkegaard, segundo seus *Diários* não leu diretamente Lutero senão a partir de 1847. Contudo, a maioria das obras que utilizamos nesta tese, com especial destaque a *Temor e tremor*, foram escritas em anos anteriores. Mas devemos ter em mente que Kierkegaard não somente foi criado num contexto cultural e religioso luterano e que era teólogo formado, legalmente habilitado para assumir o púlpito de qualquer igreja, desde 1841.

ordem: deve tornar-se sujeito. Ainda no capítulo 3 demonstramos que a subjetividade, assumindo os pressupostos de Kierkegaard, existe propriamente nos limites de sua própria existência, que atende à demanda eterna envolvendo-se apaixonada e infinitamente interessada em sua vida e tudo aquilo que a ela está atrelado, isto é, a vida finita. A partir daí, o capítulo 4 foi dedicado à composição da subjetividade e de como ela é uma existência também paradoxal.

Com isto, pretendemos defender que, na experiência cristã da fé, a busca por Deus e a relação com ele só se dá por meio de paradoxos, e é isto que faz com que tudo o que diz respeito ao Deus e à religiosidade cristã está para além dos limites da razão, pois aí tudo é paradoxal: o Deus encarnado, a subjetividade, que é o si-mesmo, a relação com Deus e a experiência da fé. Em tudo, o sentido recebido, a abertura das possibilidades de existir, a libertação da condição pecadora, e a ordenança para tornar-se o si-mesmo que é o seu são estabelecidos e significados pela eternidade, mas devem ser efetivados na temporalidade. Esta paradoxalidade, inapreensível para a razão, estabelece também a dimensão do risco, característica da fé que, não vendo nem apreendendo o divino, crê, contudo, que ele está ali.

Em tudo isto, há algo que de alguma forma está oculto em nosso discurso e, no entanto, presente, como é com todo ocultamento: o que está pressuposto em uma existência toda experienciada na fé é a graça com que Deus amorosamente vem em direção ao ser humano. Ora, esta graça, que está clara na teologia da cruz de Lutero, permeia toda a compreensão da existência subjetiva kierkegaardiana, pois, se o ser humano sequer tem consciência de estar no pecado se o Deus não vier até ele, se a verdade e a condição para tal só pode ser recebida das mãos de Deus e se ele só se torna sujeito, si-mesmo, transparentemente fundado no poder que o estabeleceu, isso quer dizer que tudo o que tem na existência só o possui por graça divina. Assim, toda a existência é gratuidade, mais ainda se não se pode ter certeza de onde Deus está manifesto. Portanto, na fé, a finitude é lugar do sagrado na medida em que se crê que tudo ali está disponível por graça. É mais uma vez a vida do cavaleiro da fé que, vivendo na gratuidade da fé, ama e cria expectativas em relação à finitude, ao mesmo tempo que não se frustra quando nada sai como esperado.

A fé não é veículo para um afastamento gradual do mundo em direção ao encontro com Deus na eternidade, mas antes, é instrumento para que se possa imergir no mundo com muito mais força, e que se pertença muito mais a ele na medida em que, sendo um duplo movimento, a fé implica, sim, um afastamento, por meio da resignação, mas apenas na medida em que, na relação com o divino, ela deve atentar a Deus e relacionar-se absolutamente com ele, que é o absoluto. Contudo, por este primeiro movimento ser salto,

deve-se voltar ao solo. Na resignação do finito, a finitude ganha mais sentido na medida em que não mais é o parâmetro de orientação da existência, mas sim objeto de desfrute de uma existência que depende do sentido infinito da eternidade.

Todo afastamento do mundo, toda experiência de transcendência que vise ascender ao divino e deixar o finito não é de modo algum fé de um ponto de vista cristão, mesmo que tenha sido pensado por Orígenes, Clemente de Alexandria, Santo Agostinho ou qualquer outro grande luminar do pensamento cristão. Do ponto de vista do cristianismo, ter fé é existir na temporalidade, posto que é constitutiva da subjetividade, e aí envolver-se e desenvolver-se. Se for assim compreendida, a fé deverá produzir ação do mundo, despertar o generoso interesse de produção de liberdades subjetivas e cuidado amoroso com o próximo e com tudo o mais que existe. Em última instância, esta tese pretendeu contribuir com a produção de um fundamento para que se compreenda o mundo como lugar de plenitude da fé que, como paixão, ou seja, como força movente do apaixonado, o oriente para um exercício da fé que, crendo que o sagrado se manifesta na finitude, produza aí os frutos do amor e se relacione com ela como quem se relaciona com o Deus mesmo, pois crê que ele está ali.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana**. 2. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2021.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

CABRAL, Alexandre Marques **Teologia da transgressão. Ensaio sobre o princípio protestante a partir de Lutero, Nietzsche e Lévinas**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CARLISLE, Clare. **Kierkegaard's *Fear and Trembling*: A Reader's Guide**. New York: Continuum, 2010.

Catecismo da Igreja Católica. In.:

<https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>.

DAVENPORT, John J. Earnestness. In.: Emmanuel, S.M.; McDonald, W.; Stewart, J. (eds.). **Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm**. London and New York: Routledge, 2014. [Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol, 15].

DAVIDSHOFER, Claudine. Being/Becoming. In.: Emmanuel, S.M.; McDonald, W.; Stewart, J. (eds.). **Kierkegaard's Concepts. Tome I: Absolute to Church**. London and New York: Routledge, 2013. [Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15].

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

EVANS, C. Stephen. Faith as the Telos of Morality: A Reading of *Fear and Trembling*. In.: Perkins, Robert L. (ed.). **International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition**. Georgia: Macer University Press, 1993.

FORDE, Gerhard O. **On Being a Theologian of the Cross**. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. [Edição Kindle].

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOHLEMBERG, Johannes. **L'Œuvre de Søren Kierkegaard. Le Chemin du Solitaire**. Traduit du danois par P.-H. Tisseau. Paris: Éditions Albin Michel, 1960.

KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte**. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. **As obras do amor**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Revisão da tradução de Else Hagelund. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Dos discursos edificantes. In.: **Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 5: Discursos edificantes; Três discursos para ocasiones supuestas**. Edición e traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. **Fear and Trembling; Repetition**. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____. **In Vino Veritas**. Trad., notas e posfácio de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona: 2005.

_____. **Migalhas filosóficas**. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O conceito de angústia**. Tradução por Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013(a).

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Trad. de João Gama revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Pós-escrito conclusivo não científico às *Migalhas filosóficas***, vol. 1. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013 (b).

_____. **Stages on Life's Way**. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988.

_____. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009.

_____. **The Sickness Unto Death**. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

KIRMMSE, Bruce H. (ed.). **Kierkegaard's Journals and Notebooks**. 11 vols. Princeton: Princeton University Press: 2007-2020. [KJN].

LESSING, Gotthold Ephraim. Sobre a demonstração do espírito e da força. Trad. Álvaro L. M. Valls; Revisão de Jonas Roos. In.: **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 8, n. 1, p. 386-375, 2021.

LUTERO, Martinho. Da vontade cativa. In.: **Obras Seleccionadas**. v. 4. Trad. Martin N. Dreher et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.

_____. O debate de Heidelberg. In.: **Obras Seleccionadas**. v. 1. Trad. Annemarie Höhn et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004.

_____. **Pelo evangelho de Cristo**. Trad. Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã. In.: **Obras Seleccionadas**. v. 2. Trad. Martin N. Dreher et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.

LOEWENICH, Walther von. **A teologia da cruz de Lutero**. Tradução de Walter O. Schlupp e Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

MCGRATH, A. **Lutero e a teologia da cruz**. Trad. Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MOONEY, Edward F. **Knights of Faith and Resignation**. New York: State University of New York Press, 1991.

PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

REICHMANN, Ernani. **Hic Fuit. Carta a Clementino Schiavon Puppi, contendo em anexo o 1º caderno Dissonanz, com a Carta a meu Pai, de van Neutgen**. Publicação do autor: Curitiba, 1955.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021.

_____. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo: Polêmica e Dependência. **Revista de filosofia moderna e contemporânea**, v. 5, p. 147-170, 2017.

_____. **Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2019.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Vol. II. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

_____. O espírito e a letra. In.: **A Graça (I)**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Réplica a Juliano**. In.:
<http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_giuliano/index2.htm>.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Vol. 1. Trad. coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Suma contra os gentios**. Trad. D. Odilão Moura, I Vol. Rio Grande do Sul: EST/USC, 1990.

TURCHIN, Sean Anthony. Paradox. In.: Emmanuel, S.M.; McDonald, W.; Stewart, J. (eds.). **Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice**. London and New York: Routledge, 2015. [Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15].

WESTPHAL, Merold. Johannes and Johannes. In.: Perkins, Robert L. **International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Macon: Mercer University Press, 1994.