

MARCIO GIMENES DE PAULA

**A CRÍTICA DE KIERKEGAARD À CRISTANDADE: O
INDIVÍDUO E A COMUNIDADE**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em
16 / 05 / 2005

BANCA

Prof. Dr. (orientador) Oswaldo Giacóia Júnior

Prof. Dr. (membro) Álvaro Luiz Montenegro Valls

Prof. Dr. (membro) Franklin Leopoldo e Silva

Prof. Dr. (membro) Marcos Severino Nobre

Prof^a Dr^a (membro) Sílvia Saviano Sampaio

Prof^a Dr^a (suplente) Carla Milani Damião

Prof^a Dr^a (suplente) Fátima Regina Rodrigues Évora

MAIO/2005

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	UNICAMP
	P281c
V	EX
TOMBO BC/	04305
PROC.	16-P-00086-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	13/06/05
Nº CPD	

Bibid 353497

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

P281c Paula, Marcio Gimenes de
A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade / Marcio Gimenes de Paula. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Sócrates. 4. Individualidade. 5. Comunidade. 6. Cristianismo. 7. Filosofia e religião. 8. Ética. I. Giacóia Júnior, Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Para Ana Regina, minha companheira, que segue a semear alegria em minha vida e a reinar nela. À Maria, minha mãe, pela alegria, pelas conversas e pelas mãos sempre acolhedoras. Aos colegas da SOBRESKI- Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard- por partilharem dúvidas e alegrias na leitura de um certo dinamarquês. Aos colegas da Kierkegaard Hong Library- St. Olaf College, pelos meses de convivência e de mútuo aprendizado.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior, docente do Departamento de Filosofia da UNICAMP, por sua leal e sincera orientação para esta pesquisa e este pesquisador. Ao Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls, docente do Departamento de Filosofia da UNISINOS, por sua preciosa (e sempre carinhosa) ajuda e participação na banca examinadora desta tese. Ao Prof. Dr. Marcos Severino Nobre, docente do Departamento de Filosofia da UNICAMP, por sua grande colaboração e participação na banca examinadora desta tese. À Prof^a Dr^a Silvíia Saviano Sampaio, docente do Departamento de Filosofia da PUC-SP, por sua grande colaboração, afetuosa atenção e participação na banca examinadora desta tese. Ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, docente do Departamento de Filosofia da USP, por sua participação na banca examinadora deste trabalho. À Prof^a Dr^a Carla Milani Damião, docente do Departamento de Filosofia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, por sua participação- na qualidade de suplente- da banca examinadora deste trabalho. À Prof^a Dr^a Fátima Regina Rodrigues Évora, por sua participação- na qualidade de suplente- da banca examinadora deste trabalho. À FAPESP- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo- pela bolsa concedida para esta pesquisa e pelo atendimento sempre eficiente. À Kierkegaard Hong Library, Northfield, Minnesota, Estados Unidos da América, por terem me acolhido com tanta alegria e disponibilidade nos dois meses em que por lá estive. Aos colegas da Universidade Presbiteriana Mackenzie, onde, hoje, tenho a oportunidade de lecionar.

**“Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através
de muito trabalho”**

Clarice Lispector

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar a questão do indivíduo e da comunidade no interior da crítica de Kierkegaard (1813-1855) à cristandade. Tal polêmica revela uma face religiosa ou teológica, mas antes reflete uma crítica filosófica, que pode ser melhor observada pela perspectiva da filosofia da religião. O autor dinamarquês caracteriza-se por ser essencialmente um *pós-hegeliano*, tanto em sua cronologia quanto em sua temática. Dessa forma, pretende-se abordá-lo aqui enquanto tal, ainda que guardando delimitações específicas.

As considerações introdutórias fornecem, notadamente a partir da interpretação de Karl Löwith, o ambiente filosófico e histórico dos *pós-hegelianos* críticos da cristandade (e do cristianismo). Dentre esses pensadores, destaca-se a figura de Kierkegaard.

O primeiro capítulo tem por meta analisar o problema da verdade objetiva no cristianismo. Para tanto, será especialmente analisada a primeira parte da obra kierkegaardiana *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*, uma vez que nela tal problema é proposto.

O segundo capítulo analisará a questão do indivíduo e do universal dentro da obra kierkegaardiana. A obra selecionada como principal foco de tal análise é o *Livro sobre Adler*.

Como encadeamento orgânico dessa temática, o terceiro capítulo coloca, a propósito da dialética entre o indivíduo e o comunitário na obra de Kierkegaard, questões centrais do cristianismo como: martírio, apostolado, genialidade e heroísmo. Tais questões serão analisadas especialmente através de uma leitura e interpretação dos *Dois pequenos tratados ético-religiosos* e do discurso *As preocupações dos pagãos*.

O quarto capítulo pretende avaliar a polêmica kierkegaardiana contra a cristandade propriamente dita. Aborda-se aqui especialmente os artigos de *A Pátria*, *O Instante* e o discurso *A imutabilidade de Deus*. O intuito é demonstrar o quanto a polêmica kierkegaardiana contra a cristandade foi preparada no decorrer de toda a obra e dotada de uma teleologia própria e específica.

Por fim, as relações dialéticas entre a comunidade e o indivíduo na obra kierkegaardiana são retomadas nas considerações finais, que pretendem ser uma análise

organizada das idéias de Kierkegaard, notadamente em matéria de crítica da cristandade e em filosofia da religião.

Palavras-chave: 1) *Kierkegaard*; 2) *Indivíduo*; 3) *Comunidade*; 4) *Cristandade*; 5) *Cristianismo*; 6) *Socratismo* ; 7) *Hegel*; 8) *Pós-hegelianos*; 9) *Filosofia da Religião*; 10) *Ética*.

Abstract

The purpose of this research is to study the question concerning the individual and the community in Kierkegaard's works (1813-1855), specially in his criticism of Christendom. There is in this polemic a religious and theological face, but there is a philosophical criticism too, that can be better analysed second the perspective of philosophy of religion. The danish author is a *post hegelian* in his cronology and thematic. In this way, his interpretation is researched here, with these previous delimitations.

The introduction give, second Karl Löwith's interpretation, the philosophical and historical context of the *post hegelianism* and his criticism on the question of Christendom (and Christianity). Kierkegaard is one of these thinkers.

The first chapter analyses the problem concerning objective true in Christianity. This question is researched in the first part of *Concluding Unscientific Post-Scriptum to Philosophical Fragments*, where it is firstly proposed.

The second chapter studies the question concerning the individual and the universal in Kierkegaard's works. The work analyses specially for this question is *The Book on Adler*.

In the same way and thematic, the third chapter studies, in this discussion between individual and comunity in Kierkegaard's works, central questions of the Christianity: questions like martyr, apostle, genius and heroi. These problems will be analyses specially in *Two Minor Ethico-religious essays* and in the discourse *The worries of the heathen*.

The fourth chapter analyses the polemic against the Christendom. The works specially researched here are the articles of *The Fatherland*, *The Moment* and the discourse *The changelessness of God*. The aim is to prove that the kierkegaardian polemic with the Christendom was a specially objective.

This research is concluded, with the analyses of the dialetical relations between community and individual in Kierkegaard's works. Many Kierkegaard's works was used here. Otherwise, the aim of this research is to study in an organized form, the Kierkegaard's conceptions, specially about his Christendom cristicism and his philosophy of religion.

Key words: 1) *Kierkegaard*; 2) *Individual*; 3) *Community*; 4) *Christendom*; 5) *Christianity*;
6) *Socratism* ; 7) *Hegel*; 8) *Post hegelism*; 9) *Philosophy of Religion*; 10) *Ethics*.

SUMÁRIO

Considerações introdutórias- Kierkegaard e a filosofia da religião pós-hegeliana: o indivíduo e a comunidade	15
Capítulo 01: A verdade objetiva do cristianismo: <i>O Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas</i>	
a) O contexto do <i>Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas</i>	35
b) A questão objetiva da verdade do cristianismo	40
Capítulo 02: As relações dialéticas entre o universal, o individual e o indivíduo singular: <i>O Livro sobre Adler</i>	
a) O caso Adler	59
b) <i>O Livro sobre Adler</i>	62
c) Adler: fenômeno e sátira da cristandade e da filosofia especulativa	77
Capítulo 03: <i>Os Dois pequenos tratados ético-religiosos e As preocupações dos pagãos: o mártir, o herói, o gênio e o apóstolo</i>	
a) O contexto dos <i>Dois pequenos tratados ético-religiosos</i>	89
b) <i>Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?</i>	91
c) <i>Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo</i>	99
d) <i>As preocupações dos pagãos</i>	103
Capítulo 04: A luta contra a cristandade: os artigos da <i>Pátria</i> , do <i>Instante</i> e <i>A imutabilidade de Deus</i>	
a) A polêmica contra a Igreja: Kierkegaard e os artigos da <i>Pátria</i>	121
b) Kierkegaard e o <i>Instante</i>	132
c) <i>A imutabilidade de Deus</i>	145
Considerações Finais: A dialética da comunidade e do indivíduo em Kierkegaard.....	151

Referências Bibliográficas.....	157
---------------------------------	-----

Considerações Introdutórias

Kierkegaard e a filosofia da religião pós-hegeliana: o indivíduo e a comunidade

*“Se considerarmos Kierkegaard não como uma ‘exceção’, mas como uma eminente manifestação da evolução histórica contemporânea, averiguamos que este ‘isolado’ não era de todo isolado, mas conectado a um vasto movimento de reação à situação de então”*¹

Karl Löwith

As raízes do pensamento de Kierkegaard estão nitidamente plantadas na filosofia alemã do século XIX (e na filosofia grega). Como bem apontou Löwith², a filosofia alemã desse período é composta por um conjunto de pensadores que respondem, cada qual ao seu modo, aos desafios postos pela filosofia hegeliana. Kierkegaard também partilha desse legado intelectual, a saber, dos ditos *herdeiros de Hegel*, juntamente com muitos outros notórios pensadores³. Assim sendo, para que se compreenda a crítica kierkegaardiana à filosofia hegeliana e à cristandade é necessário situá-lo no contexto adequado, ou seja, dentro da herança filosófica germânica, mais especificamente ainda dentro da filosofia da religião pós-hegeliana, que os alemães conceituam como *religionsphilosophie*.

Kierkegaard e outros pensadores do período histórico compreendido entre Hegel e Nietzsche, também chamado de período *pós-hegeliano*, jamais poderiam ter realizado a sua própria filosofia sem o conhecimento do sistema teórico do autor da *Fenomenologia do Espírito*. Somente o conhecimento do sistema permite sua crítica radical. Entretanto, o inventário hegeliano de uma história do espírito e sua defesa de um saber absoluto atuando na história humana chocam-se frontalmente com a pergunta dos *pós-hegelianos* do século XIX, que indagavam sobre o que ocorreria *a posteriori* ao indivíduo na história universal.

¹ LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*, tradução de Rémi Laureillard, Gallimard, Paris, 1969, p. 142.

² LÖWITH, 1969.

³ Löwith enumera vários pensadores em sua obra. Entretanto, não me deterei em todos eles, mas apenas irei citá-los- seletivamente- quando forem necessários. Meu objetivo é abordar a obra de Kierkegaard dentro de tal contexto e sua relação com alguns desses mais significativos pensadores, notadamente com a finalidade de circunscrever sua filosofia da religião e crítica à cristandade. Para maiores informações acerca da bibliografia de cada um desses pensadores recomendo a obra de Löwith e, para maiores informações filosóficas, pode-se também consultar as obras aqui citadas dos referidos autores.

A conciliação hegeliana entre filosofia e cristianismo é alvo de objeção constante por parte desses pensadores. Hegel compreende o cristianismo como um caminho para o espírito absoluto e identifica o princípio luterano de *voz da razão* com a filosofia⁴. O protestantismo do filósofo é contundente e reafirma-se como um dos passos para o saber absoluto.

A crítica filosófica da religião parte de Hegel, no século XIX, e acaba em Nietzsche, já no século XX. Trata-se de um evento alemão e protestante por excelência. Os escritos teológicos juvenis de Hegel vão enfatizar a figura do *Homem-Cristo* como paradigma do cristianismo. Dentre eles podemos enumerar: *Religião popular e cristianismo*, *Vida de Jesus*, *A Positividade da religião cristã*, *Espírito do cristianismo e seu destino*⁵. Tais escritos foram publicados por H. Nohl em 1907 (ano em que também morreu Nietzsche), dois anos após W. Dilthey publicar *A história da juventude de Hegel*, em 1905. Assim sendo, tais escritos foram ignorados pelo *juvens hegelianos*, mas eram importantes na arquitetura da obra do pensador.

Hegel transforma uma forma positiva de cristianismo numa forma filosófica. Seu objetivo é contemplar a totalidade do que seria o cristianismo originário. Tal tentativa revela-se uma empresa bastante complexa e difícil. No entender do filósofo, Jesus seria um *elo* nessa cadeia, uma vez que ele foi capaz de ultrapassar a positividade da lei judaica com o amor, superando o legalismo exterior⁶.

Na *Vida de Jesus*, por exemplo, a cerimônia da sagrada eucaristia é observada como uma objetivação da subjetividade da religião. A subjetividade religiosa é, no entender de Hegel, um retorno às origens da fé cristã. Desse modo, há uma oposição entre idealidade e subjetividade, isto é, uma coisa é o pão eucarístico idealizado pelo fiel e outra coisa é o pão eucarístico presente na subjetividade dos primórdios do cristianismo. Segundo o pensador, o papel de Jesus seria realizar aqui a totalização, ou seja, reunir a idealidade e a subjetividade. Esta tese antecipa a temática desenvolvida na *Fenomenologia do Espírito*, a propósito da idealidade e positividade.

⁴ DICKEY, Laurence. *Hegel on religion and philosophy* em *The Cambridge Companion to Hegel*, Frederick C. Beiser (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

⁵ Maiores informações podem ser obtidas em:

HEGEL, G.W.F. *Early theological writings*, translated by T.M. Knox, introduction and fragments translated by Richard Kroner, The University of Chicago Press, Chicago, 1948.

⁶ Maiores detalhes acerca da cristologia hegeliana podem ser conferidos no artigo:

TILLIETTE, Xavier. *Hegel e o Verbum Crucis* em *Jesus: Anúncio e reflexão*, organizado por Francisco Benjamin de Souza Netto, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2003.

Num texto de 1802, denominado *Fé e ciência*, Hegel esvazia o debate entre fé e ciência com sua pretensão de superar o positivo na religião, buscando algo que lhe é anterior, tal como enfatiza Löwith:

“A crítica hegeliana da religião não visa, portanto, estabelecer uma distinção entre fé religiosa e ciência filosófica. Hegel critica simplesmente a *forma positiva* que a religião ainda tem no seio da filosofia da reflexão. Esta crítica visa ultrapassar fundamentalmente essa forma positiva, por uma transmutação filosófica da religião cristã *positiva*. O resultado desse ultrapassar da filosofia da religião é a filosofia hegeliana da religião”⁷.

Para Hegel, a filosofia e a religião se constituem numa só e mesma coisa, visto que ambas buscam a verdade eterna. No seu entender, os pais da Igreja também possuíam convicções filosóficas. A filosofia seria, para ele, um universal reapropriado, que ultrapassou tanto a simples subjetividade como a objetividade. Por isso, ele, ao contrário do que pensava Schleiermacher, que advogava a tese da absoluta dependência humana de Deus, julgava que o ser divino existia no pensamento humano, na forma do absoluto⁸. Portanto, para Hegel, a filosofia seria uma outra maneira de expressar o conteúdo da religião.

Entre os anos de 1830 e 1840, ou seja, bem próximo da morte do filósofo- que ocorreu em 1831- a discussão acerca da sua filosofia da religião dividiu-se em dois grupos: ortodoxos e neo-hegelianos. Os primeiros, mais conhecidos como de direita, julgavam que Hegel acabou com a positividade da religião. Já o segundo grupo, conhecido também por esquerda, julgava-o conservador por ainda aceitar –e conciliar- religião e filosofia. O pensador é, dessa forma, alvo de uma dupla crítica gerada a partir dele mesmo: sua obra ora justifica e ora critica a positividade do cristianismo.

Dentre o grupo dos neo-hegelianos de esquerda destaca-se Strauss. Sua obra *Vida de Jesus*⁹, escrita em 1835, sofre notória influência de Schleiermacher, embora parta da filosofia da religião hegeliana, aplicando-a à teologia. Em outras palavras, seu movimento é exatamente o oposto de Hegel, que chega à filosofia através dos primeiros escritos teológicos. No entender de Strauss, a filosofia funciona como uma ampliadora do conteúdo

⁷ LÖWITH, 1969, p. 392.

⁸ A tese da dependência absoluta de Deus de Schleiermacher pode ser conferida em: SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Sobre la religión*, tradução e estudo preliminar de Arsenio Ginzó Fernández, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

⁹ STRAUSS, David F. *The life of Jesus, critically examined- 03 volumes*, Chapman Brothers, London, 1846.

da fé. Entretanto, contrariamente ao que pensavam os hegelianos ortodoxos, que partiam do fato histórico para a idéia, ele parte da idéia para o fato histórico.

Como conseqüência de sua filosofia, Hegel chega ao conceito, já Strauss alcança o mito. No seu entender, assim como pensaram também Kierkegaard e Feuerbach, a fé sempre consiste em acreditar no milagre e ultrapassar a explicação racional. Na sua obra *A antiga fé e a nova* (de 1872), ele abandona a filosofia hegeliana e o cristianismo, e busca um novo humanismo, ou melhor, seu cristianismo transforma-se num humanismo, Deus passando a ser equivalente ao todo e ao universo.

Já Feuerbach, um dos mais célebres dentre os neo-hegelianos de esquerda, torna-se conhecido pela redução da essência da religião cristã à essência natural do homem. Seus escritos influenciam sobejamente Marx e Engels, notadamente na obra *A sagrada família*. Entretanto, diferentemente de Strauss e de Bruno Bauer, Feuerbach não destrói o cristianismo, mas transforma o que nele é essencial em antropologia. Strauss critica a história do cristianismo, Bauer critica a história evangélica e os relatos bíblicos, já Feuerbach critica a essência do cristianismo, isto é, seu aspecto religioso:

“Mas quanto à minha relação com Strauss e Bruno Bauer, em companhia dos quais sou sempre citado, apenas observo que já na diferença do objeto, como o próprio título indica, está contida a diferença de nossas obras. Bauer tem por objeto de sua crítica a história evangélica, isto é, o cristianismo bíblico, ou melhor, a teologia bíblica; Strauss, a doutrina cristã e a vida de Jesus, o que também pode-se colocar sob o título de doutrina cristã, portanto, o cristianismo dogmático ou antes, a teologia dogmática; eu, porém, tenho por objeto o cristianismo em geral, isto é, a religião cristã e, apenas como uma conseqüência, a filosofia ou teologia cristã. Por isso cito principalmente só os homens nos quais o cristianismo não era apenas um objeto teórico ou dogmático, não apenas teologia, mas religião. Meu objeto principal é o cristianismo, é a religião enquanto objeto imediato, essência imediata do homem. Erudição e filosofia são para mim apenas os meios para mostrar o tesouro escondido do homem”¹⁰.

Na concepção feuerbachiana, tal como para a concepção schleiermacheriana, o sentimento é a essência da religião. No seu entender, a transcendência religiosa repousa no sentimento. Todavia, ele lamenta o fato de Schleiermacher não ter aprofundado suas

¹⁰FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*, tradução de José da Silva Brandão, Papirus, Campinas, 1997, p.34.

críticas ao sentimento de dependência absoluta e não ter observado qual é verdadeira essência desse sentimento:

“Preso a escrúpulos vindos de fora, incapaz de compreender a grandeza do sentimento, tu te escandalizas com o ateísmo religioso do teu coração e destróis nesse escândalo a unidade que tem o teu sentimento consigo mesmo no momento em que refletas um ser diverso, objetivo e assim te entregas necessariamente às velhas questões e dúvidas... O sentimento é o teu poder mais íntimo e ao mesmo tempo um poder distinto, independente de ti, ele está *em ti e acima de ti*: ele é a tua mais genuína essência, mas que te surpreende como se fosse uma outra essência, em síntese, o teu Deus- como pretendes ainda distinguir esta tua essência em ti de um outro ser objetivo? Como podes sair do teu sentimento? ¹¹”

Segundo Feuerbach, o mito da teologia é a antropologia, ou seja, sua essência é humana. Reencontrar com Deus é, portanto, reencontrar-se consigo mesmo. Assim, como pensava a antiga filosofia socrática, a verdade- ou a possibilidade dela- reside dentro de cada ser humano. Os atributos que os homens conferiam a Deus devem ser, em verdade, conferidos aos próprios valores humanos. A relação que parece se configurar como uma relação entre o homem e um ser exterior é, em verdade, uma relação do homem consigo mesmo. Nesse sentido, o protestantismo representa, aos olhos de Feuerbach, uma mudança na consciência humana, isto é, ele, ao contrário do catolicismo, não procura saber aquilo que Deus é em si, mas o que ele é para o homem. Com efeito, o protestantismo aparece no pensamento feuerbachiano como um progresso do espírito humano e da consciência que busca se libertar:

“O modo *religioso ou prático* desta humanização foi o protestantismo. O Deus que é o homem, portanto, o Deus humano, isto é, Cristo- é apenas o Deus do protestantismo. O protestantismo já não se preocupa, como o catolicismo, com o que Deus é *em si* mesmo, mas apenas com o que Ele é *para o homem*; por isso, já não tem como aquele nenhuma tendência especulativa ou contemplativa; já não é teologia- é essencialmente apenas *cristologia*, isto é, *antropologia religiosa*”¹².

Para o autor de *A Essência do cristianismo*, as imagens e representações são vistas como construções humanas e não como expressões de coisas em si; por isso, no seu entender, a religião é um empreendimento humano e, contrariamente ao que pensava Hegel,

¹¹ FEUERBACH, 1997, p. 52.

¹² FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*, tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988, p. 37.

tais imagens não se tornam pensamentos. Desse modo, elas são aquilo que são e, por isso, não se transformam em dogmas. Não é despropositado, portanto, que, segundo Feuerbach, a teologia se constitua numa patologia psíquica e, nesse aspecto, seu diagnóstico seja bastante próximo do diagnóstico nietzschiano no *Anticristo*:

“Nem a moral e nem a religião tem contato, no cristianismo, com ponto algum da realidade. Causas puramente imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “vontade livre”, ou também “a não-livre”); efeitos puramente imaginários (“pecado”, “redenção”, “graça”, “castigo”, “remissão dos pecados”). Um acordo entre seres imaginários (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência natural imaginária (antropocêntrica: completa ausência do conceito de causas naturais); uma psicologia imaginária (puros mal entendidos acerca de si mesmo, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis dos estados de *nervus sympathicus*, por exemplo, com a ajuda da linguagem de signos de uma idiossincrasia religiosa-moral, - “arrependimento”, “remorso de consciência”, “tentação do demônio”, “a proximidade de Deus”); uma teleologia imaginária (“o reino de Deus”, “o juízo final”, “a vida eterna”)”¹³.

Aliás, o diagnóstico do cristianismo feito por Feuerbach e Nietzsche acredita no desaparecimento progressivo da religião. Com efeito, o protestantismo, com sua antropologia, seria um *último suspiro religioso* na era moderna. Kierkegaard também o considera exatamente nesse sentido, isto é, como *mundanizador* das coisas sagradas. Todavia, o filósofo dinamarquês, ao contrário da concepção feuerbachiana, não acredita na ciência como fator do progresso humano. Entretanto, suas objeções à cristandade são tão indignadas e passionais, em sua busca pela honestidade, que assemelham-se aqui àqueles dois outros pensadores.

Hegel se equivoca, no entender de Feuerbach, por construir sua filosofia a partir da teologia, que é uma patologia psíquica. Sua tentativa de conciliação entre esses dois pólos opostos configura-se como uma impossibilidade e, ao querer defender a teologia, Hegel acaba por lançar as bases da filosofia anti-cristã. Nesse sentido, o verdadeiro humanista ateu é aquele que, segundo o pensador, recupera os atributos divinos para a esfera política, fazendo dela a sua nova religião. Contudo, para Löwith, a concepção feuerbachiana é ainda bastante dependente da concepção hegeliana de progresso:

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo- maldición sobre el cristianismo*, tradução e notas de Andrés Sánchez Pascual, 5ª reimpressão, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 44/45.

“Perceba-se aqui, entretanto, o quanto Feuerbach é dependente da idéia de progresso hegeliana. Ele compreende a religião cristã como uma superação do legalismo judaico, o protestantismo como uma humanização das tendências especulativas católicas. Num texto de 1844, intitulado *A essência da fé segundo Lutero*, Feuerbach enxerga na figura do reformador uma humanização da teologia, a figura da subjetividade de Deus que é para os seres humanos. Por isso, a despeito de todas as diferenças, ele, tal como Hegel, saúda o evento da Reforma Protestante”¹⁴.

Bruno Bauer, outro dos herdeiros do espólio hegeliano, escreve obras que influenciam Marx e Stirner¹⁵, ainda que sofra *a posteriori* severas críticas desses dois pensadores. Ele se torna conhecido, além de suas obras, por seu tom irônico, por sua postura ascética e até mesmo estoíca. Seus méritos são igualmente reconhecidos por Franz Overbeck e Albert Schweitzer, que consideram em seus trabalhos como valiosos estudos acerca da vida de Jesus.

No início de sua carreira, Bauer pretende conciliar algumas das conquistas do Império Romano e do espírito pagão com o cristianismo. Nesse período, o pensador é influenciado por Marnheineke (que havia publicado as obras da filosofia da religião de Hegel), Hegel e Schleiermacher. Sua primeira publicação é uma resenha da *História de Jesus* de Strauss. Ele publica ainda, em 1841, *A trombeta do juízo final, o ateu e o anti-cristo Hegel: um ultimato* e, em 1842, com a colaboração de Ruge, *A doutrina de Hegel sobre a religião e a arte*.

A análise que Bauer empreende da filosofia hegeliana da religião é profunda. No seu entender, a filosofia hegeliana é inconciliável com a religião. Ela recusa, por sua lógica interna, tal junção. Strauss, aos seus olhos, é um *ingênuo panteísta*, que acredita poder explicar o mundo com a idéia de um todo universal e do sentimento. Já Feuerbach, é considerado um *piadoso ateu*. No seu entender, se Hegel coloca os atributos divinos na

¹⁴ A. Ruge é um autor importante na crítica do cristianismo desse período. Sua proposta é substituir o cristianismo pela humanismo. Para ele, a filosofia hegeliana é um cristianismo não confessado e a história segue rumo a uma humanização da fé religiosa.

¹⁵ Stirner não considerava nada além do eu, que destrói sistematicamente o divino e o humano, deixando apenas o *eu-único*, isto é, aquilo que é de minha propriedade, Kierkegaard apóia o homem e a escolha do indivíduo, mas sempre em sociedade. Stirner, autor do livro *O único e sua propriedade* (1845) é um defensor de uma espécie de anarquismo radical do indivíduo, opondo-se, ao humanitário defendido por Feuerbach. Por seu próprio modo de se constituir, seu pensamento quase não deixou adeptos e nem se estabeleceu nos debates intelectuais de modo efetivo.

SPENLÉ, J. E. *O pensamento alemão- de Lutero a Nietzsche*, tradução de Mário Ramos, Arménio Amado Editor, Coimbra, 1963 (notadamente o capítulo VII- o radicalismo filosófico de 1830 à 1848).

consciência humana, coloca-se frontalmente contrário à idéia de dependência absoluta de Schleiermacher, provando, na prática, a impossibilidade de junção entre filosofia e religião, tal como sublinha Löwith:

“Filosofia e religião não podem se unir. É necessário, ao contrário, que a fé deixe o pensamento pretencioso, se ela não quiser ser deixada por ele. Os ataques de Voltaire contra a Bíblia e a crítica religiosa de Hegel não diferem senão em aparência: no fundo todos os dois dizem a mesma coisa, o francês com seu espírito picante, o alemão com sua douta seriedade”¹⁶.

Com efeito, Bauer enfatiza a radicalidade na filosofia da religião de Hegel. Segundo ele, Hegel admite que a história sagrada é, em muitos momentos, uma confusão de concepções ocidentais e orientais. Entretanto, diferentemente de Strauss, Bauer recusa a explicação das coisas apenas pelo mito, ou seja, a teologia não se reduz meramente aos mitos. A própria filosofia da religião hegeliana nega, no seu entender, a possibilidade de uma teologia. Por isso, para ele, Strauss é apenas um *ortodoxo revolucionário*. Já ele próprio denomina-se como *ateu e anti-cristo*, tal como Nietzsche fará alguns anos depois no *Ecce Homo*:

“Eu sou o Anti-asno *par excellence*, e com isso um monstro universal-eu sou em grego e não só em grego, o Anticristo ...”¹⁷.

Na concepção de Bauer, a teologia não passa de uma moderna apologética. Por ser um pensador polêmico e extremamente irônico, ele praticamente não é reconhecido no seu tempo. Strauss o abandona, por julgá-lo excessivamente crítico; Feuerbach, o considera sofisticado, denominando-o de *o sofista de Berlim*. Já Ruge o tem como uma espécie de *Voltaire alemão*, dada sua contundência.

Bauer parece figurar, na filosofia da religião alemã, como o *último dos teólogos*. Na sua obra *A descoberta do cristianismo, chamamento do século XVIII e contribuição sobre a crise do século XIX* de 1843, ele empreende uma crítica severa à religião e, ao mesmo tempo que prossegue com a temática do jovem Hegel, antecipa muitas das considerações nietzschianas que surgirão na *Genealogia da moral*. Ele, tal como Nietzsche, lamenta o fim

¹⁶ LÖWITH, 1969, pp. 408/409.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, tradução e notas de Paulo César Souza, 2ª edição, Editora Max Limonad, São Paulo, 1986, pp. 83/84.

Note-se aqui, tal como enfatiza o tradutor brasileiro, que, na Roma Antiga, os não-cristãos usavam a imagem do asno para zombar dos cristãos. Nietzsche coloca-se tanto como uma alternativa ao cristianismo como na qualidade de seu adversário.

da antigüidade greco-romana, pois agora não resta consolo e nem a conciliação que ele outrora julgou possível. Ele também não deseja humanizar o cristianismo, tal como postulava a tese feuerbachiana, mas mostrar exatamente o que o tornou anti-humano. No seu entender, a alienação humana reside na perda de si mesmo e não apenas na ilusão antropológica.

Para Marx, possivelmente o mais célebre dos herdeiros de Hegel, a religião consiste na alienação. Segundo Marx, Feuerbach e Bauer tiveram seus méritos, no entanto eles não conseguiram enxergar o cerne da problemática religiosa. A concepção feuerbachiana, com sua antropologia, reduziu as relações humanas ao *eu e tu*. Já Bauer, através do aprofundamento na filosofia hegeliana da religião, alcançou a consciência de si do homem. Contudo, tais avanços não conseguiram se desembaraçar do princípio burguês, do egoísmo e da falta de visão social, política e econômica dos fenômenos.

Bauer, no entender de Marx, não foi capaz de compreender o significado da massa, e imediatamente a colocou como oposta ao eu da consciência de si. Tal visão é, segundo seu entender, uma notória influência da classe dominante. Para ele, e também para seu parceiro Engels, a concepção bauieriana não conseguiu discernir a dimensão política das coisas e por isso se equivocou, tal como enfatizou Engels no texto *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*:

“Mas como a política era, nessa época, um domínio muito espinhoso, a luta principal foi conduzida contra a religião. Aliás, não era ela, indiretamente também, sobretudo depois de 1840, uma luta política? O primeiro impulso fora dado por Strauss na *Vida de Jesus* (1835). Mais tarde, Bruno Bauer opôs-se à teoria desenvolvida nessa obra acerca da formação dos mitos evangélicos, demonstrando que toda uma série de narrativas evangélicas tinham sido fabricadas pelos próprios autores. A luta entre essas duas correntes foi conduzida sob a capa filosófica de um conflito entre a *consciência de si* e a *substância*. A questão de saber se as histórias miraculosas do Evangelho tinham nascido a partir da formação de mitos, por via inconsciente e tradicional, no seio da comunidade, ou se tinham sido fabricadas pelos próprios evangelistas, foi alargada até a questão de se saber se era a *substância* ou a *consciência de si* que constituía a força motriz decisiva da história do mundo”¹⁸.

¹⁸ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*, tradução de Raquel Silva, Edições 70, Lisboa, 1976, pp. 243/244

Na crítica a Feuerbach, Marx observa que ele não consegue ultrapassar a esfera da discussão religiosa. Em outras palavras, ele não alcança o cerne da estrutura do mundo religioso, que é a alienação do homem. Além disso, também não consegue, segundo a concepção marxista, inserir sua discussão religiosa dentro do processo histórico. Por isso, Marx desilude-se com o pensador:

“Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas que este fundamento se desloque de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, isto só se ilumina a partir do autodilaceramento e da autocontradição do próprio fundamento terreno. Este deve pois ser entendido em si mesmo, em sua contradição, como praticamente revolucionado. Porquanto, depois de, por exemplo, descobrir na família terrestre o segredo da família sagrada, cabe aniquilar a primeira teórica e praticamente”¹⁹.

Com efeito, no entender de Marx, o homem cria a religião, mas essa, de alguma maneira, também cria o homem e suas idéias. Dessa forma, lutar contra a religião é lutar revolucionariamente. Não se trata aqui de rejeitá-la, como pretendia Bauer, e nem de humanizá-la, como desejavam Strauss e Feuerbach. O objetivo é entender o seu funcionamento e desmontar sua engrenagem. A proposta marxista é levar, para o âmbito da política, da sociedade e da economia, a crítica feita no âmbito religioso. Trata-se de restaurar o homem e livrá-lo dos fetiches e dos ídolos.

Dentre todos os herdeiros de Hegel, um parece especialmente deslocado aqui: Kierkegaard. Afinal, além dele ser dinamarquês (e não alemão), a tradição filosófica parece não ter legado a ele o posto de um pós-hegeliano como os demais, mas sim o lugar de um autor *atormentado*, que não sabe definir precisamente se o que realiza é filosofia, literatura ou teologia. Entretanto, Löwith o elenca, por sua temática e por seus escritos entre os herdeiros de Hegel:

“A definição particular que ele deu a sua ‘atividade de escritor’, a saber ser um autor ‘na fronteira entre o literário e o religioso’, não somente o distingue, mas o reaproxima da atividade literária dos hegelianos de esquerda que evoluíram à fronteira entre a filosofia e a política ou a política e a teologia”²⁰.

¹⁹ MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach (Os Pensadores)*, tradução de José Arthur Gianotti, Editora Abril Cultural, São Paulo, 1978, quarta tese, pp. 51/52.

²⁰ LÖWITZ, 1969, p. 92.

Diferentemente de Stirner, que preconiza o *eu-único individual*, que conduz a um egoísmo niilista, a temática do indivíduo em Kierkegaard aproxima-se de um niilismo melancólico e irônico, na fronteira entre a angústia da escolha e o desespero da descrença. Na sua forma passiva, tal desespero aparece sob a forma da loucura e na sua forma ativa, sob a forma do suicídio. Entretanto, a filosofia kierkegaardiana dirige um convite ao indivíduo, que nada é, para olhar-se na sua própria subjetividade e lançar-se diante do absoluto que, contrariamente ao que pensava Hegel, não reside na história, mas num *totalmente outro*. Assim, diante do absoluto, decidir pela fé ou desesperar-se.

Segundo Löwith, Kierkegaard não leu a obra de Stirner e também há muito pouca probabilidade de ter lido as obras de Bruno Bauer. Sabe-se, entretanto, que ele tomou contato com a obra de Strauss e de Feuerbach. O autor dinamarquês concordava plenamente com a dissolução da teologia na obra feuerbachiana. No seu modo de entender, isso era apenas uma consequência direta da filosofia da religião de Hegel. Ele, assim como o autor de *A Essência do cristianismo*, não aceitava que a fé cristã fosse retirada do interior do paganismo. Aos seus olhos, tal atitude não fazia justiça nem ao cristianismo e nem ao paganismo.

Sua simpatia para com a filosofia de Feuerbach é dupla: por sua crítica à filosofia da religião de Hegel e por sua crítica à cristandade. Tanto Kierkegaard como Feuerbach ficaram alarmados com a secularização do protestantismo, com a perda da dimensão *crística* do cristianismo moderno. Feuerbach é *adotado* pelo autor dinamarquês como *teólogo do segundo percurso kierkegaardiano*²¹, tal como afirma Vergote²². Ele é usado

²¹ Kierkegaard inicia uma instigante leitura de Feuerbach, a partir de pressupostos cristãos. Tal processo terá continuidade no século XX na obra do teólogo Karl Barth- que escreve uma introdução para edição norte-americana da *Essência do Cristianismo* de Feuerbach- e em muitos outros pensadores.

AMERIKS, Karl. *The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx and Kierkegaard* em *The Cambridge Companion to The German Idealism*, Karl Ameriks (org.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

BARTH, Karl. *An Introductory Essay* em *The Essence of Christianity*, Ludwig Feuerbach, Harper, New York, 1957.

BARTH, Karl. *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, translated by Brian Cozens and Jonh Bowden, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.

CHAMBERLAIN, William B. *Heaven wasn't his destination- the philosophy of Feuerbach*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1941.

HARVEY, Van A. *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

XHAUFFLAIRE, Marcel. *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Cerf, Paris, 1970.

²² Tal afirmação é encontrável no segundo volume da seguinte obra:

VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et Répétition I/III*, Cerf, Paris, 1982.

estrategicamente pelo autor dinamarquês para dissolver a *ilusão da cristandade*, como é possível atestar na *Essência do cristianismo* do pensador alemão:

“O cristianismo moderno não pode apresentar mais nenhum testemunho a não ser *testemonia paupertatis*. O que ele ainda possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados. Fosse o cristianismo moderno um objeto digno da crítica filosófica, poderia então o autor poupar o esforço da meditação e do estudo que lhe custou seu trabalho”²³.

Ou ainda por esse trecho dos *Diários* de Kierkegaard:

“Heine²⁴, Feuerbach e escritores semelhantes são, de qualquer maneira, de grande interesse para um experimentador. Geralmente eles entendem muito bem do religioso; quer dizer: eles entendem perfeitamente que não querem ter nada a ver com ele. Com isso, eles se destacam com grande vantagem frente aos sistemáticos que, sem compreenderem nada do religioso..., tratam, de maneira sempre feliz, de sua explicação”²⁵.

Kierkegaard admira intensamente a paixão de Feuerbach pelo seu tema- assim como admira a paixão de Pascal pelo seu tema²⁶. A paixão conduz o pensador sempre à prática e esta é, no seu entender, a essência do cristianismo. Há, em ambos os pensadores, um retorno a Lutero. Feuerbach, por intermédio da humanização e Kierkegaard pela ênfase na prática e na apropriação subjetiva da verdade na interioridade de cada indivíduo.

No entender de Kierkegaard, a subjetividade se constituía não somente no ponto principal da religião, mas a mesma precisa adquirir um sentido diferente daquele que lhe é costumeiramente conferido pela concepção hegeliana que julgava que Deus existia no pensamento. No *Post-Scriptum* de 1846, o autor dinamarquês, sob a pena do pseudônimo Clímacus²⁷, já apontava a subjetividade como fator decisivo do religioso e do *tornar-se cristão*:

²³ FEUERBACH, 1997, p. 20.

²⁴ Heinrich Heine (1797-1856) publica originalmente em francês, no ano de 1834, a obra *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Seu intuito era ensinar, especialmente ao público francês, acerca da importância da religião e da filosofia na Alemanha. Trata-se de um trabalho recheado da ironia peculiar do pensador.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, tradução e notas de Márcio Suzuki, posfácio de Wolfgang Wieland, Iluminuras, São Paulo, 1991.

²⁵ Apud: LÖWITH, 1969, pp.424/425.

²⁶ Maiores informações sobre a relação entre Kierkegaard e Pascal podem ser obtidas no artigo de André Clair *Un auteur singulier face à un auteur singulier: Kierkegaard lecteur de Pascal*

CLAIR, André. *Kierkegaard- penser le singulier*, Cerf, Paris, 1993.

²⁷ Maiores informações sobre essa obra serão fornecidos no primeiro capítulo deste trabalho.

“Mas a paixão do infinito é precisamente a subjetividade e, dessa forma, a subjetividade é a verdade. Do ponto de vista objetivo, não há decisão infinita e, dessa forma, é objetivamente correto que a decisão entre bom e mau seja cancelada...”²⁸.

Ser subjetivo, no entender kierkegaardiano, consiste numa experiência de reapropriação do seu próprio eu e não em algo arbitrário ou irracional. Há no *Post-Scriptum* afirmativas atestando que “a subjetividade é a verdade”. Contudo, deve-se aqui manter a cautela. Em outras palavras, somente o indivíduo existente, e que se assume enquanto tal, pode reapropriar-se da sua subjetividade. A subjetividade se constitui numa verdade sempre que reapropriada pelo indivíduo. Deus é compreendido por aquele que se apropria dele. Todavia, para aquele que não se reapropriou da sua subjetividade e não se assumiu enquanto um ser existente, o próprio autor alerta, na mesma obra, que *a subjetividade é a não-verdade*:

“Visto socraticamente, a subjetividade é a não-verdade para quem se recusa compreender que a subjetividade é a verdade mas quer, por exemplo, tornar-se objetivo”²⁹.

Kierkegaard critica o cristianismo filosófico, tal como deseja Hegel, e vê nele, na Igreja, no Estado, na teologia e na especulação, sintomas da decadência do *crístico*. Contudo, sua oposição a Hegel é algo muito mais intenso do que simplesmente uma oposição entre o ponto de vista subjetivo e a posição objetiva. Para Löwith, a diferença entre ambos reside na compreensão da história:

“Apesar dessa ênfase na *paixão*, a oposição decisiva entre Hegel e Kierkegaard não se situa na colocação polêmica da subjetividade apaixonada frente à razão objetiva, e sim na concepção que eles têm da relação da *história* para com o *cristianismo*. Kierkegaard sentiu a relação da verdade eterna para com o processo da história como um dilema que ele tentava solucionar paradoxal-dialeticamente. Hegel pôs o absoluto do cristianismo na história universal do espírito, de modo que não pudesse ocorrer uma ruptura entre ambos. Na medida em que Kierkegaard pensa, por outro lado, a contradição que consiste em que uma *felicidade eterna* deve edificar-se sobre um saber histórico, ele tem de querer a subjetividade da apropriação do cristianismo *em contraposição* à sua irradiação histórica, e tem de apresentar um conceito de história que ignora o poder objetivo do acontecer e perverte o sentido

²⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Concluding Unscientific Post-Script to Philosophical Fragments I/III*, tradução de Edna e Howard Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1992, v. I, p. 203.

²⁹ KIERKEGAARD, 1992, v.I, p. 207.

histórico. É desta história subjetivizada em vistas à apropriação que deriva o conceito da historicidade da ontologia existencial (Heidegger) e da filosofia da existência (Jaspers)”³⁰.

Desse modo, na concepção kierkegaardiana, o cristianismo não é, pois, relato histórico, mas uma possibilidade que se abre diante de cada indivíduo. O cerne passa a ser a paixão. Alguém pode ser um apaixonado e não ser um cristão, tal como Feuerbach, e nem por isso sua paixão terá menor valor. Entretanto, no cristianismo, independentemente da paixão do indivíduo, a verdade do objeto é válida por ele mesmo, pelo Deus que lhe é exterior.

Se a verdade é subjetiva e deve ser reapropriada por cada indivíduo, a comunicação dela só pode ocorrer, para o pensamento kierkegaardiano, de maneira indireta. Com efeito, a comunicação do *crístico* se dá por meio do testemunho, isto é, do sofrer pela verdade que se possui subjetivamente. O ataque kierkegaardiano à cristandade é ambíguo, pois ele é feito ora se afastando do *ser cristão*, ora de dentro das estruturas do cristianismo. Trata-se de uma estratégia socrática e irônica, de confundir o adversário, mostrando a vacuidade de suas afirmações e, ao mesmo tempo, indagando sobre o que significa o cristianismo.

Para que melhor se entenda a concepção cristã de Kierkegaard convém observar sua obra *Migalhas Filosóficas*, pois é lá que aparece, de forma singular, o conceito de paradoxo e a idéia de que a história humana deve ser vista pela perspectiva do eterno³¹. O cristianismo só é aceitável por causa do paradoxo ou pela *força do absurdo*, conforme observava Tertuliano. Tal cristianismo se constitui em escândalo, por ferir a lei, e em loucura, por encontrar-se fora da concepção racional. Somente é possível aproximar-se dele através de um *outro*, e através da experiência apaixonada.

A tese central das *Migalhas Filosóficas* é transmitida comparativamente com a idéia de verdade socrática. Contrariamente ao que pensavam os antigos gregos, que julgavam que a verdade reside no próprio ser, o autor pseudonímico Clímacus afirma a fundamentação da

A reapropriação subjetiva é um tema bastante amplo na obra kierkegaardiana. Aqui faço apenas ressalvas que podem ser melhor observadas tanto no já citado *Post-Scriptum* como em *Temor e Tremor* (dentre outras obras).

³⁰ LÖWITH, 1969, pp. 428/429.

³¹ Esta é a tese central das *Migalhas Filosóficas* e, posteriormente, do *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*: KIERKEGAARD, S.A. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia de Johannes Clímacus*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann, notas de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Editora Vozes, Petrópolis, 1995.

Essa temática será melhor analisada no primeiro capítulo deste trabalho.

verdade não dentro do próprio ser, mas num *totalmente outro*, sendo, ele mesmo, a verdade e a condição para compreendê-la³². Por isso, não há saída socrática ou maiêutica possível.

A promessa de continuar a tratar do problema da felicidade eterna e da verdade histórica, feita de forma propositalmente irônica e displicente no final das *Migalhas Filosóficas*, é cumprida no *Post-Scriptum* e ampliada, tornando esta uma das maiores obras do *corpus kierkegaardiano*. Assim como são ampliadas suas críticas ao pensamento hegeliano. Segundo ele, o grande erro de Hegel é que o autor alemão se esquece, ao escrever, de que é uma pessoa real e age como se não tivesse existência. Em outros termos, abre mão de sua condição de pessoa existente³³. Entretanto, no entender de Paul Ricoeur, a relação entre Kierkegaard e Hegel precisa ser repensada através de um novo prisma interpretativo:

³² O pseudônimo Clímacus, autor da obra, cita o diálogo platônico *Mênon* como exemplo ilustrativo da concepção socrática.

³³ A relação de Kierkegaard e Hegel é uma das coisas mais complexas no pensamento do autor dinamarquês. É certo que Kierkegaard era um severo crítico da filosofia hegeliana. Entretanto, não se pode entender de forma adequada sua proposta filosófica se não se souber que seu pensamento é, em muitas ocasiões, profundamente relacionado ao pensamento de Hegel. James Collins aborda esse aspecto em sua obra. Vergote chega até mesmo a defender uma certa *sistematização* no pensamento de Kierkegaard, uma vez que o mesmo possuía uma estratégia e pseudônimos (devendo ser lida, sua obra, numa certa *ordem*). Westphal aborda, em seu artigo, que em Kierkegaard não há uma irracionalidade ou recusa fortuita do sistema. Aliás, sua própria idéia de subjetividade equivalia a interioridade e jamais significou arbitrariedade. No idioma dinamarquês, *inderlighed* (interioridade) significava *paixão, ardor, algo que é feito com profundo ânimo e vigor*. Não se pode entender *interioridade* em Kierkegaard como algo *fechado*. Jamais se pode falar, a partir de Kierkegaard, de subjetivismo ou de verdade *para cada indivíduo*. Ao falar de subjetividade o pensador de Copenhague está pensando-a como uma verdade apropriada no interior do indivíduo. Com efeito, é uma relação de *amor-ódio* que necessitaria de uma ampla e específica pesquisa para melhor elucidação da mesma. BENSE, Max. *Hegel e Kierkegaard- uma investigação de princípios*, tradução de Guillermo Floris Margadant, Instituto de Investigaciones Filosóficas- Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mexico, 1969.

COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*, 1ª edição, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. (Especialmente o capítulo IV “Ataque al hegelianismo”)

THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's relation to Hegel*, translated by George L. Stengreen, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

VERGOTE, Henri-Bernard. *Kairos/ Kierkegaard*, Revue de Philosophie de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse- Le Mirail, v. 10, p.9-15, 1997 (Especialmente a introdução “Retorno de Kierkegaard/ Retorno a Kierkegaard”).

WESTPHAL, Merold. *Kierkegaard and Hegel* em *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, editada por Alastair Hannay e Gordon D. Marino, 1ª edição, Cambridge University Press, Londres, 1998.

A polêmica tese que a *subjetividade é a verdade* tem inspirado alguns autores a enxergarem em Kierkegaard uma espécie de precursor do pós-modernismo. Tal perspectiva é até defensável, apenas não se deve confundir o pensamento do autor dinamarquês, como já foi dito, com o subjetivismo:

EVANS, Stephen C. *Realism and antirealism in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript* em *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay e Gordon D. Marino, 1998.

Colette também abordará tal temática.

COLETTE, Jacques. *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994. (Notadamente o capítulo III)

“Agora estamos prontos para um último confronto no qual se reflete, para nós, o conflito, dramático, existencial, que opõe totalmente Kierkegaard a Hegel. Esse último confronto nos conduz a nosso ponto de partida. Partimos de uma oposição simples e ingênua entre Kierkegaard e Hegel. Essa oposição não pode ser contestada.

Não se trata de atenuá-la, mas de *pensá-la* como uma oposição *significante*. Essa oposição faz parte da compreensão de Kierkegaard. Ela significa que Kierkegaard, decididamente não pode ser compreendido sem Hegel. O fato de ser impensável sem Hegel não é apenas um traço biográfico, um encontro fortuito, mas uma estrutura constitutiva do pensamento kierkegaardiano. Compreender corretamente essa situação paradoxal é a condição última de uma nova *leitura* de Kierkegaard”³⁴.

Contrariamente ao que acreditava Marx, que afirmava que o homem é o proletariado que se realiza em grupo, Kierkegaard é crítico da existência comunitária e do princípio associativo que unia os movimentos sociais reivindicatórios. No seu entender, o importante não é a igualdade entre os homens, mas a afirmação da individualidade cristã. Nesse sentido, ele afirma o *eu-mesmo individual* como humano absoluto, isto é, como indivíduo. Na visão kierkegaardiana, o homem é um indivíduo diante de Deus (e não do seu egoísmo), para tanto, ele deve imitar a Cristo.

Nietzsche completa esse longo percurso da crítica da filosofia da religião hegeliana. Sua crítica da moral e da cultura cristã são pontos centrais na crítica da religião até os dias atuais. No entender nietzschiano, é preciso, antes de mais nada, perguntar-se sobre o que significam os conceitos de pecado e falta. Para ele, tais conceitos são meramente fictícios e imaginários, isto é, não possuem referentes reais, antes existem apenas na consciência humana. E mesmo nada sendo, eles serviram, durante séculos, para explicar o sofrimento humano. Dessa forma, no seu entender, é preciso empreender uma gênese dos conceitos formadores do cristianismo, é preciso negar com veemência toda a forma anti-natural de vida, toda a forma que nega a vida. Por isso, nesse sentido, o cristianismo precisa ser negado.

Sua preocupação é reconstituir a gênese do cristianismo. Nessa busca, ele percorre um longo caminho até a chegar a sua última obra, a saber, o *Anti-Cristo*. A obra nietzschiana foi recolhida- em seus muitos fragmentos- por seu amigo- e professor de

³⁴ RICOEUR, Paul. *Filosofar após Kierkegaard* em *Leituras 2- A região dos filósofos*, tradução de Marcelo Perrine e Nicolás Nyimi, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1996, p. 39.

história eclesiástica- Franz Overbeck, em Janeiro de 1889, por ocasião do seu colapso. Nela vislumbra-se aquilo que historicamente se denominou como o *ápice* da filosofia nietzschiana. Entretanto- para além de convenções- é profundamente instigante a capacidade que o filósofo tem de se colocar como um *psicólogo da cultura*. Muito mais proveitoso do que considerar essa obra como o ponto culminante da filosofia nietzschiana, talvez seja o fato de considerá-la como o lugar onde a humanidade decadente poderá efetivamente chegar. Mesmo com a dúvida que Overbeck lança sobre as suas premissas- de que seu autor talvez estivesse equivocado em julgar que o cristianismo é uma mera continuação do Império Romano- e com todos os *recortes* de cunho ideológico feitos por sua irmã Elisabeth Förster Nietzsche, essa obra apresenta uma peculiar leitura do cristianismo e diálogo com seus grandes pensadores. É possível perceber nela uma forte influência de Dostoiévski, Tolstói e Renan. Os dois primeiros romancistas russos influenciam diretamente Nietzsche através de suas obras *Os Demônios*, *O Idiota* (ambas de Dostoiévski) e *Minha religião* de Tolstói. Percebe-se nelas o tom que Nietzsche transmite de um cristianismo *anárquico* e em oposição à Igreja. Aliás, o próprio conceito de *idiota*- que significa, em grego, aquele que ignorou o mundo- o filósofo confere a Jesus Cristo, tomando-o por empréstimo do escritor russo³⁵. Já Ernest Renan será criticado por sua obra *A Vida de Jesus*³⁶.

A primeira dificuldade que surge no exame do *Anticristo* é saber quem seria – ou se denominaria- de tal modo. Antes de examinar a questão na obra do pensador, cabe uma ressalva: a palavra *Der Antichrist* significa, em idioma alemão, não somente o *Anticristo*, mas aquele indivíduo que é anti-cristão. Já no idioma grego, a palavra evoca uma série de outras significações, não se trata meramente de alguém que é contrário a algo, mas de alguém que se coloca como uma alternativa. Deve-se notar que tal significado foi perdido no idioma latino, mas não deve esquecer que Nietzsche era um filólogo e profundo conhecedor desses idiomas. Para além da sutileza filológica, é importante perceber o significado teológico do termo. Trata-se não apenas da figura do diabo- no sentido cristão- mas de um indivíduo singular que se coloca como o adversário de Deus³⁷. Sua afirmação

³⁵ Maiores informações podem ser obtidas em: GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *O Anticristo e o romance russo*, Primeira Versão, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1994.

³⁶ RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*, Arléa, Paris, 1992.

³⁷ Maiores informações podem ser obtidas em:

em torno da morte de Deus significa, portanto, uma afirmação também contra a cultura e a herança filosófica protestante e hegeliana, tal como salienta Löwith:

“Como Feuerbach e Kierkegaard, Nietzsche combate, na obra de Hegel, a tentativa de ultrapassar esta incompatibilidade entre nosso mundo, que se tornou profano, e a fé cristã”³⁸.

Segundo Nietzsche, Hegel e os neo-hegelianos são, na verdade, *semi-pastores* e cada qual, ao seu modo, segue um trabalho de junção entre filosofia e religião. Por isso, muito ironicamente, no entender nietzschiano, o protestantismo é o *avô da filosofia alemã*:

“Entre os alemães sou compreendido imediatamente quando digo que a filosofia está corrompida pelo sangue de teólogos. O pároco protestante é o avô da filosofia alemã, e o próprio protestantismo é o seu ‘peccatum originale’”³⁹.

Dessa forma, ainda que com sua peculiaridade, Nietzsche se constitui, juntamente com Feuerbach e Kierkegaard, como um importante autor para a crítica da cristandade e do cristianismo. Seu legado é claramente perceptível na teologia e na filosofia protestante que o sucedem, notadamente nos autores da neo-ortodoxia protestante como Karl Barth e Paul Tillich. Os temas centrais de sua gênese e crítica do cristianismo coincidem com diversos aspectos da temática kierkegaardiana concernente ao cristianismo.

A denúncia nietzschiana dirige-se tanto ao protestantismo da filosofia alemã como ao ateísmo filosófico proveniente da teologia protestante. Afinal, para ele, a segunda não é mais é do que uma continuidade e aprofundamento da primeira. Todavia, Nietzsche, como observa Löwith, também não consegue escapar do cristianismo e da compreensão germânica acerca dele:

“Mas Nietzsche não ultrapassa, de modo algum, o cristianismo. Seu *Anticristo* testemunha, e mais ainda, ele é a contrapartida do Anticristo: a doutrina do eterno retorno. Ela é um sucedâneo da religião, ela é, não menos que o paradoxo cristão de Kierkegaard, uma saída para o desespero: uma tentativa de ir do nada para alguma coisa”⁴⁰.

Overbeck, célebre amigo de Nietzsche, submeterá o cristianismo decadente a uma análise histórica. Segundo seu entender, a teologia é uma traição ao cristianismo primitivo que era simplesmente uma espera pelo retorno do Messias. A entrada da filosofia, notadamente dos gnósticos como Clemente e Orígenes alteraram a essência do cristianismo,

ALLMEN, J. J. *Vocabulário Bíblico*, tradução de Jaci Maraschin, 2ª edição, Aste, São Paulo, 1972.

³⁸ LÖWITH, 1969, p. 437.

³⁹ NIETZSCHE, 2002, p. 39.

⁴⁰ LÖWITH, 1969, p. 439.

tornando-o uma mistura da antiga fé hebraica com os conceitos gregos de conhecimento. Tal alteração propagou-se pela antigüidade tardia, durante o final do Império Romano, e teve seu apogeu durante a Idade Média.

Na sua obra *Cristicidade da teologia atual*, ele diferencia a *história original* da *história decadente*. O protestantismo se configura, aos seus olhos, como uma mera reação ao catolicismo e como uma secularização da fé original. Todavia, a despeito da semelhança de seu conceito de *crístico* com as teses de Kierkegaard, a posição de Overbeck é crítica em relação a Kierkegaard, este também crítico do protestantismo:

“Eu vou assim estabelecer as coisas totalmente diferente de Kierkegaard, que atacou o cristianismo e tudo o que ele representava, ao passo que eu me guardo de combatê-lo, visto que eu me situo de fora, falando de teologia, visto que me recuso a ser um cristão. Kierkegaard fala sob a capa paradoxal do reformador do cristianismo. Esta não é a minha questão, não é a questão de reformar a teologia, que eu considero meu domínio. Eu tenho, sem nenhum *a priori*, não defendido suas bases e nem contestado que ela esteja atualmente completamente morta. Quanto ao cristianismo, eu o abandono a si mesmo por um momento”⁴¹.

No entender de Overbeck, tanto Kierkegaard como Feuerbach são *maus representantes do cristianismo* e não possuem autoridade para atacá-lo. A guerra que Kierkegaard move contra o cristianismo é, segundo ele pensa, um embuste:

“Aparentemente, Kierkegaard vai, ele mesmo, para a guerra contra o cristianismo. Ele próprio é mal qualificado para atacar o cristianismo e, num certo sentido, menos ainda que seus adversários. Um mau representante do cristianismo não tem mais direito de atacá-lo do que um representante inatacável, inatacável mesmo aos seus próprios olhos”⁴².

Já quanto à obra de Bauer, Overbeck, a despeito de considerá-lo fraco cientificamente, aprecia sua crítica acerca do cristianismo bíblico. Em Strauss, sublinha méritos, defendendo-o da ortodoxia. Entretanto, no entender de Overbeck, seus estudos sobre mitos e dogmas não conseguem examinar uma *história original* do cristianismo.

Todavia, diferentemente de Nietzsche, seu amigo, Overbeck não se ocupa com a temática da moral. Seu objetivo é estudar- e resgatar- o que foi o cristianismo primitivo. Para ele, o catolicismo ainda possui os seus mosteiros e sua vida religiosa; já o protestantismo, sem mosteiros e vida religiosa, é a completa secularização de tudo. Por sua

⁴¹ Apud: LÖWITH, 1969, p. 446/447.

temática, Overbeck é um pensador na fronteira entre ser contrário ao cristianismo e ser favorável à civilização e à cultura profana. Tal traço não deixa de ser uma marca distintiva de toda uma geração, dos assim denominados *pós-hegelianos*.

Kierkegaard encontra-se, de forma inegável, entre eles. Sua crítica à cristandade e sua busca apaixonada pelo *crístico* são claros indicadores disso. Todavia, ao contrário de Marx, que enfatizou a importância do proletariado consciente e revolucionário para a tomada do poder político, o autor dinamarquês enfatiza o indivíduo e sua subjetividade em meio a uma sociedade de massas, onde o *crístico* parece estar sepultado e ter perdido sua real dimensão, que é, no entender kierkegaardiano, superior aos dados históricos e objetivos:

“Pouco antes da revolução de 1848, Marx e Kierkegaard dão às suas duas vontades uma expressão que guarda hoje ainda toda sua força: Marx no ‘Manifesto Comunista (1847)’ e Kierkegaard na ‘Resenha Literária’(1848). No manifesto de Marx encontra-se: ‘Proletários de todos os países, uni-vos! E na Resenha que cada um deve trabalhar por si mesmo, para sua própria saúde e qualquer profecia que anuncia o progresso do mundo é risível. Considerada historicamente esta antítese agrupa dois aspectos da vontade comum de destruição do cristianismo burguês. Para levar a revolução do capitalismo burguês, Marx se apoia sobre a massa do proletariado. Kierkegaard, para lutar contra o cristianismo burguês, conta somente com o indivíduo. Dessa forma, Marx considera a sociedade burguesa como uma sociedade de indivíduos isolados e Kierkegaard compreende a cristandade atual como um cristianismo de massa, onde ninguém é discípulo de Jesus”⁴³.

⁴² Apud: LÖWITH, 1969, p. 447.

⁴³ LÖWITH, 1969, pp. 190/191

Capítulo 01

A verdade objetiva do cristianismo: *O Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*

“O movimento não vai da simplicidade para o interessante, mas do interessante para a simplicidade, para o tornar-se cristão: aqui se situa o ‘Post-Scriptum definitivo’, o ponto crítico de toda a obra que põe ‘o problema’ e que, por outro lado, graças a uma esgrima indireta e a uma dialética socrática, fere de morte ‘o Sistema’ pelas costas, numa luta contra o Sistema e a especulação, a fim de que ‘o caminho’ não vá do simples tornar-se cristão ao Sistema e à especulação, mas destes, regredindo ao simples tornar-se cristão, numa luta em que o ‘Post-Scriptum’ se bate com duros golpes para encontrar um caminho de retorno”⁴⁴

Søren Aabye Kierkegaard

a) O contexto do *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas*

O *Post-Scriptum Não-Científico Conclusivo às Migalhas Filosóficas* de 1846 é, conforme diz o próprio nome, uma continuidade da obra *Migalhas Filosóficas* de 1844. Ambas foram elaboradas pelo autor pseudonímico Johannes Clímacus, representante típico do homem da cristandade e do tempo dos sistemas, ainda que não consiga, ele mesmo, ser tal como os outros, cristão e sistemático- ou, ao menos, aparentar ser assim. Sua crítica à cristandade- que é feita de forma *velada* nas *Migalhas Filosóficas*- será mais contundente e clara no *Post-Scriptum*. No final das *Migalhas Filosóficas*, seu autor prometia, ainda que de forma irônica e displicente, uma continuidade daquela obra. O *Post-Scriptum* é, portanto,

⁴⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, tradução de João Gama, Edições 70, Lisboa, 1986, pp. 85/86.

ao mesmo tempo, a prometida continuidade e uma abordagem mais histórica dos problemas já postos nas *Migalhas Filosóficas*⁴⁵:

“Não nego que seja esse o caso, nem quero agora ocultar, de jeito nenhum, que isto foi feito intencionalmente, e também na seqüência deste folheto, se algum dia eu chegar a escrever uma continuação, tenho em mente nomear as coisas pelo seu verdadeiro nome e revestir o problema de seu costume histórico. Se é que chegarei a escrever uma continuação, pois se um escritor de folhetos, como eu, não tem nenhuma seriedade, como sem dúvida já ouviste dizer de mim, de que maneira então poderia querer ao final simular uma seriedade que não tenho, só para agradar os homens, ao fazer que talvez seja uma grande promessa? Com efeito, escrever um folheto é uma frivolidade- mas prometer o sistema, eis aí o que é sério; e isto já transformou muito homem em gente séria, aos olhos dele mesmo e dos demais. Não é difícil perceber qual será a roupagem histórica da continuação”⁴⁶.

Contudo, ainda que o *Post-Scriptum* seja da autoria de Clímacus, Kierkegaard coloca nele o seu nome como editor. Em outras palavras, confirma- ele mesmo- as teses defendidas por seu pseudônimo⁴⁷. A obra, além de ser mais clara e detalhada que as *Migalhas Filosóficas*, recebe, segundo Hong, “uma roupagem histórica” mais acurada⁴⁸. Boa parte da recepção das obras kierkegaardianas, notadamente em autores como Jean Paul Sartre e outros da corrente denominada *existencialismo* (quer seja cristão ou ateu), baseou-

⁴⁵O pseudônimo Johannes Clímacus assina três obras do *corpus kierkegaardiano*: *Johannes Clímacus ou De omnibus dubitandum est* (publicado postumamente, em 1872), *Migalhas Filosóficas* (1844), *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas* (1846). A primeira obra é uma espécie de biografia de Clímacus, relata sua desilusão com o sistema e contém sua declaração de que não consegue ser cristão, ainda que viva num país dito cristão. EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Post-Script- the religious philosophy of Johannes Climacus*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983.

PERKINS, Robert. L (ed). *International Kierkegaard Commentary-Philosophical Fragments and Johannes Climacus-v.07*, Mercer, Macon, 1994.

PERKINS, Robert L (ed). *International Kierkegaard Commentary- Concluding Unscientific Post-Script to Philosophical Fragments-v.12*, Mercer, Macon, 1997.

THULSTRUP, Niels. *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, translated by Robert J. Widenmann, Princeton University Press, New Jersey, 1984.

⁴⁶ KIERKEGAARD, 1995, pp. 154/155.

⁴⁷ A questão dos pseudônimos é central em toda a obra kierkegaardiana. No próprio final do *Post-Scriptum* há uma análise de Clímacus acerca de alguns dos outros pseudônimos da obra kierkegaardiana, isto é, ele surge como um pseudônimo que estuda seus pares. O uso de pseudônimos, com uma lógica e uma estrutura própria, tem sempre a função de ser como que um disfarce do autor dinamarquês.

ARBAUGH, George B. And ARBAUGH, George E. *Kierkegaard's authorship- a guide to the writings of Kierkegaard*, Augustana College Library, Rock Islands, 1967.

CLAIR, André. *Pseudonymie et Paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*, J. Vrin, Paris, 1976.

⁴⁸ KIERKEGAARD, 1992, v. I.

se essencialmente numa interpretação do *Post-Scriptum*. Desse modo, tal obra configura-se, como o ponto central daquilo que seria o *sistema kierkegaardiano*⁴⁹.

O próprio nome integral da obra, *Post-Scriptum Definitivo e Não-Científico às Migalhas Filosóficas- uma recapitulação mímica, patética e dialética e uma contribuição existencial* é de uma extrema ironia. Trata-se de um escrito posterior, que não culmina na ciência, ao contrário, é não-científico. Todavia é, ao mesmo tempo (e paradoxalmente), definitivo ou conclusivo. Com efeito, para seu autor, parece ser possível tirar definições ou conclusões sem ser necessariamente conduzido pela ciência ou por *sistemas*. Segundo Kierkegaard, é preciso que se exista realmente para que se possa conhecer algo. Ele não acredita nas afirmações sistemáticas e científicas que *abstraem* as coisas e deixam de lado o ser humano existente. Contudo, deve-se ter cautela na análise do seu pensamento, pois, segundo Vergote, não há nele um abandono do sistema e desprezo pela filosofia:

“Aquele sobre quem repetimos, com tanta complacência, que até já se tornou um lugar comum, que é adversário de todo ‘sistema’ e que recusa ser posto em parágrafos, não estaria dando assim a entender que o seu pensamento não deixa de ser, de uma certa maneira, ‘sistemático’? Isso não é completamente impossível. Nós o reconheceríamos com mais boa vontade se aceitássemos recordar que aquele que remete assim constantemente à estrutura de sua obra sabia igualmente bem distinguir entre a aparência sistemática e a coerência real de um pensamento. Admirando que Descartes tenha escrito seu sistema em latim para passar em seguida a outra coisa que escrevia em francês, concluía que sequer estamos obrigados a escrever um sistema, contanto que, - à maneira de Aristóteles, que ele admirava, - ao escrever mostremos uma coerência que talvez não tenham em seus pensamentos aqueles que se apoiam num sistema em seus escritos. De sorte que, se devêssemos falar de um ‘sistema’ de Kierkegaard, não deveríamos fazê-lo senão com prudência, como daquela ‘coisa oculta’ que faz, segundo o autor de *Temor e Tremor*, todo o interesse de uma obra moderna, como da

O primeiro volume da tradução do casal Hong é o próprio texto do *Post-Scriptum*. O segundo volume (de notas) possui várias referências cruzadas com os *Diários* do pensador dinamarquês, o que ajuda sobremaneira seu estudo.

⁴⁹ MALIK, Habib. *Receiving Søren Kierkegaard*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997.

forma invisível que dá ao conteúdo seu teor e sua postura, ou como da estrutura profunda que governa secretamente a produção superficial”⁵⁰.

Com efeito, aquilo que poderia se denominar como o *sistema kierkegaardiano* seria um determinado método ou estratégia de comunicação. A ordem dos seus escritos, o uso de pseudônimos, a intercalação de obras pseudonímicas com obras assinadas e discursos, criam um todo daquilo que se denomina como o *corpus kierkegaardiano*. O sistema é estrategicamente usado para provar a própria inviabilidade de um sistema que não leva em conta a subjetividade do indivíduo⁵¹. Dessa forma, não há uma recusa total do sistema, mas uma tentativa de inserir nele a preocupação com o indivíduo e com o ponto de vista subjetivo.

Já o *definitivo ou conclusivo* do *Post-Scriptum* evoca um certo *fim* das atividades de Kierkegaard como autor. Todavia, tal fato nunca ocorreu e ele não deixou de escrever até os seus dias finais. Contudo, em linhas gerais, depois do *Post-Scriptum*, ele firma claramente sua posição como autor religioso, ainda que em algumas ocasiões acabe por fazer uso dos pseudônimos. Deve-se lembrar, entretanto, que a produção anterior a 1846, escrita em boa parte com recursos pseudonímicos, também não deixa de salientar o problema religioso. Segundo Vergote, não se deve desprezar os escritos kierkegaardianos anteriores ao *Post-Scriptum*⁵².

O uso de pseudônimos não invalida o ponto de vista religioso do autor. Afinal, há no *corpus kierkegaardiano*, por exemplo, o pseudônimo Anti-Clímacus, autor de *Doença Mortal* (1849) e *Exercício do Cristianismo* (1850)⁵³. Tal pseudônimo é posterior a 1846 e é

⁵⁰VERGOTE, Henri-Bernard, *Ler Kierkegaard, filósofo da cristicidade*, tradução de Álvaro Valls e Lúcia Sarmiento da Silva, 1ª edição, Editora Unisinos, São Leopoldo, 2001, p. 10 (texto digitado, mas ainda em fase de publicação).

⁵¹ Uma das palavras dinamarquesas para indivíduo, no idioma dinamarquês, é *den Enkelt*. Ela representa o indivíduo singular que faz as suas escolhas dentro da sua particularidade.

⁵²Não se deve, entretanto, desprezar a produção de Kierkegaard anterior ao *Post-Scriptum*, uma vez que naquela época ele ainda não era um *autor religioso*, mas *pseudonímico*. O autor dinamarquês deve ser visto em sua totalidade e também em sua ironia. Vergote criticará, de um modo bastante mordaz, Nelly Viallaneix, por julgar que ela faz tal distinção equivocadamente.

VERGOTE, Henri-Bernard. *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, PUF, Paris, 1993. (especialmente a apresentação intitulada “Kierkegaard e a filosofia teocêntrica”)

Aliás, tal crítica de Vergote será ainda mais aprofundada em:

VERGOTE, 1982. (tomo II, especialmente todo o capítulo II)

NELLY, Viallaneix. *Kierkegaard- el único ante Dios*, Editorial Herder, Barcelona, 1977.

⁵³Optei pelo título *Exercício do Cristianismo*, uma vez que a palavra dinamarquesa *indövelse* significa não somente aprendizado (ou escola), mas também o exercício de aprender. Tal palavra tem muita semelhança

um cristão por excelência, oposto a Clímacus. O próprio Kierkegaard julgava ser ele próprio alguém acima de Clímacus, mas abaixo de Antí-Clímacus. Tal como constata Vergote, deve-se estar consciente de que há muita ironia nos *Discursos Edificantes* escritos durante toda sua autoria- e na própria luta contra a Igreja Dinamarquesa⁵⁴. Todos esses elementos devem ser considerados, caso contrário, pode-se pensar, de modo ilusório, que Kierkegaard é um autor digno de tal nome apenas após a publicação do *Post-Scriptum*. Walter Lowrie observa, com perspicácia, que Johannes Clímacus, que inspirou o pseudônimo kierkegaardiano, teve uma existência real. Ele viveu em 600 da Era Cristã, foi monge no Mosteiro do Monte Sinai e um autor místico. Sua principal obra intitula-se *Scala Paradisi*. Trata-se de um texto de ascetismo místico, ou como diz o próprio nome, de *subida ao paraíso*⁵⁵.

As *Migalhas Filosóficas*, que se constituem no ponto de partida do *Post-Scriptum*, discutem uma espécie de projeto chamado *projeto de ficção poética*, tentando entendê-lo (e explicá-lo) pela perspectiva da filosofia grega. É possível notar nessa obra traços do cristianismo - evidentemente de uma maneira oculta, implícita e não confessadamente cristã. Tal obra também denota uma severa crítica ao pedantismo intelectual do tempo de Kierkegaard. Reichmann faz, em sucintas palavras, a seguinte definição das *Migalhas Filosóficas*:

“Kierkegaard conclui as *Migalhas Filosóficas* com uma Moral, na qual resume os pontos principais do seu projeto: a fé como um novo órgão; a consciência do pecado como um novo pressuposto; o instante como uma nova decisão e o Deus no tempo como um novo mestre”⁵⁶.

com o pensamento de santo Inácio de Loyola, isto é, com os *exercícios espirituais*. O casal Hong opta pela tradução de *practice* que, no idioma inglês, também dá a idéia de exercício, prática, treinamento.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, tradução de Howard e Edna Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1991.

⁵⁴VERGOTE, 2001. Especialmente o primeiro capítulo (“Ler Kierkegaard”)

Os *Discursos Edificantes* serão melhor analisados no terceiro capítulo deste trabalho, já a polêmica contra a Igreja será analisada no quarto capítulo do presente trabalho.

⁵⁵LOWRIE, Walter, *A short life of Kierkegaard*, 2ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1965.

A obra do próprio autor místico pode ser conferida em:

CLIMACUS, John. *The ladder of divine ascent*, translated by Colm Luieid and Norman Russel, introduction by Kallistos Ware, preface by Colm Luieid, Paulist Press, New York, 1982.

⁵⁶REICHMANN, Ernani, *O instante*, Editora da Universidade Federal do Paraná/EPU, Curitiba/ São Paulo, 1981, p.78.

Clair também faz um bom resumo das *Migalhas Filosóficas*.

CLAIR, 1976. (Notadamente no capítulo VI)

Logo no prefácio da *Post-Scriptum*, aparece a seguinte citação do diálogo *Hípias Maior* de Platão:

“Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos”(Hípias Maior- 304a)⁵⁷.

Tal citação é significativa e reveladora. Em outras palavras, ela confere o tom irônico e crítico do *Post-Scriptum* à filosofia hegeliana, confirmando, ao mesmo tempo, a continuidade das *Migalhas Filosóficas*. O próprio nome *migalhas* é extremamente irônico com Hegel, autor célebre por escrever tratados de grande porte como a *Ciência da Lógica*. Em outras palavras, Kierkegaard, ao contrário do pensador alemão e de outros autores que escrevem grandes tratados, confessa escrever apenas *migalhas* e *panfletos*.

Logo no início da parte introdutória do *Post-Scriptum*, é citada uma frase de Shakespeare (também já citada nas *Migalhas Filosóficas*): “melhor enforcado do que mal casado”. Seria tal frase uma espécie de confissão do seu autor? Seria ela uma crítica mordaz (mais uma) da filosofia hegeliana? Em todo caso, o que caracteriza efetivamente o *Post-Scriptum* é que ele perseguirá as perguntas já postas nas *Migalhas Filosóficas*: Há um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Tal ponto de partida pode ter mais interesse do que historicamente? É possível construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?

b) A questão objetiva da verdade do cristianismo

O *Post-Scriptum* tratará, dentre outras coisas, da questão histórica do cristianismo. De acordo com a crítica mordaz de Clímacus, não é preciso ser douto para aproximar-se da proposta do cristianismo. A dialética e a ciência em nada serão auxiliadas pelo *Post-Scriptum*, assim como também não contribuirão para melhor elucidação do cristianismo. Kierkegaard/Clímacus é profundamente crítico de um sistema que nunca chega ao seu fim e nunca é entendido. Parece ridícula, aos seus olhos, a idéia de fé dada pelo sistema. Todavia, se não há uma recusa aberta do sistema nos escritos de Clímacus, não há neles

também um desprezo pela dialética, mas sim pela sua transformação em pensamento meramente objetivo e especulativo. Ele, tal como Sócrates, exercita a dialética, ainda que sua dialética se constitua diferentemente daquela apresentada pelo sistema⁵⁸.

Segundo Clímacus, a questão da história no cristianismo deve sempre levar em conta os indivíduos. A palavra *indivíduo* possui duas origens: em grego, se diz *atomon* e, na língua latina, *individuum*. Em ambos os idiomas o significado aproxima-se de algo que possui uma unidade originária e singular. Leibniz, por exemplo, extrai a fundamentação de sua idéia filosófica de *mônadas* a partir de tal distinção⁵⁹.

A temática do indivíduo, que surge ainda na antiga Grécia, é especialmente analisada na obra de Kierkegaard através da figura de Sócrates, notadamente no *Conceito de ironia*. A sentença socrática *conhece-te a ti mesmo* é um importante preceito para a obra kierkegaardiana. Para a concepção kierkegaardiana, o mérito do filósofo ateniense é tentar recuperar a noção de indivíduo em meio a coletividade da *pólis* grega.

A concepção socrática de *demoníaco* representa uma evolução no pensamento grego. Ela realiza a superação do conceito homérico de alma e um aprofundamento do conceito órfico de *demoníaco* e *eu profundo*. Para a concepção socrática, a alma possui inteligência. As antigas concepções órficas vão sendo substituídas pela concepção socrática de uma *psyche* enquanto consciência intelectual e moral do homem. É somente pelo fato da alma ser inteligente que a virtude é relacionada ao saber e o vício (ou erro) relacionado com a ignorância. Sócrates representa, nesse sentido, a mudança do rumo da própria filosofia⁶⁰.

⁵⁷ PLATÃO, *Diálogos vol. III*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1980, p. 395.

⁵⁸ Sócrates aparece, no decorrer da obra kierkegaardiana, com múltiplas facetas. No *Conceito de Ironia* de 1841, ele surge como o criador desse conceito e alguém que o vivenciou até o extremo. Já nas *Migalhas Filosóficas*, a filosofia socrática é criticada e superada pela proposta de *ficção poética*- bastante próxima do cristianismo- do pseudônimo Clímacus. Já nos escritos polêmicos finais contra a Igreja, o pensador ateniense será o modelo crítico utilizado contra a cristandade.

⁵⁹ LEIBNIZ, G.W. *Monadologia (Coleção "Os Pensadores"-vol. Leibniz/Newton)*, tradução de Marilena de Souza Chauí, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

Maiores informações acerca da temática da história e da sociologia do indivíduo podem ser obtidas em: CANEVACCI, Massimo (org.). *Dialética do Indivíduo- o indivíduo na natureza, história e cultura*, tradução de Carlos Néelson Coutinho, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, tradução de Vera Ribeiro, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1994.

⁶⁰ Não é meu objetivo aqui discutir detalhadamente tais questões. Apenas faço referência a elas para melhor compreender o indivíduo dentro da obra kierkegaardiana. Maiores informações podem ser obtidas em: HAVELOCK, Erick. *Prefácio a Platão*, tradução de Enid A. Dobránszky, Editora Papirus, Campinas, 1996.

A análise da figura de Sócrates por Kierkegaard no *Conceito de Ironia*, a despeito de todas as críticas a Hegel, parece inevitavelmente hegeliana. Afinal, o pensador dinamarquês afirma que Sócrates se constitui num *avanço* em relação a antiga filosofia grega. Tal palavra é integrante do léxico hegeliano. Todavia, a despeito dele ser um passo *adiante* nesse processo, ele não é seu último elo, nem mesmo no que se refere ao indivíduo, ainda que possa ser bastante importante para sua compreensão. Por isso, Platão, segundo Kierkegaard, desenvolveu melhor a *dialética da idéia*, e foi mais adiante em suas concepções:

“Sócrates chegou à idéia da dialética, mas não possuía de jeito nenhum a dialética da idéia. E mesmo segundo a visão de Platão, isto constitui um ponto de vista negativo”⁶¹.

Com efeito, na concepção kierkegaardiana, a dialética não deve ser negada, antes deve ser redimensionada. A ironia é sempre o ponto culminante de quem despreza, tal como Sócrates, uma dialética que conduz ao pensamento especulativo. Assim sendo, Kierkegaard estrategicamente inicia sua obra como autor através da análise da ironia socrática. O início de sua atividades enquanto pensador se dá com o *Conceito de Ironia*, apesar dele haver publicado alguns outros textos juvenis anteriores a ele. Sua análise de tal temática começa por Sócrates e vai até Hegel e os românticos. Dessa forma, mesmo no assim chamado *segundo percurso* da obra kierkegaardiana, que começa após a publicação do *Post-Scriptum*, a ironia é vital para a compreensão e a iluminação de toda a obra.

A ironia socrática caracteriza-se, no entender kierkegaardiano, por desprezar a ética. Sua postura- por ser extremada- conduz a uma vida essencialmente estética, egoísta e niilista. Todavia, ela também pode ser um ponto de partida importante para um pensador que, assim como o filósofo ateniense, recusa o pensamento especulativo, tal como sugere a décima quinta tese do *Conceito de Ironia*:

“Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”⁶².

A ironia surge aqui, no entender de Kierkegaard, como o ponto de partida. O erro de Sócrates foi tomá-la como o ponto máximo, como o ápice daquilo que o homem pode realizar. Há aqui uma outra clara analogia: com a filosofia cartesiana. A filosofia moderna é

⁶¹ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia- constantemente referido a Sócrates*, 1ª edição, tradução e notas de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Editora Vozes, Petrópolis, 1991, p. 135.

⁶² KIERKEGAARD, 1991, p. 19.

aquela que se caracteriza por iniciar pela dúvida. O problema dela é, no entender de Kierkegaard, por um lado, não perceber que por detrás de tais dúvidas existem pressupostos-ainda que não confessados- e, por outro, sempre permanecer na dúvida, não avançando na dialética. Por isso, a concepção especulativa que vai de Platão a Hegel na história da filosofia, tem sempre algo a aprender com Sócrates, ainda que possa criticá-lo.

Para o autor dinamarquês, o caminho da superação da auto-satisfação irônica reside na proposta cristã. A ironia é descrita, no *Post-Scriptum*, como uma zona de fronteira entre o estádio estético e o ético. Já o humor, faria parte da fronteira entre o ético e o religioso. A ironia socrática é um passo a ser superado rumo ao autêntico cristianismo, mas serve como crítica a um tempo que, a despeito de produzir sistemas, sequer a alcançou. Hegel, em sua análise da ironia, a toma como pura ignorância fingida ou astúcia. Kierkegaard a compreende como uma opção de existência.

Entretanto, diferentemente do que ocorreu nas *Migalhas Filosóficas*, no *Post-Scriptum* o autor pseudônimo Clímacus se confessa simpático ao cristianismo. Não se trata aqui de uma afirmação categórica ou confissão clara de fé. Segundo Kierkegaard, ele (o autor pseudônimo) está tentando se tornar um cristão, está em *devoir*. Em outras palavras, o cristianismo, em cada indivíduo, não é algo dado tal como ocorre na concepção histórico-objetiva, mas ele é sempre um processo daquele que vem a ser, tal como enuncia Aristóteles no livro Z da *Metafísica*⁶³.

Nesse sentido, é que se pode compreender a irônica observação feita pelo próprio pseudônimo Clímacus na sua *biografia intelectual*, mais especificamente na sua dúvida acerca do eterno e da resposta proposta pela filosofia especulativa:

“Que o indivíduo pudesse tomar consciência do eterno, isso ele decerto conseguia entender, e esta tinha sido a intenção de uma filosofia anterior, se é que tal existira, mas tornar-se consciente do eterno em toda a concreção histórica, mesmo por esse padrão, e não apenas no que se refere ao que passou, isso, para ele, estava reservado à divindade. Também não conseguia entender, de jeito nenhum, em qual momento do tempo alguém poderia ser tão esclarecido a si mesmo que, embora presente em si mesmo, fosse para si mesmo passado. Isso

⁶³ Uma explicação mais detalhada do *devoir* na obra kierkegaardiana é fornecida numa parte intitulada *Interlúdio* das *Migalhas Filosóficas*. Nela, o autor elucida melhor sua análise de Aristóteles e a relaciona com o seu projeto.

ele acreditava estar reservado para a eternidade, e que a eternidade só estava presente no tempo de forma abstrata”⁶⁴.

A principal diferença entre o problema objetivo e o problema subjetivo é que o primeiro busca a verdade do cristianismo exteriormente, já o segundo questiona a adesão do indivíduo ao cristianismo, isto é, analisa-o interiormente. Clair, discute *subjetividade como não-verdade*. Em outras palavras, a subjetividade não é algo privativo e que pode ser separado da verdade. A subjetividade deve ser entendida no contexto de uma filosofia da diferença. Segundo Clair, não há medida entre o homem e a verdade pura. A verdade é algo que está sempre além, algo que se busca. A verdade é mais um saber do que uma consciência plena. Ela é um movimento rumo ao conhecer, inclusive ao auto-conhecimento, além de ser uma conversação do espírito consigo mesmo. A verdade representa um esforço, o homem deve ser apaixonado. Por seu esforço, o homem pode tornar-se da mesma natureza da verdade, desde que ela seja entendida como busca apaixonada⁶⁵.

Para o pseudônimo de Kierkegaard, o indivíduo se encontra- na posição subjetiva- diante da verdade do cristianismo e ,em tal condição, não há espaço para especulações sobre a história. Dessa forma, a pergunta de Clímacus não é pela história objetiva do cristianismo⁶⁶, mas pelo projeto de felicidade eterna proposto pelo cristianismo:

“O problema objetivo seria da verdade do cristianismo. O problema subjetivo é: o assunto do indivíduo no cristianismo. Mais simplesmente: como eu, Johannes Clímacus, posso me tornar participante da felicidade que promete o cristianismo”⁶⁷?

Por isso, o *Post-Scriptum* é dividido em duas partes, sendo a primeira uma continuação das *Migalhas Filosóficas* e a segunda parte um novo ensaio, que segue na direção das *Migalhas Filosóficas*. A ordem estabelecida é primeiro averiguar o problema objetivo do cristianismo e, depois, analisar o problema subjetivo dentro da mesma temática.

⁶⁴ KIERKEGAARD, S.A. *Johannes Clímacus ou É preciso duvidar de tudo*, tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls, revisão de Else Hagelund e Glauco Micsik Roberti, 1ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2003, p. 56.

⁶⁵ CLAIR, André. *Kierkegaard- existence et éthique*, PUF, Paris, 1997. (Notadamente das páginas 57/62)

⁶⁶ Aqui a polêmica kierkegaardiana com Hegel fica bastante clara. O pensador alemão insere, no decorrer de sua obra, o cristianismo como um dos momentos da evolução do pensamento humano, conferindo-lhe o grau de uma certa evolução histórica. Kierkegaard rejeita tal concepção.

⁶⁷ KIERKEGAARD, 1992,v. I, p. 17.

A primeira parte trata da verdade objetiva do cristianismo. Tal parte divide-se em dois capítulos: o ponto de vista histórico e o ponto de vista especulativo. O primeiro capítulo trata da temática das Sagradas Escrituras, da Igreja e da evidência dos séculos decorridos para a verdade do cristianismo. Já o segundo capítulo trata essencialmente do ponto de vista especulativo. Clímacus assim sintetiza o seu objetivo no *Post-Scriptum*:

“A primeira parte fornece a prometida continuidade, a segunda parte é um novo ensaio na mesma direção do panfleto, uma nova aproximação do assuntos das *Migalhas*”⁶⁸.

Objetivamente falando, o cristianismo é algo *posto*, uma *res in facto posita*, isto é, sua verdade é dada. Segundo o ponto de vista objetivo, o cristianismo é uma verdade histórica e filosófica. A verdade histórica é fruto do confronto de diversas informações. Já a verdade filosófica leva à verdade eterna da doutrina dada historicamente, reconhecendo-a como válida:

“Visto como verdade histórica, a verdade deve ser estabelecida por uma consideração crítica de vários assuntos etc, resumidamente, no mesmo modo como uma verdade histórica é ordinariamente estabelecida. No caso da verdade filosófica, a investigação volta-se sobre a relação de uma doutrina, historicamente dada e verificada, para a verdade eterna”⁶⁹.

Tais distinções entre verdades históricas e filosóficas, remetem ao que Clímacus já analisara como verdades nas *Migalhas Filosóficas*. Naquela obra dois autores foram fundamentais para a construção do projeto kierkegaardiano: Leibniz e Lessing.

Lessing levanta um questionamento importante sobre a verdade do cristianismo. Segundo ele, existem verdades de fato e verdades de razão, o cristianismo estaria entre as verdades de fato. Em outras palavras, as verdades de fato seriam aceitas pela fé, sem necessidade de demonstrações lógicas. Já as verdades de razão se constituem como demonstráveis⁷⁰.

⁶⁸ KIERKEGAARD, 1992, v.I, p.17.

⁶⁹ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 21.

⁷⁰ Esta tese é defendida por Lessing na sua *Carta sobre a demonstração em espírito e força*, utilizada por Clímacus tanto nas *Migalhas Filosóficas* como no *Post-Scriptum*.

LESSING, G.E. *Lessing's theological writings*, translated by Henry Chadwick, Stanford University Press, Stanford, 1967.

Na segunda parte do *Post-Scriptum*, Kierkegaard trabalha mais detalhadamente o pensamento de Lessing, notadamente quando o pensador alemão refere-se a um *abismo horrível* que separa a razão humana do divino. HENRIKSEN, Jan-Olav. *The reconstruction of religion- Lessing, Kierkegaard and Nietzsche*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2001.

Com efeito, a experiência da fé cristã é, no entender kierkegaardiano, uma experiência contingente e não necessária, ainda que deus⁷¹ não seja contingente. Todavia, se a fé reside na esfera da opção, cabe ao homem aceitá-la ou recusá-la.

Entretanto, o pensador especulativo, ao contrário de Lessing, pergunta sobre a verdade histórica, mas não sobre a subjetividade da verdade ou sua apropriação, que é a verdade de fato. Por isso, no entender kierkegaardiano, a especulação se encontra diante de duas possibilidades: ou é convencida pela fé da veracidade do cristianismo, ou faz oposição a ele de forma objetiva. Dessa forma, o problema central do cristianismo não é objetividade. Seu cerne reside na decisão. Com efeito, sua resolução passa pelo subjetivo.

Todavia, se o cristianismo é apenas *documento histórico* deve-se saber tudo sobre a doutrina cristã do ponto de vista objetivo, tal como procuraram fazer Hegel e seus herdeiros. Busca-se na análise das Escrituras Sagradas o máximo de certeza objetiva sobre o cristianismo. Assim procedem os eruditos, transformando a Bíblia num dos pontos centrais de seu inventário histórico:

“Se a Escritura é vista como uma segura fortaleza que decide o que é e o que não é cristão, uma importante coisa é assegurar a Escritura histórica e criticamente”⁷².

Dentro da tradição cristã, e mais especificamente ainda dentro do protestantismo, as Escrituras se constituem na regra para que se afirme o que é (ou não) o próprio cristianismo, tal como sugere o ponto de vista histórico e crítico. A teologia erudita aprecia o cânon e os livros inspirados. A crítica bíblica, que bebe nas fontes da objetividade, acaba por atacar a fé cristã por causa da questão histórica, tal como pode-se observar na herança hegeliana. No entender kierkegaardiano, a objetividade conduz a um tipo de cristianismo que só poderia ser seguido pelos doutores. A filologia sacra coloca-se na condição de ciência e a teologia faz-se cega diante disso, ou seja, é feita uma equivalência entre sabedoria e fé.

YASUKATA, Toshimasa. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

A rigor, tal distinção entre verdades, já sido realizada por Leibniz em sua *Monadologia*.

⁷¹ No decorrer das *Migalhas Filosóficas* e do *Post-Scriptum* a palavra utilizada para *deus*, em dinamarquês, é *Guden*. Tal palavra vem, muitas vezes, precedida do artigo, formando *o deus*, tal como afirmavam os antigos gregos. Assim sendo, para cultivar a fidelidade ao propósito das *Migalhas*, ela aparecerá sempre aqui em minúsculo, salvo quando for alguma citação onde ela surge grafada em maiúsculo.

⁷² KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 24.

Para o pensador dinamarquês, a própria concepção teológica de inspiração dos textos sagrados é profundamente dependente da fé. Dessa forma, ao contrário do que julgam os eruditos teólogos, a Bíblia não pode fornecer garantias para a construção da felicidade eterna. No seu entender, a falta de paixão faz com que os homens se tornem, cada vez mais objetivos:

“A visão objetiva, contudo, continua de geração em geração porque os indivíduos (os observadores) tornaram-se mais e mais objetivos, menos e menos infinitamente, passionavelmente interessados”⁷³.

Tais homens não conseguem compreender que o cristianismo pertence à esfera do espírito e da interioridade, que a interioridade reside na subjetividade, e que esta é, de forma essencial, paixão:

“O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade. A interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, no seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua felicidade eterna”⁷⁴.

Aos olhos de Kierkegaard, a explicação objetiva do cristianismo tenta estabelecer dois pontos de apoio: na concepção católica, ela afirma a autoridade do Papa e do magistério eclesiástico; na concepção protestante, ela afirma a centralidade das Sagradas Escrituras. Contudo, na herança protestante (e pós-hegeliana), a Bíblia é abandonada enquanto *fortaleza de fé* e passa a ser objeto de críticas históricas. O apreço kierkegaardiano pelas Escrituras é um traço típico do protestantismo. Sua visão crítica acerca tanto da exegese histórico-crítica como de uma interpretação literalista se constitui num diferencial.

Dentro da análise objetiva do cristianismo, há um outro ponto que se destaca: a questão da Igreja. Em tal contexto, aparecem as contribuições de dois líderes religiosos dinamarqueses do tempo de Kierkegaard: Grundtvig⁷⁵ e Lindberg⁷⁶. Grundtvig faz parte

⁷³ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 32.

⁷⁴ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 33.

⁷⁵ O pastor N.F.S. Grundtvig (1783-1872) foi uma figura de destaque no ambiente cultural e religioso dinamarquês, ele foi, além de pastor, poeta, político e educador, tendo vivido no auge do romantismo e sendo um dos seus grandes expoentes na Idade de ouro dinamarquesa.

Grundtvig, que foi bastante radical e satírico na sua juventude, de forma gradual, passou a ocupar, com o passar dos anos, uma posição mais romântica, notadamente após entrar em contato com a filosofia de Schelling. Ele uniu as posições clássicas do romantismo com as idéias norteadoras do cristianismo. Sua

dos círculos de piedade dinamarqueses que tentam defender a santidade da fé e vivenciá-la de maneira prática. A concepção kierkegaardiana, a despeito de ser igualmente crítica da cristandade oficial, e proclamar a prática do cristianismo e da honestidade, mostra-se descrente da visão de Grundtvig acerca da Igreja e da Bíblia:

“Assim como previamente a Bíblia foi tomada para decidir objetivamente o que é ou não o cristianismo, agora a Igreja foi tomada como segura e objetiva fortaleza”⁷⁷.

Tal fortalecimento da instituição religiosa é sempre visto com desconfiança por Kierkegaard exatamente por ele entender que a igreja não é apenas uma instituição, mas um corpo de indivíduos que acreditam na divindade. A palavra grega *ekklesia*- que dá origem ao vocábulo latino *igreja*- significa, no seu sentido primeiro, assembléia ou local onde as pessoas se reuniam. Com efeito, a Igreja é a *ekklesia* dos fiéis. Ao propor uma discussão acerca dessa temática, em sua análise objetiva do cristianismo, o pensador dinamarquês

concepção privilegiou a mitologia nórdica e tentou promover um equilíbrio e diálogo entre a mitologia nórdica antiga e a visão cristã.

O cristianismo de Grundtvig se intensifica a partir de 1810, quando ele amplia seus estudos sobre a poesia bíblica. Após 1811, condena furiosamente o romantismo como *anti-cristão*. Em 1819, torna-se pastor e se encaminha para a vida religiosa, para a política eclesiástica e para a vida pública. Todavia, a despeito de suas críticas, sua visão, notadamente sobre a natureza, é bastante romântica; nela se destaca a idéia de germanidade. Há em seus trabalhos uma forte ênfase nacionalista e dinamarquesa, demonstrando vivo interesse pela *Gesta Danorum* e pelo escritor dinamarquês Saxo Gramaticus. Sua obra tem pronunciada tendência a identificar a Dinamarca com o cristianismo. Essas idéias passam a ser defendidas no âmbito político, uma vez que Grundtvig ingressara na vida pública.

Na primeira fase de sua produção, Grundtvig defende que a religião pagã é uma espécie de preparação para o cristianismo. Já na segunda fase de sua produção, a ênfase passa a ser o cristianismo, com uma ruptura em relação às concepções românticas pagãs. Seu temperamento pessoal é marcado por *re-conversões* ao cristianismo e *momentos proféticos*.

Grundtvig foi líder de um grande movimento dentro da Igreja Luterana da Dinamarca. Afinal, seus adeptos (chamados *grundtvigianos*) eram numerosos e marcaram época na vida do país. Peter Christian Kierkegaard (1805-1888), irmão de Søren Kierkegaard e futuro bispo, foi *grundtvigiano*. Já Søren sempre foi cético e desconfiado quanto ao célebre pregador. Esse movimento era composto, em sua maioria, por camponeses, visto que Grundtvig fora pastor no campo. Tal movimento inicia seu declínio em 1840, caracterizando-se ainda por tentar resgatar o orgulho dinamarquês, por defender um absolutismo cristão e por sua tendência conservadora. Seu traço marcante foi o populismo: prova disso é a afinidade política existente entre Grundtvig e Frederico VI. Com a emergência da democracia em 1848, tal movimento se enfraquece consideravelmente. Sua pregação não deixava de consistir também numa espécie de *pietismo para religiosos*. LUNDGREEN-NIELSEN, Flemming. *Grundtvig and Romanticism* em *Kierkegaard and his contemporaries*, J. Stewart (org.), W. de Gruyter, Berlin, 2003.

⁷⁶ Jacob Christian Lindberg (1797-1857) era estudioso do hebraico e famoso exegeta. Possuía idéias enfáticas contra a Igreja Estatal e era favorável a maior liberdade religiosa para as *igrejas livres* da Dinamarca. Kierkegaard, em boa parte de suas posições religiosas, está bastante próximo das posições de Lindberg que, com sua *igreja livre*, deseja atingir o *homem comum*. É curioso notar que tanto Lindberg como Kierkegaard fazem parte, por conta de sua formação, do seletivo grupo dos *cultivados dinamarqueses*. Todavia, por opção, eles atacam esse tipo de cultura por julgá-lo não pertinente ao *homem comum* e aos objetivos do cristianismo. Lindberg é usado por Kierkegaard como um autor importante para a crítica a Grundtvig.

⁷⁷ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 37.

critica seus contemporâneos por esses não compreenderem essa dimensão. Em outras palavras, a Igreja-assembléia é- mesmo na cristandade que valoriza o *número*- o local onde se reúnem indivíduos. Assim sendo, para se compreender o significado de comunidade em Kierkegaard, deve-se compreender primeiramente sua noção de indivíduo, que é um conceito importante em sua filosofia e em sua visão do cristianismo.

A teoria da Grundtvig acerca da Igreja é objetiva, aproxima-se mais de uma visão católica acerca da instituição religiosa e, a despeito de proclamar uma santidade pietista para cada indivíduo, reedita o coletivismo da *pólis* grega. Sua compreensão acerca do indivíduo e sua subjetividade no processo de fé é, no entender de Kierkegaard, pobre:

“Grundtvig é altamente dúbio, ele é um visionário, poeta e profeta com um quase incomparável olhar sobre a história universal e com um olho para o profundo”⁷⁸.

Assim sendo, a Bíblia fica como uma espécie de objeto de aproximação para uma paixão infinita, o que é cômico. Para o ponto de vista objetivo, a Bíblia acaba por decidir o que é ou não cristão, tornando-se a igreja uma espécie de *refúgio da objetividade*. Contudo, para Kierkegaard, se a verdade é espiritual, deve-se valorizar o interior e não a mediação, que prova apenas objetivamente. Em outras palavras, nem a Bíblia e nem a autoridade religiosa instituída podem se constituir em critérios confiáveis para a aferição do cristianismo.

A primeira dificuldade da dialética especulativa, no que tange à Bíblia, é que ela a compreende como uma peça. O Novo Testamento, por exemplo, é histórico e é levado à objetividade pelos teólogos. Se as coisas fossem desse modo, seria uma vantagem ter convivido com o próprio deus. Todavia, se o cristianismo reside na interioridade, de nada valeria aproximar-se ou ser contemporâneo do ser divino. Olhar as coisas desse modo seria uma mera aproximação histórica, tal como Clímacus já havia abordado nas *Migalhas Filosóficas*, especialmente nos capítulos IV e V, intitulados *a situação do discípulo contemporâneo e a geração posterior* (respectivamente).

Se as coisas forem entendidas apenas objetivamente como pode o Novo Testamento falar do presente? Tal dificuldade já havia surgido nas *Migalhas Filosóficas*. Para Kierkegaard, o passado não explica o presente e, menos ainda, o futuro. Historicamente,

⁷⁸ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 46.

dentro desse modelo, a igreja acaba por se tornar sinônimo de cristão. Contudo, ser cristão é muito mais do que ser contemporâneo do seu mestre. É impossível, para a concepção kierkegaardiana, demonstrar, pela história ou pela dialética, no que se constitui efetivamente a igreja.

A Igreja não precisa explicar tudo historicamente ao se reportar à Bíblia. Afinal, a Igreja afirma sua crença na iluminação pelo Espírito Santo. Iluminação que não é fornecida nem pela dialética e nem pelo ponto de vista objetivo. Se a história bastasse, o Espírito Santo seria inútil. Por isso, Kierkegaard entende o cristianismo como espírito, subjetividade e interioridade⁷⁹.

O paradoxo do cristianismo⁸⁰ é que, para aquele que crê, vale mais um dia do que um século. Vale o momento da decisão do indivíduo, ou seja, o instante em que ele entra em contato com a verdade, que não é mera ocasião- como ocorria no ensinamento socrático⁸¹, mas algo que ocorre dentro do tempo e é trazido pelo mestre que possui em si a verdade e a condição para que o discípulo possa compreendê-la. Sua prova não é dada pela objetividade. A idéia da objetividade leva à consideração especulativa que, por sua vez, considera o cristianismo como fenômeno histórico. Por isso, no entender kierkegaardiano, o que conta é a subjetividade, os séculos nada mais são do que mera retórica. A prova e evidência do cristianismo não pode ser fornecida pela esfera objetiva:

“Em relação à verdade eterna que é suposta ser decisiva para a felicidade eterna, dezoito séculos não tem mais demonstração de peso que um singular dia”⁸².

Em outras palavras, para tal concepção, a verdade do cristianismo está ligada ao pensar e só possível chegar até ela pela via especulativa. Entretanto, na concepção de

⁷⁹ Tais críticas ao aspecto histórico, já enunciadas tanto nas *Migalhas Filosóficas* como no *Post-Scriptum*, serão retomadas no *Instante*, que será analisado no quarto capítulo do presente trabalho.

⁸⁰ A palavra paradoxo significa, no seu original grego, uma opinião que caminha ao lado da outra. Em outras palavras, seu significado original é bastante trabalhado em todo o pensamento kierkegaardiano. Para o autor dinamarquês, o paradoxo é exatamente aquilo que a razão não consegue explicar e que caminha ao seu lado, como se fosse sua sombra.

⁸¹ Reichmann examina, de um modo muito profundo, o instante kierkegaardiano (e em outros filósofos também), dando especial atenção ao texto das *Migalhas Filosóficas*.

REICHMANN, 1981.

O mesmo também ocorre com o francês Colette.

COLETTE, 1994. (Notadamente o capítulo VII)

⁸² KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 47.

Clímacus a esfera do cristianismo é a esfera do escândalo e da loucura⁸³, ou seja, ele é escândalo por ultrapassar aquilo que a lei judaica acreditava como aceitável e é loucura por desprezar a lógica. Entretanto de forma equivocada, o cristianismo se torna, na perspectiva objetiva (e hegeliana), pensamento eterno:

“O ponto de vista especulativo concebe o cristianismo como fenômeno histórico; a questão de sua verdade, portanto, torna-se matéria de sua extensão com o pensamento, de tal modo que finalmente o cristianismo, ele mesmo, torna-se pensamento eterno”⁸⁴.

A ironia disso tudo é que a consideração especulativa é justamente aquela que diz não ter nenhum pressuposto, tal como observa astutamente Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*. Por isso, ao contrário da filosofia especulativa, ele prefere confessar os seus pressupostos:

“No começo da minha prova eu já pressuponho a idealidade, e pressuponho que terei sucesso em levá-la até o fim; mas o que é isso senão pressupor que o deus existe e que é confiando nele que começo”⁸⁵.

Se a qualidade do ponto de vista especulativo reside em não ter pressupostos, pode-se então concluir que ele se funda e procede do nada. Kierkegaard, na qualidade de estudiosos dos gregos, sabe que, a partir do nada, nada pode surgir. Entretanto, o ponto de vista especulativo assume o cristianismo como dado, cometendo assim uma incoerência. No entender de Valls, Clímacus toma deus enquanto um conceito e não como um nome. Dessa forma, qualquer coisa maior que deus é inconcebível no seu entender. Por isso, é exatamente aí que ocorre, segundo ele, o erro da dialética hegeliana: ela julga que o conceito lógico é pensado e é maior que o próprio deus. Para Clímacus, o conceito inclui e deve incluir a sua incompreensibilidade:

“Mas quando tenho de Deus um conceito que não passa de uma regra que vale propriamente para o resto, uma regra que antes me proíbe de pensar qualquer coisa maior do que Deus, e me proíbe conseqüentemente de pensar um deus que fosse menor do que qualquer

⁸³ Kierkegaard usa correntemente, em várias de suas obras, as palavras *escândalo* e *loucura*. Ele, como bom conhecedor da herança bíblica e dos gregos, sabia que a primeira equivalia a uma ruptura na lei mosaica e que a segunda significava algo que não era lógico na perspectiva da filosofia grega, portanto, não digno de confiança. Tal como sugerem as Sagradas Escrituras: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura. (I Co. 01:22-23- tradução da Bíblia de Jerusalém)

⁸⁴ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 50.

⁸⁵ KIERKEGAARD, 1995, v. I, p. 68.

outra coisa, posso trabalhar proveitosamente com esta regra esclarecedora, desde de que eu pressuponha um Deus em cuja presença estou o tempo todo”⁸⁶.

Na concepção de Clímacus, o cristianismo é assumir-se enquanto cristão. Ter nascido numa pátria cristã em nada pode ajudar aqui. O cristianismo deixa de ser uma questão de opção. Ninguém é cristão por ter simplesmente nascido num país dito cristão:

“Se ele for casado e sua esposa lhe perguntar: ‘Querido, porque tens pensado tais coisas? Como podes não ser cristão? Você não é dinamarquês? Os livros de geografia não dizem que a religião dominante na Dinamarca é o cristianismo luterano?’⁸⁷”

O cristianismo parece ter se tornado, segundo o pensador de Copenhague, uma imposição estatal. A união do Estado com a religião conduz a uma pressão social inegável. Ser cristão parece apenas uma questão geográfica, isto é, se o indivíduo nasce num país dito cristão ele só pode, de igual modo, ser cristão. O mesmo ocorreria se ele tivesse nascido num país muçulmano. Tal imposição é inaceitável, pois tira a decisão do indivíduo, transferindo a mesma ao Estado e à geografia.

Clair sublinha que, ao contrário da filosofia especulativa, a filosofia existencial tem a *pretensão* de confessar seus pressupostos:

“A filosofia existencial denuncia a impossibilidade de começar sem pressupostos e de construir tudo a partir de nada”⁸⁸.

O mais grave em tudo isso é que o ponto de vista especulativo julga tais coisas irrelevantes, preocupações de gente simples. Tal pensamento torna extremamente objetivo falar sobre si mesmo e diferentemente de Sócrates, que tinha uma subjetividade aguçada, não consegue dialogar com ninguém. O pensador especulativo torna-se um mero observador do cristianismo:

“Mas se o cristianismo é essencialmente subjetividade é um erro observá-lo objetivamente”⁸⁹.

A especulação afirma, a partir do nada, que nada lhe é dado e que não é mediada; no entanto, ela toma o próprio cristianismo como dado. Ao dizer que todos são cristãos e que o cristianismo é um fenômeno histórico, ela se torna por demais generosa, retirando a

⁸⁶ VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo- ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, 1ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 2000, p. 212.

⁸⁷ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 50.

⁸⁸ CLAIR, 1997, p. 09.

dificuldade do que significa ser cristão. Sua proposta de cristianismo pode ser integralmente compreendida pelos homens. Entretanto, para o pensador dinamarquês, severo crítico desse tipo de objetividade e da idéia de processo *histórico mundial*⁹⁰, o cristianismo jamais pode ser equivalente à história.

A tendência objetiva transforma as pessoas em meras espectadoras da situação e em leais cumpridoras dos deveres estabelecidos pela ética. É certo que a ética é o ponto mais alto na relação entre os homens, mas, no entender de Clímacus, ela não é capaz de abranger a totalidade das coisas. Desse modo, a história mundial reafirma o indivíduo, aniquilando-o. Por isso, no entender kierkegaardiano, ela é um conceito arbitrário, constituindo-se num engano para a própria ciência.

A diferença entre a história mundial e a ética é que a segunda possui a capacidade de resgatar o indivíduo diante do eterno. Para Clímacus, quanto mais um homem se desenvolve eticamente, menos ele se preocupa com a história mundial. Com efeito, ocorre exatamente o contrário do que comumente julga o pensamento especulativo. A ética seria uma espécie de pequeno teatro e a história mundial seria um grande teatro. Contudo, no entender do autor pseudonímico, um grande espírito não se encontra sempre num grande teatro, mas, por vezes, participa de espetáculos num pequeno teatro.

No entender de Clímacus, a ética não é somente um saber, mas um agir que se reporta ao saber, portanto, uma prática. Por isso é que a figura de Sócrates é central no seu pensamento. O ateniense foi levado, pela ética, a descobrir-se com disposição para o mal; seu caminho é mais longo que o da história mundial, visto que não é um atalho. Seu caminho não começa quando se descobre, mas quando age. Seu caminho não se distraí com aquilo que não é prioritário. Há aqui- a despeito de várias diferenças- uma fecunda semelhança entre o pseudônimo de Kierkegaard e Nietzsche, igualmente crítico do conceito especulativo da história, no início da sua *Segunda consideração intempestiva*:

⁸⁹ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 53.

⁹⁰ É importante notar que todas as vezes que Kierkegaard utiliza a expressão *histórico-mundial* ele está fazendo uma forte crítica ao sistema hegeliano, que foi quem cunhou e usou com frequência tal concepção. A crítica ao que ele denomina cristianismo histórico é, no fundo, uma polêmica com a idéia de progresso hegeliano e sua visão acerca da história. Por se tratar de um tema extremamente amplo tanto em Hegel como em Kierkegaard, não o abordarei aqui detalhadamente.

“Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la”⁹¹.

Segundo Clímacus, se o cristianismo for compreendido objetivamente, perde-se uma importante distinção entre Igreja visível e Igreja invisível. A primeira seria a instituição eclesíástica que existe concretamente no mundo; já a segunda seria a comunidade cristã de todos os tempos, tanto dos fiéis atuais como daqueles que já morreram. A primeira é institucional, ligada ao mundo e ao aspecto político, a segunda possui um aspecto mais espiritual e subjetivo:

“A Igreja invisível não é um fenômeno; dessa forma não pode ser observada objetivamente por todos, porque ela existe apenas na subjetividade”⁹².

Para se afirmar que algo existe, mas é invisível, necessita-se de fé. Ninguém pode lançar tal afirmativa pelo ponto de vista objetivo. Pela fé, a Igreja invisível é também militante, ela testemunha o cristianismo⁹³. Já a Igreja visível, que possui o aspecto mais político, é a face palpável do cristianismo triunfante, que aparece sempre como vencedor e nunca assume o sofrimento como integrante de sua essência.

Existem, no entender de Clímacus, duas possibilidades para o pensador especulativo, e também para todos os homens: crer na felicidade eterna do cristianismo ou não acreditar nela. O pensador especulativo que estivesse na primeira possibilidade seria cômico:

“É simples de entender, dialeticamente, como a matéria se apresenta. Portanto, se ele diz que constrói sua felicidade eterna no pensamento especulativo, ele contradiz a si mesmo comicamente, porque o pensamento especulativo, em sua objetividade, é fato totalmente indiferente à sua, à minha e à nossa felicidade eterna...”⁹⁴.

⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva- da utilidade e desvantagem da história para a vida*, tradução de Marco Antônio Casanova, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2003, p. 05.

⁹² KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 54.

⁹³ A palavra testemunha é central no léxico kierkegaardiano. Ela significa, no original grego, aquele que é capaz de sofrer até a morte pela verdade cristã. O martírio é derivado do verbo testemunhar (*martiria*). Uma melhor análise desse termo será realizada no capítulo terceiro deste trabalho.

⁹⁴ KIERKEGAARD, 1992, v. I, p. 55.

A indiferença do indivíduo é impossível na proposta do *Post-Scriptum*, uma vez que sua ênfase é em torno do *páthos* do cristianismo. Ser cristão é ser alguém apaixonado e tomado por esse significado. A objetividade está exatamente na outra esfera, pois ela se afirma como neutralidade e observação.

Já o pensador especulativo que não crê, tal como Feuerbach, não é cômico. A felicidade eterna não está entre as suas preocupações. O cômico emerge exatamente da indecisão e do impasse. Os pensadores que não acreditam possuem, no entender de Clímacus, a virtude da honestidade. A felicidade daquele que especula reside no âmbito do paganismo, das coisas efêmeras e passageiras. Por isso, ela se constitui numa ilusão. Logo, dizer que o cristianismo é um fenômeno histórico equivale a dizer que ele aparece apenas na história humana. Para Clímacus, o cristianismo não surge dessa maneira, mas ocorre no tempo propício, no *kayrós* preparado pelo eterno.

O cristianismo exige a subjetividade de todos os homens, ele se destina a todos e, diferentemente da especulação, não se dirige apenas aos mais preparados intelectualmente. No entender de Clímacus, transformar a fé cristã em algo objetivo é torná-la restrita a um seleto grupo, é torná-la um gênero de mistificação e de esoterismo. O *Post-Scriptum*, segue a trilha de Tertuliano, e acredita que a fé cristã se afirma na *força do absurdo*.

Assim como no paganismo Sócrates se declara ignorante, a proposta kierkegaardiana declara- e defende- que a fé cristã deve basear-se no absurdo. Kierkegaard não defende nenhuma espécie de concepção irracionalista. Seu intuito é enfatizar que a razão, tal como a concebem os pensadores especulativos, não é capaz de dar conta da totalidade das coisas. Ele usa a expressão *absurdo* no seu sentido pleno, ou seja, algo que não pode ser explicado logicamente. Sua frase pode ser entendida, com os devidos cuidados, na esteira da frase do célebre *pai da Igreja*: “creio visto que é absurdo” (*credo quia absurdum est*). Tal frase, se é que ela foi mesma proferida, sinaliza para algo que não pode ser explicado. Aquilo que pode ser explicado não precisa de nenhuma crença, tal como observa Paul Tillich:

“Na verdade (Tertuliano), disse o seguinte: ‘O Filho de Deus morreu: devemos crê-lo porque é absurdo. Foi sepultado e ressuscitou ; o fato é incontestável porque é impossível’. Esse paradoxo resultava de dois fatores: em primeiro lugar, expressava a realidade surpreendente e inesperada do aparecimento de Deus nas condições da existência; em segundo

lugar, era a expressão retórica dessa idéia do modo como os oradores romanos utilizavam a língua latina. Não era para ser concebida literalmente. O paradoxo, porém, servia para indicar a realidade incrível do aparecimento de Cristo. Era natural que se acrescentasse a essa fórmula a expressão, *credo quia absurdum est*, muito embora Tertuliano nunca a tivesse escrito. Não se pode esperar que escrevesse com tamanha clareza, dada a sua maneira de fazer teologia, uma vez que como estóico, acreditava no poder determinante do Logos.⁹⁵”

Segundo o pensador dinamarquês, o absurdo é o ponto mais profundo da fé. Para Sócrates, a verdade eterna é reminiscência e, por isso, não pode ser paradoxal. A verdade eterna vista socraticamente é sempre algo interno. A proposta kierkegaardiana se configura, notadamente nesse ponto, como uma tentativa operar uma espécie reforma da filosofia socrática, adaptando-a aos seus objetivos. Para a perspectiva socrática, a verdade eterna pode ser encontrada pela reminiscência (lembrança)⁹⁶. Já para Kierkegaard, a verdade eterna é o deus que surge no tempo, impulsionando o sujeito, por sua paixão, a existir e realizar a síntese entre finito e infinito.

O pensador de Copenhague chama de *não-verdade*, o estado do sujeito quando ainda não existe, o estado de pecado (como já fizera nas *Migalhas Filosóficas*). Para ele, o homem não nasce pecador, mas no pecado. Tal coisa seria, no seu entender, o pecado original⁹⁷. O paradoxo seria, portanto, a soma da verdade eterna essencial e da existência. Aqui há uma clara diferença entre a concepção kierkegaardiana e a visão hegeliana: para o filósofo alemão, a verdade está sempre no passado, por isso os homens devem buscá-la através da história. Ela é um modelo teórico que começa na dialética de Platão e chega até os dias atuais. Já na filosofia de Kierkegaard, a busca da verdade é sempre feita com passos a frente, a verdade está a frente, sendo eterna, mas manifestando-se no tempo. Por isso, o indivíduo não pode nunca se apossar dela.

O paradoxo seria, portanto, um choque entre a interioridade do existente e a ignorância objetiva. Para Kierkegaard, embora a filosofia socrática (na sua vertente

⁹⁵ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, tradução de Jaci Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1988, p. 100.

⁹⁶Esta é a tese do diálogo platônico *Mênon*.

PLATÃO, *Diálogos vol. I/II (Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Menor e outros)*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora da Universidade Federal do Pará, Belém, 1980.

⁹⁷A temática é bastante explorada por um outro pseudônimo kierkegaardiano: Vigilus Haufniensis no *Conceito de Angústia*.

platônica) tenha levado ao pensamento objetivo, Sócrates, ele mesmo, privilegiava o interior. A diferença entre a resignação socrática e a fé é que a primeira baseia-se na ignorância e a segunda no absurdo. O absurdo seria uma manifestação da verdade no tempo, operando o contato do existente com o paradoxo⁹⁸.

A fé promove um escândalo numa época de tantas certezas (época especulativa). O escândalo advém do absurdo da própria fé. A fé não é algo para a massa, mas para o indivíduo⁹⁹, como sugere Clair:

“Na obra de Kierkegaard, o tema do Indivíduo não é somente um elemento acessório ou marginal ou ainda derivado. Ele é o elemento central a partir do qual todas as questões e todas as obras obtêm sua significação. O próprio Kierkegaard foi muito explícito sobre esse ponto”¹⁰⁰.

A importância central da questão do indivíduo na obra kierkegaardiana também pode ser conferida nos seus *Diários*:

“Para mim, não pessoalmente, mas como pensador, esta questão do singular é a mais decisiva. (Pap. XIII 643)”¹⁰¹.

Uma fé intelectual, no entender kierkegaardiano, é uma comédia. Ainda pior: ela confunde o pseudo-cristianismo com a verdade eterna. Tal coisa seria uma desfiguração, por isso, aos seus olhos, a especulação consiste numa tentação. A experiência do ser divino deve ocorrer a partir da existência humana concreta e não da abstração. Por isso, o paradoxo é vital e não se pode suprimi-lo, como faz o sistema. O próprio cristianismo é um mistério, logo não há espaço para um *academicismo cristão*. Daí sua severa crítica contra a fé objetiva, que ele julgava a banalização do cristianismo:

Se o deus se manifesta no tempo (paradoxo), o homem é impelido a tomar uma decisão. Exatamente aqui, reside o escândalo. É preciso que se tenha decisão na interioridade para se chegar à verdade. O paradoxo explicado não é mais paradoxo. Nesse sentido, Kierkegaard prefere Feuerbach e alguns dos herdeiros de Hegel. Eles ao menos

⁹⁸ A figura de Abraão em *Temor e Tremor* configura-se aqui um ponto essencial da diferença entre o projeto socrático e o projeto cristão: o patriarca israelita crê no absurdo, Sócrates é ignorante e resignado ao seu destino.

⁹⁹ KIERKEGAARD, 1986. (especialmente o apêndice intitulado *O indivíduo*)

¹⁰⁰ CLAIR, 1976, p. 320.

¹⁰¹ Apud: CLAIR, 1993, p. 07.

sabem o que recusam, diferentemente dos especulativos, que parecem não saber o que aceitam. O paradoxo se transforma em retórica para a especulação, que usa da arrogância socrática para combater os cristãos apaixonados, mas não usa da sua existência para fazer sua própria auto-crítica. Tal especulação retira o discípulo do caminho, lançando-o no erro.

Capítulo 02

As relações dialéticas entre o universal, o individual e o indivíduo especial: *O Livro sobre Adler* ¹⁰²

“A partir do instante em que uma religião busca auxílio na filosofia, seu declínio é inevitável. Ela procura se defender e se enreda cada vez mais profundamente na destruição” ¹⁰³

Heinrich Heine

a) *O caso Adler*

O Livro sobre Adler data de 1846-1847, mesma época em que Kierkegaard publica, o *Post-Scriptum* (1846). Entretanto, o *Livro sobre Adler*¹⁰⁴ somente será publicado postumamente (tal como o *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*).

A obra trata do caso do pastor dinamarquês Adolph Peter Adler (1812-1869), pároco na Ilha de Bornholm (em 1841), célebre estudioso de Hegel e autor de um livro de sermões (em 1843) onde Cristo, segundo ele mesmo, lhe ditara pessoalmente uma nova doutrina em forma de revelação:

“Uma tarde justamente na qual eu pensava sobre a origem do mal, recebi uma luz que tudo me revelou. Não se tratava de coisa proveniente do pensamento, mas do Espírito, atestando também tal luz a existência de um espírito maligno. Nessa mesma noite, um barulho abominável se abateu sobre a nossa casa. Então, o Senhor ordenou que eu me levantasse e escrevesse as seguintes palavras: ‘Os primeiros terão uma vida eterna, pois quando o pensamento uniu o espírito de Deus aos corpos, a vida era eterna, já quando o homem uniu o espírito de Deus aos corpos, o homem era a criança de Deus. Dessa forma, Adão era filho de

¹⁰² Utilizo aqui a tradução do casal Hong.

KIERKEGAARD, S.A. *The Book on Adler*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1998.

¹⁰³ HEINE, 1991, p. 75.

¹⁰⁴ A edição dos Hong, que utilizo aqui, contém, como suplementos finais, alguns fragmentos dos textos de Adler, notadamente o texto em que é narrada sua revelação e as demais correspondências entre ele e as autoridades eclesiásticas dinamarquesas, além do inquérito ao qual ele foi submetido e suas respostas ao mesmo. Pode-se também encontrar, nessa mesma tradução, os adendos: *As relações dialéticas entre o universal, o individual e o indivíduo especial* e *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*. Existem

Deus. Todavia, eles (os homens) pecaram. O pensamento se aprofunda em si mesmo, sem o mundo e sem os corpos. Tal coisa separa o espírito proveniente do corpo e o espírito proveniente do mundo, o ser humano deve morrer e o mundo e o corpo tornam-se maus. E o que provém do Espírito? O Espírito deixa o corpo. Mas Deus não o toma de volta. E ele torna-se inimigo de Deus. Para onde ele vai? Ele retorna ao mundo. Por que? Ele está irado com o mundo que o abandonou. Este é o espírito maligno. E o mundo cria, ele mesmo, o espírito maligno”¹⁰⁵.

Tal declaração o levou a ser suspenso e, logo após, destituído de suas funções, constituindo-se num caso muito debatido da Dinamarca dos dias de Kierkegaard. Em 1845, Adler publica sua defesa e começa sua retratação acerca da revelação que afirmara ter recebido. A um primeiro olhar, o caso parece não ser muito significativo. Entretanto, a despeito do que afirma Walter Lowrie, que não acha o *Livro sobre Adler* tão importante dentro da arquitetura kierkegaardiana, a obra tem obtido destaque nos estudos kierkegaardianos mais recentes¹⁰⁶. Aliás, para Hollenberg, ele será extremamente importante na arquitetura da obra kierkegaardiana¹⁰⁷, fazendo-o crer que esse trabalho revela a face dialética kierkegaardiana como nenhum outro.

Essa obra parece completar o percurso do pseudônimo Clímacus, para quem a fé se constituía numa apropriação subjetiva da verdade. Surge aqui a dúvida sobre o modo como a concepção subjetiva kierkegaardiana lida com um caso individual, como o de Adler. Há no *pastor revelado* algo de subjetivo ou não?

Para Kierkegaard, o pároco é alguém confuso, que perdeu a noção de obediência à autoridade religiosa (e do que significa propriamente autoridade). Ele é alguém que pode estar ligado a um subjetivismo, mas não a uma concepção subjetiva. Para Hustwit, há uma clara diferença entre a confusão de Adler e o subjetivo Sócrates¹⁰⁸. O pastor Adler é um hegeliano, e todo seu modo de fazer filosofia é hegeliano. Para a concepção kierkegaardiana, a filosofia hegeliana é essencialmente anti-cristã. A crítica do pensador

também trechos dos *Diários* de Kierkegaard da época do caso Adler e alusivos a ele e a esse episódio especificamente.

¹⁰⁵ KIERKEGAARD, 1998, p. 339 (seleção de escritos de Adler).

¹⁰⁶ EMANUEL, Steven M. *Kierkegaard and the concept of revelation*, State University of New York, New York, 1996.

¹⁰⁷ HOLLENBERG, J. *Søren Kierkegaard*, translated by T.H. Croxall, Pantheon Books, New York, 1954 (notadamente o capítulo IX, intitulado *Concerning Adler*)

¹⁰⁸ HUSTWIT, Ronald. *Adler and the ethical- a study of Kierkegaard's On Authority and Revelation*, Religious Studies 21, pp. 331-348, without place and date.

dinamarquês a Hegel será feita, nesse ponto, tendo em vista especialmente a *Fenomenologia do Espírito*, *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e *As Lições sobre a História da Filosofia*. Notadamente nesses livros, o pensador alemão afirmará que o cristianismo é o desenvolvimento histórico da interioridade. Levando-se tal afirmativa até as últimas conseqüências chega-se, de modo inevitável, à desmitologização. Com efeito, o hegelianismo extermina com a fé, uma vez que tudo pode ser explicado racionalmente.

No *Livro sobre Adler*, Kierkegaard segue os passos de Clímacus e indaga: como se pode compreender eticamente os conceitos de autoridade e de revelação? Seu objetivo é apontar a diferença entre a posição especulativa hegeliana e a posição cristã. Para que alguém receba uma *revelação* é preciso antes que essa pessoa tenha autoridade diante dos outros. Tal autoridade só pode ser oriunda de Deus. Há que se entender aqui uma certa hierarquia : 01) há uma missão (no sentido religioso); 02) alguém é vocacionado, para esta missão, por Deus; 03) a pessoa vocacionada é investida da autoridade divina a fim de cumprí-la. Para a concepção kierkegaardiana, a autoridade divina é qualitativa. Nela não existe espaço para experiências meramente emocionais como a de Adler. A autoridade do apóstolo está na transcendência, já a do gênio encontra-se na imanência. É por isso que Paulo sempre será maior que Adler e, a despeito de algumas dificuldades, será ouvido, pois tem autoridade para tanto. A autoridade é um poder conferido por Deus a um apóstolo. Tal poder encontra-se intimamente ligado com a proclamação daquilo que Deus ordena. Aqui, deve-se ter cautela para não confundir autoridade com poder político que, a rigor, nem sempre implica em autoridade legítima¹⁰⁹.

Kierkegaard realiza nessa obra o papel de um autêntico exegeta. Ele analisa, através do grego bíblico, o significado da palavra *apóstolo* e conclui que ela significa aquele que é enviado. Com efeito, o critério para o estabelecimento de uma autoridade religiosa não pode ser outro senão o próprio Cristo.

Há na obra de Kierkegaard toda uma discussão acerca da autoridade. Tal temática já surge em trabalhos como *O Conceito de Ironia*, *Repetição*, *Post-Scriptum*, *Duas Eras* e

¹⁰⁹ A discussão acerca do critério da autoridade é melhor abordada em: WATKIN, Julia. *The criteria of ethical-religious authority: Kierkegaard and Adolph Adler* em *Acme:Analli dela faculta di lettere e filosofi dell'Universita degli statale di Milano*, Jan-April, 1992, pp.27-40.

Obras do Amor. Entretanto, ainda que possa parecer, não se trata aqui da autoridade em termos exclusivamente religiosos, tal como observa o casal Hong:

“No *Conceito de Ironia* (a despeito de Kierkegaard não considerá-lo como parte de sua autoria), uma variedade de conceitos de autoridade constituem um tema unificado: a autoridade da dialética sofisticada, a autoridade divina do oráculo de Delfos, a autoridade implícita na ignorância socrática, a autoridade do Estado e a autoridade da ironia de Sócrates, a autoridade estética, a autoridade da ironia nos seus escritos, a autoridade imediata de Don Juan como um gênio sensato, a constitutiva autoridade imediata do *eu* em sua liberdade. Na *Repetição* (1843), Constantin Constantius discute a autoridade do gênio cômico e o Jovem esteta a autoridade do caráter de Jó... No *Post-Scriptum* (1846), Johannes Clímacus discute a autoridade da Bíblia, da Igreja... Em *Duas Eras* (1847), Kierkegaard compara o processo de uniformização na desintegração do mundo com a uniformização da autoridade numa sociedade orgânica.

Continuando em linha ascendente os conceitos de autoridade, *Os Discursos Edificantes em diversos espíritos* (1847) apresentam a autoridade, a honra e a obediência aos pais como análogos à autoridade divina, apresentando Cristo como a única preeminente autoridade. Isto é repetido nas *Obras do Amor* (1847) que também enfatiza a autoridade dos Evangelhos como algo que fala *para* e não *sobre*, e o real comando, *Tu deves amar*. Tal autoridade divina é reiterada nos *Discursos Cristãos* (1848)...”¹¹⁰.

b) O Livro sobre Adler

O *Livro sobre Adler* divide-se em cinco partes: um prefácio (escrito pelo pseudônimo *Petrus Minor* e editado por Kierkegaard) e mais quatro capítulos: capítulo 01- *O contexto histórico*; capítulo 02- *A revelação da situação da era presente*; capítulo 03- *O próprio Adler desviando-se do seu ponto de vista ou ele não se auto-entendendo, não crendo que a revelação lhe fora dada*; capítulo 04- *Uma visão psicológica do fenômeno Adler*.

Em torno dessa história individual, será produzida uma obra onde se trata de teologia (especificamente da questão da autoridade e da revelação), de filosofia (notadamente de algumas reflexões acerca da filosofia hegeliana e acerca da ética), do

¹¹⁰ KIERKEGAARD, 1998, p. ix/x.

indivíduo e de suas questões psicológicas (Adler). Através desse caso, o autor dinamarquês elabora um conceito, fundamental em sua obra, que é o conceito de indivíduo especial.

Dessa maneira, as relações dialéticas entre o universal, o individual e o indivíduo especial, surgem, com todo vigor, na dialética kierkegaardiana exposta no *Livro sobre Adler* e no próprio texto denominado *As relações dialéticas entre o universal, o indivíduo e o indivíduo especial*. Aqui o pensador dinamarquês desenvolve uma estranha dialética com três termos:

“Quais são, então, as relações dialéticas entre (a) o universal, (b) o indivíduo singular e (c) o indivíduo especial. O que há de extraordinário? Quando o indivíduo singular apenas reproduz a ordem estabelecida em sua vida (evidentemente que de acordo com seus poderes, habilidades e competência), então, ele relata a si mesmo na ordem estabelecida como um indivíduo normal, o indivíduo ordinário...”¹¹¹.

Essa dialética está ligada a categorias de quantidade: o universal, o particular e o singular. Diferentemente de *Temor e Tremor*, aqui não são mais apenas individual e geral, mas há um terceiro termo, que é o indivíduo especial:

“A colisão de Magister Adler é fácil de entender: a colisão do indivíduo especial com o universal. Mas a colisão de Magister Adler tem algo de mais crucial. Ele é o indivíduo especial que tem um fato de revelação”¹¹².

Dessa forma, surge, inevitavelmente, a pergunta: Adler era um indivíduo especial? Ora, para Kierkegaard, ele é um pastor em crise, um hegeliano arrependido que faz uma má dialética, pois ao abolir a dialética quantitativa, ou seja, uma dialética ligada ao geral, acaba sempre por retornar ao ponto de onde partiu. Além disso, ao se retratar perante a Igreja, acaba por assinar sua auto-condenação. O indivíduo especial é parte da dialética qualitativa, que é algo oposto ao geral. Segundo Kierkegaard, alguém que é extraordinário não é assim apenas por desejá-lo. Aquele que é extraordinário, ou é um indivíduo especial, não se encontra na esfera e no *telos* da apostolicidade, que é o *telos* religioso. O extraordinário manifesta-se na esfera ética (numa superação dela) e, por isso, deve reconhecer-se como abaixo do pensamento, que é aquilo que há de mais universal. Adler não toma tal atitude:

“O extraordinário não é diretamente extraordinário; ele não é extraordinário até que o pensamento aponte que ele está abaixo do universal”¹¹³.

¹¹¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 149.

¹¹² KIERKEGAARD, 1998, p. 29.

¹¹³ KIERKEGAARD, 1998, p. 168.

No entender de Clair, o *Livro sobre Adler* enfatiza notadamente o indivíduo especial e o indivíduo comum, já a questão do geral não merece o mesmo tratamento. O acento dado por Kierkegaard à questão do indivíduo possui um ar paulino e luterano. Com efeito, Adler não é, no entender do comentarista francês, um homem especial:

“Adler não é um homem extraordinário. Espírito original e exaltado, falta-lhe coragem de romper com a ordem estabelecida e não tem mesmo nenhuma identidade. Kierkegaard não se denomina um homem extraordinário, não que não tivesse coragem, na época, de romper com a Igreja oficial, mas por uma razão mais profunda: a qualificação de extraordinário supõe um elemento decisivo, cuja titularidade não é do autor. Nenhuma pessoa pode se proclamar especial. Assim sendo, quais os critérios para se determinar tal coisa?”¹¹⁴

Adler é um fenômeno, ou seja, é a face visível da cristandade. Em outras palavras, a confusão dele- que afirma receber revelações divinas- é reflexo de uma época que também vive em confusão. O objetivo do livro é abordar a questão da autoridade e da revelação, dois conceitos fundamentais no cristianismo. Assim sendo, o caso Adler torna-se uma interessante fonte para se compreender o próprio pensamento kierkegaardiano. O caso remete à observação de uma pessoa concreta e a uma discussão sobre o conceito de indivíduo. Particularmente, Kierkegaard nada tinha contra a figura do pastor Adler, e até o considerava uma pessoa simpática e divertida. Há, inclusive, jocosos relatos do autor dinamarquês sobre o momento em que o pastor o compara a João Batista, aquele que anunciou o Messias, convidando-o a ocupar tal posto na sua pretendida reforma eclesiástica. Uma carta endereçada ao seu irmão Peter Christian sobre o pároco, esclarece um pouco o que Kierkegaard pensava sobre Adler nesse período:

“Você sabe que há nessa cidade o Magister Adler, que tornou-se pastor em Bornholm, um zeloso hegeliano... Ele tem uma boa cabeça...”¹¹⁵.

A autoridade religiosa, personalizada na figura do bispo Mynster¹¹⁶, admoestará Adler e ele se defenderá, mas não responderá com exatidão às questões postas pelos

¹¹⁴ CLAIR, André. *Le Général, L'Individu, L'Exception- Kierkegaard et le pasteur Adler* em *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, pp. 212-228, Paris, 1984, p.224.

¹¹⁵ KIERKEGAARD, 1998, p. 213 (seleção- Carta de 29/06/1843- KW XXV)

¹¹⁶ Jacob Peter Mynster (1775-1854) é uma das figuras centrais da *Idade de ouro dinamarquesa*. Após sua formação teológica, ordena-se pastor em 1801. Desde os seus tempos de estudante de teologia, ele se situará numa corrente que se pode intitular de *iluminismo* cristão, movimento nunca aceito pela ortodoxia. Sua carreira eclesiástica começa no campo, mas em 1811 torna-se pastor da Igreja de Nossa Senhora, em Copenhague, sendo o pároco de Kierkegaard e sua família. Seu prestígio, na luta contra a ortodoxia radical, pietismo radical, os grupos batistas e sua polêmica com o pastor N.F.S. Grundtvig (1783-1872) o notabilizam.

sacerdotes. Após sua deposição e destituição, Adler retrata-se com a Igreja (em 1845). Ele é um tipo curioso para a análise kierkegaardiana: trata-se de um pastor em crise e de um indivíduo que não é mártir, ou testemunha da verdade, e nem tão pouco possui a genialidade, pois o gênio situa-se na esfera da imanência e ele reivindica contatos com a transcendência¹¹⁷. Kierkegaard, de quem se costuma repetir à exaustão, que é alguém *contrário* à Igreja, posiciona-se, nesse caso, apesar das muitas reservas, ao lado da Igreja oficial e, portanto, contra o Magister Adler, como se pode atestar por esse trecho dos seus *Diários*:

“Todo o caso Adler causa-me profunda pena. Na verdade, não tenho qualquer inclinação para sustentá-lo”¹¹⁸.

Todavia, não se deve julgar que o Estado e a Igreja escaparam da ironia kierkegaardiana na análise do caso Adler:

“O Estado e a Igreja Estatal não pensam apenas em si, de forma tirânica (algo que apenas o malicioso e o descontente desejam que eles e outros acreditem). Eles estão, na sua própria visão, sendo benevolentes; quando eles aceitam o serviço de um indivíduo, eles também pretendem denominar esse serviço como desejável, o adequado lugar para o apropriado e benéfico uso dos seus poderes”¹¹⁹.

Logo no prefácio da obra, surge a afirmação de que o caso ilustra a confusão da era presente e ele é um fenômeno especial. Num certo sentido, o livro é sobre Adler. Todavia, apenas num certo sentido. A obra tem um conteúdo teológico, mas também ético, podendo ser entendida por pessoas que estudam essas matérias. Adler se constitui, portanto, num

Sua vida intelectual é bastante ativa. Publica artigos e escreve uma tese doutoral em teologia (sobre a obra de Paulo). Além disso, participa em comissões de tradução do Novo Testamento, em coletâneas de sermões sobre a Reforma, e escreve uma obra introdutória à Epístola aos Gálatas. Alguns de seus artigos sobre dogmática foram, inclusive, traduzidos para o sueco e o alemão.

Em 1830, Mynster torna-se bispo. Entretanto, a sucessão episcopal só ocorrerá, de modo efetivo, quatro anos mais tarde. Sua conduta é marcada pelo equilíbrio, por posições ponderadas e pela defesa da cultura protestante em solo dinamarquês. Por fim, quando Mynster morre, aos 78 anos, as palavras de Hans Lassen Martensen (1808-1884)- pastor que o sucederia no bispado- causam grande revolta em Kierkegaard. Ele confere a Mynster o grau “de uma testemunha da verdade, na carreira dos apóstolos”.

SAXBEE, John. *The Golden Age in an Earthen Vessel: the Life and Times of Bishop J.P. Mynster em Kierkegaard and his contemporaries*, J. Stewart (org.), W. de Gruyter, Berlin, 2003.

¹¹⁷ Kierkegaard evitou publicar *O Livro sobre Adler* quando o finalizou, pois o pastor viveu até 1869 e o autor dinamarquês não achou de bom tom personalizar a polêmica. Todavia, ele publica, em 1849, um texto intitulado *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*, que é, de forma clara e confessa, referente ao caso Adler. Tal texto foi publicado numa obra denominada *Dois pequenos ensaios ético-religiosos* (juntamente com o texto *Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?*, ambos assinados pelo pseudônimo HH). Esses textos serão analisados no terceiro capítulo deste trabalho.

¹¹⁸ Apud: CLAIR, 1984, p. 214.

excelente momento para que Kierkegaard pudesse expor suas idéias sobre a era confusa em que se vive.

Dentro da melhor tradição hipocrática e socrática, Kierkegaard surge aqui como o autor de um diagnóstico: o diagnóstico da cristandade e da filosofia especulativa. Tal análise médica é iluminada tanto pela ironia como pela capacidade literária kierkegaardiana.

Já a palavra *era*, intimamente ligada à confusão da época em que se vive, possui em Kierkegaard uma idéia de fundo religioso. Ela tem ligações com o espírito religioso dos primeiros pais da Igreja e até mesmo com os antigos profetas israelitas. Trata-se de uma idéia que se fundamenta na concepção de que houve uma outra era melhor e que agora, no presente momento, vive-se uma era de total corrupção dos antigos valores. Assim sendo, deve-se sempre voltar ao passado. Quer seja pela idéia de arrependimento e conseqüente perdão (como faziam os profetas israelitas), quer seja por meio de uma nostalgia dos primevos tempos do cristianismo (como gostavam de lembrar os pais da Igreja). De qualquer forma, deve-se empreender uma espécie de *terapia de busca* no tempo. Um caminho rumo a um *paraíso perdido*, que se encontra na repetição de sentido religioso e não no progresso da filosofia¹²⁰.

A era das confusões em que se vive anuncia uma catástrofe. Trata-se de uma palavra grega, prenunciadora do final de uma tragédia. Nesse sentido, o autor dinamiquês tenta, dentro de toda a sua estratégia comunicativa, constituir-se como um *corretivo* à era

¹¹⁹ KIERKEGAARD, 1998, p. 29.

¹²⁰ Se na obra de Proust, a repetição evoca a estética e o sentimento, relacionando-se, tal como ocorria com a ocasião ou reminiscência platônica no diálogo *Mênon*, na obra de Kierkegaard a repetição (*Gjentagelse*) encontrará o seu real significado no âmbito do religioso. Trata-se paradoxalmente de um recordar. Na concepção kierkegaardiana, existe o momento estético (no molde socrático, onde o mestre é apenas uma ocasião para que o discípulo se reencontre com a verdade residente nele mesmo) e o momento cristão (onde a verdade surge no tempo e através da figura de um mestre, sendo ele mesmo a própria verdade e a condição para sua plena compreensão). A eternidade passa a ser vista como verdadeira repetição e o momento estético, sem passado e sem futuro, é reabsorvido numa espécie de momento eterno, onde reside o cristianismo e a repetição. Em outras palavras, a repetição em Kierkegaard está profundamente relacionada com o tema do momento (*øjeblik*). Dessa forma, a repetição consiste numa espécie de aprofundamento do sentido cristão de momento, apontando para um porvir ou futuro. A repetição é vista aqui na esfera do espírito e não da natureza. O estágio estético dispensa a repetição, pois sempre deseja a novidade. O estágio ético a utiliza como hábito ou algo a sempre ser realizado do mesmo modo. Já o estágio religioso lhe confere nova dimensão. O conceito de repetição pode ser melhor observado na obra kierkegaardiana de igual nome, escrita em 1843 e assinada pelo pseudônimo *Constantin Constantius*.

KIERKEGAARD, S.A. *In Vino Veritas/ La repetición*, tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976.

presente. Sua leitura da história não é revolucionária e nem reacionária. Sua proposta é realizar, baseando-se em pressupostos cristãos, uma leitura crítica da história humana.

O livro, que é dedicado ao leitor único e individual, fará basicamente um debate ético em torno do conceito de revelação e de suas implicações na era confusa em que se vive. Aliás, o subtítulo que aparece nos manuscritos de Kierkegaard para o *Livro sobre Adler* é, não sem propósito, *A confusão religiosa na era presente ilustrada pelo Magister Adler como um fenômeno*. Em outros momentos, desenvolve um debate sobre a autoridade, que é o pré-requisito para a revelação. O autor intenciona mostrar que o próprio conceito de revelação precisa ser melhor esclarecido, e que tanto o Magister Adler como a era presente são exemplos da má interpretação do significado da revelação. Entretanto, o pastor não é um tipo isolado nessa era de confusões, antes ele é um reflexo dela. Feuerbach e Strauss também fazem parte dessa era de confusões só que de uma maneira diferente, pois eles sabem aquilo que rejeitam, isto é, fazem uma recusa aberta e clara do cristianismo. A fé cristã parece viver a seguinte situação: é atacada por aqueles que dizem não crer nela e é defendida por aqueles que não sabem o seu real significado. Assim sendo, deve-se reintroduzi-la na cristandade. Ao se decidir como especialmente *iluminado*, Adler insubordinou-se contra a autoridade religiosa, e fez ainda pior: não resistiu a ela quando era necessário provar o autêntico cristianismo.

A atitude que Kierkegaard esperava de Adler somente pode ser entendida pela elucidação da perspectiva protestante. Se Adler fosse católico, ele, por definição, não poderia- ou não deveria- desobedecer às determinações eclesiais e propor qualquer tipo de reforma à igreja. A concepção eclesial protestante e católica divergem exatamente nesse ponto: para os católicos, *fora da igreja não existe salvação* e ela e seu magistério se constituem, portanto, sempre no critério para responder qualquer dúvida ou objeção em questões de fé. Já para os protestantes, o critério é sempre fornecido pela Bíblia (ainda que ela seja interpretada de múltiplos modos) enquanto palavra divina, ou seja, sempre é possível se reformar a instituição eclesial quando ela não respeita os critérios estabelecidos pelo texto sagrado. Por isso, pela possibilidade do livre-exame e interpretação do texto sagrado, julga-se o protestantismo como um dos fatores constitutivos da individualidade na cultura moderna.

É um fato indubitável que a cultura moderna mantém fortes laços com a cultura eclesiástica. Contudo, historicamente, a cultura antiga (e pagã) termina com o surgimento do cristianismo e a Idade Média reflete um pouco da antigüidade tardia e do cristianismo. Nesse sentido, nem mesmo o protestantismo, pode ser enfocado como único responsável pelo surgimento da cultura moderna. Afinal, ela é uma ruptura- ainda que com limites- com tudo aquilo que a antecedeu. Entretanto, o que caracteriza o protestantismo é que ele parece ter maior flexibilidade para lidar com a autonomia do indivíduo do que o catolicismo, tal como explicita Troeltsch¹²¹:

“Somente o catolicismo rigoroso se mantém apegado à velha idéia de autoridade e mostra-se no mundo moderno como um enorme corpo estranho...”¹²².

O protestantismo não deixa de ser uma reelaboração da Idade Média, caracterizando-se por uma relação de repulsa e, ao mesmo tempo, afinidade com a cultura moderna. O texto de Kierkegaard, a despeito de todas as críticas à filosofia moderna, é uma prova de tal tese. Nele o indivíduo, que é descoberto por Sócrates e afirmado na modernidade, sempre está presente (tal como Adler), mas junto dele segue uma crítica à modernidade, que lança as bases para um esclarecimento radical e uma explicação racional da fé. O que diferencia o protestantismo do catolicismo é sua peculiar relação com o capitalismo nascente e sua eterna crise eclesiológica, tal como pode ser observado no caso Adler. Todavia, a austeridade protestante quanto ao indivíduo parece se constituir numa espécie de resqüício do que existiu de mais severo na Idade Média:

“Contudo, em sua visão fundamental das relações entre indivíduo e comunidade, o protestantismo é totalmente o contrário do puramente individualista e sem autoridade. Pelo contrário, em quase todos os ramos principais, ele é surpreendentemente conservador. Não conhece, descontando-se os grupos batistas radicais, a idéia de igualdade e jamais propôs a formação livre da sociedade pelos indivíduos. Se alguma vez existiu a igualdade, isso foi no estado de inocência do Paraíso, mas não se pode falar disso no mundo do pecado”¹²³.

Kierkegaard esperava de Adler uma reforma dentro da reforma, ou seja, uma reforma do cristianismo luterano dinamarquês. Faltava ao pastor aquilo denominado por

¹²¹ Maiores informações sobre a obra de Troeltsch podem ser conferidas em: YASUKATA, Toshimasa. *Ernst Troeltsch: systematic theologian of radical historicity*, Scholars Press, 1986.

¹²² TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*, tradução de Eugenio Ímaz, 2ª edição, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1958, p. 17.

¹²³ TROELTSCH, 1958, p. 80.

Paul Tillich de *consciência do princípio protestante*¹²⁴. Entretanto, o pastor, outrora homem especulativo e de ciência, não resiste às reprovações eclesiásticas, configurando-se numa face risível do poder religioso e dos professores do cristianismo.

Para Troeltsch, a suposta vanguarda do protestantismo é colocada em xeque quando observada em relação à ciência moderna. Segundo ele, não há nenhum impulso para a ciência proveniente do protestantismo propriamente dito. Seu mérito reside no fato dele secularizar a ciência, retirando-a dos meandros eclesiásticos, tal como ela se encontrava na Idade Média. Nesse sentido, o protestantismo serve como um *preparador do terreno* para a cultura moderna. Kierkegaard concordaria aqui com Troeltsch, pois a primeira preocupação do protestantismo deveria ser sempre de fundo religioso. Na concepção de Spenlé, a teologia luterana se constrói em oposição ao pensamento especulativo escolástico. Em outras palavras, no seu entender, não importava conhecer a Deus, como buscava a escolástica, mas crer nele:

“A este princípio racional do ‘conhecimento’, Lutero opunha o princípio irracional da ‘Fé’. O ‘crer’ não implica de maneira alguma o ‘conhecer’. É acima de tudo obedecer passivamente ao apelo, à vontade de Deus expressa pela sua Palavra. Não é num sistema lógico de verdades nem numa autoridade exterior representada pela Igreja, mas unicamente na Palavra, no apelo pessoal de Deus, que o crente luterano encontra a sua certeza interior”¹²⁵.

É dentro de tal contexto, que Kierkegaard surge, notadamente no *Livro sobre Adler*, como um analista do protestantismo e da sua cultura, estabelecendo sua crítica a eles. Tais observações não fazem do filósofo um irracionalista, tal como Spenlé julgava Lutero. Suas críticas, em alguns momentos, ferem diretamente o cerne da cultura protestante. Todavia, em outros momentos, há um Kierkegaard especialmente tomado pela concepção protestante e pela influência luterana. Do mesmo modo que a crítica radical do sistema pressupõe o seu conhecimento, e ninguém atravessa de modo ileso por ele, assim também ocorre com aqueles que criticam a religião¹²⁶.

¹²⁴ Refiro-me aqui ao que Tillich denomina como o final do indivíduo- princípio protestante por excelência- em meio a coletivização e em meio a uma sociedade de massas. Tal referência aparece notadamente no artigo *O fim da era protestante?*

TILLICH, Paul. *A Era protestante*, tradução de Jaci Maraschin, Ciências da Religião, São Bernardo, 1992.

¹²⁵ SPENLÉ, 1963, pp. 12/13.

¹²⁶ Maiores informações sobre luteranismo e catolicismo podem ser obtidas em:

Segundo Kierkegaard, vive-se na era do movimento. Tal fato pode ser constatado pela rápida leitura dos jornais e até mesmo nas conversas na barbearia. Todavia, nem todos que vivem nessa era do movimento são autores e agentes de suas próprias vidas, nem todos são poetas ou dialéticos. No seu entender, a conclusão poética é sempre uma ilusão, ainda não alcançou a verdadeira concepção que se encontra no estádio religioso. A vida pessoal e mesmo a doença de um autor contam na produção de sua obra. No entanto, o autor que assim vive não precisa ficar dando sinal de alerta. Todo alarmista é alguém confuso, que não se encontrou na sua própria interioridade. Há, aliás, uma curiosa observação do pseudonímico Johannes de Silentio, no prólogo de *Temor e Tremor*, no qual Descartes é comparado a um pensador tranqüilo, jamais podendo ser confundido com um guarda noturno encarregado de dar o alarme:

“Não impôs a todos a obrigação de duvidar, nem proclamou a sua filosofia com veemência porque era um pensador tranqüilo e solitário e não um guarda noturno encarregado de dar alarme”¹²⁷.

O autor do *Livro sobre Adler* prefere a ênfase no instante e não tem a pretensão de abordar a totalidade das coisas. Assim sendo, pretende falar- acerca do caso Adler- apenas aquilo que ele pode compreender. No seu entender, o cômico dessa historia toda é que o pastor tenta comunicar na esfera imanente algo que, a rigor, deveria pertencer à esfera transcendente. Adler- que não tinha nada a comunicar consigo mesmo, pois não desenvolvera sua interioridade- tenta comunicar sua suposta revelação ao público. Caberia aqui uma comparação entre o falatório de Adler e o silêncio de Abraão em *Temor e Tremor*.

O pseudonímico Johannes de Silentio tece um elogio ao amor e observa que Abraão se cala, visto que não pode ser compreendido. Afinal, ele era um homem a quem Deus ordenara algo inaceitável do ponto de vista ético, a saber, o sacrifício do seu próprio filho. Ele se cala por não poder ser compreendido na esfera imanente, aprofundando-se na sua interioridade. Já o pastor Adler alarma a todos com algo que, se de fato ocorreu, deveria ser aprofundado na sua interioridade.

HAMPSON, Daphne. *Christian Contradictions- the structures of lutheran and catholic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor*, tradução de Maria José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa, 1990, p. 21.

A rigor, aquele que necessita de público para suas obras não é um autor e a comunicação da crise de qualquer pessoa não é algo interessante aos demais. Somente o desenvolvimento da crise na sua própria interioridade poderá torná-la proveitosa para os outros, a crise precisa ser como que *filtrada* dentro do indivíduo. Comunicar é tornar algo real aos seus contemporâneos. Se o autor não usa das faculdades da imaginação (tal como sugere Fichte em sua filosofia), sua obra e a própria conduta do escritor beiram a insanidade. Assim sendo, sem entrar no mérito da questão propriamente dita, Kierkegaard afirmará que se alguém possui uma revelação deve transmití-la através do imaginário.

Existe uma diferença qualitativa entre um autor de premissas e um autor essencial. Um autor de premissas, necessita desenvolvê-las, pois premissas não se explicam por si mesmas. Tal é o caso de Adler. Todavia, um homem que recebe uma revelação não é- *a priori*- um autor de premissas, pois a revelação não é uma premissa, visto que se encontra em outra esfera de compreensão. Contudo, a maneira como o pároco trabalha tal questão transforma-a num caso desse tipo. O que ele faz também não é um trabalho digno de análise estética ou literária, pois não se situa nesse âmbito.

Na esfera da dialética qualitativa há a revelação e ela é totalmente diferente do caso Adler, ela liga-se ao paradoxo religioso. Ele não é alguém que recebeu uma revelação e parece ter perdido sua idealidade, sua capacidade especulativa. No *Livro sobre Adler*, Kierkegaard não pretende escrever sobre o pastor como um escritor, mas como um homem que diz ter recebido a revelação, somente isso lhe atrai a atenção:

“... um homem com uma revelação, isto é algo que atrai inteiramente minha atenção, não minha curiosidade, mas minha atenção”¹²⁸.

A esfera religiosa deve incluir a ética e é por isso que se pode objetar a Adler e cobrar-lhe sobre sua conduta ética. Aliás, ele terá que se explicar perante a crítica, esclarecer a sua revelação, pois foi por essa esfera pública que ele optou. O pastor Adler não foi socrático e nem tão pouco teve a interioridade de um Abraão. Um tal homem que recebe a revelação não deveria ter um aspecto até mesmo taciturno? Não parece ser esse o seu caso. Em seu caminho de autor de premissas, ele surge como uma face visível da sua época.

¹²⁸ KIERKEGAARD, 1998, p. 20.

O essencial na conduta de um homem é a decisão e o pastor surge como um tipo confuso, sem decisão e sem interioridade. Como pode ter revelações quem não entende a si mesmo? Para alguém que expressa sua revelação publicamente- como ele- deve-se perguntar: O que significa um chamado de Deus? Mais ainda: É possível a alguém se auto-atribuir autoridade? Não estará essa pessoa servindo a dois senhores (Deus e sua época)? É possível a alguém que recebe a revelação ficar de *bem* com a opinião pública e servir a Deus?

O barulho que Adler afirma ter ouvido no dia de sua revelação é significativo. Ele revela que, na verdade, o referido pastor talvez estivesse mais preocupado com a publicidade do caso do que com o significado religioso do mesmo. Entretanto, Kierkegaard não pretende avaliá-lo do ponto de vista estético e tampouco doutrinariamente. O que lhe interessa é observar as coisas qualitativamente, ou seja, a perspectiva que lhe parece mais adequada é a da ética. Visto que o caso tornou-se público, ele pode e deve ser discutido nessa esfera. Novamente aqui há uma fecunda comparação, exatamente na *dissemelhança*, como gostava Kierkegaard entre o *Livro sobre Adler e Temor e Tremor*, pois na obra de Johannes de Silentio a esfera só poderia ser a religiosa, pois essa fora a opção de Abraão.

Adler afirma num sermão de 1843, ter recebido uma revelação que lhe ordenara a comunicação de uma nova doutrina. A ordem de Deus era para que ele abandonasse tudo que houvera escrito até então. Deve-se ter em mente aqui que ele era professor e autor de muitos livros de teologia e filosofia. Num primeiro exame, o caso parece revelar o choque de um indivíduo especial com o universal (a Igreja). Ainda mais: um indivíduo especial que detém uma revelação. Tal indivíduo parece tornar-se uma espécie de *fora-da-lei*. Como poderia tal indivíduo extraordinário conseguir juntar-se ao universal? Como poderia continuar andando pelas ruas? Se Adler fosse aquele que se rebaixa e é incompreendido pelos homens, ele poderia estar na esfera do genuíno cristianismo.

Há perguntas que precisam ser feitas em todo esse episódio. Como ocorre a vocação de um indivíduo hoje? Como ocorria tal vocação no passado? Como se pode entender a vocação divina? Para se entender tais coisas deve-se permanecer na esfera do religioso. Se a revelação vai para a esfera pública, como no caso de Adler, cabe estudá-la pela perspectiva ética. Um homem religioso jamais deve trocar o silêncio da sua interioridade pela publicidade, sob pena de desobedecer a Deus. Contudo, há uma justa medida aqui. O

homem que recebe a revelação também deve transmitir sua mensagem aos seus semelhantes. Tal transmissão ocorre pela prática do amor, como pode-se observar nas *Obras do amor* e no *Exercício do cristianismo*. Além disso, a mensagem religiosa deve ser transmitida sempre ao *homem comum*, aquele por quem Cristo ofereceu o seu sacrifício e aquele que está sendo brutalmente esquecido pela cristandade, pelos movimentos de massa e pela filosofia especulativa. Adler é um pastor da cristandade e um filósofo especulativo, configurando-se em alguém que esqueceu da difícil missão da simplicidade de falar ao *homem comum*¹²⁹.

O pensamento kierkegaardiano, por localizar-se entre a filosofia e a teologia, pode ser visto por uma perspectiva de *fronteira*. Entretanto, diferentemente de Adler, tal concepção o leva a deparar-se com a idéia do *homem comum*, conceito que não tem nenhuma validade para a filosofia especulativa, que faz a equivalência do *homem comum* com o *senso comum*. E mesmo a instituição eclesiástica, que deveria levar sua mensagem ao *homem comum*, furta-se de assim proceder por estar intimamente ligada com a filosofia especulativa. Tal conceito possui, na obra kierkegaardiana, estreita ligação com a temática do indivíduo. Kierkegaard, mesmo fazendo parte, por conta de sua formação, do grupo de intelectuais dinamarqueses, ataca, por opção, a sua própria cultura por julgar que a mesma não responde às perguntas do *homem comum*. A crítica kierkegaardiana à cultura (*dannelse*) e seu conceito de *comum* são exatamente opostos do processo de secularização do cristianismo, tal como sugere Plekon¹³⁰.

O que Adler não entendeu, segundo Kierkegaard, é que a autoridade divina é qualitativamente decisiva e há uma dificuldade da dialética humana em entendê-la. A autoridade divina se constitui numa categoria, ela é uma possibilidade de escândalo, tal como o *Homem-Deus* do *Exercício do Cristianismo*. Por isso, ela não pode ser entendida pela perspectiva da filosofia, que pretende sempre superar o *senso comum*. Na história de Abraão em *Temor e Tremor*, o escândalo residia na ética. Há também uma ofensa estética, mas esta não é tão duradoura e nem é o foco de interesse aqui:

¹²⁹ Maiores informações sobre a temática do *homem comum* em Kierkegaard podem ser obtidas em: BUKDAHL, Jørgen. *Søren Kierkegaard and the common man*, translated, revision and notes by Bruce H. Kirmmse, Eerdmann, Grand Rapids, 2001.

¹³⁰ PLEKON, Michael. *Kierkegaard, the church and theology- Theology of Golden-Age Denmark*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 34, numero 02, April 1983, without city and without place.

“A autoridade divina é a categoria e aqui também, de modo apropriado, existe a marca: a possibilidade de ofensa. É verdadeiro que o gênio pode ser ofendido, de modo estético, por um momento, por cinquenta anos ou por cem anos, mas ele nunca pode ser ofendido eticamente, ofendido naquilo que um ser humano pode ter de autoridade divina”¹³¹.

Ora, se a autoridade é uma categoria, ou ela é aceita ou é recusada. Para tanto, em nada ajuda a exegese, mas sim a visão ética da filosofia. Entretanto, nem mesmo a autoridade divina escapa do *furor* dos professores assistentes:

“Não, a autoridade divina não é uma categoria. Ela é muito pequena ou nada para professores assistentes e licenciados...”¹³².

Segundo Kierkegaard, o cristianismo é uma decisão de cunho qualitativo-essencial. Sua verdade, nesses mais de 18 séculos, parece ter se ocultado. Para o cristianismo, a verdade eterna ocorre num primeiro momento e ocorre para todo o sempre, daí a importância do conceito de instante no pensamento kierkegaardiano:

“A verdade eterna não se tornou mais verdade com a ajuda dos milhares de anos, e nem tornou-se mais óbvia com a ajuda daqueles que dizem ser ela a verdade”¹³³.

A forma de se comunicar a verdade mudou, mas ela não é mais verdade eterna agora do que o fora anteriormente. Evidentemente, o cristianismo não é uma verdade eterna equivalente à matemática ou aos teoremas ontológicos:

“Certamente o cristianismo não é uma verdade de sentido matemático ou de teorema ontológico, contudo o cristianismo tem pouco a fazer com a categoria de *sobrevivente pro ou contra*, como é suposto”¹³⁴.

O cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é ofensivo para a razão. Por isso, o paradoxo é objeto da fé. O paradoxo existiu com Cristo e sobrevive naqueles que são ofendidos, e crêem na sua verdade. Assim sendo, sua importância não reside em ter existido por mil anos ou meia-hora. Tornar-se cristão é ter uma realidade qualitativa. Ser cristão em 1846-1847 é, por esse motivo, ser contemporâneo de Cristo, tal como já observara Clímacus nas suas obras. A presença do paradoxo na história torna a contemporaneidade algo dispensável para o tornar-se cristão.

¹³¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 33

¹³² KIERKEGAARD, 1998, p. 34

¹³³ KIERKEGAARD, 1998, p. 37.

¹³⁴ KIERKEGAARD, 1998, p. 37

A idéia de querer ser contemporâneo de Cristo é a mesma idéia dos inimigos de Cristo. A tentativa de provar o cristianismo histórica e teoricamente é equivalente à sua falsificação. O cristianismo reside em outra esfera. A tese ateuística, tal como pensam Feuerbach e Strauss, cai no equívoco de querer observar o cristianismo historicamente. Rigorosamente falando, a ortodoxia e a apologética tradicional cometem o mesmo erro. Nesse sentido, ortodoxia e heterodoxia se unem para *provar* a possibilidade do cristianismo:

“Querer provar o cristianismo é o mesmo que falsificá-lo. Afinal, o que quer o ateísmo? Ora, eles querem tornar o cristianismo provável... Mas a ortodoxia apologética também quer provar o cristianismo”¹³⁵.

Há aqui, a despeito de várias diferenças em suas leituras, uma curiosa convergência entre a crítica kierkegaardiana do cristianismo e crítica nietzschiana no *Anticristo*. Assim como Kierkegaard, o pensador alemão também não acredita na hipótese de um cristianismo provado cientificamente e zomba das pretensões de Strauss:

“As histórias de santos são a literatura mais ambígua que existe: aplicar a ela o método científico, se não existem outros documentos, me parece uma coisa condenada de antemão- mera ociosidade erudita...”¹³⁶.

A defesa excessiva do cristianismo aponta para a sua improbabilidade ou pior ainda, para uma *descrença disfarçada*, como instigantemente aponta Anti-Clímacus na *Doença Mortal*:

“Bem, aquele que o defende nunca acreditou nele. Para aquele que acredita o entusiasmo da fé não é defensivo, mas ele se constitui num ataque e numa vitória. Aquele que crê é um vencedor”¹³⁷.

Não se pode compreender o cristianismo por categorias gregas, tal como tentou fazer Clímacus, nem pela especulação esclarecida, tal como tentou fazer Hegel. Os teólogos e a cristandade recebem aplausos por fazer uma verdadeira *ginástica* no sentido de explicar aquilo que é, por essência, inexplicável:

¹³⁵ KIERKEGAARD, 1998, p. 39.

¹³⁶ NIETZSCHE, 2002, p. 64.

¹³⁷ KIERKEGAARD, S.A. *The Sickness unto death*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1980, p. 87.

“Essencialmente o cristianismo não é história, pois essencialmente Cristo é o paradoxo que Deus uma vez tornou existente no tempo. Esta é a ofensa, mas é também o ponto de partida”¹³⁸.

O que conta no cristianismo é a decisão qualitativa do indivíduo, por isso é que o começo é sempre renovado em cada geração. Se o cristianismo for observado a partir dos dias atuais, ele parecerá mais correto por ter sido vitorioso e ter atraído adeptos e prestígio. Com efeito, tornar-se cristão parece ser algo trivial e sem nenhuma importância ou decisão pessoal. Por isso é que o cristianismo, compreendido por essa errônea perspectiva, parece ser diferente e mais frio do que o cristianismo primitivo¹³⁹.

A disputa entre ortodoxia e heterodoxia não conseguiu discernir essa situação, não viu que no cristianismo o que ocorre é uma mudança de gênero. Por isso é que, utilizando-se do instrumental conceitual grego, Clímacus dissipa a ilusão de tais concepções. Nas *Migalhas Filosóficas* prova-se que a dialética pode ser construída, mas o cristianismo só pode ser compreendido no instante (o que implica em outra esfera e mudança de gênero). A possibilidade de se aproximar do paradoxo existe para o contemporâneo e para o não-contemporâneo. Aquele que assimila a ofensa pode se apropriar da mensagem cristã. A verdade do cristianismo é o paradoxo e ele é qualitativo. É ilusão achar que o contemporâneo está mais próximo de Cristo, pode estar apenas mais próximo da ofensa enquanto pessoa no tempo. Com efeito, a tentativa de aproximação do contemporâneo, operada pela exegese e pela teologia se constituem em cenas dignas da comédia de Aristófanes, nisso se constitui o erro do caminho especulativo.

Dessa forma, o pastor poderia ser o homem que a cristandade necessitava. Afinal, trata-se de um homem que recebeu a revelação e está próximo dos apóstolos. Todavia, Adler parece ser apenas um alarme diferente, por exemplo, de um Feuerbach, que trabalha no silêncio da sua interioridade. É certo que Feuerbach trabalha no intuito de destruir o cristianismo, mas segue a trabalhar sem precisar dar alarmes de suas intenções para ninguém. A ortodoxia, sob o argumento de defender o cristianismo, defende apenas a história do cristianismo. Ora, para Kierkegaard, a ortodoxia zelosa é a mesma que matou

¹³⁸ KIERKEGAARD, S.A. 1998, p. 40.

¹³⁹ Uma boa referência para se compreender o significado de cristianismo em Kierkegaard é a obra de Colette: COLETTE, Jacques. *Kierkegaard et la difficulté d'être chrétien*, Cerf, Paris, 1964.

Cristo e o próprio cristianismo. Para ela, os milagres jamais serão assimilados, nem os de ontem e nem os de hoje. Somente a fé no paradoxo pode superar tal impasse.

Adler poderia ser o reformador que se procurava pois, num tempo onde os sacerdotes servem de *intermediários* alguém que recebe uma revelação poderia ser uma ameaça. Afinal, tal pessoa colocaria em perigo o sustento de tantos pastores que perderiam sua função de *vender* os pecadores para, posteriormente, poder negociar a *salvação*. Infelizmente, Adler não recebeu nenhuma revelação e nem é alguém com um demoníaco acurado (tal como Sócrates). Ele é antes reflexo de sua época, mas é também uma oportunidade para a crítica à cristandade e um risco para a mesma.

A cristandade tem, diante de si, um homem que afirma ter recebido uma revelação e uma nova doutrina da parte de Deus. Coloca-se diante dela algumas opções: ela refuta tal fato por meio de argumentos, ela aceita tal situação (também apoiando-se em argumentos) ou ela pode ainda afirmar a insanidade do pastor que recebeu a revelação. A insanidade não parece ser o caso de Adler. Ao menos, não será esse caminho que Kierkegaard julgará adequado para a real compreensão do caso do pastor. Assim sendo, resta concluir que ou se aceita sua revelação, ou não, usando, em ambos os casos, argumentos. Uma boa maneira para observar-se mais acuradamente tais fatos é analisar os quatro últimos livros do referido pastor.

c) Adler: fenômeno e sátira da cristandade e da filosofia especulativa

Nos seus *Diários da minha suspensão e demissão* (1845), Adler faz uma coletânea das observações de seus superiores e de suas respostas a tais objeções. Sua célebre revelação ocorre logo após a publicação do seu trabalho, intitulado *Leitura Popular na Lógica Subjetiva*. Tal obra notabiliza-se por usar pouco espaço e conhecimento para expor a doutrina da criação e do cristianismo. Notabiliza-se, portanto, pela falta:

“Aqui Magister Adler relata-nos como ele começou o trabalho que pretendia denominar *Leitura Popular na Lógica Subjetiva*, um trabalho no qual ele ‘com um conhecimento superficial da Bíblia’ prometia explicar a criação e o cristianismo”¹⁴⁰.

Não se trata aqui de discutir o mérito do caso (assim como não se discute apenas a saúde mental do pastor Adler) e nem mesmo se Deus se deu o trabalho de conversar com

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, 1998, p. 52.

um professor assistente, como observa ironicamente Kierkegaard. A metáfora da luz, que aparece no trecho do sermão de Adler, é muito instigante para compreender o caso. A luz representa a rapidez de uma era do movimento e parece ser contraditório alguém receber uma revelação, que afirma que o ser humano deve deixar de se preocupar com suas próprias coisas, e ser alguém que, ao mesmo tempo, escreveu uma tese sobre a subjetividade e queria popularizar a lógica da subjetividade. Tal situação espelha uma grande confusão.

Os sermões de Adler que, segundo ele próprio, são escritos com a graça colaboradora de Jesus Cristo, também são contraditórios. Afinal, ele é o escritor dos sermões ou é apenas um instrumento divino de tais sermões? Se Cristo for seu colaborador a revelação está invertida e Cristo passa a servi-lo e ser, portanto, seu instrumento:

“Nesse sentido há uma analogia do chamado de Adler pela revelação com o chamado apostólico, em seus escritos ‘com a graça colaboradora de Jesus’ e que são apenas instrumentos, numa situação análoga ao que inspirou”¹⁴¹.

Em outras palavras, Adler parece não saber distinguir entre a colaboração e a instrumentalidade. A rigor, todo sermão recebe a *colaboração* (ou inspiração) de Cristo e todo pregador é (ou deveria ser) um instrumento daquele que deu-lhe a inspiração. O pastor se perde entre uma dialética confusa e uma sofisticada jornalística. Todavia, segundo Kierkegaard, Adler é melhor que os exegetas, pois esses dizem não ter a compreensão correta, mas *matreiramente* tentam fazer com que as pessoas aceitem suas teses. Ao menos, ele tem a honestidade de confesar-se *revelado*. Não seriam as supostas razões da exegese *revelações disfarçadas?*¹⁴².

Ao ser inquirido e suspenso por seus superiores, Adler terá que responder duas questões: a primeira é se acreditava estar com a mente confusa quando defendeu tal tese, e a segunda é se acredita que suas observações foram fanáticas e incorretas ao afirmar ser possuidor de revelações externas. Ao responder a primeira questão e se retratar, ele afirma que não tinha conhecimento de sua confusão mental quando publicou tal sermão. Ele aceita

¹⁴¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 54.

¹⁴² Há, no atual momento, um grande número de estudiosos de Kierkegaard redescobrimo a ligação do autor dinamarquês com a exegese e realizando uma leitura mais crítica de Kierkegaard enquanto *exegeta*.

POLK, Timothy Houston. *The Biblical Kierkegaard- reading by the rule of faith*, Mercer University Press, Macon, 1997.

ROSAS III, L. Joseph. *Scripture in the thought of Søren Kierkegaard*, Broadman and Holman Publishers, Nashville, 1994.

um acordo eclesiástico absolutamente dúbio, ou seja, o pastor se retrata e a Igreja dá nova interpretação ao que ele houvera escrito:

“Adler não deveria dizer que as autoridades estavam corretas em concluir que ele estava excitado e com um confuso estado mental, mas ele disse que eles estavam certos...”¹⁴³.

Segundo Valls, o erro de Adler é não ter resistido ao interrogatório da Igreja oficial, realizando uma confusa exposição de conceitos hegelianos e do que significa a revelação:

“... o erro de Adler está em que após Jesus lhe ter dito para queimar seus livros hegelianos ele continuara muito mais hegeliano, no mau sentido, misturando as coisas, como quando se desculpa diante desta espécie de Inquisição religiosa, explicando que talvez não tivesse sido muito feliz na escolha das palavras, (ora, ele havia afirmado que Jesus lhe tinha ditado os textos ao pé do ouvido!): Jesus portanto não se expressara bem, quem sabe...”¹⁴⁴.

Adler admite a premissa da pergunta (que é uma questão posta de um modo maldoso) e por isso recebe, da ironia kierkegaardiana, o título de *escritor de premissas*. Com efeito, ele admite uma premissa e chega a outra conclusão. Seu futuro parece confuso dentro da Igreja e ele, de alguém que houvera recebido uma revelação, parece nada ter a oferecer agora.

Quanto à segunda questão, ele admite revogar sua primeira posição e por isso fere a lógica e não respeita a dialética qualitativa. Surge em sua conduta uma espécie de entusiasmo estéril de um exaltado, que parece apenas prender-se a um caminho estritamente emocional. Novamente há aqui uma confusão: ele passa de alguém especial para um cristão comum. Outra vez se perde a dialética qualitativa. Além disso, ele não responde a segunda questão e, ao falar das Escrituras, não é suficientemente convincente, pois até então seus escritos não haviam conferido nenhuma importância às Escrituras. O tom emocional de portador de uma nova doutrina não se coaduna bem com um cristão comum, em paz com a Igreja e com o poder eclesiástico.

Suas respostas caem, inevitavelmente, numa revogação do que ele houvera dito no prefácio do seu livro de sermões. Se os sermões foram feitos por inspiração divina e ele fora um mero instrumento, tais sermões não podem ser revogados. Afinal, se Cristo é

¹⁴³ KIERKEGAARD, 1998, p. 57.

¹⁴⁴ VALLS, 2000, p. 179.

verdadeiramente Deus, a figura de Deus é imutável. Logo, Cristo não dá uma revelação a alguém e posteriormente a revoga¹⁴⁵:

“Adler faz o silogismo ter força em sua resposta, o prefácio do sermão é *eo ipso* revogado. Mas nesse caso deveria ser exigido que ele oficialmente o revogasse”¹⁴⁶.

Ao abandonar seu ponto de partida e sua nova doutrina, Adler torna-se um cristão comum. Ainda mais grave do que isso é que ele, ao querer se justificar perante seus superiores, afirma ter recorrido a categorias da dogmática para explicar sua visão. Sua lógica é falha, pois como ele pode afirmar que A pode ser B e, por vezes, A pode não ser B?

Ele afirma ter insistido para que não observassem seus sermões como revelação:

“Entretanto, ele disse: Eu não insisti para que olhassem meus sermões (ou estudos) como revelações”¹⁴⁷.

Assim sendo, Kierkegaard observa que a conseqüência lógica a que se deve chegar é que não houve revelação e que a tal episódio não passou de meras palavras retóricas do próprio Adler. Os escritos dele necessitam de revogação e não podem ser aceitos apenas por conta do seu pacto firmado com as autoridades eclesiásticas. Se Deus tivesse lhe *ditado* tais escritos teria, de fato, acontecido uma revelação e isso constituiria uma diferença qualitativa. Todavia, já não seria o mesmo se ele tivesse recorrido à dogmática (como afirmou ter feito). O pastor precisa definir se recebeu um *ditado* da parte de Deus ou se estava, como diziam as autoridades religiosas, *entusiasmado*.

As palavras de Adler foram facilmente *assimiladas* pelas autoridades religiosas e pelo Estado. A palavra de um apóstolo ou alguém que recebeu a revelação, certamente teria muitas dificuldades para ser compreendida nesses círculos. Aliás, o bispo Mynster e as autoridades religiosas parecem ter, na verdade, ajudado o pároco em meio as suas confusões. Afinal, a Igreja, mesmo aplicando-lhe uma punição, preserva-o. Ele é suspenso por conta do seu estado mental, mas não se revoga teologicamente suas obras, um acordo é feito entre ambos.

¹⁴⁵ Há, inclusive, um discurso de Kierkegaard intitulado *A imutabilidade de Deus*. Tal discurso serviu para a edificação da Igreja de Citadel, em 18 de Maio de 1851, pois, segundo o autor dinamarquês, ele não possuía autoridade para pregar. Tal peça também foi publicada em 05 de Maio de 1854, juntamente com o *Instante*, que narra sua polêmica final contra a cristandade. No quarto capítulo deste trabalho, analisarei a temática desse discurso.

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, 1998, p. 63.

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, 1998, p. 72.

O inquirido religioso afirmara que Adler tem dificuldades para entender a si próprio. Assim sendo, parece que pode-se daí concluir que seus livros não devem ser levados em conta e que neles não existe revelação alguma. Conclui-se, portanto, que a revelação de Adler fica completamente inválida na medida em que ele recebe uma revelação, mas se esquece completamente dela logo após¹⁴⁸. Além disso, há na sua conduta algo que nos evoca a postura de um gênio a caminho de se tornar apóstolo. Todavia, ele não entende que genialidade e apostolado se baseiam em esferas diferentes e em diferentes teleologias. Ele, mesmo dizendo-se revelado, em nada se parece com os pseudonímicos Frater Taciturnus e Johannes de Silentio¹⁴⁹:

“Como afirmado, é um disparate que um apóstolo queira ser professor numa Igreja Estatal estabelecida; qualquer um que tenha a concepção da dialética qualitativa poderá facilmente perceber isso”¹⁵⁰.

Kierkegaard questiona-se como ele deve compreender o indivíduo Adler enquanto um fenômeno, e enquanto uma sátira da filosofia hegeliana e da era presente. Há na vida de Adler enquanto indivíduo um episódio curioso, a saber, o da revelação. Tal fato pode ser analisado também psicologicamente, e parece ter faltado ao inquirido religioso um pouco dessa perspectiva para uma melhor elucidação da situação. Adler foi um teólogo de sucesso, um apaixonado por Hegel, aquele filósofo cuja obra era a última palavra em matéria de filosofia, ou seja, fora da filosofia hegeliana, parecia *não haver salvação*. O erro desse teólogo foi não compreender que tal filosofia confunde o cristianismo e é completamente estranha e antagônica a ele. Seus estudos em lógica subjetiva e em *lógica popular* fizeram com que ele próprio confundisse as categorias do cristianismo com o hegelianismo, uma vez que ele ensinava ambas *matérias* e as tomava como equivalentes e autênticas:

“Magister Adler não teve receio em assumir que a filosofia hegeliana era, por sua vez, o ápice do cristianismo; isto era claramente auto-evidente, uma vez que ele, por sua vez, era

¹⁴⁸ Há aqui outra comparação interessante que se pode fazer entre Adler e Abraão. Por não poder esquecer o que Deus houvera lhe dito, Abraão silencia, resigna-se e torna-se pai da nação israelita. A fé possui também a dimensão memorial, sem a qual não existiriam liturgias e nem o próprio culto cristão.

¹⁴⁹ Frater Taciturnus é um outro pseudônimo que Kierkegaard utiliza para uma obra intitulada *Culpado ou Inocente*. Tal trabalho aparece nos *Estádios do caminho da vida* e se constitui num exercício de imaginação literária. *Taciturnus* é alguém culpado por ter tido um relacionamento com uma prostituta num bordel, e, ao ver qualquer criança na rua, acha que ela pode ser sua filha. É instigante perceber que o uso de tal figura aqui, remete a uma ligação do religioso com a estética, ou seja, o religioso necessita tanto da ética como da estética. O uso da imaginação, enquanto recurso literário, também é recorrente no *Livro sobre Adler*.

um hegeliano extraordinariamente desenvolvido e um culto cristão, soberbamente ensinava o conjunto da filosofia hegeliana e, portanto, também o cristianismo, tomando essas categorias como idênticas... Se é verdade que a filosofia hegeliana é o mais alto desenvolvimento do cristianismo, então ela é *eo ipso* vantajosa para o pastor que a conhece intimamente”¹⁵¹

Dessa forma, o indivíduo Adler, em completo isolamento, não é ajudado pela filosofia hegeliana e, assim sendo, não consegue desenvolver sua interioridade. Torna-se um tipo tal como Gulliver¹⁵²:

“A situação agora é estabelecida: um homem que é inteiramente ocupado com a filosofia hegeliana torna-se um pastor rural, vive numa região rural remota e, no sentido intelectual, em perfeito isolamento... Mas Adler como um hegeliano é um selvagem, um pássaro alienado no continente, completamente sem recurso...”¹⁵³.

Adler foi pastor de uma paróquia rural, com pessoas simples ao seu redor. Ele não possuía colegas para debater suas idéias e estudos em Hegel, o que tornou sua leitura extremamente solitária e isolada. Kierkegaard, que era filho de um camponês da distante Jutlândia¹⁵⁴, Michael Petersen, que migra para Copenhague e faz fortuna no contexto urbano com o comércio de lãs, analisa aqui o caso do pastor Adler com singular perspicácia. Afinal, a tensão entre campo e cidade sempre esteve presente na própria vida do filósofo, bem como o conflito entre a tradição camponesa e a abertura intelectual propiciada pela vida citadina.

Kierkegaard é um pensador urbano por definição. Há uma diferença substancial entre Copenhague e a Jutlândia. A capital da Dinamarca é uma cidade cheia de vida, em pleno florescimento intelectual. Já a Jutlândia é um lugar sombrio e ermo. A idéia trágica desenvolvida por Shakespeare na peça *Hamlet* baseia-se na Jutlândia e suas sombras, não em Copenhague¹⁵⁵. Nesse sentido, Kierkegaard é o filósofo que se encontra com as pessoas, e precisa disso. Sua vivência citadina é mais um dos pontos que o aproximam de Sócrates.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, 1998, p. 79

¹⁵¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 95.

¹⁵² SWIFFT, J. *As viagens de Gulliver*, tradução de Octavio Mendes Cajado, Ediouro, São Paulo, 1998.

¹⁵³ KIERKEGAARD, 1998, pp. 96/ 97.

¹⁵⁴ A Jutlândia é um província dinamarquesa que mantinha, em 1840, relações com outras duas províncias: Slesvig e Holstein. Por ficar na fronteira com a Alemanha, a Jutlândia se caracteriza por recusar e, ao mesmo tempo, receber a influência germânica, além ser foco de resistência nacionalista.

¹⁵⁵ A idéia original da peça *Hamlet* de Shakespeare provém da mitologia nórdica, conforme pode se observar na *História Dânica* do historiador medieval dinamarquês Saxo-Grammaticus. Jorge Luís Borges faz referência a tal fato em um trabalho sobre a literatura germânica.

BORGES, Jorge Luís. *Essai sur les anciennes littératures germaniques*, Christian Bourgois, Paris, 1966.

Segundo Pattison, que examina o tema da modernidade e da cidade na obra kierkegaardiana¹⁵⁶, a cidade é composta, no entender do pensador dinamarquês, de algo mais do que meras ruas. Trata-se de um corpo vivo, habitado por consciências humanas. Nela ocorrem as disputas políticas, religiosas e o debate entre os indivíduos. Ela é o centro ideológico das intenções da modernidade. Aliás, a própria ideologia da modernidade é uma condição da urbanidade. Na cidade moderna realiza-se o conceito de *espetáculo*, ou seja, ela se diferencia da concepção medieval exatamente por possuir notáveis teatros e casas onde é possível assistir peças e espetáculos. A idéia de espectador, de ouvinte, do observador erótico afirma-se aqui com maior ênfase.

A *pólis* moderna caracteriza-se também pelos inúmeros cafés, galerias e lugares de onde se pode observar tudo de modo anônimo. Esse tema possui ligação estreita com a leitura de Walter Benjamin acerca de Baudelaire e sobre o *flâneur*¹⁵⁷. É certo, entretanto, que a Copenhague de Kierkegaard é uma grande cidade, mas não equivale à capital francesa (modelo para os intelectuais dinamarqueses de então), nem a Berlim ou Londres. Todavia, ela é um convite para as experiências estéticas, notabilizando-se por ser uma espécie de cópia menor das grandes cidades européias. A conseqüência do espetáculo das cidades é a dissolução da visão dos indivíduos e o aumento de sua passividade e anonimato. Todos se transformam em *flanêur*.

Kierkegaard tem um especial interesse pelos personagens da sua Copenhague e aparece, em sua obra, um pouco do espírito do observador, do caminhante e do *flâneur*. Um dos seus lugares prediletos é o mercado da cidade, tal como Sócrates- o erótico e irônico observador da velha Atenas- gostava. Sua obra é uma tentativa de desmistificar o espetáculo e de recuperar o tema do indivíduo para a filosofia. Ele, como um grande comentador da vida urbana, disserta, por exemplo, sobre o *Tivoli Garden*, famoso parque de Copenhague e revela-se como um grande frequentador crítico do teatro e dos cafés. No seu entender, ainda que o indivíduo aparente ter destaque na modernidade, ele ainda se

SHAKESPERARE, William. *Hamleto*, tradução de Carlos Alberto Nunes, 15ª edição, Ediouro, Rio de Janeiro, 1997.

¹⁵⁶ PATTISON, George. *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

PATTISON, George. *“Poor Paris!”*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999.

¹⁵⁷ Embora a questão do *flâneur* seja um tema fascinante tanto no estudo da estética em Kierkegaard como em Benjamin, não me deterei aqui em sua análise.

encontra imerso no anonimato, na passividade e sem condições de realmente manifestar-se plenamente enquanto indivíduo.

Contudo, para Kierkegaard, a grande cidade precisa basear-se nos ideais do cristianismo. O apóstolo Paulo- que era judeu de cidadania romana- torna-se seu exemplo. Em outras palavras, para ele, o real cristianismo recuperaria a noção do indivíduo integral e o retiraria do anonimato, uma vez que nele o indivíduo deve afirmar-se existencialmente diante de Deus. O cristianismo deveria superar sua antiga raiz judaica de tradições e de grupos mais estritos ao familiar e ao tradicional, incorporando a si o que há de melhor na tradição do cosmopolitismo. A ruptura de antigas tradições propicia o cosmopolitismo e a internacionalização da cultura. A figura da modernização do judeu dentro de tal cosmopolitismo é fator importantíssimo. Afinal, esse povo, por conta de sua história, vive o cosmopolitismo, em virtude da sua própria situação. Não é sem propósito que, na obra de Kierkegaard, uma de suas figuras estéticas, é a do *judeu errante* (Assuero). Ela tipifica a imagem da era presente, a imagem do desespero, da desconexão com os valores religiosos¹⁵⁸. Todavia, para sua decepção, a cristandade reedita o paganismo e o que há de pior na civilização greco-romana. O indivíduo segue a ser massacrado nas grandes cidades e, nesse sentido, a cristandade que sequer compreendeu Sócrates, junta-se com a especulação e tenta superá-lo.

O tema da *interioridade*, que Adler não soube trabalhar adequadamente, tão caro a Kierkegaard, é comparado com as casas da cidade, e afirma-se em detrimento da boêmia das ruas. Em sua obra, a cidade possui um lugar privilegiado. Essa temática também surge em outras obras posteriores de sua produção filosófica. Não se pode esquecer que especialmente após as *Migalhas Filosóficas*, a igreja aparece constantemente como integrante da *pólis* na obra kierkegaardiana. Com efeito, a paróquia é mais do que um local de sociabilidade, refúgio, espetáculo ou monumento, como o é para a cristandade e para o isolado Adler. O próprio púlpito, sede do poder discursivo protestante, deve, segundo o autor dinamarquês, ser substituído pelo altar para haver mais espaço para a comunhão do que para o destaque de alguns indivíduos isolados. Aliás, a temática da interioridade é

Benjamin, Walter. *Obras escolhidas III- Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, 1ª edição, Editora Brasiliense, São Paulo, 1989.

¹⁵⁸ Maiores informações podem ser obtidas na obra:

GRAMMOND, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu errante*, Catedral de Letras, Rio de Janeiro, 2003.

estritamente relacionada ao conceito de angústia, de ansiedade e a caracterização do tipo melancólico. A reelaboração kierkegaardiana do conceito de *teonomia* dentro da urbanidade também é uma inovação. Em outras palavras, ele recupera, a partir desse confronto entre interioridade do indivíduo e exterioridade dos eventos observáveis, a importância da concepção de um homem dependente de Deus em meio a uma era que parecia dispensá-lo, onde a humanidade parece se constituir na sua própria medida. Todavia, não há em sua filosofia uma recusa absoluta da razão humana, mas a mesma possui claros limites e fronteiras¹⁵⁹.

Kierkegaard, numa atitude tipicamente urbana, escreve artigos em jornais e produz resenhas literárias. O ataque final à Igreja é gerado num jornal (*A Pátria*¹⁶⁰), transformando-se posteriormente no *Instante*, onde ocorre a real confrontação de todos os valores da sociedade dinamarquesa de então (política, cultura, religião)¹⁶¹. Sua resenha literária à obra *Duas Eras* (1845) é um outro bom exemplo de tal atitude, pois através do que parece ser, a um primeiro olhar, uma simples resenha de uma obra literária, critica-se toda uma época e sociedade, abordando ainda importantes mudanças que estavam ocorrendo no seu tempo. Portanto, toda a crítica kierkegaardiana, no final de sua produção, deve ser vista num sentido mais amplo, ou seja, não se trata apenas de uma crítica à Igreja. Antes é uma crítica à arte, à filosofia, à política, à religião e à sociedade dinamarquesa como um todo, e uma recusa dos seus valores.

Em meio à sua crise, Adler passa por três estágios: o recebimento da revelação, o inquérito e a retratação confusa final. Fica evidente, na sua obra posterior- e nas suas respostas- um salto de Hegel em direção à revelação. Ou ainda melhor, um verdadeiro abandono de Hegel. Tal abandono parece sintomático. Estaria Adler tentando passar da categoria de gênio a apóstolo? A primeira questão a se colocar aqui é se ele alcançou a condição de gênio. A segunda é qual o significado da palavra apóstolo. E, por fim, qual

¹⁵⁹ O traço da *fronteira* é típico nos pensadores pós-hegelianos, como Kierkegaard. A filosofia e a teologia protestantes do século XX são herdeiras de tal concepção. Paul Tillich, teólogo e filósofo, confessa, de modo bastante claro em sua obra autobiográfica, o quanto sempre esteve entre os conceitos de autonomia e heteronomia.

TILLICH, Paul. *On the boundary- an autobiographical sketch*, The Scribner Library, New York, 1966.

¹⁶⁰ A partir da década de 1830, a Dinamarca começa a receber influência das idéias liberais. Um marco nesse sentido foi a fundação do jornal *A Pátria* (*Faedrelandet*, em dinamarquês), ocorrida em 1834, por C.N. David. O ideário desse jornal é o de uma imprensa livre e profundamente ligada aos interesses burgueses. O jornal terá repercussão entre os estudantes da Universidade de Copenhague.

¹⁶¹ A polêmica final contra a Igreja será examinada no capítulo quarto desse trabalho.

seria a diferença básica entre gênio e apóstolo. Nas respostas ao inquirido, Adler afirma abandonar suas antigas convicções hegelianas. Entretanto, todas as respostas são baseadas em pressupostos hegelianos. Tais respostas tornam a situação cômica, assim como é cômico possuir uma revelação e tentar explicá-la.

O fato é que Adler é uma pessoa agitada, que passou da objetividade hegeliana para um subjetivismo doentio. Falta-lhe auto-equilíbrio. Ele não compreende que a religião é da esfera da subjetividade e, ao levar ao extremo sua incompreensão, torna a religião uma doença subjetivista. Desse modo, afasta-se radicalmente do genuíno cristianismo. Sua formação clássica- de pastor e acadêmico- não é capaz de se juntar com um discurso de tom emocional e lírico, há aqui uma certa confusão. Não há nele um controle das emoções, baseado nas regras do próprio cristianismo. Há no seu comportamento uma confusão entre a religiosidade do tipo A- mais patética- e a religiosidade do tipo B- mais dialética, ambas descritas no *Post-Scriptum*:

Agora, se Magister Adler é visto como um cristão avivado, seu problema é simplesmente este: que ele não está adequadamente familiarizado com a linguagem básica conceitual do cristianismo”¹⁶².

Segundo o cristianismo, deve haver um equilíbrio entre emoção e razão. Adler não sentiu efetivamente o que era ser pastor, pois estava como que *anestesiado* pela filosofia hegeliana. Em outras palavras, ele era puramente racional. Agora, num momento de desequilíbrio, vai para o outro extremo, o completo emocionalismo. Ele confunde a subjetividade com um evento externo, e não sabe que ela é um evento anterior ao próprio cristianismo, que já surgiu com Sócrates:

“... ele confunde o subjetivo com o objetivo, ele alterou o estado subjetivo com um evento externo...”¹⁶³.

Aqui está um dos equívocos da filosofia hegeliana, pois ela defende a historicização da filosofia da identidade. Em outras palavras, ela historiciza o indivíduo. Ao colocá-lo como peça do processo histórico, ela não lhe confere importância enquanto pessoa. A confusão de Adler se deve, em grande parte, à sua ausência de educação no autêntico cristianismo, uma vez que seu cristianismo estava misturado com a filosofia de Hegel.

¹⁶² KIERKEGAARD, 1998, p. 115.

¹⁶³ KIERKEGAARD, 1998, p. 117.

Para Kierkegaard, a filosofia hegeliana não está preocupada com a ética do indivíduo, sua ética é apenas de caráter histórico ou universal. Assim sendo, ela não olha para um indivíduo, tal como Adler. No entanto, de uma maneira ou de outra, ele possui um mérito: o de ser, ele enquanto indivíduo (e hegeliano), uma sátira do próprio hegelianismo. Todavia, Adler não é somente uma sátira do hegelianismo. Ele, que também era pastor, é uma sátira da cristandade. Ele é um teólogo e vive no centro do pensamento pagão pois, segundo Kierkegaard, Hegel faz parte da mesma herança. O mais terrível nisso tudo é que seu comportamento não causa nenhuma reação à cristandade. Ora, isso é satírico. Ele é pastor, mas uma espécie de *pastor pagão*:

“Nesse evento que eu imaginei, há uma dupla sátira: que ele, essencialmente como um pagão, tornou-se um pastor cristão e que ele, que está consideravelmente fechado à essência do ser cristão, foi demitido”¹⁶⁴

O cristianismo dos dias de Adler possui preocupações estéticas, baseia-se na aparência. Tal concepção parece próxima da questão geográfica, ou seja alguém é (ou não) cristão por ter nascido numa pátria cristã. O cristianismo deixa de ser uma questão de opção. A fé cristã pertence à esfera da opção, do espírito que escolhe. Adler é pastor, teólogo e professor de filosofia. Ele é reflexo e sintoma desse sistema político, filosófico e religioso. Por isso, Kierkegaard poderia citar, se assim desejasse, com muita propriedade, o aforismo de Lichtenberg, que abre o texto pseudonímico *In Vino Veritas* (dos *Estádios no Caminho da Vida*) aplicando-o plenamente ao caso Adler:

“Tais obras são como espelhos, quando um macaco as olha, jamais poderá enxergar um apóstolo”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ KIERKEGAARD, 1998, p. 132.

¹⁶⁵ Apud: KIERKEGAARD, S.A. *Stages on life's way*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1988, p.08.

Capítulo 03

Os Dois pequenos tratados ético-religiosos e As preocupações dos pagãos: o mártir, o herói, o gênio e o apóstolo

“E eis-me tranquilamente sentado, em minha casa. Fora, tudo é agitação, todo o povo é percorrido por uma vaga de nacionalismo; cada um fala em sacrificar a sua vida e sangue, cada qual está disposto a isso, mas levado pela onipotência da opinião. E eu permaneço sentado na calma do meu quarto (depressa não de denunciar-me, sem dúvida, a minha indiferença à causa da nação), não conheço senão um perigo: o que corre a religiosidade. Mas com este perigo ninguém se preocupa- e ninguém duvida do que se passa em mim”

*Søren Aabye Kierkegaard*¹⁶⁶

a) O contexto dos Dois pequenos tratados ético-religiosos¹⁶⁷

Entre Agosto e Setembro de 1847, alguns meses após publicar *As Obras do Amor*, Kierkegaard coloca, em sua forma final, *Os Dois pequenos tratados ético-religiosos*. Entretanto, somente no dia 19 de Maio de 1849 é que tal obra será efetivamente publicada. A mudança do seu editor e impressor habitual acaba por confundir até mesmo o bispo Peter Christian, que não reconhece em tal obra a autoria de seu irmão. Tal fato revela mais do que uma mera curiosidade, mas uma estratégia. O projeto inicial era a publicação de um ciclo de tratados éticos. Todavia, a idéia original é abandonada pelo autor e permanecem apenas dois desses textos:

“Os Dois pequenos tratados ético-religiosos não pertencem do mesmo modo à obra, de que não constituem um momento, mas um ponto de vista. Se fosse para neles se deter, surgiriam como um ponto projetado no futuro: um termo. Fornecem também a medida aparente e a medida real: um mártir e até um apóstolo- e um gênio; Mas, por mais que nesses tratados se busque algum esclarecimento a meu respeito, descobrir-se-á que sou um gênio- não um apóstolo, não um mártir. Fornece-se a medida aparente para determinar com tanto maior precisão real. A determinação- gênio tem, para a maioria dos homens, um sentido de tal modo vasto que pode querer significar toda a espécie de coisas; por isso, era importante

¹⁶⁶ Apud: KIERKEGAARD, 1986, p. 14 (citação dos *Diários* de 27 de Março de 1848).

¹⁶⁷ A tradução que utilizo dos *Dois pequenos tratados ético-religiosos* encontra-se na tradução portuguesa do *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, conforme pode ser observado na bibliografia final deste trabalho.

determinar esse conceito, definido, nos dois tratados, graças a precisão trazida a uma determinação de ordem qualitativa infinitamente mais elevada (Pap. X I A 351)”¹⁶⁸.

Os dois ensaios seguem a mesma temática do *Livro sobre Adler*, isto é, o problema da autoridade. O pseudônimo que assina a obra é HH, um tipo cristão por excelência. Tal nome pode indicar ligação com os *hermunhutistas* (pietistas) ou com as palavras dinamarquesas *hvad* e *hvor* que significam literalmente *o quê* e *o como*. Tanto num caso como no outro, indicaria uma repetição, bem ao gosto kierkegaardiano. Os dois textos publicados são *Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?* e *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*. O primeiro texto aborda a temática do martírio dentro do cristianismo, tomando-a como oposta ao heroísmo. Já o segundo texto, trata da diferente teleologia entre um gênio e um apóstolo. Tal texto é uma espécie de síntese do *Livro sobre Adler*. Sua intenção é responder no que consiste a apostolicidade, visto que Adler denomina-se *apóstolo*. Para tanto, o conceito de gênio também deve ser visto em comparação ao que significa efetivamente apostolicidade.

No entender de Kierkegaard, tais textos são “ouro, mas devem ser usados com grande cuidado” (Pap. X1A79, p. 67). E são também “como guerra, mas devem ser dados em pequenas doses, tanto quanto possível” (Pap. X1A263). Perceba-se aqui que a referência bélica não é desprovida de sentido, antes faz parte de um projeto de polêmica contra a cristandade, já em andamento. Os títulos kierkegaardianos para esses ensaios, aparentemente obscuros, revelam uma dada medicina, uma crítica à cultura e uma estratégia:

“Assim, os *Dois pequenos tratados* merecem com justo título o nome de sinal. Mas num sentido dialético. Isso poderia significar: eis o termo; e pode significar: eis o começo, mas, em todas as circunstâncias, o meu primeiro cuidado deve ser acautelar-me de não provocar confusão nos conceitos, de permanecer fiel a mim mesmo, sendo apenas nem mais nem menos que um gênio, ou sendo um poeta e um pensador dotado em muito mais alto grau do que os poetas e pensadores ordinários do plus quantitativo que consiste em ser o que se imagina e se pensa. Um plus quantitativo não é um plus qualitativo. Este último é, com efeito, a testemunha, o mártir, que eu não sou. Num grau ainda mais elevado da escala qualitativa, encontra-se o apóstolo, que jamais me veio à cabeça ser, como também não o ser uma ave¹⁶⁹;

¹⁶⁸ Apud: KIERKEGAARD, 1986, p. 177.

¹⁶⁹ Não deve passar despercebidamente aqui a confissão que Kierkegaard faz de não ser nem apóstolo, nem mártir e nem uma ave (ou pássaro, como me referirei daqui em diante). A temática evangélica de que as

precaver-me-ei de blasfemar e de introduzir uma confusão ímpia na esfera religiosa que, com todo o meu poder e no temor de Deus, me esforço por fazer respeitar e proteger contra a libertinagem de um pensamento confuso e cheio de presunção”¹⁷⁰.

b) Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?

Logo no prefácio do texto, o autor convida o seu leitor a se *exercitar* e mudar sua maneira habitual de pensar. O pedido do exercício remete a um outro texto kierkegaardiano: *O Exercício do Cristianismo*. Dessa forma, a atmosfera do texto passa a ser a prática daquilo que o autor denomina como o cristianismo e não a sua teorização ou definição especulativa. É curioso ainda notar que o texto começa tal como uma fábula, com o tradicional *era uma vez*, lembrando uma história mitológica ou de heroísmo, exatamente quando pretende se opor a elas.

A ênfase é colocada na figura do Cristo que sofre e nas imagens transmitidas por um certa tradição pietista¹⁷¹. A pergunta central é se um ser humano, finito e pecador, tem o direito de se deixar condenar à morte por causa da verdade. Atente-se aqui para o fato de que não se trata de coragem, mas sim de direito. Em outras palavras, a questão é ética, ou seja, é possível ou impossível a realização desse ato. Tal questionamento já havido sido feito em *Temor e Tremor*. O sacrifício de Isaque por Abraão sofre as objeções da ética. É nesse espírito que Kierkegaard relata seu projeto acerca desse texto nos *Diários*:

“O meu novo livro intitular-se-á: Como é que Jesus pôde ser crucificado? Ou: um homem tem o direito de sacrificar a sua vida pela verdade?”

O problema é o seguinte: a dogmática da morte redentora de Cristo fez perder completamente de vista o próprio acontecimento.

A sua morte redentora é um sacrifício que Ele quer realizar. Contudo, não é pessoalmente responsável pela sua condenação à morte. E eis o elemento dialético: Ele quer salvar o mundo pela sua morte, porque lhe é impossível salvá-lo de outro modo- mas não é, no entanto, responsável da sua perseguição nem da sua condenação à morte.

passáros do céu e os lírios do campo são professores para os homens preocupados da cristandade, que vivem tal como os pagãos, será uma constante na obra kierkegaardiana e, notadamente, em alguns dos discursos edificantes. Por isso, analiso com mais vagar, no ítem d deste capítulo, o discurso *As preocupações dos pagãos*.

¹⁷⁰ Apud: KIERKEGAARD, 1986, p. 177.

Em geral, fala-se somente da pureza e da inocência de Cristo; mas também aqui se descarta um problema; pode efetivamente anunciar o bem e a verdade de maneira a forçar os homens à perseguição: em primeiro lugar, combate-se um mundo que se tem como mais forte do que a si mesmo; mas quando se sentiu a própria força, é-se, tomado de piedade pelos homens, obrigados a cometer esta injustiça. E, parece, chegar-se-á naturalmente a julgar (não pensando em si, mas neles) que, para estes, o preço é um pouco demasiado elevado. Pois pode ter-se um conhecimento do mundo e dos homens suficiente para saber que, ao cumprir o bem e a verdade, se expõe justamente à perseguição. Não é mostrar-se demasiado cruel para com os homens? Desta maneira, eles tornavam-se quase responsáveis de assassínio. Não é mostrar excessiva crueldade para com os homens adotar para a sua própria vida o critério supremo, ater-se a ele incondicionalmente, pondo assim os homens numa espécie de triste estado de legítima defesa e forçando-os a condenar-te à morte?- Posso dizer aqui como em *Temor e Tremor* : a maior parte das pessoas não sabe nada daquilo que estou a falar. Onde se encontra o dever de um homem? No mesmo instante em que ele vê que lhe importa ou esmorecer na verdade para a si atrair os homens, ou forçá-los, de algum modo, a perseguí-la, deve fazer pesar sobre eles esta responsabilidade? Deve agir no primeiro sentido ou no segundo?(Pap. VIII I A 271)...¹⁷²”

Condenar-se em nome de uma verdade traz como seu cerne a questão do martírio e do testemunho. Se ele é válido e aceitável algo deve legitimá-lo, conferindo-lhe autoridade. A pergunta ocorre, então, em torno do que, além da ética, poderia legitimar tal atitude. Entretanto, diferentemente do irônico Sócrates, que foi condenado à morte por cumprir aquilo julgava como sua vocação e por ouvir o que lhe dizia seu demônio interior, um cristão possui a legitimação do seu testemunho em outra esfera. Um cristão, diferentemente da concepção socrática, acredita que o pecado (ou erro) é mais do que mera ignorância individual:

“A parte de erro na conduta de Sócrates deve-se ao seu caráter de ironista e, como é natural, ao fato de o sentimento de caridade cristã que se reconhece na preocupação da responsabilidade por outrém lhe faltar por completo; julgava que não tinha nenhuma responsabilidade a respeito dos seus contemporâneos, mas apenas para com a verdade e para consigo próprio. Pois a parte de verdade da sua doutrina que reduz o pecado à ignorância não

¹⁷¹ Kierkegaard observa, nos seus *Diários* de 04 de Junho de 1849(Pap. X I A 441), que tal imagem o acompanhou sempre.

¹⁷² Apud: KIERKEGAARD, 1986, p. 178.

consiste em que, do ponto de vista grego, não visava senão as relações dos homens entre si? Do ponto de vista cristão, o homem está ligado a Deus, donde se segue que o erro é pecado”¹⁷³.

Por isso, um cristão pode ao menos cogitar condenar-se à morte pelos outros, visto que sua teleologia reside na autoridade divina, sendo essa uma absoluta diferença. Tanto no caso de Sócrates, que foi uma espécie de *herói trágico intelectual*, como nos casos clássicos de heroísmo mitológico, o *télos* reside na interioridade do próprio herói, ou se legitima por uma comunidade¹⁷⁴. O cristianismo advoga a tese de uma ruptura, também denominada *estado de pecado*, e por isso a sua verdade reside num totalmente outro que lhe é exterior¹⁷⁵.

Dessa forma, somente é possível a condenação de alguém à morte dentro de uma relação entre cristãos e não-cristãos, ou seja, apenas um cristão poderia condenar-se à morte por amor ao outro. Segundo o pseudônimo HH, ninguém pode ser condenado à morte por causa da verdade, exceto na perspectiva do cristianismo. A temática do martírio, do testemunho e da imitação de Cristo, presente desde os primórdios do cristianismo, adquire centralidade aqui. Ao recuperá-la, recuperam-se conceitos importantes que pareciam perdidos dentro da cristandade.

O martírio deve ser compreendido, portanto, como uma absoluta diferença. Ele ainda é possível na cristandade, uma vez que essa se configura como uma das faces do paganismo. O desejo do martírio e da imitação de Cristo foram trocados pela compreensão especulativa da fé. Nos tempos modernos, o martírio foi lançado ao descrédito. Nietzsche¹⁷⁶, no *Anticristo*, após Kierkegaard, afirmará o mal-entendido dessa situação:

¹⁷³ KIERKEGAARD, 1986, p. 143.

¹⁷⁴ A questão de pecado e ignorância socrática é abordada em *A Doença Mortal*. Já a comparação entre Sócrates e o herói mitológico é realizada em *Temor e Tremor*.

¹⁷⁵ Esta questão é melhor explorada nas *Migalhas Filosóficas* e no *Conceito de Angústia*.

¹⁷⁶ Infelizmente, por motivos diversos, nem Kierkegaard leu a obra de Nietzsche e nem o autor alemão entrou em contato com a obra kierkegaardiana. Entretanto, o professor George Brandes, pensador dinamarquês cosmopolita e um grande divulgador de Kierkegaard na Dinamarca (e na Europa) relata que enviou uma carta a Nietzsche, em 11 de Janeiro de 1888, na qual recomenda ao filósofo a leitura de Kierkegaard, considerado por ele “um psicólogo profundo”. O filósofo lhe responde (em 19 de Fevereiro do mesmo ano) afirmando que pretende, tão logo chegue à Alemanha, estudar a obra do autor escandinavo, fato impedido por sua enfermidade. Assim sendo, julgo que tal relação precisa ser melhor explorada, ainda que esse trabalho não tenha a pretensão de avaliá-la.

BRANDES, Georg. *Søren Kierkegaard*, Gyldendals Uglebøger, København, 1967.

HØFFDING, Harald. *Kierkegaard*, 2ª edição, Revista de Occidente, Madrid, 1949.

“Vou voltar atrás, vou contar a *autêntica* história do cristianismo. A palavra ‘cristianismo’ já é um mal-entendido. No fundo, não houve mais do que um cristão e esse morreu na cruz”¹⁷⁷

Tais teses são ampliadas com Feuerbach, que acredita, especialmente nos *Pensamentos sobre morte e imortalidade*¹⁷⁸, que a humildade cristã é, no fundo, um desejo de auto-exaltação reprimido e com a desconfiança psicanalítica de Freud no *Futuro de uma ilusão*¹⁷⁹. Aquele homem que o pseudonímico HH observa que deseja sofrer, tal como Deus, até à morte, não deve agir assim por presunção ou por uma pseudo-humildade que deseja ser exaltada, sua ação deve ocorrer no silêncio e suas dúvidas devem ser respondidas no silêncio¹⁸⁰.

Compreende-se, segundo o autor, o sacrifício de Cristo pelos homens, mas é muito difícil de se compreender como aquele que é todo amor tenha deixado os homens se tornarem culpados por sua morte. Os filósofos jamais poderiam entender tal situação e a dogmática, ao partir da fé, age, segundo o autor, corretamente, mas não consegue explicar a gênese da questão. Cristo se sacrifica para salvar os judeus, mas, ao mesmo tempo, parece fazer isso por livre escolha e amor para com a humanidade toda. Sua posição só pode ser entendida de maneira absoluta.

Ao recusar a posição de ser *rei dos judeus*, Cristo torna-se o *messias eterno* para toda a humanidade. A primeira posição ocorre dentro do instante e com a finalidade poética específica, já a segunda se reveste do caráter da eternidade. A história de Cristo revela o traço típico de um homem que não pôde ser compreendido pela sua época. Ainda que ele não tenha sido apenas homem, mas a figura do próprio Deus encarnado:

“Para esclarecer este fato histórico, poder-se-ia mostrar como, do ponto de vista humano, a situação histórica era propícia para excitar os judeus contra Cristo. O povo, cheio de orgulho nacional e religioso, gemia nas cadeias da escravatura de desprezo, cada vez mais loucamente arrogante; porque o orgulho mais louco é o que oscila entre a divinização de si e o desprezo de si. O reino está em decadência; todos os espíritos estão cheios da inquietação

¹⁷⁷ NIETZSCHE, 2002, p. 77.

¹⁷⁸ FEUERBACH, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, tradução e estudo preliminar de José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

¹⁷⁹ FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma ilusão* (“*Os Pensadores*”), 2ª edição, tradução de José Octávio de Aguir Abreu, Abril Cultural, São Paulo, 1978.

¹⁸⁰ A presunção é uma das preocupações humana criticadas por Kierkegaard no discurso *As preocupações dos pagãos* e o silêncio evoca o pseudonímico Johannes de Silentio, autor de *Temor e Tremor*. O autêntico cristianismo rejeita a presunção e não se furta ao desafio do silêncio.

nacional, tudo é desesperadamente político. E eis aquele que os podia ajudar, aquele que estavam prontos a fazer rei, aquele de quem tudo tinham esperado, aquele que, momentaneamente, parece aprovar o seu erro; eis que justamente nesse momento Ele afirma, e de uma maneira também cruelmente decisiva, que não tem nada, absolutamente nada a ver com a política, que o seu reino não é deste mundo!¹⁸¹”

O texto revela aqui uma crítica indireta ao nacionalismo dinamarquês, pois ao criticar o nacionalismo judaico há uma crítica velada ao nacionalismo dinamarquês da época. Ao nomear Cristo como *rei dos judeus*, Pilatos realiza uma dupla sátira: com Cristo, que jamais gostaria de obter tal designação e com os próprios judeus, que jamais aceitariam alguém com tais características como seu rei.

Dessa forma, sugere HH que se Cristo é Deus e não um rei político, deve-se adorá-lo ou recusá-lo, chegando, no seu ponto máximo, a pedir a sua condenação. A dificuldade que se tem em compreender como aquele que é todo amor deixou os homens na condenação deve ser vista não somente pela ótica do amor, mas também pela ótica da verdade. Em outras palavras, Cristo é também a verdade. Ao morrer por amor aos homens, Ele realiza os planos de Deus e nenhum raciocínio humano pode conceber totalmente tal ato. O ser humano pode compreender-se a si mesmo no ato de fé, mas jamais a Cristo.

Por isso, segundo HH, os religiosos erram ao proclamar, nos púlpitos, as virtudes dos ditos *heróis da fé*. Nada pode ser mais contrário ao ato de fé do que o heroísmo. Existe entre essas duas concepções um verdadeiro abismo. *Temor e Tremor* já alerta que o patriarca Abraão é um homem de fé, mas jamais poderia ser confundido com um herói trágico ou mesmo com um herói trágico intelectual como Sócrates. O herói realiza sempre um ato de coragem e volta para obter o seu merecido repouso no seio da comunidade que o enviou em missão, ou basta-se na sua ironia egoísta (como Sócrates). Já o homem de fé não pode ser compreendido por ninguém. Sua missão é solitária e silenciosa. O *télos* do herói encontra-se no imanente, o do homem de fé, no transcendente. Ernest Renan, na sua célebre *Vida de Jesus*¹⁸², defende o heroísmo no âmbito do cristianismo. Cristo seria, no entender de Renan, além de heroico, alguém imperioso. Tal apologia é criticada por Nietzsche e nota-se, nesse ponto específico, uma convergência significativa na crítica nietzschiana com o pensamento de Kierkegaard:

¹⁸¹ KIERKEGAARD, 1986, p. 131.

¹⁸² RENAN, 1992.

“O senhor Renan, este bufão *in psychologicis*, tem conferido ao tipo de Jesus os conceitos mais *inapropriados* que pode haver: o conceito de *gênio* e o conceito de *herói*”¹⁸³.

E ainda:

“Eu me oponho, digo uma vez mais, a que o fanático seja introduzido no tipo do redentor: a palavra *impérieux*, usada por Renan, *anula* por si só o tipo. A ‘boa-nova’ consiste cabalmente no fato de que já não existe antítese. O reino dos céus pertence às *crianças*. A fé que aqui faz ouvir sua voz não é uma fé conquistada por lutas. Está aqui desde o princípio, por assim dizer, uma infantilidade refugiada no espiritual”¹⁸⁴.

Cristo, diferentemente de Sócrates, que parecia não se importar com a morte¹⁸⁵, realiza, através da sua morte, o plano de salvação divino e, além disso, roga em favor dos homens, pedindo a Deus que os perdoe, visto que esses não sabiam o que faziam ao condená-lo. Há em Cristo um paradoxo: ele, ao mesmo tempo, aceita a realização do plano divino e opta por ele. Tal paradoxo é ligado ao fato dele ser concomitantemente homem e Deus. Sua morte em favor da verdade o faz triunfar sobre a mentira. Somente a morte de Cristo, por basear-se num outro *télos* e ser, em si mesmo, a verdade, possui a função retroativa e a capacidade de redimir os homens. Caso contrário, a suposta inocência da ignorância socrática permaneceria:

Mas o ponto de vista cristão será aceitável nas relações dos homens entre si? Na negativa, então deixar alguém tornar-se culpado de me condenar à morte pela verdade, não é infligir à ignorância um castigo demasiado cruel?¹⁸⁶”

Da perspectiva humana, toda a condenação de um homem à morte pode ser vista como um sacrifício em favor de um ponto de vista, mas não em favor da verdade plena, uma vez que ela estaria apenas no âmbito divino e transcendente. Kierkegaard, ao escrever obras denominadas *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* e *Sobre minha obra como escritor* coloca-se nesse aspecto, ou seja, de alguém que defende um ponto de vista.

O erro (ou pecado) humano na condenação de Cristo à morte, pertence a cada indivíduo, mesmo que eles tenham atuado em multidão ao pedir a sua condenação. Após a morte de Cristo e os primórdios do cristianismo, a humanidade parece julgar que não existe

¹⁸³ NIETZSCHE, 2002, p. 64.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, 2002, p. 68.

¹⁸⁵ Conforme o relato platônico da *Apologia de Sócrates*.

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, 1986, p. 143.

mais espaço para o martírio. Segundo HH, a paixão pelo martírio é dada pelo próprio homem e não pelo seu tempo, marcado pela figura de aclamados pregadores¹⁸⁷:

“O pretenso pregador, pelo contrário, fustiga do alto da cátedra e combate no ar, o que não fornece à época a paixão necessária para o fazer morrer. E é assim que ele chega ao objetivo ridículo de ser o mais risível de todos os monstros: é um pregador do arrependimento honrado, considerado, e saudado com aplausos”¹⁸⁸.

Tais pregadores transformam o cristianismo numa espécie de *competição de piedade*, onde o que importa é mostrar seus dotes ao contemporâneo. Todavia, há uma imensa diferença entre ser mártir e ser ídolo dos seus contemporâneos. Aquele que age dessa maneira procede tal como o sedutor que, uma vez seduzido o seu objeto do desejo, abandona-o à própria sorte. No cristianismo, o mestre da verdade sempre deve acompanhar o seu discípulo, dando-lhe apoio e suporte¹⁸⁹. Dessa forma, o erro que o homem possui, ao julgar-se na verdade, é agravado quando ele se disponibiliza a morrer por aquilo que ele considera verdadeiro. Para HH, portanto, um homem não possui o direito de condenar-se à morte pela verdade:

“Penso, pois, que um homem não tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade. Não obstante, tal conclusão enche-me de melancolia. É muito triste ser obrigado a separar-se, como de uma lembrança que nunca mais voltará, do pensamento de que um homem poderia alimentar uma convicção tal que lhe pareceria natural e digno dos seus esforços deixar-se por ela condenar à morte, digno de ousar, segundo a necessidade própria da convicção, se de debater da maneira correspondente ao grau da sua convicção. E esta conclusão tem também para mim algo de desolador. A humanidade torna-se cada vez mais indolente, porque se torna cada vez mais argumentadora; cada vez mais agitada porque sempre mais mundana; o absoluto para cada vez mais de moda, e torna-se cada vez mais necessário o despertar. Mas donde virá ele, quando não se ousa empregar o único meio de despertar as consciências, o meio de se deixar condenar à morte pela verdade, não precipitando-se cegamente para a frente, mas calculando esse passo com mais calma e sangüefrio do que um homem de negócios calcula as conjunturas. Não é, todavia, uma diferença

¹⁸⁷ Kierkegaard refere-se aqui a Mynster e Grudtvig.

¹⁸⁸ KIERKEGAARD, 1986, p. 147.

¹⁸⁹ Um interessante paralelo pode ser feito aqui entre os pastores da cristandade e o sedutor Sócrates, que abandonará o jovem Alcebiades no *Banquete*. Se o mestre é, na concepção socrática, apenas a condição momentânea para que o discípulo encontre-se com a verdade, ele é, na posição cristã, a própria verdade e a eterna companhia do discípulo.

***absoluta* que separa a moleza, a insensibilidade espiritual, do zelo e do entusiasmo! Portanto, não, penso que um *homem* não tem o direito”¹⁹⁰.**

É irônico, entretanto, que sob um governo tirânico ou sob uma multidão tirânica, aquele que defende a tese de que um homem não pode ser condenado à morte pela verdade, pode ser, ele mesmo, condenado:

“Além disso, do ponto de vista dialético e psicológico, é bastante curioso pensar que não é de todo inconcebível que se possa sofrer o suplício justamente por ter defendido a tese de que um homem não tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade. Se se vive sob um tirano (seja um particular, seja a multidão), este poder-se-ia enganar e tomar estas posições por uma sátira a seu respeito, e irritar-se ao ponto de condenar à morte precisamente aquele que defende a tese de que um homem não tem o direito de se fazer matar pela verdade”¹⁹¹.

O mundo é culpado pela morte de Cristo, uma vez que nele residia a verdade. Contudo, só o cristianismo pode criar a figura do mártir. Esta é uma das diferenças entre a concepção cristã e a socrática:

“Sócrates não pretendeu certamente que, em sentido estrito, tenha sido condenado à morte... pela verdade. Ironista, e levando a conseqüência até o extremo, foi condenado à morte pela sua ignorância; ele continha certamente muita verdade comparada com a civilização grega, mas não era todavia a verdade”¹⁹².

Com efeito, a verdade não se relaciona com o número, antes reside na minoria daqueles que resistem. Ela não está presente naqueles que advogam possuí-la, mas naqueles que tem a consciência de estarem afastados dela:

“Já para Sócrates, e mais ainda após o ensino do cristianismo, a verdade está na minoria: por isso, o número é o critério da mentira; por isso, quem triunfa é quem denuncia o erro. Mas, se a verdade se encontra na minoria, os critérios que permitem reconhecer se um homem está na verdade devem revestir-se de um caráter polêmico, inverso; não consistem na alegria e nos aplausos, mas no desprazer.

Contudo, nas relações com os outros homens ou, enquanto cristão, com os outros cristãos, nenhum homem, nenhum cristão particular se deve julgar na posse absoluta da verdade: portanto, não se deve deixar os outros tornarem-se culpados de o condenarem à

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, 1986, p. 151.

¹⁹¹ KIERKEGAARD, 1986, p. 152.

¹⁹² KIERKEGAARD, 1986, pp. 153/154.

morte pela verdade. Por outras palavras, se age assim, não é propriamente *pela verdade* e existe, pelo contrário, na sua conduta alguma *falsidade*”¹⁹³.

A verdade é confirmada sempre que vem acompanhada do amor. Por isso, Cristo se configura como aquele que é totalmente amor¹⁹⁴. A cristandade paganizada precisa recuperar tais conceitos¹⁹⁵. O martírio só é possível fora do âmbito da cristandade ou da dita cultura cristã. Assim sendo, só parecem existir duas saídas: ou o pseudonímico HH tem autoridade absoluta (recebida pelo transcendente absoluto) ou ele não reconhece nenhuma autoridade e rejeita a distinção entre paganismo e cristianismo. Por isso é, que no final do texto, a obra parece uma ficção sem autor, com uma questão em aberto a ser respondida por cada leitor.

c) *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*

O texto *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo* tem como ponto central a fé paradoxal que foi, na cristandade e na era da especulação, reduzida a uma preocupação meramente estética. Seu autor afirma que a diferença entre o gênio e o apóstolo precisa ser compreendida através da teleologia de ambos. Em outras palavras, o gênio possui uma teleologia imanente, enquanto o apóstolo possui sua teleologia paradoxal absoluta, calcada no transcendente. Por isso, na qualidade de gênio ou homem de espírito, é difícil comparar o apóstolo Paulo a Platão ou Shakespeare:

“Como gênio, Paulo não pode equiparar-se nem a Platão, nem a Shakespeare; como autor de belas comparações, ocupa uma posição muito pouco elevada; como estilista o seu nome é perfeitamente desconhecido- e como fabricante de tapetes, confesso desconhecer o grau de sua arte. O melhor é transformar sempre em gracejo uma seriedade feita de tolice para fazer aparecer a verdadeira seriedade, a saber, que Paulo é apóstolo; e como apóstolo não tem nenhuma semelhança com Platão, Shakespeare, os estilistas e os fabricantes de tapetes, que todos (Platão, Shakespeare e o tapeceiro Hansen) não podem de modo algum comparar-se com ele”¹⁹⁶.

¹⁹³ KIERKEGAARD, 1986, pp. 154/155.

¹⁹⁴ Tal tese será melhor explorada por Kierkegaard nas *Obras do Amor*.

¹⁹⁵ Trabalharei melhor tal paganização da cristandade na análise do discurso *As preocupações dos pagãos*.

¹⁹⁶ KIERKEGAARD, 1986, p. 160.

O gênio possui autoridade própria, já a autoridade apostólica provém de Deus. O próprio significado das duas palavras ajuda a elucidar tal diferenciação. A palavra gênio, em latim, é *ingenium*, algo que é inato. A palavra apóstolo significa, no idioma grego, aquele que é enviado, proveniente do verbo enviar. Portanto, genialidade está ligada à capacitação, o apóstolado à vocação:

“Um homem pode ter atingido há muito a sua maioridade, ou até a idade madura, quando recebe a sua vocação de apóstolo. E esta vocação não faz dele um cérebro de elite, ele não contém um grau superior de imaginação, de perspicácia, etc.; de modo nenhum; permanece o que é; mas, pelo fato-paradoxo, é enviado por Deus para uma missão determinada”¹⁹⁷.

Ao contrário da genialidade, que se caracteriza por ser quantitativa, a apostolicidade baseia-se na autoridade divina, que se constitui num fator qualitativo decisivo. Tal autoridade é que confere pleno poder ao apóstolo:

“Não devo escutar Paulo porque é um grande, um incomparável, mas devo inclinar-me perante ele porque está revestido da autoridade divina...”¹⁹⁸.

Entretanto, é algo bastante complexo determinar o que é a autoridade divina e como ela se constitui. No entender de HH, ela é uma qualidade específica que se diferencia do estético e da genialidade. Ela não é compreendida apenas pela análise acurada da doutrina, mas caracteriza-se por sua imutabilidade¹⁹⁹:

“Quando Cristo proclama: ‘Há uma vida eterna’, e que o candidato em teologia Petersen declara: ‘Há uma vida eterna’, ambos dizem a mesma coisa; a primeira afirmação não contém mais dedução, desenvolvimento, profundidade, riqueza de pensamento que a segunda; os dois dizeres tem o mesmo peso na balança do estético. E, no entanto, há entre eles uma diferença qualitativa eterna...”²⁰⁰.

Como é possível se distinguir, então, um fanático (tal como Adler) de um apóstolo? O pastor Adler traz consigo os sintomas de um homem religioso e de um tempo em decadência, onde se achava possível a compreensão racional e quantitativa do cristianismo. Curiosamente as críticas do pseudônimo HH trazem consigo- ou podem ao menos concordar em parte- com observações já feitas por Nietzsche no *Anticristo*:

¹⁹⁷ KIERKEGAARD, 1986, p. 162.

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, 1986, p. 162.

¹⁹⁹ O tema da imutabilidade de Deus é retomado por Kierkegaard no seu discurso *A imutabilidade de Deus*, que será analisado na quarto capítulo deste trabalho.

²⁰⁰ KIERKEGAARD, 1986, p. 167.

“O homem religioso, tal como a Igreja quer, é um *decadent* típico, o momento em que uma crise religiosa possui um povo vem sempre caracterizado por epidemias nervosas. O ‘mundo interior’ do homem religioso se assemelha, até confundir-se com ele, ao ‘mundo exterior’ dos sobre-excitados e extenuados. Os estados ‘supremos’ em que o cristianismo pairou sobre a humanidade, como valor de todos os valores, são formas epilépticas...”²⁰¹.

A resposta a tal questão não é simples, uma vez que a única prova da apostolicidade é a própria palavra do apóstolo. É exatamente por esse motivo que o pseudónimo HH observa, logo no prefácio da obra, que esse tratado deve ser de interesse especial para os teólogos, uma vez que autoridade é uma palavra central no vocabulário teológico. Age com autoridade aquele que atua imperativamente não por desejo próprio, mas por uma concessão especial fornecida por outrem. Em outras palavras, ninguém pode auto-intitular-se detentor de autoridade, antes ela é fornecida sempre por outros. Por isso, em última instância, cabe ao indivíduo a decisão em seguir ou não a autoridade:

“Cabe-te agora a ti, meu ouvinte, ver se queres inclinar-te diante desta autoridade ou não, aceitar esta palavra e nela acreditar ou não. Mas se recuas, não vás, por amor de Deus, consentir nela sob o pretexto que é de uma profunda sabedoria ou de um encanto admirável, porque isso é fazer pouco de Deus e pretender criticá-lo”²⁰².

Para o autor do texto, mesmo os sermões afetados dos pregadores do seu tempo não conseguem conferir autoridade a quem quer que seja. A autoridade, sempre que observada do ponto de vista humano, é transitória e passageira. Assim sendo, sucedem-se governantes e perspectivas políticas as mais diversas. Todavia, a prova da autoridade apostólica é de outra esfera:

“Como pode agora o apóstolo provar que tem autoridade? Se o pudesse fazer de uma maneira sensível não seria apóstolo. Não tem outra prova senão a sua afirmação. E é preciso que assim seja; de outro modo, o crente estaria com ele em relações diretas, e não na relação do paradoxo”²⁰³.

Tanto a comunicação da verdade (pelo apóstolo) como a recepção dela (pelo ouvinte) relacionam-se à comunicação indireta²⁰⁴. Afinal, se toda a humanidade pecou e se

²⁰¹ NIETZSCHE, 2002, p. 97.

²⁰² KIERKEGAARD, 1986, p. 170.

²⁰³ KIERKEGAARD, 1986, p. 170.

²⁰⁴ A tese da comunicação indireta é bastante explorada por Kierkegaard no decorrer de toda sua obra. Entretanto, há passagens especiais acerca disso no *Post-Scriptum* e no *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*.

desligou automaticamente da verdade, não há como desejar que tal relação retorne de modo direto. É somente através da comunicação indireta de um *Homem- Deus*, que ora se revela e ora se oculta, que a autêntica autoridade pode aparecer.

Todavia, ainda que a vocação apostólica não seja da ordem estética, ela possui outros indicadores. Segundo HH, o recebimento de uma revelação é acompanhado da incompreensão dos homens e da sua perseguição. Por isso, a revelação de Adler lhe soa tão difícil de compreender:

“Mas há quase uma blasfêmia em pensar que um homem seria chamado por uma revelação a permanecer numa tranquila indivisão, no farniente de uma atividade literária em que se faria, por um momento, belo espírito, depois, colecionador e editor dos resultados da sua incerta sabedoria”²⁰⁵.

O alvo preferencial das críticas kierkegaardianas não é o indivíduo Adler, mas sim a especulação e a exegese. O pastor Adler se constitui, na verdade, em um pretexto e em algo concreto para tais afirmativas, isto é, daquilo que se intitula *cultura cristã* e explicação racional da fé. O texto toca em questões éticas centrais sobre o que significa ser apóstolo e como a prova de tal coisa não pode ocorrer apenas pela aprovação de um determinada instituição eclesiástica. Para o autor, Adler mostra-se como um não-apóstolo exatamente no momento em que resolveu explicar-se junto à instituição eclesiástica e aceitou sua punição. A característica cabal de um apóstolo é resistir, ainda que não seja compreendido dentro do seu próprio tempo.

Não há, em nenhum momento do texto, um desprezo da genialidade. Ele apenas enfatiza sua diferente finalidade e sua distância do que significa ser apóstolo, criticando-a como instrumento indispensável de aferição do cristianismo. Todavia, a genialidade é sempre um passo adiante da massa e da alienação:

“A dialética do gênio escandalizará particularmente o nosso tempo em que a multidão, a massa, o público e outras abstrações tendem a tudo subverter. O respeitável público, a multidão tirânica querem que o gênio se mostre feito para eles; vêem unicamente um lado da sua dialética; escandalizam-se com o seu orgulho sem ver que essa atitude também é feita de modéstia e de humildade”²⁰⁶.

²⁰⁵ KIERKEGAARD, 1986, p. 172.

²⁰⁶ KIERKEGAARD, 1986, p. 172.

A dialética do gênio reside numa espécie de contentamento humorístico e sua finalidade está restrita a ele mesmo, não possuindo um objetivo que vá além de suas fronteiras. Já a dialética do apóstolo não aponta para si mesmo e nem para sua própria satisfação, antes se constitui num meio para alcançar um objetivo proposto e externo. Curiosamente, o próprio Kierkegaard se denomina como um gênio, alguém que está, portanto, no humorístico, na instigante fronteira entre a ética e a religião²⁰⁷.

d) As preocupações dos pagãos

O discurso *As preocupações dos pagãos* foi publicado por Kierkegaard no dia 26 de Abril de 1848, numa coleção de discursos intitulada *Discursos cristãos*²⁰⁸. O ano de 1848 é marcado por uma intensa produção kierkegaardiana e por profundas mudanças sociais na Dinamarca e em toda a Europa. Entre os eventos políticos desse período destacam-se a comuna de Paris, o fim da monarquia absolutista dinamarquesa (e o início do parlamento) e a curta guerra da Dinamarca contra a Alemanha. Em consequência dessa guerra, os dinamarqueses perdem as províncias de Slesvig e Holstein para os alemães. Tal polêmica revela- e incendeia- o nacionalismo dinamarquês e as idéias de caráter liberal provenientes da herança da Revolução Francesa. Kierkegaard, por sua vez, posiciona-se criticamente em relação a essas idéias e mudanças sociais. No seu entender, tanto conservadores como liberais parecem equivocados em suas posições e a catástrofe da humanidade era visível, tal como é possível atestar num pequeno fragmento do *Ponto de vista explicativo da minha como escritor*, que relata o exato momento em que o pensador dinamarquês lia as provas dos *Discursos cristãos*:

“Os acontecimentos mundiais que abalaram tudo ao longo deste últimos meses revelaram confusos porta-vozes de novos pensamentos, ousados e naturalmente confusos; em contrapartida, silenciaram e embaraçaram todos os que, até o momento, elevaram a voz num sentido ou noutra e também os obrigaram a procurar um hábito lustrosamente novo; todo o sistema saltou; no decurso de poucos meses, uma igual paixão cavou um fosso entre o passado

²⁰⁷ KIERKEGAARD, 1986, p. 177 (citação dos *Diários*).

²⁰⁸ Utilizo, em minha análise aqui, a seguinte tradução norte-americana:

KIERKEGAARD, S.A. *Christian Discourses & the lilies of the field and the birds of the air & three discourses at the communion on Fridays*, tradução e introdução de Walter Lowrie, Galaxy Book/ Oxford University Press, New York, 1961.

e o presente, e dir-se-ia que uma nova geração desapareceu. Enquanto ocorria esta catástrofe, lia as provas de um novo livro, por consequência anterior aos acontecimentos. Não lhe acrescentei nem tirei uma palavra; era a concepção que eu, ‘o pensador bizarro’, já apresentará há vários anos: que se leia a obra, e ter-se-á a impressão que foi escrita depois da catástrofe... Vivi o triunfo de não ter necessidade de modificar ou mudar um jota e de ver que a minha obra precedente, se fosse lida agora, seria infinitamente mais bem compreendida do que o foi quando apareceu”²⁰⁹.

Com efeito, os seus *Discursos cristãos* se constituem numa crítica ao seu tempo e, segundo Lowrie, esse período é igualmente marcante na vida pessoal do pensador. No seu entender, o autor dinamarquês passa por uma espécie de *conversão* (ou *metamorfose*, como o próprio Kierkegaard denomina). Tais afirmativas fazem com que o comentarista norte-americano analise os discursos edificantes após 1848 como frutos da *comunicação direta* que, segundo ele, marcaria a autoria de Kierkegaard a partir de então. Saber o grau da religiosidade de Kierkegaard é algo que, a rigor, só competia a ele mesmo. Já no que tange a tese da *comunicação direta*, todos os dados da produção kierkegaardiana apontam exatamente na direção contrária. Lowrie erra ainda ao denominar os discursos edificantes como *sermões*, quando o próprio pensador nunca os denominou dessa forma:

“... este pequeno livro, chamado ‘discursos’, não sermões, porque seu autor não tem autoridade para pregar...”²¹⁰

Os discursos edificantes ocupam na obra kierkegaardiana um lugar especial. Eles começam juntamente com a obra pseudonímica *A Alternativa* em 1843. Todos os discursos são assinados pelo próprio autor e se intercalam com as obras pseudonímicas e com as obras assinadas, sempre sendo oferecidos ao público. Todavia, como observa o próprio Kierkegaard, nem sempre o público os compreendeu ou aceitou:

“Com a mão esquerda, ofereci ao mundo *A Alternativa* e, com a direita, *Dois Discursos Edificantes*; mas todos ou quase todos estenderam a sua direita para a minha esquerda”²¹¹.

Todavia, dentro da própria obra kierkegaardiana, há múltiplas possibilidades de interpretação dos discursos. No *Post-Scriptum*, eles aparecem como um fator limitador, ou seja, eles fornecem a medida até onde é possível realizar filosofia. Nesse sentido, os

²⁰⁹ KIERKEGAARD, 1986, p. 63.

²¹⁰ KIERKEGAARD, S.A. *Dois discursos edificantes de 1843 (A expectativa da fé, Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto/ Minha posição como escritor religioso dentro da cristandade/ Minha tática)*, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2001. p. 19.

discursos possuiriam rigor filosófico²¹². Já para o *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, os discursos fazem parte da produção religiosa e devem ser compreendidos enquanto tal²¹³.

A palavra dinamarquesa para edificação é *bygge*, que significa também construir. Tal palavra é sempre usada juntamente com o prefixo *op*, que significa para cima. Dessa forma, a palavra *opbyggelige*, edificante ou construtivo, significa construir para cima, ou seja, a partir das fundações²¹⁴. Tal análise ajuda a entender o que Kierkegaard denominava, então, como edificante. No seu entender, edificante é tudo aquilo que pode ajudar um indivíduo, dentro da sua interiorização, apropriar-se de valores éticos ou religiosos. É nesse sentido que se pode entender a frase do pseudônimo *Anti-Clímacus*, no prefácio da *Doença Mortal*:

“É possível que esta forma de ‘exposição’ se afigure, a muita gente, singular; que pareça demasiado severa para ser edificante, demasiado edificante para ter rigor especulativo”²¹⁵.

Para Kierkegaard, o edificante não retira o rigor de uma análise filosófica, antes o aumenta, conferindo-lhe outra dimensão. Todavia, é sobejamente conhecida a frase de Hegel na *Fenomenologia do espírito*, alertando contra o perigo da edificação na filosofia:

“Quem só busca a edificação, que pretende envolver na névoa a variedade terrena de ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que se pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante”²¹⁶.

Contudo, Kierkegaard nunca conseguiu compreender- ou aceitar- a recusa hegeliana ao edificante, como pode-se atestar nos seus *Diários*:

²¹¹ KIERKEGAARD, 1986, p. 33.

²¹² Tal tese é defendida por Heidegger no *Ser e Tempo*.

²¹³ Não é meu objetivo aqui tratar com detalhes da complexidade dos discursos kierkegaardianos e nem do tema do edificante na filosofia de Kierkegaard. Apenas pretendo elencar alguns dados que podem ajudar na compreensão da temática a que me proponho analisar. Maiores informações podem ser obtidas nas seguintes obras:

CARIGNAN, Maurice. *La production édifiante de Kierkegaard*, Lával théologique et philosophique, 43, 2, June, Québec, 1987.

PATTISON, George. *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Routledge, London, 2002.

²¹⁴ Tal explicação é fornecida por Kierkegaard nas *Obras do Amor*.

²¹⁵ KIERKEGAARD, S.A. *O Desespero Humano (Coleção “Os Pensadores”)*, tradução de Adolpho Casais Monteiro, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1980, p. 189.

“Estranho esse ódio de Hegel pelo edificante, que transparece um pouco em todos os lugares: no entanto, bem longe de ser um narcótico que acalma, o edificante é o *amém* do espírito acabado e é, portanto, um aspecto do conhecimento que não deveríamos negligenciar”²¹⁷.

Como sublinha Vergote, o objetivo dos *Discursos cristãos* é colocar a cristandade para pensar sobre as coisas que ela afirma e nas quais diz acreditar. Trata-se de redescobrir uma linguagem esquecida e de reafirmá-la:

“Toda a problemática dos *Discursos edificantes* de Kierkegaard, como também de seus *Discursos cristãos*, me parece ser esta aqui. Tarefa filosófica que consiste em exibir e em iluminar os pressupostos de uma linguagem religiosa, e de uma linguagem cristã, que os cristãos acabam falando como uma língua estrangeira, de tanto que a usaram sem mais pensar nela... Olhar de que maneira os cristãos confessam o Cristo em uma cristandade onde afirmar essa convicção é estar de acordo com todo o mundo, observa o autor de um dos *Discursos cristãos*, leva freqüentemente a constatar que eles não pensam o que dizem. Mas todo o trabalho dos *Discursos edificantes*, elucidando os procedimentos e os pressupostos dessa linguagem, tende precisamente a recolocá-los em posição de se tornarem os sujeitos dessa palavra que fala antes deles e na qual eles irão tornar-se capazes de se exprimir”²¹⁸.

Os *Discursos cristãos* dividem-se em quatro discursos específicos: 1) *As preocupações dos pagãos*; 2) *Estados de espírito na luta do sofrimento*; 3) *Pensamentos que ferem pelas costas- para a edificação*; 4) *Discursos para a comunhão às sextas-feiras*. Interessa-me analisar aqui, de modo mais detalhado, o discurso *As preocupações dos pagãos*. Tal discurso divide-se, por sua vez, em sete partes: 1) a preocupação da pobreza; 2) a preocupação da abundância; 3) a preocupação da humildade; 4) a preocupação do orgulho; 5) a preocupação da presunção; 6) a preocupação do auto-suplício; 7) a preocupação da dúvida, da inconstância, da desconsolação.

A estrutura de todas as sete partes das *Preocupações dos pagãos* se repete, isto é, o discurso divide-se, de forma estratégica, em três partes: 01) baseando-se na imagem bíblica de Mateus 06:24-34, o autor afirma que os pássaros (e também os lírios) não possuem preocupações e por isso servem como professores para os homens; 02) ele afirma que

²¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito- parte I*, tradução de Paulo Meneses, 2ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1992, p. 25.

²¹⁷ Apud: VÁRIOS AUTORES, 1997, (*Kairos/Kierkegaard- “A obra edificante de Søren Kierkegaard”/ pp. 177-190- Vergote*), p. 183.

²¹⁸ VÁRIOS AUTORES (Vergote), 1997, p. 188.

também os cristãos não possuem preocupações, pois acreditam em Deus; 03) por fim, ele afirma que tal preocupação é de esfera pagã, típica atitude de quem não acredita no Deus cristão. Tal estrutura reforça a retórica kierkegaardiana e facilita sua comunicação com cada indivíduo. O tom do discurso pode ser conferido pela citação dos *Diários*:

“O homem de quem no primeiro discurso *As preocupações dos pagãos*, eu tenho representado como aquele que fala tão brutalmente sobre a seriedade da vida não é, como alguém pode imediatamente perceber, aquilo que nós chamamos um homem pobre. Ah, nunca ocorreria a mim falar de semelhante homem em semelhante modo. Não, isso seria um gênero de jornalismo, algo daqueles que vivem por-e talvez na luxúria e abundância vivem por-escrever sobre a pobreza”²¹⁹.

A crítica ao jornalismo, que supostamente fala de um modo bruto sobre a seriedade da vida, não é aqui destituída de sentido. A comunicação direta dos jornais, parece não saber o que significa efetivamente a pobreza e os problemas sociais, ou seja, não consegue compreender a que esfera eles efetivamente pertencem²²⁰.

Assim como em muitos dos discursos edificantes, e como ocorre nas *Obras do Amor*, Kierkegaard escreve, antes da introdução da obra, uma prece na qual afirma que é preciso que os homens aprendam com os pássaros do céu e os lírios do campo, eles são os professores da humanidade. Seu intuito é examinar, através de uma interpretação do texto bíblico, a oposição existente entre cristãos e pagãos. Segundo seu entender, os pássaros do céu e os lírios do campo não se preocupam com nada que há de acontecer, pois eles não possuem a consciência humana, mas apenas obedecem a um ciclo natural. Já os homens podem se preocupar com tais coisas, uma vez que possuem a consciência.

A preocupação com as coisas que não de ocorrer é, segundo Kierkegaard, típica do comportamento dos pagãos. Em outras palavras, não cabe a um cristão preocupar-se com o que ocorrerá no futuro. Nesse sentido, os cristãos devem aprender com os pássaros e com os lírios do campo, mas não com os pagãos. Se Cristo é o caminho, a verdade e a vida, os pássaros do céu e os lírios do campo são seus *professores assistentes*. Entretanto, surge a pergunta: como não se preocupar nos dias de hoje? Como não se preocupar com os jornais a anunciar, diariamente, notícias alarmantes? Como não se preocupar com os movimentos

²¹⁹ Apud: KIERKEGAARD, 1961, p. 08.

²²⁰ Kierkegaard havia se envolvido, entre os anos de 1845 e 1846, numa séria polêmica com o sensacionalista jornal *O Corsário*, onde havia outrora colaborado. Maiores informações sobre tal episódio, e seus desdobramentos para a crítica kierkegaardiana à Igreja, serão elaborados no quarto capítulo deste trabalho.

revolucionários, que lutam por maior justiça social? Kierkegaard analisa, com cuidado, algumas dessas preocupações:

“Como isso é possível? Bem, realmente, a coisa não é tão difícil. Pelo fato de que nem os lírios e nem os pássaros são ‘pagãos’, mas nem os lírios e nem os pássaros são ‘cristãos’, e apenas por essa razão é que eles podem especialmente ser úteis no caminho, dando instruções no cristianismo”²²¹.

A resposta desprezível- e quase simplista- de Kierkegaard é recheada de significado. No seu entender, o grau de dificuldade em responder a tais questões ocorre exatamente pelo fato delas serem analisadas pela perspectiva incorreta, ou seja, pelos olhos do paganismo. Denominar os pássaros de *professores assistentes divinos* é, ao mesmo tempo, reconhecer a natureza como manifestação da glória divina- como faz o cristianismo desde os seus primórdios- e criticar as douradas pretensões dos professores de então, que se julgavam complexos e possuidores de um saber inatingível. Tal crítica também se volta contra a cristandade, que conferia a tais professores altas distinções, confiando-lhes a explicação do cristianismo ao povo. Curiosamente, há uma passagem na *Introdução à história da filosofia de Hegel* onde a temática dos pássaros do céu e dos lírios do campo é brevemente mencionada pelo filósofo alemão:

“Diz Cristo (Mt. 6, 26-30): *Olhai as aves do céu (entre as quais devemos contar o íbis), as quais não ceiam nem ceifam nem enceleram, e vosso pai celestial as alimenta: não sois vós mais do que elas? A superioridade do homem, imagem de Deus, sobre os animais e sobre as plantas, é implícita e explicitamente admitida; mas quando se trata de investigar onde é que o elemento divino deve ser descoberto e entrevisto, descarta-se precisamente aquilo que se constitui a superioridade do homem, e atenta-se apenas nas coisas inferiores. De modo idêntico, no que concerne ao conhecimento de Deus, é digno de notar que Cristo situa o conhecimento dele e a fé nele, não na admiração dos seres naturais, nem nas maravilhas do poder de Deus sobre elas, nem nos sinais e milagres, mas no testemunho do espírito. O espírito supera infinitamente a natureza: nele, muito mais do que na natureza, se manifesta a divindade”²²².*

A aborgem hegeliana da temática dos pássaros do céu e dos lírios do campo não parece divergir essencialmente da abordagem kierkegaardiana. Ambos autores reconhecem

²²¹ KIERKEGAARD, 1961, p. 13.

²²² HEGEL, G. W.F. *Introdução à história da filosofia (Coleção “Os Pensadores”)*, tradução de Antônio Pinto de Carvalho, 2ª edição, Editora Abril Cultural, São Paulo, 1980, p. 363.

a superioridade do espírito. Entretanto, parece faltar ao autor alemão um pouco da capacidade imaginativa e literária do pensador dinamarquês, que transforma um tema corriqueiro na natureza em um assunto de edificação. No seu entender, se os pássaros e os lírios não são pagãos e nem cristãos, eles são apenas auxiliares do cristianismo. Resta, portanto, saber o que significa efetivamente o paganismo e o cristianismo e o que é possível extrair da douda ignorância dessas criaturas de Deus.

Dessa forma, segundo o autor dinamarquês, é necessário que se tenha clareza de quem são os pagãos. Se o critério é a preocupação com os eventos futuros e com a sua segurança então, muitos dos que se denominam cristãos, também podem ser tomados por pagãos. Já os que vivem como os lírios e os pássaros vivem como cristãos. O objetivo do texto bíblico é mostrar, através da figura dos pássaros e dos lírios, a essência do cristianismo e do paganismo:

“O Evangelho, com efeito, não condena e nem denuncia, usa os lírios e o pássaros para mostrar o que é o paganismo, mas para mostrar, ao mesmo tempo, o que é exigido dos cristãos”²²³.

Os lírios e os pássaros ensinam e não condenam a ninguém. Ensinam não de si mesmo, mas mostram uma outra realidade, que lhes é externa. Como professores benevolentes, repetem ao infinito, diferentemente de alguns professores humanos, que se cansam e, por vezes, procuram fazer prosélitos e se firmam mais enfaticamente como pesquisadores. Feuerbach, autor *pagão* e absolutamente importante para a crítica kierkegaardiana da cristandade, observa, no prefácio de suas *Preleções à essência da religião*, a partir de sua experiência pessoal de isolamento, exatamente a distinção que pode ser feita entre um pesquisador e um professor:

“Sou, sob o aspecto de meu lado teórico, mais designado pela natureza para pensador e pesquisador do que para professor. O professor não se cansa e não poderia se cansar de dizer alguma coisa mil vezes, mas para mim é bastante que eu tenha dito algo somente uma vez se pelo menos eu tiver a consciência de tê-lo dito bem. Um objeto me interessa e cativa somente até o ponto em que ele ainda me traga dificuldades, até o ponto em que eu ainda não esteja em paz com ele, até o ponto em que eu tenha de lutar com ele; mas uma vez que eu o tenha superado, corro logo para um outro, um novo objeto; porque minha

²²³ KIERKEGAARD, 1961, pp. 13/14.

mente não é restrita a uma matéria determinada ou a um objeto determinado; ela se interessa por tudo o que é humano”²²⁴.

Por isso, não é despropositado que Kierkegaard que, rigorosamente falando, não era nem professor e nem pesquisador acadêmico, tenha passado boa parte de sua vida a repetir seus discursos, sempre estabelecendo unidades orgânicas entre eles. Tal como Sócrates é enriquecido exatamente na sua *dissemelhança* com Cristo²²⁵, o pensador dinamarquês afirma, na sua dissemelhança com Feuerbach, o seu posicionamento cristão.

Dessa forma, os pássaros e os lírios servem para alertar os homens acerca das preocupações dos pagãos e são mais do que necessários num lugar onde todos se denominam cristãos, mas são, em verdade, pagãos em suas preocupações. O homem pode ao contrário de Deus- esquecer do lírio e do pássaro, mas não deve proceder dessa forma. A lembrança deles é fundamental num tempo de paganismo cristianizado, por isso a figura daquele que repete é indispensável. Ao contrário do que se poderia supor, as preocupações elencadas por Kierkegaard não tratam de temas abstratos, mas de preocupações reais e presentes na vida de todas as pessoas. Com efeito, ao analisar tais preocupações, ele elucidava o que seria (ou deveria ser) a ética cristã.

A primeira das preocupações é com a pobreza. Trata-se aqui não apenas da pobreza enquanto falta de recursos materiais, mas da pobreza de todo aquele que vive sem Deus ou como se não necessitasse dele. Em outras palavras, existe a pobreza do rico pagão. A preocupação por aquilo com o que comer e beber é típica da atitude pagã. Os pássaros não possuem tal preocupação. Surge, então, a pergunta: quem, afinal, os sustenta? Os juízes humanos, se atuam corretamente, preocupam-se com aqueles que não tem como sobreviver e sofrem injustiças. Os homens podem viver do que recolheram, mas os pássaros não acumulam e não possuem celeiros. Eles vivem do pão diário, que não pode ser estocado em nenhum local²²⁶. O sustento diário, recebido pelo pássaro, não é nem pouco e nem muito, mas suficiente:

²²⁴ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*, 1ª edição, tradução de José da Silva Brandão, Papirus Editora, Campinas, 1989, pp. 11/12.

²²⁵ Tal tese é trabalhada por Kierkegaard no *Conceito de Ironia*.

²²⁶ A referência kierkegaardiana ao pão diário remete aqui a diversos momentos do cristianismo. O pão diário pode ser compreendido como o maná, que os israelitas receberam durante sua travessia rumo à Terra Prometida, mas pode referir-se também a oração do Pai-Nosso e a Eucaristia, onde Deus se fez alimento por amor aos homens.

“O pássaro é pobre? Não, o pássaro não é pobre. Observe-se aqui que o pássaro é um professor. Em tal situação que, a julgar pela sua condição exterior, alguém pode chamá-lo de pobre, ainda que ele não seja pobre. E nunca ninguém poderá chamá-lo de pobre. E o que isso significa? Isso significa que sua condição é aquela de pobreza, mas não há preocupação com a pobreza”²²⁷.

O desejo de acúmulo e de estocar alimentos com vistas ao futuro é, no entender de Kierkegaard, uma atitude pagã. Atente-se aqui para a concepção econômica kierkegaardiana: baseado nos pressupostos religiosos do antigo judaísmo e do cristianismo, o autor dinamarquês analisa a acumulação como fator de desigualdade social. Tal crítica, feita também por Kierkegaard, é presente desde os primórdios da história da economia até os dias atuais. Mas o que seria, então, no entender de Kierkegaard, a pobreza? O pássaro seria pobre aos olhos do juiz humano. Entretanto, ele não se preocupa com o que há de comer ou beber, pois essa é uma preocupação pagã. Por isso, ele segue sendo um exemplo para o cristão:

“O cristão é, então, rico? Bem, talvez pode ser que exista um cristão rico, mas sobre o que estamos realmente falando? Nós estamos falando sobre um cristão que é pobre, sobre o pobre cristão. Ele é pobre, mas não tem essa preocupação. Portanto, ele é pobre, porém, não é pobre. Quando alguém está na pobreza não possui a preocupação da pobreza, alguém é pobre e, porém, não é pobre. Então alguém é- se não for um pássaro mas um homem, e viver como um homem... um cristão”²²⁸.

Assim como o pássaro, o alimento do pobre cristão- ainda que ele seja rico- é o pão diário. O pássaro não é pagão e nem cristão, por isso não tem nem a culpa e nem a escolha, mas vive segundo os ditames da natureza. O cristão deve agradecer o pão diário- o que representa um passo adiante do pássaro- ele pode optar por viver como um pássaro ou como um pagão. A prece é o reconhecimento que o cristão presta a Deus, isto é, sua gratidão para com o criador, superando o mero reconhecimento do pão necessário para a sobrevivência. Tal atitude o diferencia do pássaro e do pagão, mas diferencia-o, de forma especial, do pagão Sócrates:

“Como o simples sábio, que falou constantemente sobre comida e bebida, porém falou profundamente sobre coisas muito elevadas, o pobre cristão, quando fala sobre comida, fala

²²⁷ KIERKEGAARD, 1961, pp. 17/18.

²²⁸ KIERKEGAARD, 1961, p. 18.

com a simplicidade de coisas muito elevadas, pois quando ele diz o ‘pão diário’, ele não está pensando tanto na comida, mas no fato de recebê-la da mesa de Deus”²²⁹.

A diferença crucial é que o pássaro come para viver, já o pagão vive para comer. O cristão acredita que não vive apenas do pão material. O significado do seu pão é mais rico. Dessa forma, sua pobreza é uma riqueza. Ele difere do pássaro (que não tem consciência) e do pagão (que opta por outros valores). Por isso, o pobre rico cristão só tem agradecimentos a fazer. Ele sabe que na sua pobreza reside a riqueza, por isso ele não se importa em morrer para o mundo.

A pergunta pelo que se há de comer ou beber feita pelos pagãos é típica daqueles que não acreditam num Deus sustentador, mas se julgam auto-suficientes. Seu erro consiste em tomar por central aquilo que é acessório. A suposta seriedade de tal projeto é uma absoluta recusa de Deus. Ao optar por tal caminho, os pagãos fecham-se para o desafio da proposta dos pássaros. Suas preocupações tendem a conduzi-los para a tentação e para a auto-escravização, desejando sempre mais e temendo pelo fim daquilo que possuem. Nesse sentido, o cristão é o mais livre dentre todos²³⁰, pois ao optar por Deus não segue o ciclo natural (como os pássaros) e nem apenas as necessidades físicas humanas (como os pagãos):

“O pássaro é pobre e, porém, não é pobre; o cristão é pobre e, porém, não é pobre, mas rico; o pagão é pobre, e pobre, e pobre, é mais pobre que o mais pobre dos pássaros”²³¹.

A segunda preocupação narrada no discurso é a preocupação da abundância. A tese central é que aquele que se preocupa em tudo possuir acaba por nunca descansar, ao passo que aquele que nada possui é aquele que, na verdade, tem a posse de todas as coisas. Kierkegaard questiona-se se haveria efetivamente preocupação na abundância ou se isso não seria mera retórica sofisticada de um autor que forneceu como sua primeira preocupação a pobreza e, logo na conseqüência, vê-se obrigado a fazer o contraponto dessa com a abundância.

Em geral, tende-se a supor que os ricos estão isentos de preocupações. Todavia, segundo o autor do discurso, apenas o pássaro é efetivamente rico, pois nele não há

²²⁹ KIERKEGAARD, 1961, p. 19.

²³⁰ Em consonância com a tradição cristã, há uma fecunda semelhança aqui entre Kierkegaard e santo Agostinho, que julgava que o homem verdadeiramente livre é aquele que é servo de Deus. SANTO AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, 3ª edição, tradução e notas de Ir. Nair Assis de Oliveira, Editora Paulus, São Paulo, 1995.

propriedade ou acúmulo. Além disso, ele não possui o desejo de posse. É curioso perceber o comportamento do pássaro, pois mesmo tendo condições de ir buscar sempre mais alimentos na natureza, ele contenta-se aquilo que lhe é ofertado:

“Na pobreza, o pássaro não tem a preocupação da pobreza; contra a preocupação da abundância, ele segura-se prudentemente”²³².

O pássaro se constitui, portanto, num professor. Sua atuação assemelha-se a Sócrates. Todavia, ao contrário do ateniense, que dizia nada saber e, por isso, nada poder ensinar, o pássaro ensina os homens com sua ignorância.; ainda que, tal como Sócrates, não saiba com exatidão o que faz:

“Tal como o sábio dos tempos antigos, o pássaro comunica, para nossa instrução, em ignorância”²³³.

Dessa forma, o cristão não possui a preocupação da abundância, pois não possui o desejo da posse. Antes sabe que todas as coisas foram criadas e pertencem a Deus. Se no caso do pobre cristão há uma riqueza, no caso do cristão rico há uma pobreza, que o torna efetivamente rico:

“Existem, portanto, cristãos pobres? Certamente existem cristãos que são pobres. Mas sobre o que nós estamos falando aqui? Nós estamos falando sobre o cristão rico, que tendo riquezas e abundância, ainda assim não tem preocupação”²³⁴.

Alguém que vive sem a preocupação é tal como um pássaro, que ignora sua condição. Dessa forma, o cristão precisa aprender com o pássaro, ou seja, precisa exercitar a arte de se tornar ignorante. Ele precisa compreender o quão ilusória é a idéia de posse e libertar-se no seu pensamento de tal conceito, tornando-se honesto diante daquilo que Deus criou:

“Mas então, de fato, o cristão rico é essencialmente apenas como um pobre, como o pobre cristão, não é? Sim, ele é. Mas ele é rico como um cristão”²³⁵.

A preocupação com a abundância é, portanto, destinada ao rico pagão, que não ignora o mundo. Afinal, pelo fato de não ser ignorante, ele se preocupa e nunca se satisfaz suficientemente, achando que pode, em qualquer momento, cair numa pobreza absoluta. Surge aqui, de forma instigante, na análise dessa segunda preocupação, outro paralelo entre

²³¹ KIERKEGAARD, 1961, p. 25.

²³² KIERKEGAARD, 1961, p. 29.

²³³ KIERKEGAARD, 1961, p. 29.

²³⁴ KIERKEGAARD, 1961, p. 29.

Kierkegaard e Nietzsche. O autor alemão, a despeito de criticar severamente o cristianismo, poupa uma outra religião: o budismo. No seu entender, tal religião destina-se a uma civilização acabada, que sofre de todos os cansaços. Já o cristianismo, é uma religião da domesticação, destinando-se a dominar espíritos selvagens, imputando-lhes doenças:

“O budismo é uma religião para homens *tardios*, para raças que se tornaram bondosas, mansas, super-espirituais, que com demasiada facilidade sentem dor (a Europa está muito distante de encontrar-se madura para tanto)... O cristianismo quer dominar *animais ferozes*, seu meio é tornar-los *enfermos*- o debilitamento é a receita cristã para *domar*, para a civilização. O budismo é uma religião para o acabamento e o cansaço da civilização, o cristianismo nem sequer encontra a civilização diante de si- em determinadas circunstâncias a funda”.

Kierkegaard não trata em sua obra do budismo e sequer o compara com o cristianismo. Entretanto, o diagnóstico do cristianismo feito por Nietzsche pode, em momentos como esse, coincidir plenamente com o diagnóstico da cristandade feito por Kierkegaard. Observe-se aqui que o desafio dos pássaros e dos lírios pode também ser compreendido como uma ameaça à cultura da cristandade e como algo desprovido de sentido para uma civilização que se auto-criou e se auto-governa. Nesse sentido, o espírito budista poderia ensinar muitas coisas para a cristandade. Ao criticarem a dita civilização cristã (*Christentum*, em alemão e *kristendom*, em dinamarquês), tais autores buscam recuperar o sentido de cristicidade (*Christlichkeit*, para ambos), ainda que suas respostas caminhem em direções opostas²³⁶ e Nietzsche não seja um autor cristão.

A humildade surge como a terceira das preocupações. Kierkegaard observa que os pássaros dividem-se em cores, mas jamais em grupos hierárquicos, onde alguns são superiores e outros inferiores. Não há entre os pássaros nem a preocupação com a

²³⁵ KIERKEGAARD, 1961, p. 35.

²³⁶ Maiores informações podem ser obtidas em:

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada- o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. Discurso Editorial/ Editora Unijuí, São Paulo/Ijuí, 2002.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma- Nietzsche e a auto-supressão da moral*, 1ª edição, Editora da UNICAMP, Campinas, 1997.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche e o cristianismo em Revista Cult, número 88, ano VII*, Editora Bregantini, São Paulo, Janeiro/2005.

JASPERS, Karl. *Razon y existencia- cinco lecciones*, tradução de Haraldo Kahnemann, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959 (especialmente a primeira lição, que trata do significado histórico de Kierkegaard e Nietzsche).

MASSUCH, Victor. *Nietzsche y el fin de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1976.

VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, Paris, 1974.

humildade e nenhuma dúvida entre *ser* e *não ser*. O pássaro, tal como o lírio do campo, é cuidado por Deus e nele a existência não comporta nenhuma dificuldade:

“Como, então, o pássaro é nosso professor? Onde está o ponto de contato na instrução dada por ele? Pois certamente neste ele faz o caminho voltar ao início. Este caminho pode ser tão longo que ele faz tão curto como possível, fazendo tão rápido como possível tornar-se ele mesmo, ser ele mesmo”²³⁷.

O cristão não deve ter a preocupação da humildade. Entretanto, ela não pode ser vista como ilusória, mas como um real modo de enxergar as coisas pelos olhos da fé. O homem afirma sua existência em Deus. Ele é efetivamente, ou se torna alguém, após seu encontro com o ser divino. O pássaro não existe efetivamente senão por Deus. Contudo, é facultado ao homem poder escolher a humildade ou não. Aquele que opta por ela, opta pelo cristianismo. O pássaro, por não ter direito a tal escolha, é o primeiro dos humildes, ainda que não possua consciência e nem tenha optado por nada. A humildade cristã relaciona-se com o outro, já o pássaro não precisa relacionar-se- ao menos socialmente- com outros pássaros. A sociabilidade é marca constitutiva do próprio homem. O cristão deve tornar-se o que é, ao contrário do pássaro que é o que é:

“Em comparação ao pássaro, a humildade cristã era um homem, mas quando ele tornou-se um cristão, ele tornou-se (chegou a) algo no mundo. E ele pode constantemente tornar-se (chegar a) mais e mais, para ele constantemente tornar-se mais e mais um cristão. Como um homem ele não foi criado na imagem (paterna) de Deus, mas como um cristão ele tem Deus como seu pai”²³⁸.

As afirmações ontológicas aqui elencadas por Kierkegaard, de modo propositalmente mais simples, influenciaram diretamente Heidegger e sua doutrina do *dasein* em *Ser e Tempo*. Por isso, não é despropositada a confissão heideggeriana de que há muita filosofia nos escritos de Kierkegaard, notadamente nos discursos edificantes:

“No século XIX, S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existenciário, contudo, lhe é tão estranha que ele, no que tange à perspectiva ontológica, encontra-se, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último. É

²³⁷ KIERKEGAARD, 1961, p. 42.

²³⁸ KIERKEGAARD, 1961, p. 44.

por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos ‘edificantes’ do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia”²³⁹.

Diferentemente do pássaro, para um cristão, a paternidade ocorre na existência, isto é, no seu assumir-se enquanto cristão. A humildade é afirmada sempre que homens humildes realizam o trabalho de Deus. A exaltação da humildade ocorre na medida em que ela se refere a figura do Pai, exaltando-o. Já a humildade pagã é preocupada, pois nunca possui nenhum Deus e não é essencialmente ela mesma. Ela possui uma semelhança com o desespero²⁴⁰. O homem necessita relacionar-se com Deus, consigo mesmo e com o seu próximo. Aquele que age assim está de acordo com os padrões cristãos. No paganismo não há relação com Deus e nem consigo mesmo, a medida da relação está apenas nas relações sociais, ou seja, resume-se numa mera aparência:

“Em comparação com a humildade cristã o pássaro é uma criança; em comparação com a humildade pagã ele é uma criança alegre... Quando alguém é humilhado há apenas um caminho para a exaltação, tornar-se cristão. Este caminho o pássaro não conhece”²⁴¹.

O orgulho é a quarta preocupação. O pássaro não o possui, ele o vivencia sem se preocupar. Ele está no orgulho sem se preocupar com ele. De igual maneira, o cristão de posição orgulhosa também não se preocupa com ele. Mas como pode um cristão possuir orgulho? Se tal coisa é possível em que sentido isso ocorre?

Segundo Kierkegaard, o cristão fala com Deus através de suas preces, sem a pompa de quem pede uma audiência a um imperador e sem nenhuma espécie de ilusão. É exatamente nesse sentido que se configura o orgulho cristão, ou seja, um cristão é tão importante para o seu Deus que ele é ouvido sempre que deseja lhe falar. Seu Deus humilhou-se com a finalidade de exaltá-lo:

“Mas então, de fato, a posição orgulhosa do cristianismo é essencialmente apenas como a humildade, como a humildade do cristão? Sim, certamente, que ela é. Mas então, essencialmente, o cristianismo orgulhoso não sabe o quão superior ele é? Não, essencialmente, ele não sabe isso. Mas então, realmente, o discurso enganou o leitor por não falar do orgulho terreno, dos títulos, dignidades e de nossa preocupação! Bem, sim e, porém, não. O discurso

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo- parte II*, tradução de Marcia de Sá Cavalcante, Editora Vozes, Petrópolis, 1998, p. 14, nota 06.

²⁴⁰ Kierkegaard trabalha mais detalhadamente o desespero nas obras *A Doença Mortal* e no *Conceito de Angústia*.

²⁴¹ KIERKEGAARD, 1961, p. 49.

não enganou. Para a posição cristã do orgulho não há preocupação-isso é precisamente sobre o que é feito o discurso, isso ele não tem preocupação”²⁴².

Apenas o cristão humilde torna possível compreender o que significa o orgulho cristão, pois trata-se do mesmo sentimento, mas numa ordem inversa:

“O verdadeiro orgulho é o orgulho cristão; mas no verdadeiro orgulho cristão ninguém é mais elevado que o outro. Portanto, essa coisa de posição é irreal em comparação com o verdadeiro orgulho”²⁴³.

Nessa perspectiva, um cristão que detém o poder é tal como a criança que brinca, sem ter consciência da sua real posição. Ele, diferentemente do pássaro, está acima dos seus semelhantes. Já o pagão, por não ser ignorante da sua situação, acredita, quando tem o poder, que seu orgulho é o que existe de maior sobre a terra. Ele não possui um eu, como o cristão, mas apenas títulos e honrarias humanas.:

“O pássaro está no orgulho, sem a preocupação do orgulho. O cristão está na posição do orgulho, que humanamente coloca-o acima de todos os outros da terra, sem a preocupação do orgulho. O pagão de posição orgulhosa pertence, com sua preocupação, ao abismo. Ele não está realmente no orgulho, mas no abismo”²⁴⁴.

A presunção é a quinta preocupação. Seu mal reside em querer fazer as coisas sem o auxílio divino. Ela parece aceitar a graça, quando apenas a absorve com critérios mundanos e sem uma autêntica espiritualidade. Tal preocupação prefigura a imagem kierkegaardiana do desespero e os argumentos que ecoam no *Conceito de Angústia*. A presunção é a característica típica do cristianismo burguês. Essa preocupação os pássaros não possuem. Diferentemente do orgulho- onde é possível a existência de algum benefício- a presunção não possibilita nada de positivo. O único caminho, portanto, é livrar-se da presunção e da preocupação da presunção. Ao contrário do orgulho e da humildade, ela existe apenas como algo da esfera humana, desse modo, é impossível a existência de uma *santa presunção*. A presunção consiste propriamente numa ilusão, ou seja, em julgar-se aquilo que não se é:

“Portanto, nenhum pássaro nem lírio é culpado de alguma presunção e, portanto, é evidente que neles não existe a presunção”²⁴⁵.

Nesse mesmo sentido, os pássaros e os lírios são professores:

²⁴² KIERKEGAARD, 1961, p. 55.

²⁴³ KIERKEGAARD, 1961, p. 56.

²⁴⁴ KIERKEGAARD, 1961, p. 61.

²⁴⁵ KIERKEGAARD, 1961, p. 64.

“Mas como então os lírios e os pássaros são professores? Isto é certamente fácil de perceber. É perfeitamente certo que nem os lírios e nem os pássaros permitem eles mesmos o menor ato de presunção- portanto, sejam como os lírios e os pássaros. Para nossa relação com Deus, os lírios e os pássaros são como uma criança nos seus mais tenros anos, quando ela é praticamente uma com a mãe. Mas quando a criança cresce, ainda que esteja na casa dos seus pais, próximo deles como está, nunca fora da sua visão, há contudo, e por fim, uma distância entre ele e seus pais e nessa distância reside a capacidade de ser presunçoso”²⁴⁶.

Os pagãos sofrem o mal da presunção. A presunção é viver contra Deus, viver indiferente a Ele, é não reconhecer o abismo terrível que separa Deus e os homens:

“A presunção está, portanto, em uma proibição, em uma rebelião, num malévolo caminho, num querer dispensar o auxílio divino”²⁴⁷.

A presunção é inaceitável, pois, segundo o cristianismo, Deus deve ter sua importância em todos os momentos. O ser humano precisa aprender a viver com a graça divina e se satisfazer com ela. A cristandade vive, segundo Kierkegaard, a presunção da espiritualidade. Tal espiritualidade doente é a outra face da descrença, é a outra face de um cristianismo pagанизado, cheio de preocupações, amuletos e superstições.

A sexta preocupação é o auto-suplício. Os pássaros não possuem o senso de tempo, já os homens- que são uma síntese entre o eterno e o temporal- possuem tal dimensão. Os homens precisam, uma vez mais, aprender com os pássaros e não se auto-supliciar. O pássaro não pensa no próximo dia:

“Mas como, então, o pássaro é um professor? Muito simples. Que o pássaro não tem próximo dia é certo. Portanto, sejam tu como um pássaro, livrando-se do dia seguinte e, conseqüentemente, do auto-suplício. Ele ocorre precisamente em virtude de que o próximo dia é derivado do eu”²⁴⁸.

O cristão não possui a preocupação da subsistência em primeiro plano e por isso não deve angustiar-se pelo futuro. O dito evangélico de que *cada dia comporta as suas próprias preocupações* deve ser compreendido como descanso das preocupações do dia de amanhã.

²⁴⁶ KIERKEGAARD, 1961, p. 65.

²⁴⁷ KIERKEGAARD, 1961, p. 66.

²⁴⁸ KIERKEGAARD, 1961, p. 74.

Pensar incessantemente no próximo dia consiste num instrumento de tortura e o dia de hoje, que é o instante presente, segundo Kierkegaard, é o momento da salvação²⁴⁹.

O paganismo sempre se auto-suplicia exatamente por não ter um Deus. O viver o hoje do paganismo é, na verdade, um ocultamento das preocupações com o amanhã. A vida desmedida do pagão no dia de hoje evidencia um certo desespero de quem se preocupa com o amanhã. Parece ocorrer uma inversão: o cristianismo aborda a questão do hoje e parece abordar a questão do amanhã; o paganismo aborda a questão do amanhã e parece abordar a questão do hoje. O pássaro, a despeito de ensinar os homens, vive egoísticamente para si; o cristão ama a Deus e por isso encontra-se consigo mesmo; o pagão odeia a si mesmo, criando seu próprio suplício:

“O pássaro vive apenas um dia, portanto, o dia seguinte não existe para ele. O cristão vive eternamente, portanto o dia seguinte não existe para ele. O pagão nunca vive, e ele vive sempre, de modo preventivo, o próximo dia”²⁵⁰.

Por fim, a sétima preocupação é a dúvida, a inconstância, a desconsolação. Segundo Kierkegaard (e segundo o texto evangélico) é impossível servir a dois senhores. O pássaro só possui Deus como senhor (ainda que não tenha consciência disso), já o homem pode ter outros senhores. Contudo, ao escolher Deus, ele deve abandonar suas preocupações e dúvidas. Ele não deve desesperar-se jamais, tal atitude é incompatível com a fé. Os pássaros não possuem dúvidas, inconstâncias ou desconsolações. Eles não se prendem as coisas dispensáveis e nem servem a dois senhores:

“Como então os pássaros e os lírios são professores? Muito simples. Os pássaros e os lírios servem apenas um mestre, servindo-o com todo o coração e com toda a alma e com toda sua força- e, portanto, tu também deves viver sem preocupações”²⁵¹.

Para um cristão, que só serve a um só senhor e mestre, servir é equivalente a amar:

“Mas então, de fato, o cristão é muito mais obediente que o pássaro? Sim, isto ele é também. Para o pássaro não há outra vontade senão a vontade de Deus, mas o cristão tem outra vontade que ele constantemente sacrifica para obedecer a Deus”²⁵².

²⁴⁹ Não é sem planejamento, portanto, que a polêmica final contra a cristandade de Kierkegaard- que será examinada no quarto capítulo do presente trabalho- seja transmitida num jornal intitulado exatamente *O Instante*.

²⁵⁰ KIERKEGAARD, 1961, p. 82.

²⁵¹ KIERKEGAARD, 1961, p. 84.

²⁵² KIERKEGAARD, 1961, p. 86.

A obediência se constitui num dos requisitos de um cristão²⁵³. Já o pagão tem as preocupações da dúvida, da inconstância, da desconsolação. Servir a mais de um senhor, como faz o paganismo, sempre conduz à dúvida. A dúvida, por sua vez, leva à inconstância e a inconstância leva à desconsolação. A desconsolação reflete uma indiferença para com Deus e uma vida insuportável:

“O pássaro serve apenas a um Mestre, que ele não conhece. O cristão serve apenas a um mestre, que ele conhece. O pagão serve ao mestre, que é o inimigo de Deus”²⁵⁴.

²⁵³ Por isso, de modo planejado, num outro discurso- *Os pássaros do céu e os lírios do campo*- Kierkegaard divide o texto em três momentos: obediência, silêncio e alegria.

²⁵⁴ KIERKEGAARD, 1961, p. 93.

Capítulo 04

A luta contra a cristandade: os artigos da *Pátria*, do *Instante* e A *imutabilidade de Deus*²⁵⁵

“O ataque à cristandade deve ser compreendido inteligentemente não como uma aberração, mas como uma resposta ao desenvolvimento social e político do tempo de

*Kierkegaard*²⁵⁶

Bruce Kirmmse

a) A polêmica contra a Igreja: Kierkegaard e os artigos da *Pátria*

O ataque de Kierkegaard à cristandade é um tema muito abordado e controvertido nos estudos sobre o pensador. Devido a sua própria natureza polêmica, não parece adequado tentar explicá-lo apenas pela vida pessoal de Kierkegaard. Seu ataque à Igreja Dinamarquesa envolve, de forma especial, três pessoas: Mynster²⁵⁷, Martensen²⁵⁸ e

²⁵⁵ A palavra dinamarquesa *Øieblikket* significa o *momento* ou o *instante*. A tradução norte-americana do casal Hong, que aqui utilizo, opta pela palavra *momento*. Embora utilize a tradução norte-americana, opto pelo termo *instante* por julgá-lo mais adequado ao significado do texto de Kierkegaard.

KIERKEGAARD, S.A. *The Moment and late writings*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1998.

Todavia, utilizarei também trechos do *Instante* traduzidos por Reichmann nos *Textos Seleccionados* e uma tradução espanhola digitada do *Instante nº 01* de Patrícia Dip. A edição norte-americana é especialmente rica em introdução, notas e adendos suplementares (como trechos dos *Diários* de Kierkegaard e textos de Martensen).

KIERKEGAARD, S.A. *O Instante nº 01*, tradução de Patrícia Dip, texto digitado, sem local e data.

KIERKEGAARD, S.A. *Textos Seleccionados*, tradução e preparação de Ernani Reichmann, UFPR, Curitiba, 1978.

²⁵⁶ KIRMMSE, Bruce. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Blomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p. 04.

²⁵⁷ Alguns dados biográficos do bispo Mynster foram fornecidos, em nota de rodapé, no segundo capítulo do presente trabalho.

²⁵⁸ Hans Lassen Martensen (1808-1884) foi um célebre pastor, professor de filosofia da Universidade de Copenhague e bispo. Sua formação intelectual é marcada pela influência da filosofia especulativa, notadamente Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Schleiermacher, além dos pensadores dinamarqueses Sibbern e Poul Martin Møller.

O tema de sua dissertação de 1837 é *A autonomia da auto-consciência humana na moderna teologia dogmática*, onde ele aborda o tema- notadamente kantiano- de teonomia e heteronomia. Entre os anos de 1837 e 1838, Martensen ministra cursos sobre dogmática especulativa, tendo Kierkegaard como um de seus alunos. Em 1838, promove um novo curso sobre essa mesma temática a partir de Kant e Hegel. Suas aulas tornam o pensamento de Hegel mais popular na Dinamarca. Seu grande mérito é colocar o hegelianismo no âmbito da teologia. A partir de 1840, torna-se professor de tempo integral na mesma universidade e dedica-se

Grundtvig²⁵⁹. Além disso, a empresa também está relacionada com sua própria autoria. O contexto histórico é de fundamental importância para que se compreenda o *todo* do ataque kierkegaardiano à Igreja²⁶⁰ e a tentativa de compreensão de sua obra apenas pela análise de seus dramas familiares não parece a mais adequada.

A Igreja oficial da Dinamarca é, desde os dias da Reforma Protestante, a Igreja Luterana²⁶¹. Havia, entretanto, nos tempos de Kierkegaard, um pequeno, reduzido e tolerado, número de calvinistas, judeus e católicos. Os calvinistas eram refugiados huguenotes e os judeus eram imigrantes alemães, portanto, não eram dinamarqueses. O batismo oficial era luterano, e era através dele que poderia se estabelecer melhores relações sociais (como reconhecimento, empregos e etc). A Igreja Oficial também era responsável pelos casamentos, que geravam, por sua intermediação, efeito legal. Os pastores eram funcionários do Estado e pagos com proventos estatais. Eles se constituíam numa espécie de representantes do Estado e transmitiam ao povo a idéia de religião como obrigação legal. A figura do pastor ocupa um lugar proeminente nessa sociedade: ele representa o Estado não somente de um modo simbólico, mas de um modo legal, uma vez que muitos contratos civis eram firmados nas igrejas.

especialmente ao estudo da filosofia da religião em Hegel. Em 1841, publica *Esboço do sistema de filosofia moral*.

Martensen torna-se, no ano de 1845, capelão real e, em 1849, publica a *Dogmática Cristã*²⁵⁸. Sem dúvida alguma, um dos trabalhos mais representativos do pensamento teológico do século XIX foi a *Dogmática Cristã* de Martensen. Ao contrário do que Kierkegaard julgava, esse trabalho revelou-se extremamente importante no ambiente intelectual dinamarquês. A obra foi traduzida para o alemão e, posteriormente, a partir do texto germânico, traduzida ao inglês, obtendo grande divulgação nos Estados Unidos. Kierkegaard o critica severamente pelo uso do hegelianismo na teologia e por haver proclamado, no sermão do velório do então bispo Mynster, que ele fora “uma testemunha da verdade na carreira dos apóstolos”.

Politicamente, Martensen é bastante conservador, aliando-se incondicionalmente a Frederico VIII. Ele defende uma concepção absolutista e esclarecida do Estado e a união entre Igreja e Estado (cristandade). Aliás, tal posicionamento conservador não é privilégio seu, mas traço constitutivo de quase toda a geração da *idade de ouro* da Dinamarca.

MARTENSEN, H.L. *Between Hegel and Kierkegaard- Hans L. Martensen Philosophy of Religion*, translated by Curtis L. Thompson and David J. Kangars, Scholars Press, Atlanta, 1997.

THULSTRUP, Niels. *Martensen 'Dogmatics' and its Reception* em *Kierkegaard and his contemporaries*, Jon Stewart (org), Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

²⁵⁹ Os dados biográficos de Grundtvig foram abordados no primeiro capítulo do presente trabalho.

²⁶⁰ Nesse singular aspecto, recomenda-se a leitura da obra:

THULSTRUP, Niels e THULSTRUP, Marie Mikulová (org). *Kierkegaard and the Church in Denmark*, Bibliotheca Kierkegaardiana 13, C. A. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1984.

²⁶¹ Maiores informações sobre a Igreja Luterana na Dinamarca e na Escandinávia podem ser encontradas em: OTTOSEN, Knud. *A Short History of the Churches of Scandinavia*, Department of Church History, Aarhus, 1986.

O ambiente intelectual e religioso dinamarquês da época de Kierkegaard é bastante influenciado pelo debate entre hegelianismo e anti-hegelianismo. A primeira metade do século XIX foi um período de *ouro* também para a teologia dinamarquesa. Ocorrem muitas mudanças no pensamento eclesiástico e na instituição religiosa. A Igreja é presença marcante na Dinamarca do século XIX. A faculdade de teologia da Universidade de Copenhague exerce grande influência na vida intelectual dinamarquesa. Aliás, metade dos estudantes da universidade nesse período pertenciam a faculdade de teologia. Muitos debates e notadamente a influência de Schleiermacher são marcos dessa época. A faculdade de teologia era, nesse período, também o centro dos debates filosóficos. Todavia, definir o significado do termo *hegeliano* na Dinamarca dos tempos de Kierkegaard é uma empreitada difícil. A reação de cada intelectual dinamarquês ao hegelianismo é diversa. Stewart destaca, como expoentes (e *defensores*) do sistema de Hegel na Dinamarca, quatro figuras: Martensen, Heiberg, Rasmus Nielsen e Adler²⁶².

²⁶² A biografia de Martensen foi brevemente exposta numa nota de rodapé do presente capítulo e Adler foi analisado no segundo capítulo deste trabalho.

O crítico de arte J.L. Heiberg (1790-1861) tinha formação privilegiada: era filho de intelectuais e revelava um talento precoce. Desde os seus primeiros estudos, entra em contato com a filosofia de Hegel e aprimora-se em diversos idiomas. Desenvolve, com igual competência, o gosto e a aptidão para escrever obras teatrais. Sua interpretação da obra de Hegel foi, durante muitos anos, uma espécie de introdução ao pensador alemão. A concepção hegeliana de que a religião e a arte precedem a filosofia constitui-se num grande mote da sua análise. Sua interpretação acerca da figura de Sócrates é, de igual forma, bastante hegeliana, o que, no entender de Kierkegaard, a empobrece.

Os poemas de Heiberg também serão célebres na literatura dinamarquesa. Tais poemas refletem a antiga preocupação de Oehlenschläger- célebre escritor dinamarquês, autor de *Aladim e a lâmpada maravilhosa*- de reunir cristianismo e natureza. Sua produção receberá entusiásticos elogios do bispo Martensen. No seu modo de entender, cada cristão deveria ter conhecimentos dos clássicos, além do texto bíblico e de textos devocionais. Há, inclusive, numa de suas comédias, a instigante cena de um cristão ignorante que chega a uma espécie de céu (numa cena apocalíptica) e, por nada saber dos clássicos, é impedido de entrar no recinto por Aristófanes, o grande comediante grego. Tal concepção prova sua afinidade com o humor em cenas do cotidiano.

No que diz respeito ao aspecto político, Heiberg aceita a idéia hegeliana de Estado, defendendo ainda um Estado de tipo absolutista esclarecido. Ele acredita na disposição natural do seres humanos para o bem e na educação como fator decisivo para a formação de um Estado eficaz.

Heiberg torna-se talvez o maior expoente do pensamento hegeliano na Dinamarca. Após sua formação clássica na França, retorna ao seu país natal e torna-se um ardoroso defensor do pensador alemão. Em 1824, escreve um trabalho de inspiração hegeliana intitulado *Sobre a liberdade humana*. Ele reivindica para tal trabalho o pioneirismo nos estudos hegelianos em solo dinamarquês. Lecionando na Escola Militar, publica, no ano de 1832, a obra *Esboço da filosofia ou Lógica especulativa*. Em 1833, publica *Sobre o significado da filosofia na era presente*. Essa obra se revela polêmica, pois coloca a religião em segundo plano em relação à filosofia. Em 1835, publica um texto a estética de Hegel denominado *Aulas na Estética*. Ainda nesse mesmo ano, publica *Aulas introdutórias para o curso de lógica no Colégio Real Militar*.

Heiberg era conhecido por sua elegância e por seu tom *professoral*. Num primeiro momento parece não ter sido sua intenção declarar-se um hegeliano; entretanto é curioso notar que seu entusiasmo com os escritos de Hegel é descrito (em sua auto-biografia) com ares místicos de um encontro religioso.

A polêmica com a Igreja surge como uma conseqüência lógica de uma catástrofe preparada. Há muita retórica, teatro e ironia no ataque kierkegaardiano à Igreja. O que impressiona em demasia é não apenas o que Kierkegaard diz, mas a maneira como tudo isso é dito. Ele, ao contrário daqueles a quem acusava de autores de *premissas*, fornece agora apenas as *conclusões*. Seu tom exaltado, relembra Lutero a afixar suas teses na porta da Catedral de Wittenberg²⁶³. A polêmica final com a Igreja foi preparada com bastante antecedência, começando a se revelar mais claramente a partir do *Post-Scriptum*. A estratégia kierkegaardiana consiste em dissipar a ilusão da cristandade.

Por ocasião dos funerais do bispo Mynster (em Fevereiro de 1854), o pastor Martensen enfatiza, no seu sermão, que o bispo havia sido uma “autêntica testemunha da verdade”. Esse sermão, feito no 5º domingo após a Epifania, é rechaçado violentamente por Kierkegaard. Afinal, se Mynster, o representante máximo até então da cristandade, é uma

A relação entre ele e Kierkegaard possui um misto de crítica e de admiração. Seu entusiasmo por Hegel freqüentemente irrita Kierkegaard. Entretanto, Kierkegaard o apreciava enquanto crítico teatral e, a despeito de criticá-lo em sua obra *Prefácios*, é bastante atencioso com seu trabalho em *Duas Eras*.

Já o professor Rasmus Nielsen (1809-1884) após clássica formação em teologia, defende, em 1840, a tese intitulada *O uso do método especulativo na História Sagrada*. Em 1841, Nielsen se torna professor de teologia e, posteriormente, ocupa a cadeira de filosofia do recém-falecido professor Poul Martin Møller (falecido em 1838) e amigo de Kierkegaard (a quem ele dedicou o *Conceito de Angústia*).

Nielsen fará uma longa carreira universitária, com muita produção e muito trabalhos publicados. Há em seus escritos um entusiasmo inicial por Hegel. Ainda no ano de 1841, publica a obra *A carta de Paulo aos Romanos*. Entre 1841-1844, publica um trabalho sobre a lógica hegeliana denominado *Lógica especulativa em essência* e, em 1845, volta a publicar um trabalho sobre a lógica de Hegel, cujo título é *Lógica propedêutica*.

Ele mantém uma relação bastante complexa com Kierkegaard e este o considera uma pessoa incapaz de compreender muitas coisas em filosofia. Por conta dessa avaliação, ele se recusa fazer parte da banca examinadora de sua dissertação. Em 1848, quando Kierkegaard se julgava prestes a morrer, a relação entre eles melhora.

A crítica kierkegaardiana a Nielsen deve-se ao fato dele até mesmo *copiar* trechos da sua obra, fato que irrita profundamente o filósofo. Também sua falta de compreensão acerca da comunicação indireta, que é fator importante na arquitetura kierkegaardiana, é severamente criticado. Todavia, no *Instante nº 10*, o pensador declara que “o único que numa ocasião disse mais ou menos verdadeiras palavras sobre o meu significado foi Rasmus Nielsen”. Após a morte do filósofo, Nielsen continua publicando e editando livros e artigos sobre Kierkegaard. Ele também se notabiliza por defender o *Post-Scriptum* e polemizar com Martensen acerca das teses kierkegaardianas e acerca da *Dogmática* do bispo dinamarquês.

KIRMMSE, 1990.

KIRMMSE, Bruce H. *Encounters with Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

SCAVENIUS, Bente. *The golden age in Denmark- art and culture 1800-1850*, translated by Barbara Haveland, Guldendal, Copenhagen, 1994.

SCAVENIUS, Bente (ed.). *The golden age revisited- art and culture in Denmark 1800-1850*, translated by Barbara Haveland and Jean Lundskaer-Nielsen, Gyldendal, Copenhagen, 1996.

²⁶³Deve-se também saber, contudo, que a leitura por Kierkegaard da obra de Lutero não era extensa ou profunda. A maioria de suas referências são indiretas ou baseadas em coletâneas.

SLØCK, Johannes. *Kierkegaard and Luther* em *A Kierkegaard critique*, HOWARD A., Johnson and THULSTRUP, Niels (edit.), Harper and Brothers Publishers, New York, 1962.

“testemunha da verdade na carreira dos apóstolos”, ele deve ser imitado²⁶⁴. No seu entender, tal atitude é inconcebível. O cristianismo é renúncia ao mundo, é viver como um *fora da lei*. Kierkegaard apela – até mesmo retoricamente- para o seu leitor- que é o *homem comum*- para que ele atente para tais fatos. Antes de se denominar alguém de *testemunha da verdade*, é preciso explicar o que significa essa nomenclatura. No entender kierkegaardiano, o testemunho é não somente renúncia, mas também angústia, temor e não-aceitação da sociedade. Talvez seja voltar ainda para a pergunta socrática, ou seja, antes de saber o que é *testemunha da verdade* é necessário que se pergunte o que é a *verdade*. Há aqui uma clara afinidade de Kierkegaard com o pensamento socrático. Sócrates segue, durante toda a obra, como o modelo e a estratégia, sendo usado, com especial destaque, na sua crítica à cristandade, com a finalidade de criticar a sofística da cristandade dinamarquesa. Segundo o pensador dinamarquês, um cristianismo *seguro* e sem risco não é mais digno do nome de cristão. Mynster era um bom retórico, mas não era *testemunha da verdade*, cabendo a Martensen responder a tais indagações.

Em 28 de Dezembro de 1854, Kierkegaard reage à resposta que havia sido dada por Martensen. Certamente existe uma diferença entre *testemunha da verdade* e *mártir*. Martensen tenta, segundo a concepção kierkegaardiana, conciliar o impossível. O que Martensen entende por *testemunho da verdade* é imperial e anti-social, ou seja, vai na contra-mão daquilo que é pregado nos Evangelhos. Em tal concepção não há renúncia e nem sofrimento. Com os bispos, como Martensen, tendo tantos benefícios sociais e tantos defensores nos jornais, a matéria permanece, ou seja, ao tentar explicar o que é uma *testemunha da verdade*, o bispo não obtém bom êxito. Há uma contradição entre o que se prega aos domingos e aquilo que se vive cotidianamente. Kierkegaard afirma não estar atacando alguém que não pode mais se defender, uma vez Mynster já havia morrido. Portanto, a necessidade da autêntica proclamação (e não do *Mynsterio*, como ele gostava de afirmar), permanece:

²⁶⁴ Note-se aqui que o conceito teológico de *imitação* é um importante ponto na concepção kierkegaardiana. Tal conceito, a rigor, surge, inclusive, no subtítulo do *Post-Scriptum*, que denomina-se mimético, patético e dialético.

THULSTRUP, Marie Mikulová. *Kierkegaard's dialectic of imitation* em *A Kierkegaard critique*, Howard Johnson e Niels Thulstrup, Harper and Brother, Publishers, New York, 1962.

Tal questão pode ser melhor esclarecida, do ponto de vista teológico, no referido vocábulo, no seguinte dicionário:

RICHARDSON, Allan (ed.). *A Dictionary of Christian Theology*, The Westminster Press, Filadelfia, 1969.

“Então, quando o Novo Testamento é posto de lado, a proclamação do cristianismo feita pelo bispo Mynster foi, especialmente para uma testemunha da verdade, uma dúbia proclamação do cristianismo. Mas havia, segundo eu penso, essa verdade, uma vez que ele era alguém submisso. Estou completamente convencido a confessar diante de Deus e diante dele mesmo que ele não foi, de modo algum, de maneira nenhuma, uma testemunha da verdade. Na minha visão, essa confissão é precisamente a verdade”²⁶⁵.

O pastor Paludan-Müller, que acompanha a polêmica, pede a Kierkegaard para que prove tudo o que diz nos jornais, escrevendo algo mais consistente sobre o Novo Testamento, talvez uma dogmática. Ele acha desnecessário, visto que já escreveu muitas coisas e o debate talvez não se dê nessa esfera. O que é preciso é ler o Novo Testamento. Deve-se observar cuidadosamente a *falsa paz* de Mynster e o consenso da cristandade. O objetivo segue sendo não o de escrever uma dogmática, mas atingir o *homem comum*, que nada sabe nem dos meandros especulativos, nem dos religiosos. O esclarecimento ao *homem comum* há de tirá-lo da sua inocência. Por isso, escrever uma dogmática seria inútil e absolutamente fora de propósitos. O intuito de Kierkegaard é exatamente o oposto, ou seja, ele pretende retirar a religião da esfera da conceituação filosófica, normalmente fornecida pelas dogmáticas de fé.

A ênfase na leitura do Novo Testamento também é repleta de sentido. A cristandade precisa redescobri-lo. Kierkegaard, pede aqui, até mesmo de modo retórico, a mudança de atitude dos seus contemporâneos. Boa parte da obra kierkegaardiana, notadamente os textos posteriores ao *Post-Scriptum* utilizam generosas parcelas do Novo Testamento e, além disso, muitos dos discursos edificantes têm por base perícopes do Novo Testamento. Em outras palavras, sua ênfase na leitura do Novo Testamento ocorre dentro da estrutura da sua própria obra.

Não é possível, segundo Kierkegaard, esquecer o que Martensen disse do púlpito. Se Mynster foi uma testemunha da verdade, então todos os pastores da Dinamarca também o são. Há um brutal contrataste entre os pastores bem remunerados pelo Estado dinamarquês e os pregadores perseguidos do Novo Testamento. Parece haver uma severa contradição entre o que é ensinado do púlpito e aquilo que é vivenciado. Mynster foi sucedido por Martensen. A Igreja parece ter se transformado num teatro. Não se busca mais a imitação de Cristo. A cristandade dinamarquesa oculta o escândalo do cristianismo.

²⁶⁵ KIERKEGAARD, 1998, p. 04.

O acento aqui fornecido por Kierkegaard consiste exatamente na diferença entre aquilo que se vive e aquilo se prega. Um pagão pode perfeitamente separar as duas coisas, mas o mesmo não é possível para um cristão. Dessa forma, o cristianismo é muito mais do que um conjunto de definições dogmáticas ou eclesiásticas. Sua base, no entender kierkegaardiano, reside na prática, notadamente na prática do amor ao próximo e no testemunho radical daquilo em que se acredita.

Para Kierkegaard, o bispo Martensen é sagaz, mas os pastores e bispos não são testemunhas de nenhuma verdade. O clero se tornou uma profissão luxuosa, que nada tem a ver com o testemunho do autêntico cristianismo. O mais irônico disso tudo é que a sagração de Martensen como bispo ocorre no dia 26 de Dezembro de 1854. Segundo o calendário litúrgico, esse é o dia do apedrejamento de Estevão, o primeiro mártir cristão. A crítica kierkegaardiana, que tem grande consideração pelo calendário litúrgico e pelas datas da Igreja, assemelha-se a um certo tom luterano, um desejo de reforma daquilo que parece incorreto, ainda que repetindo exaustivamente seus argumentos e usando de recursos retóricos:

“A ordenação ocorreu no segundo dia do Natal. Que satírico! O bispo usou a ocasião para comemorar, entre outras coisas, que a palavra *testemunha da verdade* nesse dia tinha um único som. Isto é inegável, exceto que o único som é uma dissonância, porque ou Estevão tornou-se ridículo pela virtude de *muitas testemunhas da verdade* que o Doutor Martensen tem utilizado ou a luz de Estevão tornou-os todos ridículos na capacidade de testemunhar a verdade”²⁶⁶.

Mynster não representou, segundo Kierkegaard, o cristianismo e, apesar dos problemas em dizer isso, tal coisa precisava ser dita. Há uma brutal diferença entre o real cristianismo e a cristandade oficial. A cristandade serve a *dois senhores*, pois deseja agradar ao mundo e a Deus. O *homem comum* deve refletir sobre isso. Com efeito, a ênfase aqui é exatamente o pedido de honestidade. Existem coisas que não podem ser negociadas, sob risco de perder-se o próprio cristianismo. Aquele que deseja agradar o público e os homens cultos encontra-se, no entender do autor dinamarquês, fora da esfera do cristianismo.

O culto transformou-se numa caricatura e um exemplo notável disso é a figura do pastor-professor que, a rigor, não é nem pastor e nem professor. A tentativa de dar

autoridade professoral a um representante de Deus é completamente equivocada e “uma realística descrição do pastor é: metade cidadão do mundo, metade eclesiástico, totalmente equivocado no seu ofício”²⁶⁷. A autoridade do pastor advém de outra esfera. No Novo Testamento, aquele que proclamava a boa-nova não precisava ter a autoridade de professor.

Para Kierkegaard, a possibilidade do escândalo não deve ser ocultada no legítimo cristianismo, pois ele é exatamente o ponto de partida. Os ateus parecem ser mais conhecedores do cristianismo do que os chamados cristãos, pois tendo visto o escândalo o recusaram e o tomaram como loucura. Por isso, a cristandade está muito longe do Novo Testamento, pois não consegue nem ao menos enxergar a possibilidade do escândalo.

Num artigo datado de Janeiro de 1855, Kierkegaard observa que o cristianismo do Novo Testamento já não existe mais, ele é uma outra coisa, mas não é mais o cristianismo do Novo Testamento, isto é, não pode ser chamado de cristianismo. Existem bispos, pastores e muita ilusão, mas o cristianismo morreu. É um projeto perigosamente inventado, uma religião feita por homens e para sua auto-satisfação. Se todos tivessem honestidade, deveriam confessar-se como não-cristãos. A idéia de *nação-cristã* (tal como ocorre na Dinamarca) é um grande equívoco. O cristianismo é espírito e decisão. O poeta Kierkegaard pergunta ao povo, ao *homem comum*, se ele prefere continuar assim ou mudar. O *homem comum*, destinatário especial de sua mensagem, é quem decidirá.

Conferir ao cristianismo o grau de uma invenção humana é rememorar a principal tese de Feuerbach na *Essência do cristianismo*. Para o pensador alemão, são os homens que criam seus deuses segundo sua própria imagem e semelhança (ou necessidade). Dessa forma, quando Kierkegaard diz que o cristianismo foi *inventado* para o bel prazer humano, ele critica, com extrema severidade, os que se dizem cristãos, mas professam, sem a menor consciência, a tese materialista feuerbachiana.

Kierkegaard observa ainda, em 26 de Janeiro de 1855, que, ao contrário de Lutero—que sustentara 95 teses— ele tem apenas uma: “ O cristianismo do Novo Testamento não existe mais”. Além disso, parece impossível uma reforma, visto que ela ocorrerá de um modo diferente— e numa outra esfera— da reforma luterana. O que se precisa é de honestidade. Observe-se aqui a ironia kierkegaardiana, ora usando Sócrates, ora aproximando-se— com ressalvas— de Lutero. Curiosamente, talvez numa visão não-cristã— e

²⁶⁶ KIERKEGAARD, 1998, p. 27.

igualmente irônica- como a de Nietzsche, Kierkegaard pudesse ser comparado com Lutero e criticado juntamente com ele, por tentar reformar, ainda que ao seu modo peculiar, aquilo que parece não ser mais possível e que foi inevitavelmente superado:

“Um monje alemão, Lutero, foi à Roma. Este monge, que levava em seu corpo todos os instintos de um sacerdote fracassado, se indignou em Roma contra o Renascimento... Em lugar de compreender, com a mais profunda gratidão, o enorme acontecimento que havia ocorrido, a superação do cristianismo na sua própria sede”²⁶⁸.

A época desses artigos kierkegaardianos é também a *época de ouro* das teses sobre história da filosofia. Essa afirmativa pode ser comprovada pelas *Teses contra Feuerbach* de Marx e pelas *Teses sobre a reforma da filosofia* de Feuerbach, que se situam aproximadamente no mesmo período. Esse gênero de comunicação havia se espalhado na filosofia e em movimentos de cunho socialista. O autor dinamarquês o utiliza com sabedoria e observa, de um modo mordaz, que é muito irônico ser *contemporâneo* daqueles que se auto-denominam *testemunhas da verdade*.

Diante de um protestantismo que se curvou aos ditames dos políticos, Kierkegaard julga ser melhor um retorno ao catolicismo. O melhor, na verdade, é um cristianismo *solitário*, nem católico e nem protestante. No seu entender, “a pessoa pode muito bem ser cristã sozinha...”²⁶⁹. O protestantismo legalista dinamarquês, sem a autoridade do magistério eclesiástico, mas que interpreta a Bíblia literalmente, acaba com a imitação de Cristo. O cristianismo do homem mais simples deveria ser um alerta para todos. Nele a conversão é uma questão de opção pessoal. Afinal, não é pelo fato de um rei se tornar cristão que todo o reino se cristianiza. A cristandade tirou o sabor do cristianismo e seu potencial de decisão.

Em Março de 1855, Kierkegaard afirma que ele apenas deseja honestidade, isto é, deseja que aqueles que se dizem cristãos lhe expliquem o que é o cristianismo. Aqui surge novamente a estratégia socrática: como pode a cristandade provar que ela é idêntica ao cristianismo do Novo Testamento? A culpa da cristandade é não se confessar, não reconhecer seu erros e limitações. Ele julga salutar não ter-se ordenado pastor, e diz estar

²⁶⁷ KIERKEGAARD, 1998, p. 31.

²⁶⁸ NIETZSCHE, 2002, p. 120.

²⁶⁹ KIERKEGAARD, 1998, p. 41.

A tese de um *cristianismo anárquico*, sem vínculo com uma organização eclesiástica, será melhor desenvolvida por León Tolstói.

preparado para a perseguição. Um sacrifício a ser feito por causa da honestidade, não pelo cristianismo, uma vez que ele se confessa como alguém que não é cristão:

“Mas uma coisa eu não quero por nenhum preço: Eu não quero criar, pela supressão do artifício, a aparência que o cristianismo nesse continente e o cristianismo do Novo Testamento assemelham-se um ao outro”²⁷⁰.

Um leitor do jornal sugere a Kierkegaard- em 04 de Abril de 1855, que ele escreva uma dogmática sobre o Novo Testamento. Ele responde dizendo que tal coisa não é necessária. Sua recomendação é para que o proponente leia o *Post-Scriptum*, *A Doença Mortal* e *O Exercício do Cristianismo* e observe como tais obras são preparatórias para o *Instante*.

Diante de algumas sugestões, para que ele cessasse de dar *alarme*, Kierkegaard escreve, em 07 de Abril de 1855, que tal coisa é impossível. Ele não é o único a proceder assim, pois o próprio cristianismo é *incendiário*²⁷¹. O procedimento é necessário para que se evite a ilusão da cristandade. Na cristandade, pastor e professor se tornam termos equivalentes. Não se trata de mera hostilidade ao clero. Apenas deve-se esclarecer que eles não são fiéis ao Novo Testamento, e que é preciso que se separe a Igreja do Estado. O cristianismo jamais pode ter certificado real (como ocorria na cristandade dinamarquesa), pois sua teleologia não é deste mundo. A autoridade eclesiástica não provém do Estado. A tônica de separação entre Igreja e Estado é uma constante na obra kierkegaardiana e reflete, com muita propriedade, uma concepção luterana, a chamada *doutrina dos dois reinos* (o humano e o divino). Rigorosamente falando, tal distinção já está presente na célebre *Cidade de Deus* de santo Agostinho, mas só será plenamente desenvolvida nos escritos de Lutero.

Em 25 de Abril de 1855, um leitor pede para que Kierkegaard seja severamente punido pela Igreja. Sua primeira proposta é para que seja fechada a ele a porta da Igreja. Caso ele ainda insista em suas críticas, ele deve ser excluído dos meios eclesiásticos. Entretanto, indaga-se Kierkegaard: “Se não há mais cristianismo, que sentido faz tudo isso”? Em 23 de Abril de 1855, ele abre fogo contra a cristandade e contra o clero local. O clero permanece em silêncio e segue mantendo sua aliança com os políticos. Essa postura é vista por ele como uma estratégia de mercador, para não atrapalhar os negócios. O protesto

²⁷⁰ KIERKEGAARD, 1998, p. 46.

kierkegaardiano é contra a fantasia, a mentira e a ilusão. Que o clero se assuma! É preciso que o *homem comum* saiba disso.

No seu entender, o cristianismo é um projeto de felicidade eterna e não de um bem-estar apenas para os dias de hoje, como pode ser visto nos *pastores-vendedores*. Ele, aliás, chama a atenção de todos para a distinção que se deve fazer entre sua obra pseudonímica e sua polêmica com a Igreja. Falta à cristandade a junção de teoria e prática. Um exemplo disso é que o prefácio da nova edição da *Pátria* (de 30 de Abril de 1855)²⁷², vai enfatizar a importância da imitação de Cristo. Tal imitação é fundamental para a ética cristã e para a espiritualidade, tal como pode observar-se nas considerações neo-testamentárias. Entretanto, o desenvolvimento pleno da concepção de *imitatio* não é realizado nos Evangelhos, mas na obra paulina. Na Idade Média, surgem figuras singulares dessa prática como são Francisco de Assis, Bernardo de Claraval e Thomas de Kempis. Tais teólogos e místicos repercurtem até mesmo na teologia dos reformadores como Lutero e Calvino.

Na concepção kierkegaardiana, especialmente na *Exercício do Cristianismo*, há uma clara diferença entre admirar Cristo e imitá-lo. A admiração de Cristo, tal como a ironia, que vai “até a idéia da dialética, mas não desenvolve a dialética da idéia”²⁷³, ela se contentaria com a análise do tipo psicológico do redentor, tal como opera Nietzsche:

“O que a mim interessa é o tipo psicológico do redentor. Este poderia estar contido nos Evangelhos, ainda que muito mutilado e sobrecarregado de traços estranhos como o de são Francisco está contido em suas lendas, a despeito delas. Não é a verdade sobre o que ele fez ou disse, nem como morreu, mas como o problema do seu tipo psicológico é imaginável em absoluto, como é transmitido”²⁷⁴.

Em Kierkegaard imitação, graça e contemporaneidade são pontos fundamentais do seu pensamento e do seu conceito de cristianismo, superando, inclusive, a concepção de Bultmann²⁷⁵ que, ao defender a desmitologização do Novo Testamento, termina por esvaziar alguns dos seus principais pontos.

²⁷¹ Note-se aqui o tom claramente retórico kierkegaardiano, uma vez que *alarme* e *incêndio* são coisas do exagero, elas se ligam ao poeta, mas não ao religioso que, tal como Abraão, deve possuir a interioridade calma e concentrada.

²⁷² Utilizo aqui a edição norte-americana do casal Hong, anteriormente citada.

²⁷³ Kierkegaard explora melhor a auto-satisfação do ironista no *Conceito de Ironia*.

²⁷⁴ NIETZSCHE, 2002, p. 64.

²⁷⁵ BULTMANN, Rudolf. *New Testament and mythology* em *Kerygma and Myth*, BARTSCH, Hans (ed.), Harper & Row Publishers, New York, 1961.

Kierkegaard compreende a necessidade de dizer tudo acerca do cristianismo, ainda que não tenha autoridade para tanto, visto que ele é apenas um poeta. Ele convida *o homem comum* a não ir mais ao culto, pois esse se tornou uma falsificação. O pastor que vende ilusões, a cristandade, a união espúria entre Igreja e Estado, ocultam a verdadeira decisão do cristianismo. Por isso, viver na cristandade, é um processo de intensa agonia, ou seja, de combate interno.

O silêncio do bispo Martensen às suas objeções é indefensável do ponto de vista cristão, cômico e sagaz. Em outras palavras, é mais do que um simples olhar de desprezo. Kierkegaard esperava uma defesa da parte do bispo Martensen, mas ele silencia. Em outras palavras, não se posiciona, nem expressa decisão. Seu silêncio é cômico, pois *fala* e confessa muitas coisas. Seu silêncio é também sagaz, pois tem a pretensão de saber aquilo que não sabe. Há aqui a inversão kierkegaardiana: Martensen é colocado no papel da ironia e da ignorância socrática, e deve, tal como o filósofo ateniense, ser *condenado*, visto que usa tais coisas de modo astucioso. Seu silêncio também é mais forte do que o mero desprezo e tampouco possui o sentimento de resignação. Kierkegaard faz um inventário da situação religiosa da cristandade dinamarquesa e apela para que o *homem comum* se conscientize. Ele usa o critério de Martensen (testemunha da verdade), tal como Sócrates usava as palavras dos seus interlocutores.

b) Kierkegaard e o “Instante”

Kierkegaard espera a ocasião propícia para seu ataque à Igreja, a saber, o sermão de Martensen. Segundo os Hong, excelentes prefácios para entender a polêmica final com a Igreja são os *Dois discursos para a comunhão das sextas-feiras*, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* e *Para seu auto-exame*. O discurso edificante *Sobre a imutabilidade de Deus* (feito em 1851) também é uma excelente porta de acesso para o entendimento dessa polêmica, pois revela, de forma sumária, o que pensava Kierkegaard em todo esse contexto. O pensador dinamarquês dirá que busca o *ponto de Arquimedes*, isto é, o equilíbrio. Sua busca é pela honestidade, pela essência do cristianismo. É curioso que um autor que tanto usou dos pseudônimos passe agora a buscar a honestidade, o fim das máscaras. Sua distinção entre cristianismo e cristandade contém, em si, o germe de uma

crítica da cultura. Segundo sua concepção, o cristianismo necessita de um *corretivo*, mas ele é um *poeta sem autoridade*.

Na raiz de sua crítica à cristandade, encontra-se a polêmica com o jornal *O Corsário*. A obra e a conduta pessoal de Kierkegaard começam a ser particularmente atacadas em tal jornal satírico entre os anos de 1845 e 1846. Tal fato motiva sua reação, inclusive, seu ataque à cristandade e o rompimento com a cultura dinamarquesa do seu tempo. O periódico era de propriedade de Meir Aron Goldschmidt (1819-1887), jornalista com quem Kierkegaard entra em conflito nessa época, mas com quem, até então, havia tido uma relação amistosa. Ele se decepciona com as críticas do jornal e começa a se julgar perseguido por tal tipo de imprensa.

Após sua polêmica com o *Corsário*, Kierkegaard inicia, contundentemente, já no *Post-Scriptum* (1846), seu projeto crítico em relação à Igreja e muito da sua produção pseudonímica e dos seus textos assinados após esse período refletem tal atmosfera. Dentro desse contexto é que surge a obra *O Instante*, que data de 1855. Trata-se, na verdade, de uma coleção de dez fascículos oriundos do período final da vida do pensador.

No primeiro fascículo (de 24 de Maio de 1855), o autor de Copenhague tenta explicar a importância do instante no cristianismo e enfatizar, uma vez mais, a diferença entre o instante cristão e a ocasião socrática. Assim como o instante é quase imperceptível, de igual modo deveria ser a conduta do clérigo ou do governador, ou seja, algo desaperecebido e sem alarde. Esta seria a verdadeira idoneidade e a verdadeira seriedade: o fato de não haver pleito pelo poder²⁷⁶. Infelizmente, segundo Kierkegaard, a cristandade dinamarquesa e sua corte de pastores perdeu tal dimensão, por isso sua missão é justificada:

“... o desejo conduz a obra, mas a verdadeira seriedade aparece, com rigor, somente quando uma pessoa com idoneidade, contra seu desejo, é obrigada por algo superior a assumir a tarefa, por assim dizer: com idoneidade contra o desejo. Entendido dessa maneira, posso dizer que me relaciono corretamente com essa tarefa que é a de atuar no momento, pois, Deus o sabe, nada é mais contrário à minha alma”²⁷⁷.

Entretanto, ele sente-se desafiado a fazer tal afirmativa, reconhecendo a dificuldade das coisas que precisam ser afirmadas, o fosso que separa a fé da filosofia e a dura missão

²⁷⁶Para Feuerbach, e depois para Freud, a pseudo-humilhação do cristianismo não passa de uma auto-exaltação doentia. Tal tese é melhor exposta nos *Pensamentos sobre a morte e imortalidade*.

²⁷⁷KIERKEGAARD, S.A. *El instante n° 01*, tradução de Patrícia Dip, digitado, p. 01.

de optar entre uma coisa ou outra. Afinal, para ele, o cristianismo do Novo Testamento não existe mais no Estado dinamarquês, o que sobrou foram apenas os funcionários de uma instituição decadente. Kierkegaard não é, entretanto, contrário ao fato dos pastores receberem seus proventos, mas acredita que tal coisa não pode jamais ser tida como um emprego. Há aqui um ponto de fecunda semelhança: os gregos da Atenas socrática também não eram, em sua maioria, contrários ao pagamento aos sofistas por seu ensino, pois eles também pagavam outros profissionais. O fato inaceitável era ensinar alguém a se tornar cidadão. O que lhe causava estranheza era o fato dos pastores serem remunerados a fim de ensinar os outros a se tornarem cristãos. Tal atitude só poderia causar-lhe nojo e repugnância:

“O pastor está financeiramente interessado que seja assim, que as pessoas não se interessem sobre o que é o cristianismo na verdade, pois do contrário toda a estrutura dos 1.000 cargos reais e o poder estatal viriam a baixo- mas nada é mais perigoso que o verdadeiro cristianismo, nada mais contrário a sua essência que este nascimento abortado...”²⁷⁸.

Diante de tal asco, deve-se ter uma atitude medicinal: lançar fora o vômito. Tal como Sócrates, *médico da alma*, Kierkegaard recebe a influência da medicina grega e das tragédias em sua busca pelo indivíduo integral. A metáfora médica kierkegaardiana é absolutamente cheia de sentido e de nuances a serem explorados. Num tempo em que a *pólis* prioriza o coletivo em detrimento do individual, e num tempo em que *todos são cristãos*, o médico e o ator parecem ser figuras indispensáveis quer em Atenas ou em Copenhague. O tom da escrita kierkegaardiana assemelha-se ao texto da *Apologia de Sócrates* de Platão. Propositalmente a coletânea da fascículos intitula-se *O Instante*, evocando, uma vez mais, a distinção entre a concepção socrática- que vive da ocasião- e a concepção cristã- que enfatiza o instante da decisão do indivíduo. O tumulto das idéias de Kierkegaard obriga os teólogos e professores a repensar suas supostas verdades. Como prova da boa referência kierkegaardiana a Sócrates, a conclusão do primeiro fascículo é extremamente irônica:

“Eu tenho um livro quase desconhecido no país, cujo título por isso quero mencionar com precisão: O Novo Testamento do Nosso Senhor Jesus Cristo”²⁷⁹.

²⁷⁸ KIERKEGAARD, tradução de Patricia Dip, digitado, p. 04.

²⁷⁹ KIERKEGAARD, tradução de Patrícia Dip, digitado, p. 06.

No segundo fascículo do *Instante* (de 04 de Junho de 1855), Kierkegaard reconhece e mostra-se ciente da oposição que enfrentará nesse seu caminho rumo ao assumir-se enquanto religioso. Tal oposição é esperada, pois aqueles que se julgam cristãos estão verdadeiramente na ilusão, e os pastores nada mais seriam que mestres de tal ilusionismo. Aqui Feuerbach é novamente a referência: religião é ilusão²⁸⁰.

O cristianismo pervertido busca conforto e segurança, inverte totalmente os valores, e os pastores passam à posição de meros defensores de Deus. Tal cristianismo criou sua imagem do que é Deus e realiza, na prática, a transformação de teologia em antropologia, tal como afirmava Feuerbach. Tal cristianismo é uma espécie de sombra da caverna platônica. Segundo Kierkegaard, o *pastor-funcionário* é uma peça de uma instituição prostituída. O modo ferino kierkegaardiano evoca o tom da comédia de Aristófanes. O pensador dinamarquês parece ridicularizar os pastores e a cristandade tal como fazia Aristófanes com a figura do ateniense na peça *As Nuvens*. O objetivo de tal polêmica e ridicularização é transmitir, num tom específico, um pouco do que pensava o povo- ou daquilo que deveria pensar o *homem comum* dinamarquês- sobre os seus clérigos e suas instituições.

O caminho do cristianismo é estreito, já o da cristandade é largo. A criança já nasce cristã, já o cristianismo autêntico é opção. Por isso, na prática, o cristianismo do Novo Testamento foi abolido pela cristandade dinamarquesa. Se todos são cristãos, ninguém é efetivamente cristão. A Igreja torna-se um engano e propaganda de uma ilusão. Deus torna-se o ser supremamente ridículo diante disso tudo. O Novo Testamento não é mais guia, mas mera curiosidade histórica. A junção dos pastores ao Estado é um perigo ao cristianismo. Felizes são aqueles que não sofrem os efeitos danosos nem de um e nem de outro. Tais pastores não passam de *negociantes* do cristianismo.

Kierkegaard também faz, nesse fascículo, uma retrospectiva dos pseudônimos de sua estratégia comunicativa e dos livre-pensadores que colocam a religião no domínio da poesia, notadamente Feuerbach e Strauss:

“Eu comecei tomando a mim mesmo como um poeta, sutilmente apontando aquilo que eu pensava que era a verdade sobre o cristianismo oficial, que a diferença entre o ateuista e o

²⁸⁰ Trata-se da tese central de Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*.

cristão oficial é que o ateísta é um homem honesto que diretamente ensina que o cristianismo é ficção, poesia...”²⁸¹.

O artigo que ele escreve contra Martensen e sua célebre afirmação acerca do bispo Mynster, acaba por se tornar o grande estopim de um combate anunciado contra a cristandade de sua pátria. Pastores como Mynster e Martensen não são testemunhas de verdade alguma pois, segundo ele, tais religiosos vivem um cristianismo de puro conforto e prestígio. A cristandade torna pecaminoso ir ao culto dominical, e será julgada por isso. O pecado capital do cristianismo é o fim da imitação de Cristo.

No fascículo terceiro de *O Instante* (de 27 de Junho de 1855), o autor dinamarquês observará que o Estado se relaciona diretamente ao número, e depende disso para sua própria sobrevivência. O cristianismo não necessita de tal concepção. Aliás, para o cristianismo, apenas um cristão basta:

“O cristianismo se relaciona com o número de outra maneira, um só verdadeiro cristão é suficiente para lhe dar realidade. E igualmente o cristianismo está em razão inversa ao número: quando todos se tornarem ‘cristãos’ terá se evaporado o conceito de ‘cristão’ ”²⁸².

Quando tudo se torna cristão, está verdadeiramente sepultado o genuíno cristianismo. Existe, portanto, uma nítida oposição entre a concepção do Estado e a concepção do cristianismo. Segundo Kierkegaard, ser cristão é ser oposição ao mundo. Já a cristandade é uma plena aceitação do mundo. A cristandade, que reúne cristianismo e Estado, é o pleno deleite de pastores inescrupulosos. Representa ainda o fim do indivíduo, e é uma fala sempre calcada sobre um coletivo imaginário. O Estado age como um sedutor, aliciando jovens teólogos e professores para ingressar nas suas fileiras ao propor-lhes uma espécie de contrato prosmícuo²⁸³, ou seja, empregos rentáveis e prestígio.

O Reino do cristianismo não pertence às regras desse mundo. Já o Estado é um reino desse mundo, calcado em tais valores. A cristandade tenta fazer um espécie de *via média* entre essas duas concepções e mostra-se, desse modo, sedutora de uma humanidade sempre em busca de ilusões. O Estado faz um juramento impróprio, fora de sua esfera de atuação, que nunca poderá cumprir; por isso, mostra-se contraditório.

²⁸¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 129.

²⁸² KIERKEGAARD, 1978, p. 338.

²⁸³ Kierkegaard atribui ao Estado o papel de sedutor. Tal figura pode ser comparada aquele que seduz as mulheres (Don Juan) e à acusação recebida por Sócrates (de seduzir os jovens).

O Estado desvia o povo do seu verdadeiro caminho e desvia igualmente o cristianismo de seus objetivos. O Reino desse mundo (o Estado) acaba por intervir no cristianismo e institui um séquito de *pastores-funcionários* que ajudam na destruição da Igreja:

Olhemos, agora, o cristianismo. Este é o divino que, sendo- verdadeiramente, não tenciona por nenhum preço ser um reino deste mundo, mas quer, ao contrário, que o cristão arrisque seu sangue e sua vida para impedi-lo de tornar-se”²⁸⁴.

O poder estatal acaba por assumir os púlpitos e as prédicas, na medida em que os pastores são seus funcionários. Segundo Kierkegaard, a melhor maneira do Estado ajudar o cristianismo é suprimir os pastores oficiais e parar de sustentá-los.

Novamente surge a metáfora médica do correto diagnóstico da cristandade. A cristandade não é cristã e tão pouco possui a clareza de raciocínio do paganismo ateu. Ela se encontra na ilusão e não alcançou nem o escândalo da fé- que é a perspectiva judaica- e nem a loucura paulina- que é o que representa a fé para o paganismo grego:

“Este é que é o escândalo. Talvez não exista nenhuma analogia na história em que a religião tenha sido abolida nesse sentido- pela prosperidade. Note-se, por favor, que aquilo que é entendido como cristianismo é o oposto do que o Novo Testamento entende como cristianismo; a religião do sofrimento tornou-se a religião do entusiasmo pela vida, mas preservou o nome intocável”²⁸⁵.

Tal atitude poderia efetivamente ajudar na vocação de alguns. O tom do texto kierkegaardiano no *Instante* é propositalmente irônico, repetitivo e exagerado. Em outras palavras, para desnudar o cristianismo -ocultado pela cristandade- é preciso usar o exagero e a retórica. Tal caracterização é um traço constitutivo especialmente das polêmicas finais de Kierkegaard contra a Igreja.

O fascículo quarto de *O Instante* data de 07 de Julho de 1855. Nele Kierkegaard defende a idéia de que é preciso um bom diagnóstico para vencer a doença. O reconhecimento da doença já seria metade do caminho para a cura efetiva. Tal procedimento deveria ser adotado para o cristianismo ao estudar a cristandade, ou seja, é

²⁸⁴ KIERKEGAARD, 1978, p. 339.

²⁸⁵ KIERKEGAARD, 1998, pp. 160/161.

preciso vencer a doença da cristandade com um diagnóstico correto²⁸⁶. A cristandade encontra-se tal como um agonizante num leito hospitalar. O erro médico da cristandade foi aliar-se ao Estado (diagnóstico incorreto). As perseguições seriam mais recomendáveis à saúde da cristandade, e não o reconhecimento oficial por parte do Estado. A cristandade vive tal como um homem que segue a esmolar, enquanto seus pastores- aliados ao Estado- saciam-se num banquete.

Para a cristandade, nada pode parecer mais repugnante que o cristianismo do Novo Testamento, uma vez que esse representa o escândalo e a loucura. Entretanto, ainda pior, é imaginar, segundo Kierkegaard, a troca do cristianismo genuíno por alguns pastores servís, tal como ocorre na cristandade. A verdade do cristianismo não reside nas legitimações do Estado. Sua verdade é de outra ordem e se encontra em outra rota, absolutamente oposta ao que defendem os seus pastores.

O interesse do cristianismo é formar autênticos e genuínos cristãos. O cristianismo do Novo Testamento é inexistente e até mesmo impossível. O cristianismo só pode se firmar como oposição ao mundo e como testemunho pleno através do próprio sofrimento. Assim sendo, tal cristandade não passa de uma espécie de paganismo disfarçado e uma zombaria para com Deus.

O Cristo do Novo Testamento, que é a prova cabal do escândalo da fé, é ocultado pela cristandade. É preciso superar a religiosidade proposta pela cristandade, uma vez que tal religiosidade se reduz a uma questão meramente estética e de gosto. O cristianismo deve sempre colocar o indivíduo diante de Deus, e ser embasado na decisão pessoal. O autêntico cristianismo é pessoal e prático. Não se trata de discurso ou doutrina, mas de viver existencialmente o cristianismo até as últimas conseqüências.

Em 27 de Julho de 1855, Kierkegaard publica o quinto fascículo de *O Instante*. Nele o autor afirma que, na cristandade, somos todos cristãos, mesmo sem termos a menor suspeita do que é realmente o cristianismo. O cristianismo prega o amor aos inimigos e, segundo ele, tal afirmação aplica-se a Deus. O ser supremo, do ponto de vista humano, é o inimigo número um dos desejos humanos e, portanto, o cristão deve amar seu inimigo. A ironia disso é que os descrentes estão livres desse Deus. Todavia, o elo verdadeiro entre

²⁸⁶ É curioso ainda notar que o pseudonímico Anti-Clímacus, autor confessadamente cristão no grau mais elevado, escreve uma obra não fortuitamente intitulada *A Doença Mortal*. Em outras palavras, a metáfora médica é extremamente importante para o diagnóstico kierkegaardiano da cristandade.

Deus e o homem é o amor. O ser humano deve morrer para si, para poder amar a Deus. Nesse sentido, Deus seria nosso inimigo mortal. Quem, segundo o autor dinamarquês, não alcança tal dimensão, possui uma visão banal do amor divino. É por isso, do ponto de vista pagão, o cristianismo é a mais delicada e formidável das invenções criadas até hoje.

É fato que um gênio não é alguém desse mundo, mas um cristão é alguém ainda mais raro que um gênio. O gênio é alguém de natureza extraordinária, que possui toda sua habilidade de maneira inata. Já o cristão teria em si a extraordinária liberdade da opção, ou seja, nada nele é inato. A genialidade não é para todos, mas o cristianismo é (ou pode ser). Há aqui novamente em Kierkegaard a valorização do chamado *homem comum* :

“Que nem todos são gênios é algo que todos podem admitir, mas que um cristão é ainda mais raro do que um gênio, isso tem sido matreiramente ocultado”²⁸⁷.

No cristianismo vigora ainda a idéia do *Homem-Deus* (que já aparece na *Exercício do Cristianismo*), onde o que vai importar é aquele que se rebaixa para a salvação de todos. Ele igualaria todas as diferenças humanas e seria o modelo do amor cristão. No cristianismo também é importante o *Homem-Espírito*, que é a espécie humana, em outras palavras, aquele que recebe o cristianismo. A síntese *Homem-Espírito* e finito-infinito é feita com clareza na obra *Doença Mortal*. Nela é explicitada a condição que torna os homens capazes de aceitar o cristianismo. Para Kierkegaard, o cristianismo do Novo Testamento é o ponto principal da fé cristã, o resto é mera retórica. Tal conceito é importantíssimo para o pensador dinamarquês. O Novo Testamento é um grande ponto de apoio para toda a obra assim dita *religiosa*.

A cristandade dinamarquesa seria a completa inversão dos valores cristãos. Ela não se baseia no Novo Testamento, prefere o homem natural ao homem espiritual, e tenta fazer a qualquer preço uma junção de fé e razão. Tal cristandade suprime o escândalo e o paradoxo. O cristianismo se atenua tanto, que torna-se outra coisa.

O homem espiritual é diferente do homem natural, visto que pode suportar o isolamento, e não precisa da aprovação da massa e do coletivo. Amar a Deus acima de tudo basta para o isolado homem espiritual. Já a cristandade é meio erótica e meio cristã, ou seja, deseja sua satisfação própria. A cristandade vive, de fato, uma espécie de paganismo refinado. O pastor abençoa a fraude e a continuidade do espírito pagão. A cruz sacerdotal

²⁸⁷ KIERKEGAARD, 1998, p. 180.

aparece como mais um dos adornos de uma concepção estética da religião. Da existência humana, não se pode inferir, de modo imediato, que o homem é cristão. Ser cristão reside exatamente no desacordo. O cristão é alguém que opta por isso, que faz prevalecer uma decisão individual acima da espécie e do geral. A cristandade parece ter abolido tal cristianismo:

“Deixe-me dar um exemplo. Na cristandade este é o cristianismo. Um homem com uma mulher nos seus braços sobe ao altar, onde um elegante pastor, meio educado nos poetas e meio educado no Novo Testamento, comunica algo meio-erótico, meio-cristão e conduz a cerimônia. Este é o cristianismo da cristandade”²⁸⁸.

Se não existe opção, não existe cristianismo. O homem que se recusa a optar pode apelar para a hipocrisia e conviver amigavelmente na cristandade. A Igreja que funciona por decreto real não passa de um soberbo- e soberano- equívoco. A vida da cristandade é um juramento falso. A vida do mestre do cristianismo deveria espelhar sua opção. Entretanto, suas lágrimas são falsificadas e sua conduta é mero teatro. Trata-se aqui de ações para a sedução do auditório. Por isso, diz Kierkegaard, deve-se ter cautela com os pastores que usam longas vestes. Eles são os verdadeiros obstáculos para a causa do cristianismo. A observação kierkegaardiana no que concerne ao traje espelha uma dupla crítica: as vestes podem ser pastorais ou acadêmicas. O traje pastoral é a simbolização da falsificação do Novo Testamento. Homens vestidos com roupas femininas espelham a figura da sedução e do equívoco. Tais personagens representam um cristianismo dócil, sem sofrimento e que, a rigor, já não é mais cristianismo.

No fascículo seis de *O Instante* de 23 de Agosto de 1855, Kierkegaard observa que, tendo em vista os pastores da cristandade, qualquer um poderia ser pastor. Um sermão sobre a humildade pronunciado numa catedral suntuosa é o que há de mais risível e incoerente. Tais sermões não passariam de peças teatrais e, para a cristandade, risível seria a figura do apóstolo são Paulo que, certamente, não era um homem tão *sério* como os pastores da Dinamarca:

“Teve são Paulo alguma posição oficial? Não, Paulo não tinha posição oficial. Tinha muito dinheiro para seu sustento? Não, ele não ganhava muito dinheiro. Ele era casado? Não,

²⁸⁸ KIERKEGAARD, 1998, p. 184.

ele não era casado. ‘Mas, então, Paulo não era um homem sério. Não, Paulo não era um homem sério.’²⁸⁹

Tais pastores apareceriam ora como atores, ora como gênios, mas jamais como testemunhas da verdade. Eles não vivem o que dizem e por isso são duplamente condenáveis.

Para Kierkegaard, o falecido bispo Mynster foi até mesmo um homem de respeito, mas sua vida nada tem de cristã. Já o pastor Grundtvig foi um entusiasta convicto, e alguém que lutou pelo cristianismo, mas sua *auto-santidade* não dissolve a ilusão da cristandade, antes a agrava. Falta à cristandade dinamarquesa um pouco da perspectiva socrática, de reconhecer-se limitada. Todavia, após passar pelo exercício socrático, o cristianismo deve ir adiante, isto é, deve fazer uma escolha consciente. Os bispos Mynster e Martensen sabem perfeitamente o que é o cristianismo, ainda que não o pratiquem.

A cristandade está longe do Novo Testamento, e por isso não pode se apropriar das promessas de Cristo. O verdadeiro cristianismo é risco, não plena segurança. Para aqueles que crêem, a Igreja sempre será vencedora diante de todas as situações. A cristandade é o completo incêndio do genuíno cristianismo. O teatro dos pastores e sua crítica bíblica andam juntas. Eles tentam vender um Deus aceito pelo mundo. Embora Deus ame o mundo, Ele deseja sua mudança:

“A diferença entre o teatro e a igreja é essencialmente esta: o teatro agradece por ser aquilo que é, enquanto a igreja, numa posição desonesta, oculta aquilo que é”²⁹⁰.

O ensino cristão assume uma diferente feição quando é visto pela perspectiva do próprio Cristo e quando é visto pela perspectiva dos pastores da cristandade, dos oficiais de religião do Estado dinamarquês:

“É o mesmo ensino quando Cristo diz ao jovem rico: ‘deixe tudo o que você tem e dê aos pobres’ e quando o pastor diz: ‘deixe tudo o que você tem e o dê para mim?’²⁹¹

Em 30 de Agosto de 1855, Kierkegaard publica o sétimo fascículo de *O Instante*. Ele julga que o poeta e o espírito poético são perigosos para o cristianismo. O poeta está diretamente ligado à ilusão e ao imaginário. No discurso poético, não é necessário acontecer a real recusa do mundo- tal como deve ocorrer no cristianismo- pode acontecer

²⁸⁹ KIERKEGAARD, 1998, p. 204.

²⁹⁰ KIERKEGAARD, 1998, p. 204.

²⁹¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 204

apenas um *faz de conta*. O discurso do poeta transformaria o cristianismo não num *pesqueiro de almas*, mas num *pesqueiro de homens e de auditórios*:

“O poeta é, num sentido divino, o mais perigoso de todos apenas porque as pessoas o amam acima de tudo”²⁹².

O cristianismo pervertido pela poesia transformaria o batismo em mero ato social, como ocorre no batismo de crianças na Dinamarca. Para Kierkegaard, há uma grande incoerência em ser pai e mãe numa religião- como o cristianismo- que preconiza o celibato. Igualmente risível é o caso do comerciante, que quer levar vantagem em tudo no seu comércio, mas filia-se ao cristianismo, onde tudo deve ser abandonado. O próprio auto-sacrifício da Eucaristia é ocultado na vida de tal pessoa. Outra cena deplorável: o estudante de teologia, que fala do valores do Reino de Deus, mas busca primeiramente seu salário, enquanto pastor do Estado.

Kierkegaard é severo crítico do batismo infantil e do casamento. Eles seriam modalidades de um cristianismo para os outros. Casamento e batismo seriam superações do ético na obra de Kierkegaard, mas ainda não teriam alcançado um estágio religioso. A educação infantil das crianças no protestantismo é uma mentira, pois repousa num egoísmo dos pais e em algo supostamente natural. Essa religião só pode ser, como afirmava Feuerbach, uma ilusão. Note-se novamente aqui a verve irônica de Kierkegaard e sua retórica do exagero:

“A verdade é que não se pode tornar cristão como criança. A coisa é tão impossível como o é para uma criança engendrar crianças. Tornar-se cristão supõe, segundo o Novo Testamento, um crescimento humano acabado, a maturidade, a virilidade no sentido natural, para tornar-se cristão rompendo com todas as coisas às quais se está ligado imediatamente. Tornar-se cristão supõe, segundo o Novo Testamento, a consciência pessoal do pecado e a consciência de ser um pecador. Vê-se desde logo que toda esta história da criança tornando-se cristã e devendo tornar-se a esta idade não é nem mais nem menos do que uma bagatela que os pastores, que falam bonito de bagatelas, sem dúvida em virtude de seu juramento ao Novo Testamento, inculcam nas pessoas para justificar seu trabalho e sua carreira”²⁹³.

A figura do pastor será importante para uma sociedade que legaliza tal refinamento do paganismo. Kierkegaard é extremamente severo, comparando-a uma prostituta. O pastor

²⁹² KIERKEGAARD, 1998, p. 225.

²⁹³ KIERKEGAARD, 1978, p. 340.

há muito tempo perdeu seu objetivo principal- que deveria ser a salvação dos perdidos; tornou-se uma infâmia para o próprio cristianismo. É preciso que se coloque claramente o que ocorre na cristandade, onde a blasfêmia e a vergonha mancham todo o cristianismo e sua real essência:

“Nós somos estrangeiros e alienados neste mundo. Um cristão, no sentido do Novo Testamento, é literalmente um estrangeiro e um alienado. Ele sente a si mesmo como um estrangeiro e todos sentem, instintivamente, que ele é um estrangeiro para eles”²⁹⁴.

No fascículo de número oito de *O Instante* de 11 de Setembro de 1855, Kierkegaard observa que assumir o cristianismo é mais do que meramente querer se tornar contemporâneo de Cristo. Assumir a causa do cristianismo é perder todos os valores desse mundo, e decidir-se por um caminho estreito. O cristianismo é o abraçar do sofrimento e dos horrores dessa vida, acreditando piamente que nele está a superação de tudo isso. Aquele que pretende evitar o sofrimento, acaba por evitar o próprio cristianismo:

“Apenas uma coisa: ter sofrido pela verdade. Se você quer participar de um eterno futuro, note que deverá sofrer pela verdade”²⁹⁵.

Os pastores que procuram vantagens para essa vida, não entenderam de qual ordem é o cristianismo. Deus tem horror aos hipócritas, e não se deixa zombar por professores insolentes:

“O Novo Testamento, contudo, sempre prova estar correto. Esta realidade individual conduz à verdade da colisão cristã: ser odiado pelas pessoas por ter se tornado um cristão. Exceto para essas pessoas que acostumam-se e tomam-se como cristãs, antecipam-se como professoras (que solenidade!)...”²⁹⁶.

Em 24 de Setembro de 1855, Kierkegaard publica o fascículo número nove de *O Instante*. O autor de Copenhague critica acerbamente os pastores que zombam de Deus, e falsificam a fé nos seus fundamentos. A hierarquia eclesiástica torna-se uma espécie de calmante e atenuante do real cristianismo. Tal cristandade abandonou a idéia do *Homem-Deus* e da imitação de Cristo:

“A única coisa que Cristo, o apóstolo, total testemunha da verdade é: imitação- a única coisa no que a raça humana não tem prazer ou gosto”²⁹⁷.

²⁹⁴ KIERKEGAARD, 1998, p. 257.

²⁹⁵ KIERKEGAARD, 1998, p. 298.

²⁹⁶ KIERKEGAARD, 1998, p. 315.

²⁹⁷ KIERKEGAARD, 1998, p. 316.

Seus pastores são canibais, pois devoram os demais homens e criam imitadores para si. Eles nada mais têm de *testemunha da verdade*. A vida de tais pastores não prova o cristianismo, antes acaba por refutá-lo. São homens de sucesso e, por isso, o cristianismo fracassa.

“O canibal é um selvagem, o pastor é culto, um homem de universidade, o que faz a abominação muito mais chocante”²⁹⁸.

No fascículo número dez de *O Instante*, escrito (mas não publicado imediatamente) próximo de 02 de Outubro de 1855 (data em que Kierkegaard terá seu colapso que o levará, posteriormente, a morte), ele reafirma suas críticas a Mynster e a Martensen. Para ele, tais religiosos representam uma cristandade luxuosa, que afronta o próprio cristianismo, cristandade infantil, sem maturidade e decisão:

“Aqui, novamente, é a sentença de morte do cristianismo oficial! Este enorme castelo no ar: o mundo cristão, os Estados cristãos, esse jogo com milhões de cristãos que mutuamente conhecem sua mediocridade, todavia jamais crêm”²⁹⁹.

A pregação da cristandade não corresponde mais ao Novo Testamento, tornou-se uma peça pagã e secularizada. O cristianismo se apropria injustamente de uma herança, perde a dimensão de dádiva, e se reduz a uma mera e rotineira obrigação dominical. Perde ainda a dimensão da imitação de Cristo e da responsabilidade da administração da dádiva que é o próprio cristianismo para quem nele acredita. Confunde a decisão no instante com mera ocasião (que é socrático). O instante é algo supremo e celeste do cristianismo. O instante é uma centelha de eternidade onde o homem correto surge.

Por conta de tudo isso, Kierkegaard confessa-se como um não-cristão em plena cristandade. O homem de fé, o honesto e o ignorante sempre correm o risco da incompreensão. Se a cristandade não passa de sofisticada, a tarefa kierkegaardiana coloca-se como socrática. Mais ainda: louva a beleza da ignorância socrática e tenta recuperar, para cada indivíduo, a noção de ser cristão:

“A ‘cristandade’ está mergulhada num abismo de sofisticada bem pior que o que florescia na Grécia no tempo dos sofistas. Estas legiões de pastores e docentes cristãos: tão sofistas que, seguindo o que é próprio do antigo sofista, vivem do fato de fazerem as pessoas

²⁹⁸ KIERKEGAARD, 1998, p. 322.

²⁹⁹ KIERKEGAARD, 1998, p. 332.

acreditar que não compreendem nada, fazendo desta massa o tribunal da verdade, do cristianismo”³⁰⁰.

Kierkegaard tenta resgatar ainda o cristianismo do *homem do povo*. No seu entender é para ele que se destina especialmente o cristianismo e os pastores e professores, mestres do ilusionismo, tentam afastá-lo do cerne dessa mensagem. Há um apelo- quase *demagógico*- ao *homem do povo*:

“Homem comum, homem do povo. Não separei minha vida da tua. Tu o sabes. Vivi na rua, sou conhecido de todos. E mais, não me tornei um personagem, não estou ligado por nenhum egoísmo de classe. Se me ligo a alguém é a ti, homem do povo, que não obstante um dia, seduzido por aquele que afetava querer teu bem, tirando astuciosamente teu dinheiro, achaste ridícula a minha pessoa e o meu gênero de vida. É do teu lado que estou, de ti que és o menos dado entre a impaciência ou a ingratição, vendo-me entre os teus. Os grandes teriam bem mais motivos, aqueles com quem me entreti vagas relações sem me ligar categoricamente a eles”³⁰¹.

O culto prestado a Deus pelo pastores é um teatro ridículo e mercenário; o pastor é um ator que não se confessa enquanto tal, ele é um guia cego para outro cegos, ele é a síntese da paganização do cristianismo. Segundo a concepção kierkegaardiana, um único indivíduo vale mais que cem mil medíocres. Os pastores e o Estado não pensam assim, pois preferem os números. A descrença nos pastores e sua hierarquia exige a procura do coração de cada indivíduo, a superação da massa e a restauração de um cristianismo perdido.

*c) A imutabilidade de Deus*³⁰²

O discurso sobre *A imutabilidade de Deus*, escrito em 1851, é retomado por Kierkegaard em 05 de Maio de 1854, dia em que o autor completava quarenta e um anos de idade. O livro será, entretanto, efetivamente publicado em 1855, em meio a polêmica kierkegaardiana com a cristandade³⁰³. Assim como os demais discursos edificantes, ele principia por uma prece, uma oração ao Deus imutável. Nessa pequena oração introdutória,

³⁰⁰ KIERKEGAARD, 1998, p. 343.

³⁰¹ KIERKEGAARD, 1978, p. 347.

³⁰² Utilizo a seguinte tradução em minha análise:

KIERKEGAARD, S.A. *O Sumo Sacerdote/ O Publicano/ A Pecadora* (incluindo *A imutabilidade de Deus*), tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.

já é possível vislumbrar a dialética que o pensador dinamarquês realiza entre o Deus que atua por amor e sua imutabilidade. Seu intuito é abordar o sentido e o significado da imutabilidade na essência divina.

O texto bíblico utilizado como ponto de partida para tal discurso é Tiago 01:17-24. A rigor, o mesmo texto que já havia servido de inspiração para três discursos edificantes, escritos por Kierkegaard em 1843³⁰⁴. Segundo o autor do discurso, os homens têm facilidade em falar sobre mudanças e, diante da melancolia de um mundo sempre em mudanças, é preciso alegria e contentamento para crer na imutabilidade divina. Deus é perfeito, ou seja, aquele que se perfez e é totalmente completo; logo, ele não pode em nada mudar. O homem deve seguir os conselhos do texto bíblico e observar com atenção o *Deus perfeito, pai de todas as luzes*, em quem não existe nenhuma variação.

Sempre que os homens ouvem com atenção e são tardios para falar e se irar, eles tornam-se aptos a receber os dons perfeitos da parte de Deus, tal como sugere a narrativa do texto de Tiago. Deus sempre fornece ao homem, no entender de Kierkegaard, um alerta e uma possibilidade de mudança. Todavia, tal como Sócrates que, segundo relatos do diálogo platônico *Teeteto*, foi atacado com mordidas por um de seus interlocutores, Cristo será, em inúmeras ocasiões, igualmente incompreendido:

“Um pagão, e apenas um ser humano, o sábio simples da antigüidade, reclamava que sempre quando se propunha a arrancar de um homem um ou outro engano, ajudando-o a ver melhor, assim prestando-lhe um benefício, freqüentemente notava que o outro ficava zangado e que até mesmo desejava mordê-lo, como o sábio simples disse tantas vezes ironicamente. Ah, e o que Deus tem suportado nesses seis mil anos; o que não tem tido que suportar de manhã à noite de cada um dos muitos milhões de homens- pois algumas vezes nos iramos quando ele trabalha para o nosso bem-estar”³⁰⁵.

O homem necessita ser admoestado por Deus, visto que, perante o ser divino, ele é como uma criança, incapaz de reconhecer os dons que vêm do alto em seu favor. Em outras palavras, ele tem sempre a tendência para pedir mudanças em todas as coisas, e sequer

³⁰³ BOUSQUET, François. *Le Christ de Kierkegaard- devenir chrétien par passion d'exister*, Desclée, Paris, 1999, pp. 272/273.

³⁰⁴ KIERKEGAARD, 2001.

KIERKEGAARD, S.A. *Quatro discursos edificantes de 1843 (O Senhor deu, o Senhor tomou, bendito seja o nome do Senhor/ Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto I e II/ Ganhar a alma em paciência)* tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.

³⁰⁵ KIERKEGAARD, *Imutabilidade de Deus*, 2000, p. 96.

reconhece aquilo que Deus faz em seu favor. Tal desejo de mutabilidade é uma atitude típica do paganismo:

“Pontos de vistas diferentes! A tendência meramente humana (como o paganismo realmente evidencia) é falar menos sobre Deus e quase exclusivamente e com tristeza sobre a mutabilidade das coisas humanas”³⁰⁶.

Todavia, a advertência que o discípulo Tiago faz aos homens é exatamente sobre a imutabilidade de Deus. Um discípulo (e também um apóstolo) é um homem totalmente entregue ao serviço divino, obedecendo-o integralmente, coisa que não pode ser plenamente entendida por quem não participa de tal vivência. O tema da imutabilidade de Deus é pertinente exatamente por Ele ser plenamente aquilo que é, tal como enunciam os seus atributos:

“Deus é imutável. Na sua onipotência ele criou este mundo visível- e se fez invisível. Ele vestiu-se no invisível mundo como que com uma roupa- ele mesmo imutável. Assim é no mundo das coisas sensíveis. No mundo dos eventos, ele está presente em toda a parte e em todo o momento; em um sentido mais verdadeiro do que podemos dizer da mais atenta justiça humana que está em todos os lugares”.

A imutabilidade divina e sua presença em todos os eventos se constituem num diferencial. Ele pode mudar todas as coisas do mundo exterior em fluxo, mas ainda assim sua imutabilidade persiste. Sua presença se dá mesmo nos eventos em que os homens o julgam plenamente dispensável. Numa era de movimentos revolucionários e de elucidação de todas as dúvidas através da razão, a figura de Deus parece desnecessária. Todavia, para Kierkegaard, o mundo da política e da cultura fazem parte da esfera sensível, ou seja, das coisas pertinentes ao homem. Tal coisa não significa que exista na obra kierkegaardiana um repúdio à política ou ao pensar, apenas um reconhecimento das diferentes esferas. Em outras palavras, a esfera sensível é ligada apenas com as coisas do mundo terreno, enquanto Deus age em todos os eventos.

Kierkegaard adverte, contudo, que não se deve transformar a imutabilidade de Deus em um *consolo barato*, isto é, num *sedativo* diante de um mundo em profundas mudanças. Desse modo, o homem deve responder a três perguntas diante de Deus: a) qual é a vontade de Deus imutável para mim?; b) os meus pensamentos são adequados aos pensamentos de Deus?; c) o meu caminho é adequado ao caminho de Deus? Não responder a tais questões,

ou não conferir a elas nenhuma importância é, no entender kierkegaardiano, o que de mais terrível pode ocorrer a um homem:

“E quanta verdade há nisso, se a tua vontade, se a minha, se a vontade desses muitos milhares acontece de não estar tão inteiramente em harmonia com a vontade de Deus; mas as coisas tomam o seu curso tão bem como se estivessem no tumulto do chamado mundo atual, como se Deus não prestasse qualquer atenção. É como se um homem justo (se existisse tal homem!), contemplando este mundo (o mundo que, como dizem as Escrituras, é dominado pelo mal), devesse sentir-se com o coração partido porque Deus parece não querer fazer sentido”³⁰⁷.

Diante daquilo que Deus deseja mudar, Ele sempre age de duas maneiras: violentamente, ou assistindo aquilo que fazem os homens. A segunda maneira é, no entender de Kierkegaard, a mais terrível. Deus, a quem os homens tentam muitas vezes ludibriar, aparece tranqüilo, como quem calmamente espera:

“Porque, então, pensas tu que ele está tão quieto? Porque ele sabe com ele mesmo que ele é eternamente imutável. E se Deus não estivesse eternamente certo dele mesmo, não poderia se manter tão calmo, mas poderia se levantar na sua força. Apenas aquele que é eternamente imutável pode permanecer dessa maneira tão tranqüilo”³⁰⁸.

A calma de Deus pode ser um tempo precioso para o homem, pode ser uma oportunidade de mudança. Entretanto, a mudança exige um novo compromisso de vida, uma mudança nos seus caminhos e uma conversão do próprio olhar. Em outras palavras, o homem precisa enxergar, através da sua relação com o Deus imutável, a nova significação de todas as coisas:

“E portanto, quem quer que sejas, toma tempo para considerar o que eu digo para mim mesmo, que para Deus nada há de significativo e nada há de insignificante, que em certo sentido o significativo é para ele insignificante; e, em outro sentido, mesmo o que há de mais insignificante é para ele infinitamente significativo”³⁰⁹.

Se a vontade de Deus é, tal como Ele próprio, imutável, o homem deve adequar sua vontade a Ele. Não se pode querer iludir a Deus, fazendo-o aceitar a vontade humana. A mutabilidade das coisas ocorre, de maneira única e exclusiva, nas relações humanas. Por isso, segundo Kierkegaard, cabe ao homem retirar os seus desejos das sombras e colocá-los

³⁰⁶ KIERKEGAARD, idem, p. 97.

³⁰⁷ KIERKEGAARD, idem, p. 101.

³⁰⁸ KIERKEGAARD, idem, p. 102.

diante das luzes de Deus. É certo, entretanto, que diante da imutabilidade de Deus a primeira reação humana é o assombro:

“Há conseqüentemente um repentino temor e tremor neste pensamento da imutabilidade de Deus, quase como se estivesse distante, acima da expectativa do poder de qualquer ser humano de sustentar um relacionamento com tamanho e imutável poder; sim, como se este pensamento fosse dirigir a tal desconforto e ansiedade da mente a trazê-lo ao limite do desespero”³¹⁰.

Contudo, em Deus o homem encontra descanso e alegria. Por isso, ainda que num primeiro momento a imutabilidade de Deus aparente ser um assombro, ela é um refrigério para o homem. A humanidade, ao mudar, julga que Deus está mudando, e por isso se equivoca. O remédio para tal equívoco é jamais se esquecer da imutabilidade de Deus:

“Meu ouvinte, esta hora agora tem rapidamente passado, bem como o discurso. E mesmo que tu mesmo não o queiras, esta hora e esse discurso logo serão esquecidos. E a menos que tu mesmo não o queiras, o pensamento da imutabilidade de Deus também será logo esquecido em meio às mudanças da vida. Mas por isso ele certamente não será responsável, ele que é imutável! Mas se não te fazes culpado ou esquecido com respeito a isso, encontrarás nesse pensamento o suficiente para a tua vida inteira, ah, para a eternidade”³¹¹.

Dessa maneira, cabe, portanto, a cada indivíduo, a busca pelo Deus imutável e pela eterna lembrança – e repetição- de sua imutabilidade. Kierkegaard faz um apelo ao seu leitor individual para que sempre procure em Deus o seu apoio:

“Assim estás imutavelmente sempre e em toda parte disponível a ser encontrado. E seja quando qualquer ser humano venha a ti, em qualquer era, em qualquer hora do dia, em qualquer lugar: se vem em sinceridade sempre encontrará teu amor igualmente terno, como o frescor imutável da fonte, ó tu que és imutável! Amém”³¹².

A cristandade precisa recuperar a sinceridade do coração daqueles que sabem receber os dons que são fornecidos por Deus e que reconhecem a sua imutabilidade, mesmo vivendo em mundo de profundas mudanças. No entender kierkegaardiano, o cristianismo é sempre um exercício, uma prática da sinceridade e da honestidade.

³⁰⁹ KIERKEGAARD, idem, p. 104.

³¹⁰ KIERKEGAARD, idem, p. 108.

³¹¹ KIERKEGAARD, idem, p. 110.

³¹² KIERKEGAARD, *idem*, pp. 111/112.

Considerações Finais

A dialética da comunidade e do indivíduo em Kierkegaard

“A única analogia que posso invocar é Sócrates. Minha tarefa é socrática. Ela consiste em revisar a noção da condição de cristão: não digo que sou cristão (na salvaguarda do ideal), mas posso mostrar que os outros o são menos do que eu”³¹³

Søren Aabye Kierkegaard

O intuito deste trabalho foi analisar a temática do indivíduo e da comunidade dentro de um *recorte* específico: a crítica kierkegaardiana à cristandade. A maioria das obras que aqui analisei foram produzidas entre 1846 e 1855, época convencionalmente aceita como um período *assumidamente cristão* do autor dinamarquês, onde o pensador comunica-se, em muitos momentos, sem o recurso da pseudonímia, presente em boa parte de sua produção. Todavia, deve-se prestar muito cuidado a esse aspecto. Afinal, toda a obra kierkegaardiana- mesmo pseudonímica- está influenciada pelo pensamento cristão e é parte integrante da estratégia do pensador dinamarquês enquanto um autor cristão³¹⁴. Além disso, mesmo após 1846, ano da publicação do *Post-Scriptum* e do suposto final dos *disfarces pseudonímicos*, Kierkegaard ainda continua, em alguns escritos específicos, a se valer de tal recurso comunicativo.

Dessa forma, ao optar pelo *recorte*, aqui efetuado, assumi com consciência os possíveis riscos desse caminho e os seus limites. Para compreender melhor a posição de Kierkegaard, analisei o que era a cristandade no contexto específico da Dinamarca do seu tempo e como sua crítica também é extensiva a um determinado modo de fazer filosofia. Trata-se aqui da análise da filosofia da religião por Kierkegaard e de sua crítica ao modelo hegeliano e *pós-hegeliano*. O autor dinamarquês foi especialmente destacado, notadamente nas considerações introdutórias desse trabalho, como um dos herdeiros do espólio intelectual de Hegel e como um dos *pós-hegelianos*, caracterizado especialmente por sua crítica à

³¹³ KIERKEGAARD, 1978, p. 343 (“O Instante, número 10”).

³¹⁴ Para melhor elucidar tais constatações basta reportar-se ao que diz o próprio Kierkegaard em seu *Ponto de vista explicativo sobre a minha obra como escritor*. KIERKEGAARD, 1986.

filosofia da religião hegeliana e por ser um *pensador de fronteira* entre a filosofia, a teologia, a psicologia e a literatura, como sugere a interpretação de Karl Löwith.

Sua crítica à cristandade é severa para com o modelo de *igreja triunfante*, que parece ocultar o genuíno testemunho do cristianismo, transformando-o em assunto estatal e em análise especulativa. Portanto, a afirmação do posicionamento kierkegaardiano frente à cristandade encerra uma defesa existencial e apaixonada do cristianismo, com a recusa de um modo especulativo e objetivante de fazer filosofia e com uma aceitação da *igreja militante*, caracterizada pelo testemunho e pela imitação de Cristo, enquanto opositora do modelo de *igreja triunfante*. Tais modelos serão claramente contrapostos no *Post-Scriptum*, notadamente quando se trata de analisar a temática da verdade objetiva no interior do cristianismo. Com efeito, no entender kierkegaardiano, o cristianismo é mais do que uma verdade objetiva. Sua verdade reside em outra esfera, ou seja, na esfera da subjetividade. Por isso, de forma conseqüente, o objetivo do primeiro capítulo foi analisar a temática da verdade objetiva do cristianismo dentro da especificidade do *Post-Scriptum*.

A subjetividade da fé cristã, peça central da análise kierkegaardiana do cristianismo, é melhor analisada através do ilustrativo caso do pastor Adler e do livro que Kierkegaard escreve acerca desse caso (*O Livro sobre Adler*, publicado entre 1846 e 1847). A problemática do indivíduo que deve reapropriar-se do cristianismo, e que se encontra em luta aberta contra à cristandade, é especialmente abordada aqui pelo autor dinamarquês. Adler, na condição de pastor *em crise* contra sua instituição e de professor hegeliano *arrepentido* representa aqui a sátira- e a medida- para crítica à cristandade e à filosofia especulativa. Desse modo, o segundo capítulo desse trabalho pretendeu, através da análise desse episódio histórico e do texto kierkegaardiano sobre ele, abordar essa questão, uma vez que a mesma é central na filosofia da religião kierkegaardiana.

Já no terceiro capítulo, foram analisadas duas obras, no intuito de circunscrever o debate entre o indivíduo e a comunidade na crítica kierkegaardiana à cristandade: *Os Dois pequenos tratados-ético religiosos* e o discurso *Sobre as preocupações dos pagãos*. A primeira delas é composta por dois textos: *Um homem tem o direito de se condenar à morte pela verdade?* e *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*. O projeto inicial da obra em questão data 1847, e tem como finalidade examinar, no primeiro texto, o tema do martírio cristão e do sacrifício de Cristo; já no segundo texto, seguindo na linha do *Livro*

sobre Adler, o autor dinamarquês analisa a específica diferença entre gênio e apóstolo, enfatizando o *télos* específico de cada um deles. O discurso *Sobre a preocupação dos pagãos* data de 1848 e pertence a um série de discursos denominados *Discursos cristãos*. Trata-se aqui da clara diferença e oposição conceitual básica entre o que é o cristianismo e o que representa o paganismo. Kierkegaard elabora nesse texto sua interpretação da cristandade e da filosofia especulativa como refinamentos do paganismo.

Uma vez realizado o percurso acima descrito, de estudo dos conceitos cristãos kierkegaardianos e de sua filosofia da religião, este trabalho analisa a polêmica final do autor dinamarquês contra à cristandade. O embate foi especialmente veiculado nos jornais *A Pátria* e *O Instante*, escritos entre os anos de 1854 e 1855. Trata-se de uma construção kierkegaardiana preparada na forma de uma catástrofe- desde o *Post-Scriptum* até diversos trabalhos posteriores a este. Tais obras são absolutamente (e propositalmente) polêmicas, repletas de ironia e de artifícios retóricos contra à Igreja Oficial (e estatal) dinamarquesa. Valls chama a atenção para a semelhança entre tal discurso e a pregação do reformador Lutero:

“Uma rápida interpretação da luta contra a Igreja oficial dinamarquesa: com Vergote, penso que a famosa polêmica foi uma espécie de teatro ou pantomima, provocação executada no meio da rua (e não num púlpito: lembre de Lutero). Kierkegaard ensaiou, buscando o tom certo da polêmica, nos almoços na casa de sua cunhada, grande admiradora do arcebispo Mynster, as críticas que, meses depois, publicaria como se fossem surgindo ao calor da polêmica. Quis dar um exemplo, talvez o do ‘irmão-que-diz-não’ (lembremos a Cordélia de Shakespeare). Quis ser o Sócrates da cristandade; se era mesmo cristão ou não, isso era, afinal, um problema seu. Como o problema da cristandade é saber se ali há cristãos ou não; e o problema dos pastores é saber se estão cumprindo a sua missão ou não.”³¹⁵

O cristianismo existencial de Kierkegaard o coloca ao lado de uma espécie de compromisso de fé e de reforma tal como proclamavam muitos dos profetas bíblicos e mártires do cristianismo apostólico. Suas polêmicas também lembram, com muita propriedade, os escritos de Erasmo de Roterdã e Pascal. Em outras palavras, Kierkegaard parece estar inserido naquilo que se convencionou chamar de *cristãos sem igreja* ou em confronto claro, aberto, irônico e proposital com a autoridade eclesiástica. Não se deve

pensar mal do assim chamado *teatro kierkegaardiano*, antes deve-se reconhecer sua necessidade. O pensador dinamarquês, tal como o menino do famoso conto do seu contemporâneo Andersen, estava apenas tendo a coragem- componente necessário da fé cristã- de apontar a nudez do rei³¹⁶.

O conceito de cristandade- união entre Igreja e Estado- já sofreu inúmeras análises desde os seus primórdios- ainda no tempo do Imperador Constantino- até os dias atuais. Contudo, a leitura kierkegardiana desse tema é própria e específica ao seu contexto, assim como a uma determinada herança filosófica que procurei estabelecer. Sua interpretação possui sérias implicações para a filosofia e para a religião dos tempos atuais, e é exatamente isso que pretendeu analisar este trabalho de modo mais acurado. Para tanto, privilegiou-se aqui o enfoque na temática do indivíduo e da comunidade nesse período da obra de Kierkegaard. Por se tratar de um tema amplo nos escritos kierkegardianos, fez-se necessária uma limitação para atingir satisfatoriamente o objetivo determinado .

Uma leitura simplista do autor dinamarquês o tem *rotulado* (indevidamente, como tudo o que é *rótulo*) de *pai do existencialismo, melancólico, angustiado, irracional* e etc, designações que em nada contribuem para uma compreensão adequada do seu pensamento. Julgo que a polêmica de Kierkegaard com a cristandade, que é algo muito pouco estudado no Brasil atualmente, é vital para uma leitura mais ampla e fiel de sua obra, assim como também é extremamente importante para uma interpretação das relações entre indivíduo e comunidade, tal como ele a pensou.

O tema do indivíduo, na obra kierkegardiana, pode ser melhor *iluminado* através de três termos específicos do idioma dinamarquês: o primeiro deles é *exemplar*, que serve para designar um integrante da espécie humana; o segundo é *individ*, que equivale a pessoa, relacionando-se também ao meio social humano; já o terceiro, *enkelte*, está mais relacionado aquele indivíduo que se assume existencialmente. Em todos esses casos, a individualidade (*individualitet*) mostra-se superior aos indivíduos isolados. O pensamento kierkegardiano diferencia o indivíduo da mera determinação animal.

³¹⁵ VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Procurando ler Kierkegaard hoje* em *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, PAULA, Marcio Gimenes de, Annablume/FAPESP, São Paulo, 2001, p. 30.

³¹⁶ Refiro-me ao famoso conto *A roupa nova do imperador*. ANDERSEN, Hans Christian. *Contos escolhidos*, tradução de Pepita de Leão, Editora Globo, Rio de Janeiro, 1985.

Já a temática da comunidade pode ser observada tanto através da comunidade eclesial- que é a Igreja- como através da sociedade, que é a comunidade política. No entender de Kierkegaard, a essência da comunidade eclesial relaciona-se com a interioridade dos indivíduos, não dependendo de outras estruturas externas para legitimá-la. A sociedade é vista por ele como uma comunidade política, com projetos seculares. O autor dinamarquês não acredita, mesmo vivendo em um tempo de profundas mudanças sociais, em ideais revolucionários e em princípios associativos. Os *pós-hegelianos*, em geral, partem do religioso para o político. Kierkegaard, a despeito de ser um dos herdeiros de Hegel, faz exatamente o contrário, isto é, parte do político para o religioso.

Para Kierkegaard, há uma excessiva *politização* de todas as esferas culturais, e seu intuito é mostrar justamente a diferença da concepção religiosa em relação à concepção política. A política se constitui e atua na esfera do imanente, já a religião possui ligações com o transcendente, transfigurando-se na esfera terrena e novamente elevando-se rumo aos céus, tal como enfatiza seu texto *O Indivíduo*:

“Nesses tempos, tudo é política. A concepção do religioso difere do político com toda a distância do céu (*toto coelo*), tal como o ponto de partida e o fim diferem nessa matéria com toda a distância do céu (*toto coelo*), uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para em seguida o elevar ao céu”³¹⁷.

O pensador dinamarquês observa, entretanto, que o homem dado à política pode, se tiver paciência, observar boas coisas no seu texto. A prática política, e sua concepção daquilo que os homens podem fazer, são efetivamente contemplados no exercício do cristianismo, que é realizado na esfera imanente, naquilo que ele denominou como as *Obras do Amor*:

“Apesar do seu caráter ‘não-prático’, o religioso não deixa de ser a tradução transfigurada que a eternidade dá do mais belo sonho da política. Nenhum político, nenhum espírito do mundo conseguiu e pode levar até à sua última consequência ou realizar a idéia da igualdade humana”³¹⁸.

³¹⁷ KIERKEGAARD, 1986, p. 93.

³¹⁸ KIERKEGAARD, 1986, p. 94.

Com efeito, não há na obra de Kierkegaard um desprezo pela política, mas o reconhecimento de sua esfera imanente e uma reafirmação dos preceitos éticos do cristianismo e de sua prática.

A filosofia contemporânea é- em suas diversas vertentes- profundamente relacionada a vários conceitos presentes no diagnóstico de Kierkegaard, sendo portanto devedora e tributária em relação ao pensamento kierkegaardiano. Se é evidente, que Kierkegaard não é o seu *ponto final*, é igualmente evidente que ele foi um dos pioneiros nessa temática e isso, a meu ver, justifica e torna relevante o estudo desse autor. A suspeita comum acerca do individualismo de Kierkegaard mostra-se por demais frágil quando se observa sua maneira de lidar com a questão do indivíduo e da comunidade. Não há em seu pensamento uma tirania do indivíduo, antes ocorre a sua revalorização. No próprio *Post-Scriptum* a verdade reside no indivíduo desde que seja reapropriada por ele.

Como muito bem insinua Vergote, a recusa por Kierkegaard da filosofia especulativa, da teologia especulativa e do modelo de cristandade surgem como sintomas da sua defesa do que seria o cristianismo, soam como a redescoberta do *crístico*- dentro daquilo que a cristandade convencionou chamar de cristianismo.³¹⁹

A análise da crítica kierkegaardiana aborda o *vir a ser cristão*. Por isso a leitura kierkegaardiana parte propositalmente da ironia significativa- e existencial de Sócrates (com a tese *O Conceito de Ironia* de 1841), passa pela crítica dos conceitos próprios à filosofia da religião de Hegel e dos *pós-hegelianos*, e culmina na crítica da cristandade e da filosofia especulativa. Procurei reconstituir a trajetória desse percurso, pelas razões que acabo de mencionar. Trata-se de uma perspectiva de análise e de uma opção metodológica que destaca a relevância do tema e sua atualidade para o debate filosófico contemporâneo, mas que não se pretende, de nenhuma maneira, excludente em relação a outras estratégias e caminhos; como, por exemplo, a questão da possibilidade de uma filosofia política em Kierkegaard e de como, sob tal prisma, poder-se-ia retomar o tema das relações entre indivíduo e comunidade. Este seria, com certeza, um estudo apaixonante e fecundo, que no entanto excede os limites deste trabalho.

³¹⁹ VERGOTE, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Kierkegaard

- KIERKEGAARD, S.A. *The Book on Adler*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1998.
- _____. *Christian Discourses & the lilies of the field and the birds of the air & three discourses at the communion on Fridays*, tradução e introdução de Walter Lowrie, Galaxy Book/ Oxford University Press, New York, 1961.
- _____. *O Conceito de Ironia- constantemente referido a Sócrates*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1991.
- _____. *Concluding Unscientific Post-Script to Philosophical Fragments-vol. I/II*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- _____. *Desespero Humano (Col. “Os Pensadores”- vol. Kierkegaard)*, tradução de Adolfo Casais Monteiro, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- _____. *Diário Íntimo*, tradução e notas de Maria Angélica Bosco, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, sem data.
- _____. *Dois Discursos Edificantes de 1843 (A expectativa da fé/ Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto/ Minha posição como escritor religioso dentro da cristandade e minha tática)*, 2ª edição, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2001.
- _____. *Dois Discursos Edificantes de 1844 (Preservar a alma em paciência e Paciência na esperança)*, 1ª edição, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.
- _____. *Ejercitacion del cristianismo*, Demetrio G. Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1961.

- _____. *Fear and Trembling/Repetition*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1983.
- _____. *El instante nº 01*, tradução de Patrícia Dip, texto digitado, 10 pp., sem local e data.
- _____. *Johannes Clímacus ou É preciso duvidar de tudo*, tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls, revisão de Else Hagelund e Glauco Micsik Roberti, 1ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2003
- _____. *Os lírios do campo e as aves do céu (Silêncio/Obediência/Alegria)*, 1ª edição, tradução de Henry Nicolay Levinpuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2002.
- _____. *Migalhas Filosóficas ou uma bocadinho da filosofia de Johannes Clímacus*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann, notas de Álvaro Valls, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1995.
- _____. *The Moment and late writings*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1998.
- _____. *Philosophical Fragments*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- _____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (incluindo “Dois pequenos tratados ético-religiosos” e “O Indivíduo”)*, tradução de João Gama, 1ª edição, Edições 70, Lisboa, 1986.
- _____. *Practice in Christianity*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- _____. *Quatro Discursos Edificantes de 1843 (O Senhor o deu, o Senhor tomou, bendito seja o nome do Senhor/ Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto I e II/ Ganhar a alma em paciência)*, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, 1ª edição, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.
- _____. *Sickness unto death*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.1/ A-E*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1967.
- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.2/F-K*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1970.
- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.3/L-R*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1975.
- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.4/S-Z*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1975.
- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.5-autobiographical/1829-1848*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1978.
- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.6-autobiographical/1849-1855*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1978.
- _____ . *Søren Kierkegaard's Journals and Papers v.7-index and composite collation*, translated by Edna H. Hong and Howard V. Hong, assisted by Gregor Malansthuck, Indiana University Press, Bloomington, 1978.
- _____ . *Stages on life's way*, translated, introduction and notes by Edna H. Hong and Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1988.
- _____ . *O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora (O Sumo Sacerdote/ O Publicano/ A Pecadora/ Aquele a quem pouco perdoa, pouco ama/ O amor cobre uma multidão de pecados/ A imutabilidade de Deus)*, 2ª edição, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.
- _____ . *Temor e Tremor*, tradução de Maria José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa.
- _____ . *Textos selecionados*, tradução e seleção de Ernani Reichmann, 1ª reimpressão, Editora da UFPR, Curitiba, 1978.

-_____. *Três Discursos Edificantes de 1843 (O amor cobre uma multidão de pecados I e II/ O fortalecimento do homem interior)*, 1ª edição, tradução de Henri Nicolay LevinspuhlAd Martyras, Teresópolis, 2000.

-_____. *In Vino Veritas/ La repetición*, tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976.

2. Obras de caráter geral

-ALLMEN, J.J Von. *Vocabulário Bíblico*, tradução de Jaci Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1972.

-ARBAUGH, George B. And ARBAUGH, George E. *Kierkegaard's authorship- a guide to the writings of Kierkegaard*, Augustana College Library, Rock Islands, 1967.

-BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada- o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*, Discurso Editorial/ Editora Unijuí, São Paulo/Ijuí, 2002.

-BARTH, Karl. *Protestant thought- from Rousseau to Ritschl*, translated by Brian Cozens, Harper and Brothers, New York, 1959.

-BENSE, Max. *Hegel e Kierkegaard-una investigación de principios*, tradução de Guillermo Floris Margadant, Instituto de Investigaciones Filosóficas- Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mexico, 1969.

-**BÍBLIA- tradução ecumênica**, Edições Loyola/ Paulinas, São Paulo, 1995.

-**BÍBLIA DE JERUSALÉM**, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.

-BINETTI, María José. *El itinerario de la libertad- un estudio basado en el Diario de Soeren Kierkegaard*, Ciafic Ediciones, Buenos Aires, 2003.

-BLOCH, Ernest. *El ateísmo en el cristianismo- la religión del éxodo y del Reino*, tradução de José Antônio Gimbernt Ordeig, Taurus, Madrid, 1983.

-BOUSQUET, Francois. *Le Christ de Kierkegaard*, Desclee, Paris, 1999.

-BRANDES, Georg. *Søren Kierkegaard*, Gyldendals Uglebøger, København, 1967.

-BUKDAHL, Jørgen. *Søren Kierkegaard and the common man*, translated, revision and notes by Bruce H. Kirmmse, Eerdmann, Grand Rapids, 2001.

- CANEVACCI, Massimo (org.). *Dialética do Indivíduo- o indivíduo na natureza, história e cultura*, tradução de Carlos Nélon Coutinho, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981.
- CAPPELØRN, Niels Jørgen (ed.). *Kierkegaard revisited*, Walter de Gruyter, Berlin, 1997.
- CAPPELØRN, Niels Jørgen / GARFF, Joakin and KONDRUP, Johnny. *Written images- Søren Kierkegaard's Journals, notebooks, booklets, sheets, scraps and slips of paper*, translated by Bruce H. Kirmmse, Princeton University Press, New Jersey, 2003.
- CARIGNAN, Maurice. *La production édifiante de Kierkegaard*, *Lával théologique et philosophique*, 43, 2, June, Québec, 1987.
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica*, tradução de Dr. Vicente Feliz de Queiroz, 1ª edição, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1972.
- _____. *A filosofia do iluminismo*, tradução de Álvaro Cabral, 1ª edição, Editora da Unicamp, Campinas, 1992.
- CHAMBERLAIN, William B. *Heaven wasn't his destination- the philosophy of Feuerbach*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1941.
- CLAIR, André. *Kierkegaard, existence et éthique*, PUF, Paris, 1997.
- _____. *Kierkegaard, penser le singulier*, 1ª edição, Cerf, Paris, 1993.
- _____. *Pseudonymie et Paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*, J. Vrin, Paris, 1976.
- CLIMACUS, John. *The ladder of divine ascent*, translated by Colm Luieid and Norman Russel, introduction by Kallistos Ware, preface by Colm Luieid, Paulist Press, New York, 1982.
- COLETTE, Jacques. *Histoire et absolu- essais sur Kierkegaard*, Desclée, Paris, 1972.
- _____. *Kierkegaard et la difficulté d'être chrétien*, Cerf, Paris, 1964.
- _____. *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.
- COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*, 1ª edição, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

- COME, Arnold B. *Kierkegaard as theologian- recovering my self*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1997.
- CRAIG, Hinkson. *Kierkegaard's theology: cross and grace*, mim., 1991.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*, Editorial Labor, Barcelona, 1967.
- DIEM, Hermann. *Kierkegaard*, tradução de David Green, 2ª edição, John Knox Press, Virgínia, 1967.
- DUPRE, Louis. *Kierkegaard as theologian- the dialectic of christian existence*, Sheed and Ward, New York, 1963.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, tradução de Vera Ribeiro, revisão técnica de Renato Janine Ribeiro, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1994.
- ELROD, Jonh. W. *Kierkegaard and Christendom*, Princeton Univesity Press, New Jersey, 1981.
- EMANUEL, Steven M. *Kierkegaard and the concept of revelation*, State University of New York, New York, 1996.
- EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Post-Script- the religious philosophy of Johannes Climacus*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*, 1ª edição, tradução de Fernando Tomaz, posfácio de Robert Mandrou, Edições Asa, Lisboa, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig. *The essence of christianity*, traslated from the German by George Eliot, introductory essay by Karl Barth, foreword by H. Richard Niebuhr, Harper Torchbooks, New York, 1957.
- _____. *A Essência do Cristianismo*, tradução de José da Silva Brandão, 2ª edição, Papyrus Editora, Campinas, 1997.
- _____. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, tradução e introdução de José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- _____. *Preleções sobre a essência da religião*, tradução de José da Silva Brandão, 1ª edição, Papyrus Editora, Campinas, 1989.
- _____. *Princípios de um filosofia do futuro e outros escritos*, tradução de Arthur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988.
- FLUSSER, David. *Jesus*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2002.

- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*, tradução de Antônio Carlos Vilela, Edições Loyola, São Paulo, 2001.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *O Anticristo e o romance russo*, Primeira Versão, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1994.
- _____. *Labirintos da alma- Nietzsche e a auto-supressão da moral*, 1ª edição, Editora da UNICAMP, Campinas, 1997.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, tradução de João Paixão Netto, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1998.
- GOUWENS, David. *Kierkegaard as religious thinker*, 1ª edição, Cambridge University Press, Londres, 1996.
- GRAMATICUS, Saxo. *Gesta Danorum Liber III- VI-4- Saxo Gramaticus and the life of Hamlet*, a translation, history and commentary by William F. Hansen Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.
- _____. *The history of the Danes*, trad. Peter Fisher, ed. Hilda Ellis Davidson, Cambridge, 1979-1980.
- GRUNDTVIG, N.F.S. *A Grundtvig Anthology*, translated by Edward Broadbridge and Niels Lyhne Jensen, James Clark/ Centrum, Cambridge/Viby, 1984.
- HAMPSON, Daphne. *Christian Contradictions- the structures of lutheran and catholic thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- HANNAY, Alastair e MARINO, Gordon D (ed.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 1ª edição, Cambridge University Press, Londres, 1998.
- HANNAY, Alastair. *Kierkegaard- a biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- HARVEY, Van A. *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Early theological writings*, translated by T.M. Knox, introduction and fragments translated by Richard Kroner, The University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- _____. *Fenomenologia do Espírito- parte I*, tradução de Paulo Meneses, 2ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1992.

- _____. *Introdução à história da filosofia (Coleção “Os Pensadores”- volume Hegel)*, tradução de Antônio Pinto de Carvalho, 2ª edição, Editora Abril Cultural, São Paulo, 1980.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tradução de José Gaoes, prólogo de José Ortega y Gasset, 4ª reimpressão, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión- vol. I- Introducción y concepto de religión*, edição e tradução de Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía- vol. II*, tradução de Wenceslao Roces, 4ª reimpressão, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- _____. *Lições sobre a Estética- Introdução (Cadernos de Tradução)*, tradução de Marco Aurélio Werle, revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva, Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo- parte II*, tradução de Marcia de Sá Cavalcante, Editora Vozes, Petrópolis, 1998.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, tradução e notas de Márcio Suzuki, posfácio de Wolfgang Wieland, Iluminuras, São Paulo, 1991.
- HENRIKSEN, Jan-Olav. *The reconstruction of religion- Lessing, Kierkegaard and Nietzsche*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001.
- HOHLENBERG, Johannes. *L'oeuvre de Søren Kierkegaard- le chemin du solitaire*, Albin Michel, Paris, 1960.
- _____. *Søren Kierkegaard*, translated by T.H. Croxall, Pantheon Books, New York, 1954.
- HOUE, Poul (ed.). *Antropology and Authority- essays on Søren Kierkegaard*, Rodopi, Amsterdam, 2000.
- HØFFDING, Harald. *Kierkegaard*, 2ª edição, Revista de Occidente, Madrid, 1949.
- JANSEN, F. J. Bislekov e HANSEN, R. Wagner, *Panorama da literatura dinamarquesa*, tradução de Per Johns, Editorial Nórdica, Rio de Janeiro, sem data.

- JASPERS, Karl. *Razon y existencia*, tradução de Haraldo Kahnemann, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959.
- JOLIVET, Régis. *Introduccion a Kierkegaard*, tradução de Dom Manuel Rovira, Editorial Gredos, Madrid, 1950.
- KIRMMSE, Bruce H (ed.). *Encounters with Kierkegaard- a life as seen by his contemporaries*, 1ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- _____. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, 1ª edição, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*, tradução de Marina Appenzeller, Editora Estação Liberdade, São Paulo, 2003.
- LEIBNIZ, G.W. *Monadologia (Coleção “Os Pensadores”-vol. Leibniz/Newton)*, tradução de Marilena de Souza Chauí, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.
- LESSING, G.E. *Lessing’s theological writings*, translated by Henry Chadwick, Stanford University Press, Stanford, 1967.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*, tradução de Rémi Laureillard, Gallimard, Paris, 1969
- LOWRIE, Walter. *Kierkegaard*, Oxford University Press, Londres, 1938.
- _____. *A short life of Kierkegaard*, 1ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1942.
- MALANTSCHUCK, Gregor. *The controversial Kierkegaard*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 1980.
- _____. *Index Terminologique- principaux de Kierkegaard- Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, tradução de Else-Marie Jacquet Tisseau, 1ª edição, Éditions de L’Orante, Paris, 1986.
- MALIK, Habib. *Receiving Søren Kierkegaard*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997.
- MARTENSEN, H.L. *Between Hegel and Kierkegaard- Hans L. Martensen Philosophy of Religion*, translated by Curtis L. Thompson and David J. Kangars, Scholars Press, Atlanta, 1997.
- _____. *Christian Dogmatics*, translated from the german by Rev. William Urwick, T&T Clark, Edinburgh, 1895.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião (coletânea de textos selecionados)*, tradução de Raquel Silva, Edições 70, Lisboa, 1976.
- MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach (Col. “Os Pensadores”- vol. Marx)*, tradução de José Arthur Giannotti, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1974.
- MASSUCH, Victor. *Nietzsche y el fin de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1976.
- McKIM, Donald K. *The Cambridge Companion to Luther*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- MERCER, David. *Kierkegaard’s living-room- between faith and history in Philosophical Fragments*, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2001.
- MOURA, José Barata e MARQUES, Viriato Soromenho (org.). *Pensar Feuerbach- colóquio comemorativo dos 150 anos da Essência do Cristianismo (1841-1991)*, Edições Colibri/ Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo- maldición sobre el cristianismo*, tradução e notas de Andrés Sánchez Pascual, 5ª reimpressão, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- _____. *Ecce homo*, tradução e notas de Paulo César Souza, 2ª edição, Editora Max Limonad, São Paulo, 1986.
- _____. *Segunda consideração intempestiva- da utilidade e desvantagem da história para a vida*, tradução de Marco Antônio Casanova, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2003.
- NUNES, Benedito. *Crivo de papel*, 2ª edição, Editora Ática, São Paulo, 1998.
- _____. *A filosofia contemporânea*, Livro Técnico, São Paulo, 1967.
- OTTOSEN, Knud. *A short history of the churches of Scandinavia*, Århus, 1986.
- PATTISON, George. *Kierkegaard and the crisis of faith*, SPCK, London, 1997.
- _____. *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- _____. *Kierkegaard’s Upbuilding Discourses*, Routledge, London, 2002.
- _____. *“Poor Paris!”*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999.

- PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*, tradução de Roberto Leal Ferreira, 2ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 2000.
- PERKINS, Robert. L (ed). *International Kierkegaard Commentary-Philosophical Fragments and Johannes Climacus-v.07*, Mercer, Macon, 1994.
- _____. *International Kierkegaard Commentary- Concluding Unscientific Post-Script to Philosophical Fragments-v.12*, Mercer, Macon, 1997.
- _____. *International Kierkegaard Commentary- The Sickness unto Death-v. 19*, Mercer, Macon, 1987.
- POLITIS, Hélène, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Ellipses Édition, Paris, 2002.
- POLK, Timothy Houston. *The biblical Kierkegaard*, Mercer University Press, Macon, 1997.
- RAE, Murray A. *Kierkegaard's vision of the incarnation- by faith transformed*, Clarendon Press, Oxford, New York, 1997.
- RÉE, Jonathan e CHAMBERLAIN, Jane (ed.). *Kierkegaard: a critical reader*, 1ª edição, Blackwell Publishers, Malden, 1998.
- REICHMANN, Ernani. *O Instante*, Editora da UFPR, Curitiba, 1981.
- _____. *Intermezzo Lírico-Filosófico- 7ª parte- Kierkegaardiana/ Carta a Carlos Galvez*, Edição do autor, Curitiba, 1963.
- _____. *Ser e Sismar IV/V*, Editora da UFPR, Curitiba, 1989.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*, Arléa, Paris, 1992.
- RICHARDSON, Allan (ed.). *A Dictionary of Christian Theology*, The Westminster Press, Philadelphia, 1969.
- ROSAS III, L. Joseph. *Scripture in the thought of Søren Kierkegaard*, Broadman and Holman Publishers, Nashville, 1994.
- SAXBEE, J.C. *The place and significance of Søren Kierkegaard's "Attack upon Christendom" in the development of his autorship*, Ph.D Tesis, West Yorkshire, United Kingdom, 1974.
- SCAVENIUS, Bente. *The golden age in Denmark- art and culture 1800-1850*, translated by Barbara Haveland, Guldendal, Copenhagen, 1994.

- _____. *The golden age revisited- art and culture in Denmark 1800-1850*, translated by Barbara Haveland and Jean Lundskær-Nielsen, Gyldendal, Copenhagen, 1996.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Sobre la religión*, tradução e estudo preliminar de Arsenio Ginzó Fernández, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
- SLØCK, Johannes. *Kierkegaard's universe- a new guide to the genius*, translated by Kenneth Tindall, The Danish Cultural Institute, Copenhagen, 1994.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, 2ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 1994.
- SPENLÉ, J. E. *O pensamento alemão- de Lutero a Nietzsche*, tradução de Mário Ramos, Arménio Amado Editor, Coimbra, 1963.
- STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and his contemporaries: the culture of Golden Age Denmark*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.
- _____. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2003.
- STRAUSS, David F. *The life of Jesus, critically examined- 03 volumes*, Chapman Brothers, London, 1846.
- STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*, tradução de Aharon Sapsezian, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1963.
- THULSTRUP, Niels. *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, translated by Robert J. Widenmann, Princeton University Press, New Jersey, 1984.
- THULSTRUP, Niels e THULSTRUP, Marie Mikulová (org.). *The Copenhagen of Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana 11, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1986.
- _____. *Kierkegaard and the Church in Denmark*, Bibliotheca Kierkegaardiana 13, C. A. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1984.
- THULSTRUP, Niels. *Kierkegaard's relation to Hegel*, translated by George L. Stengreen, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

- THULSTRUP, Niels e THULSTRUP, Marie Mikulová (org). *Kierkegaard's view of christianity*, Bibliotheca Kierkegaardiana 01, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1978.
- _____. *Theological concepts in Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana 05, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980.
- TILLICH, Paul. *A Era protestante*, tradução de Jaci Maraschin, Ciências da Religião, São Bernardo, 1992.
- _____. *História do Pensamento Cristão*, tradução de Jaci Correia Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1988.
- _____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, tradução de Jaci Correia Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1986.
- TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*, tradução de Eugenio Ímaz, 2ª edição, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1958.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, Paris, 1974.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*, Escritos, Porto Alegre, 2004.
- _____. *Entre Sócrates e Cristo- ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, 1ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 2000.
- VÁRIOS AUTORES. *Kairos/ Kierkegaard*, Revue de Philosophie de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse- Le Mirail, v. 10, 1997.
- _____. *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966.
- _____. *La Table Ronde- Sören Kierkegaard-* n° 95/ Novembre, Librairie Plon, Paris, 1955.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade- por um cristianismo não religioso*, tradução de Cynthia Marques, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004.
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, PUF, Paris, 1993.
- _____. *Ler Kierkegaard, filósofo da cristicidade*, tradução de Álvaro Valls e Lúcia Sarmiento Silva, Editora Unisinos, S. Leopoldo, 2001. (texto digitado, ainda em fase de publicação)

- _____. *Sens et Répétition- 02 volumes*, Cerf/Orante, Paris, 1982.
- VIALLANEIX, Nelly. *Kierkegaard- el único ante Dios*, tradução de Juan Llopis, Editorial Herder, Barcelona, 1977.
- WAHL, Jean. *Études kierkegaardienes*, 2ª edição, J. Vrin, Paris, 1949.
- WATKIN, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham, 2001.
- WESTON, Michael. *Kierkegaard and modern continental philosophy- an introduction*, 1ª edição, Routledge, New York, 1994.
- YASUKATA, Toshimasa. *Ernst Troeltsch: systematic theologian of radical historicity*, Scholars Press, 1986.
- _____. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- XHAUFFLAIRE, Marcel. *Feuerbach et la theologie de la secularisation*, Cerf, Paris, 1970.

3. Artigos em periódicos ou em coletâneas

- AMERIKS, Karl. *The legacy of idealism in philosophy of Feuerbach, Marx and Kierkegaard* em *The Cambridge Companion to German Idealism*, Karl Ameriks (ed.), Cambridge, University Press, Cambridge, 2000, pp. 259-279.
- BARTH, Karl. *Kierkegaard and the theologians* em *Canadian Journal of Theology, vol. XIII, n. 01*, 1967, pp. 64-65.
- _____. *My relation to Søren Kierkegaard* em *Newsletter n. 09*, October/1983, pp. 12-14.
- _____. *A Thank you and a bow: Kierkegaard's reveille* em *Canadian Journal of Theology, vol. XI, n. 01*, 1965, pp. 03-07.
- CLAIR, André. *Le Général, L'Individu, L'Exception- Kierkegaard et le pasteur Adler* em *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, pp. 212-228, Paris, 1984.

- COLETTE, Jacques. *A fé segundo Kierkegaard* em *Credo para amanhã*, Cintra, Raimundo Frei (org.), Editora Vozes, Petrópolis, 1972, pp. 27-40.
- CRAFT, J.L. *Kierkegaard's illusion of christendom and attack on christendom* em *Søren Kierkegaard Newsletter, n. 46*, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, September/ 2003, pp. 12-20,
- DICKEY, Laurence. *Hegel on religion and philosophy* em *The Cambridge Companion to Hegel*, Frederick C. Beiser (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 301-347.
- EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's attack on apologetics* em *Christian scholar's review vol.X,number 4*, Grand Rapids, 1981. pp. 322-332..
- _____. *Kierkegaard on religious authority: the problem of the criterion* em *Faith and Philosophy vol. 17*, January-2000, pp. 48-67.
- _____. *Misunderstood Reformer* em *Christianity Today*, September 21, 1984, pp. 26-29
- FABRO, Cornélio. *L'existence de Dieu dans l'oeuvre de Kierkegaard* em *Cahier de l'actualité religieuse- L'existence de Dieu*, Casterman, 1963, pp. 37-47.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche e o cristianismo* em *Revista Cult, número 88, ano VII*, Editora Bregantini, São Paulo, Janeiro/2005, pp. 52-57.
- HINKSON, *Will the real Martin Luther please stand up! Kierkegaard's view of Luther versus the evolving perceptions of the tradition* em *International Kierkegaard Commentary- For self-examination and judge yourself!, vol. 21*, PERKINS, Robert L., Mercer University Press, Macon, 2002, pp. 37-76.
- HUSTWIT, Ronald. *Adler and the ethical- a study of Kierkegaard's On Authority and Revelation*, Religious Studies 21, pp. 331-348, without place and date.
- KIRMMSE, Bruce H. *"But I am almost never understood..."Or, who killed Søren Kierkegaard?* em *Kierkegaard- the self in society*, George Pattison and Steven Shakespeare (ed.), Macmillan Press, London, 1998, pp. 173-195.
- MAIA NETO, José Raimundo. *Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard* em *Revista Latinoamericana de Filosofia v. XVII, nº02*, 1991, p.243-257.

- McKINNON, Alastair. *Kierkegaard's attack on Christendom: its lexical history* em *Toronto Journal of Theology* 9/1, pp. 95-106, Toronto, 1993, pp.95-106.
- PLEKON, Michael. *Kierkegaard, the church and theology- Theology of Golden-Age Denmark*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 34, numero 02, April 1983, without city and without place, 20 pp.
- RICOEUR, Paul. *Filosofar após Kierkegaard* em *Leituras* 2- A região dos filósofos, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1996, pp. 29-44.
- SCHILD, Maurice E. *Kierkegaard's attack on christendom* em *Lutheran Theological Journal*, v. 31, 1997, pp. 11-19.
- SLØCK, Johannes. *Kierkegaard and Luther* em *A Kierkegaard critique*, HOWARD A., Johnson and THULSTRUP, Niels (edit.), Harper and Brothers Publishers, New York, 1962, pp. 85-101.
- STEWART, Jon. *Hegel and Adler in the Introduction to the Concept of Anxiety*, em *Kierkegaard Studies/ Yearbook 2001*, Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and Jon Stewart (edit.), Walter de Gruyter, Berlin, 2001, pp.43-77.
- THULSTRUP, Marie Mikulová. *Kierkegaard's dialectic of imitation* em *A Kierkegaard critique*, Howard Johnson e Niels Thulstrup, Harper and Brother, Publishers, New York, 1962, pp. 266-285.
- TILLICH, Paul. *Kierkegaard in English* em *American Scandinavian Review* 30:3, 1942, pp. 254-257.
- TILLIETTE, Xavier. *Hegel e o Verbum Crucis* em *Jesus: anúncio e reflexão.*, organizado por Francisco Benjamin de Souza Netto, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2003, pp. 228-258.
- TUDVAD, Peter. *On Kierkegaard's Journalism* em *Kierkegaard Studies-Yearbook 2003*, CAPPELØRN, Niels Jørgen e STEWART, Jon (org.), Walter de Gruyter, Berlin, 2003, pp. 214-233.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Kierkegaard: o fato absoluto* em *O Deus dos filósofos modernos*, OLIVEIRA, Manfredo e Almeida, Custódio (org.), Editora Vozes, Petrópolis, 2002, pp.241-246.

-WATKIN, Julia. *The criteria of ethical-religious authority: Kierkegaard and Adolph Adler* em *Acme:Analli dela faculta di lettere e filosofi dell'Universita degli statale di Milano*, Jan-April, 1992, pp.27-40.

-_____. *The logic of Søren Kierkegaard's misogyny 1854-1855* em *Kierkegaardiana 15*, C.A Reitzel, Copenhagen, 1991, pp. 82-92.