

KIERKEGAARD: UM PROJETO FILOSÓFICO-RELIGIOSO ENTRE A ANGÚSTIA E O PARADOXO

KIERKEGAARD: A PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS PROJECT
BETWEEN THE ANXIETY AND THE PARADOX

LUÍS GABRIEL PROVINCIIATTO (*)
PRESLEY HENRIQUE MARTINS (**)



(*) **Luís Gabriel Provinciatto**. Doutorando em Filosofia pela Universidade de Évora e em Ciência da Religião pela UFJF (bolsista CAPES). Mestre em Ciências da Religião e licenciado em Filosofia, ambos pela PUC-Campinas. Orcid: 0000-0003-0597-8641
E-mail: lprovinciatto@hotmail.com



(**) **Presley Henrique Martins** Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF (bolsista CAPES). Mestre em Ciências da Religião e licenciado em Filosofia, ambos pela PUC-Campinas. Orcid: 0000-0001-6920-0498
E-mail: presley.hmartins@gmail.com

Resumo: A hipótese inicial do presente trabalho é que *O conceito de angústia* (1844) e *Migalhas filosóficas* (1844), escritas, respectivamente, por Vigilius Haufniensis e Johannes Climacus, ambos pseudônimos de Søren Kierkegaard, dão uma coesa expressão de seu projeto filosófico-religioso, pois nelas se encontra o eixo central daquilo que ele chama “tornar-se si mesmo”. Assim, buscaremos demonstrar porque tais obras são essa coesa expressão tanto quanto em que sentido é possível afirmar um projeto filosófico-religioso no pensamento de Kierkegaard. Para tanto, antes de tecermos quaisquer considerações a respeito do projeto filosófico-religioso, será preciso compreender quatro termos abordados pelas obras aqui consideradas – de *O conceito de angústia*, os de liberdade e angústia, já de *Migalhas filosóficas*, os de instante e paradoxo – com vistas a justificar por que a pretensão de tal projeto não é elaborar um sistema lógico-objetivo, mas constituir-se a partir de uma subjetividade, o que, por fim, nos levará à conclusão de que, para Kierkegaard, o “tornar-se si mesmo” coincide com o “tornar-se cristão”, logo, com o “tornar-se livre”.

Palavras-chave: Angústia. Liberdade. Instante. Paradoxo. Tornar-se si mesmo

Abstract: The initial hypothesis of this paper is that The Concept of Anxiety (1844) and Philosophical Fragments (1844), written, respectively, by Vigilius Haufniensis and Johannes Climacus, both pseudonyms of Søren Kierkegaard, give a cohesive expression of his philosophical-religious project, because in them we find the central axis of what he calls “self-becoming”. Thus, we will seek to demonstrate why these works are such a cohesive expression as well as in what sense it is possible to affirm a philosophical-religious project in Kierkegaard's thought. For this, before we make any considerations about the philosophical-religious project, it will be necessary to understand four terms addressed by the works considered here – from The Concept of Anxiety, those of freedom and anxiety, and from Philosophical Fragments, those of instant and paradox – in order to justify why the claim of such a project is not to elaborate a logical-objective system, but to constitute itself from a subjectivity, which, finally, it will lead us to the conclusion that, for Kierkegaard, the “self-becoming” coincides with the “Christian-becoming”, therefore, with the “free becoming”.

Keywords: Anchieta. Liberty. Instant. Paradox. Self-becoming.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, convém observar que *O conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas* são obras publicadas em 1844, com quatro dias de diferença, tendo sido escritas, na verdade, conjuntamente por Søren Kierkegaard (cf. VALLS, 2000, p. 155), sob diferentes pseudônimos: a primeira por Vigilius Haufniensis, que escreve seu texto em tom professoral, e a segunda por Johannes Climacus, um autor autodeclarado não-cristão que conduz a obra em tom filosófico. Tais obras, embora adotem estilos diferentes, o que se reflete, sobretudo, em suas estruturas argumentativas, se assemelham no que diz respeito ao conteúdo, conforme observa Valls:

Tanto as *Migalhas* quanto o livro sobre a *Angústia* tratam filosoficamente das questões da história e da liberdade, e supõem, como pano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça. Uma diferença fundamental está em que *O conceito de angústia* analisa o conceito de “espírito” como síntese de corpo e alma, enquanto as *Migalhas filosóficas* descobrem o conceito de “instante” como síntese de temporalidade e eternidade (VALLS, 2011, p. 10, grifo do autor).

Interessa-nos destacar que ambas as temáticas aí abordadas – *história e liberdade* – possuem uma cunhagem filosófica e estão sob um fundo religioso cristão, pois nosso objetivo é justamente demonstrar a importância de quatro termos centrais presentes nessas obras para a construção daquilo que se pode chamar de projeto filosófico em Kierkegaard. Para tanto, em um primeiro momento, apresentaremos o pano de fundo no qual tais obras são escritas para, em um segundo momento, apresentar a notável proximidade entre uma obra e outra. Isso tornará possível lidar com os conceitos de liberdade e angústia, presentes em *O conceito de angústia*, e com os de instante e paradoxo, em *Migalhas filosóficas*, com vistas a justificar a construção de um projeto que é tanto filosófico quanto religioso.

O ápice de tal projeto, afirma-se de antemão, consiste na condução do indivíduo à apropriação de si mesmo, ou seja, esse projeto não se conclui com a criação de um sistema lógico-objetivo, mas com o postulado de uma subjetividade que se configura, sobretudo, pela liberdade. Nesse sentido, percebe-se a importância de as obras serem escritas por diferentes pseudônimos: em primeiro lugar, eles argumentam, cada um a seu modo, a respeito de conceitos filosóficos que estão situados em um ambiente religioso; e o fazem com vistas a despertar um estado de ânimo em que lê tais obras. Isso significa

que tanto a de Haufniensis quanto a de Climacus possuem um mesmo objetivo: edificar uma subjetividade, não determinando-a de antemão, pois cabe a quem lê, na condição de indivíduo, decidir-se por si mesmo a respeito de seu si mesmo. Não se demonstra o que é essa subjetividade justamente porque não são feitas afirmações categóricas, mas tão somente indicações, de onde a importância da decisão do indivíduo para a apropriação de si mesmo.

1. O PANO DE FUNDO PRÓPRIO AO PROJETO KIERKEGAARDIANO

O ponto de partida desse projeto filosófico-religioso precisa ser buscado em Lessing, especificamente, no problema por ele exposto a respeito do *histórico*. Isso assim se justifica porque o autor de *Migalhas filosóficas*, logo na epígrafe de sua obra, lida precisamente com esse problema tal como o apresenta Lessing, conforme dá a ver Kierkegaard a partir de uma anotação em seus diários:

Este [um ponto de partida histórico para uma consciência eterna] é e continua sendo o principal problema a respeito da relação entre o Cristianismo e a filosofia. Lessing é o único que lidou com isso. Contudo, Lessing sabia muito mais sobre o assunto do que o rebanho comum [Creti e Pleti] de filósofos modernos. – JP III 2370 (Pap. V B 1: 2) n.d., 1844 (KIERKEGAARD, 1985, p. 176, tradução nossa)¹.

O problema deixado por Lessing é a chave para se compreender a relação entre a religião e os conceitos filosóficos elaborados em ambas as obras de 1844. Compreender a perspectiva de Lessing e por qual razão “ele sabia mais do que os filósofos modernos” a respeito da relação entre o cristianismo e a filosofia é uma etapa necessariamente anterior à descrição do contexto sociocultural de Kierkegaard na Dinamarca do século XIX.

Em 1777, Lessing escreveu *Sobre a prova do poder e do espírito*, que, na verdade, é uma resposta ao diretor da Universidade de Hanover, Johann Daniel Schumann, que havia publicado, há pouco tempo, *Sobre as evidências da verdade da religião cristã (Über die Evidenz für die Wahrheit der Christlichen Religion)* (cf. LESSING, 2005, p. 83). O

¹ This [a historical point of departure for an eternal consciousness] is and remains the main problem with respect to the relation between Christianity and philosophy. Lessing is the only one who has dealt with it. But Lessing knew considerably more what the issue is about than the common herd [Creti and Pleti] of modern philosophers. – JP III 2370 (Pap. V B 1:2) n.d., 1844.

propósito de Lessing era justamente colocar em questão as evidências da verdade do cristianismo e desvelar o problema eminente da religião cristã em seu devido contexto, ou seja, o problema geral por ele levantado diz respeito à confiabilidade das verdades enunciadas pela religião cristã em estrita relação com a subjetividade, uma vez que o que está em jogo naquilo que ela relata é o conteúdo crucial da própria existência.

Esse problema pode ser compreendido a partir da relação entre duas concepções fundamentais à filosofia: a de contingência e a de necessidade. Sendo o cristianismo constituído por relatos históricos, tais relatos terem como fundamento a prova do poder e do espírito através dos milagres e estes terem deixado de acontecer, tudo o que restou ao indivíduo foram os relatos históricos e a permanente dúvida em relação aos relatos, que perderam em termos de prova do poder e do espírito. Nesse sentido, Lessing pontua:

Milagres que vejo com meus próprios olhos e tenho oportunidade de apreciar são uma coisa; milagres dos quais sei apenas pela história, [milagres] que outros afirmam ter visto e apreciado são outra [...]. Se nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada, então nada pode ser demonstrado por meio de verdades históricas [...]. Ou seja, *verdades contingentes da história nunca podem se tornar a prova das verdades necessárias da razão* (LESSING, 2005, p. 85, grifo do autor, tradução nossa)².

De acordo com Lessing, as provas do poder e do espírito, que fundamentavam as verdades do cristianismo, deixaram de acontecer. Se um relato histórico é fraco para substituir uma evidência, como, na ausência de tais provas, alguém poderia acreditar nele? Lessing argumenta que, mesmo lendo esses relatos em historiadores confiáveis, é substancial a diferença entre alguém que tem a experiência do milagre e aquele que apenas tem a experiência do relato. Em outras palavras: quem tem a experiência de verdades históricas não pode demonstrá-las, justamente porque elas não podem ser demonstradas por meio de relatos. O problema, para Lessing, está na afirmação de que se deve acreditar nos relatos históricos tão firmemente quanto se acredita em verdades demonstradas. A diferença entre uma e outra é intransponível, uma vez que as verdades históricas e as demonstradas são qualitativamente diferentes. As verdades históricas nunca poderão ser provas necessárias da razão, “isso porque relatos de profecias

² Miracles which I see with my own eyes, and have an opportunity to assess, are one thing; miracles of which I know only from history that others claim to have seen and assessed them are another. [...] If no historical truth can be demonstrated, then nothing can be demonstrated by means of historical truths. [...] That is, contingent truths of history can never become the proof of necessary truths of reason.

cumpridas não são profecias cumpridas; porque relatos de milagres não são milagres” (LESSING, 2005, p. 84, tradução nossa)³.

Para Lessing, o ponto fundamental não são os relatos em si, mas o que está em jogo em seus respectivos conteúdos, dizendo ainda que quase todos acreditam que um dia existiu um homem chamado Alexandre e que em pouco tempo ele conquistou quase toda a Ásia. No entanto, “[...] quem, por causa dessa crença, arriscaria qualquer coisa de grande e duradoura importância, cuja perda seria irreparável?” (LESSING, 2005, p. 86, tradução nossa)⁴. A resposta de Lessing é um tanto quanto óbvia, exposto seu argumento: certamente ninguém arriscaria sua vida por essa verdade. Saber, de fato, se Alexandre existiu ou não, acreditar nisso, não faz que alguém perca aquilo que é substancial em sua vida. Ninguém baseará o sentido de sua vida a partir desse relato. Contudo, ao se tratar de um conteúdo, em cujo sentido uma vida deve se basear – e essa é a questão de Lessing e o que está em jogo no cristianismo –, um relato não deve ser o critério necessário a partir do qual a existência deve se orientar. Neste ponto, a relação se inverte: o que se torna necessário é o momento posterior à escolha e não o seu critério. Esse é o fosso deixado por Lessing: a incerteza no momento da decisão, cujas consequências são irreversíveis. No fundo, a pergunta deixada por Lessing pode ser assim resumida: como passar da contingência à necessidade?

O hegelianismo dinamarquês tentou superar esse problema de uma maneira um tanto quanto apressada, a saber, por meio do sistema, como foi o caso de Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), um dos mais conhecidos hegelianos dinamarqueses, responsável por difundir a filosofia de Hegel em Copenhague, tendo escrito um tratado sobre a natureza da liberdade humana (cf. STEWART, 2003a, p. 108). Heiberg, preocupado com os rumos de seu tempo, percebeu que a religião e a arte haviam perdido sua centralidade na vida contemporânea da época, tendo sido substituídas pelo niilismo e pelo relativismo. Percebeu, portanto, que seu tempo era de crise e, como solução, viu na filosofia hegeliana a estrutura capaz de superar toda essa crise. Na verdade, para Heiberg, só a filosofia

³ It is because reports of fulfilled prophecies are not fulfilled prophecies, because reports of miracles are not miracles.

⁴ [...] who, on the strength of this belief, would risk anything of great and lasting importance whose loss would be irreplaceable?

hegeliana poderia superar a alienação, o relativismo e o niilismo: “só ela pode unir as várias esferas da vida e da atividade humana e trazê-las para um todo unitário, vendo o que é necessário em todos eles. Como Hegel, Heiberg relega a religião a um papel secundário por detrás da filosofia [...]” (STEWART, 2003a, p. 110, tradução nossa)⁵. No entanto, o problema que o sistema não consegue superar é justamente aquele percebido por Lessing no cristianismo: a unidade de todas as esferas da vida a partir da necessidade. Quando Kierkegaard afirmou que Lessing compreendeu o problema da relação entre cristianismo e filosofia melhor do que os filósofos modernos, é justamente a isso que ele se refere: Lessing não pretende elaborar um sistema, tampouco se servir de um para justificar a passagem do que é contingente ao que é necessário.

A religião estabelece uma intrínseca relação com a existência no seguinte sentido: não há critérios necessários para as decisões fundamentais da existência, nas quais seu próprio sentido está em jogo. Por isso, sendo o cristianismo uma religião histórica, ele não oferece os critérios necessários para a construção, por exemplo, de uma felicidade eterna, mas, ao contrário, o que ele enfatiza é justamente o fosso presente na existência do indivíduo, a partir do qual o indivíduo deverá se decidir a respeito de si mesmo. Segundo Kierkegaard:

Como é bem sabido, o cristianismo é o único fenômeno histórico em que o histórico, não obstante, – na verdade, precisamente por meio do histórico – quis ser o singular ponto de partida do indivíduo para sua consciência eterna, quis interessar-lhe de outra forma que apenas historicamente, quis basear sua felicidade em sua relação com algo puramente histórico (KIERKEGAARD, 1985, p. 178, tradução nossa)⁶.

A concepção de necessidade foi enfatizada no hegelianismo dinamarquês justamente com vistas a ser o meio unificador das várias esferas da vida e, com isso, adentrou nas discussões filosóficas e teológicas da época, ganhando expressividade no debate acadêmico. O conceito de necessidade, em certa medida, foi compreendido a partir do de mediação, que, por sua vez, havia de ser debatido nas várias esferas da vida tanto quanto na discussão sobre a liberdade, aparecida no tratado de Heiberg, bem como na

⁵ Only it can unite the various spheres of human life and activity and bring them into a unitary whole by seeing what is necessary in all of them. Like Hegel, Heiberg relegates religion to a secondary role behind philosophy [...].

⁶ As is well known, Christianity is the only historical phenomenon that, the historical notwithstanding – indeed, precisely by means of the historical – has wanted to be the single individual’s point of departure for his eternal consciousness, has wanted to interest him otherwise than merely historically, has wanted to base his happiness on his relation to something purely historical.

teologia. Nesse cenário, entende-se a defesa do teólogo Hans Lassen Martensen (1808-1884), importante figura intelectual em Copenhague, que chegou a dar aulas a Kierkegaard, da ideia de mediação enquanto conceito necessário para compreender a Encarnação de Cristo: ela é possível pois é mediada pelo divino que há no humano e pelo humano que há no divino (cf. STEWART, 2017, p. 183). Essa compreensão é oposta à de Kierkegaard. A defesa da mediação, portanto, serve como um princípio de razão necessário, que demonstra sistematicamente a Encarnação de Cristo. Assim, segundo Stewart:

Dado que há uma diferença absoluta entre Deus e o homem, segue-se que o homem é ignorante, uma vez que ele não pode saber por si mesmo em que consiste a diferença e, portanto, não pode conhecer a Deus. Além disso, uma vez que existe uma absoluta diferença entre Deus e o homem, nenhuma mediação hegeliana é possível neste caso (STEWART, 2003b, p. 340, tradução nossa)⁷.

O que se vê em *Migalhas filosóficas* é justamente a inserção de seu autor nessas discussões, problematizando o conceito de mediação e partindo do problema deixado por Lessing. Nesse sentido, a própria concepção de fosso já se opõe à de mediação, pois o primeiro é justamente a impossibilidade da segunda. Para Kierkegaard, a mediação não explica como Deus entrou na história humana. A entrada de Deus no tempo é justamente o que constitui o paradoxo (cf. STEWART, 2003b, p. 340-341), logo, a razão não pode explicar o paradoxo, o que conduz novamente à concepção de fosso apresentada por Lessing, que enfatiza a decisão do indivíduo, que escolhe diante da falta de critérios lógicos e objetivos. Devido a essa falta, o indivíduo se angustia em sua existência.

É a partir desses problemas e no interior desse pano de fundo que *O conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas* serão redigidas e publicadas, o que torna possível pensar o projeto filosófico-religioso em Kierkegaard entre a angústia e o paradoxo.

⁷ Given that there is an absolute difference between God and man, it follows that man is ignorant since he cannot know by himself in what the difference consists and thus cannot know God. Moreover, since there is an absolute difference between God and man, no Hegelian mediation is possible in this case.

2. UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO ENTRE *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* E *MIGALHAS FILOSÓFICAS*

O conceito de angústia se inicia com a seguinte epígrafe:

O tempo das distinções passou, o Sistema o superou. Quem ainda em nossos dias o ama é um tipo raro, cuja alma se prende a algo há muito tempo já desaparecido. Pode ser que seja assim, todavia Sócrates continua a ser quem ele foi, o sábio simples, graças à sua singular distinção, que ele próprio enunciava e realizava perfeitamente, e que somente o excêntrico Hamann, dois milênios depois, retomou com admiração: “pois Sócrates foi grande, ‘porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia’” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 5, grifo do autor).

A figura de Sócrates cumpre aí papel decisivo: ele é apresentado como aquele que não elimina as distinções, mas tão somente as mantém. Há um elogio a Sócrates, sem dúvida. No entanto, a ênfase parece estar justamente na não eliminação das distinções. Também não se deve deixar de notar que o autor de *O conceito de angústia* se posiciona como um “tipo raro” que ainda projeta não superar as distinções. Esse parece ser, então, um momento decisivo da obra aqui em questão: manter firme a distinção. A respeito do que trata essa distinção será ainda exposto, bastando, por ora, ter ciência de que “para Kierkegaard, o ponto-chave é manter as oposições e as contradições em foco, e não as mediar” (STEWART, 2017, p. 184). Manter as distinções se mostra, então, como um olhar desconfiado em relação a essa superação feita pelo sistema.

Migalhas filosóficas, por sua vez, se inicia com a colocação de três questões: “pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?” (KIERKEGAARD, 2011, p. 5, grifo do autor). A temática da distinção permanece, sendo aqui apresentada sob os termos “eterno” e “histórico”. Essas questões, na verdade, já sintetizam o principal aspecto do projeto kierkegaardiano: o indivíduo se apropriar de sua individualidade, de seu si mesmo. Conseqüentemente, a apropriação de si mesmo por si mesmo implica na responsabilidade do indivíduo em relação a sua individualidade.

A manutenção da diferença entre “eterno” e “histórico”, por isso, deflagra-se como ponto decisivo em ambas as obras, de modo que salvar as noções de história e

liberdade aí implicadas significa já salvar o indivíduo dessa superação, ou melhor, da eliminação da diferença. Manter a diferença entre um e outro é um primeiro passo fundamental expressado já no início de ambas as obras, o que, na verdade, implica na própria relação que Kierkegaard tem com o cristianismo, pois “salvar a diferença entre tempo e eternidade não é só necessário para salvar a transcendência, o infinito, o cristianismo do risco de ser transformado num momento da história. É necessário também para salvar o finito, a existência humana, a sua liberdade” (NICOLETTI, 2003, p. 311).

Aqui cumpre dar uma maior atenção à segunda questão do início de *Migalhas*: aí já está subentendida a condição própria do existente enquanto indivíduo histórico, de modo que sua consideração a respeito de a relação com uma consciência eterna só pode ocorrer a partir dessa sua condição. Nesse sentido, enquanto existente, o indivíduo é histórico e isso, a princípio, significa que ele se move em termos históricos, que ele está em constante devir, que ele é contingente, pois “nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio” (KIERKEGAARD, 2011, p. 104). Isso ainda mostra que o indivíduo não se relaciona com essa dimensão histórica na condição de necessidade lógica, mas tão somente na de possibilidade de escolha – de tomada de decisão –, o que traz à tona a liberdade, condição de possibilidade da escolha.

“O real não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois” (KIERKEGAARD, 2011, p. 104). *História e liberdade*, por isso, se implicam mutuamente, permitindo que se aproxime *O conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas*. Nesse sentido, a existência não forja um sistema de necessidades, pois, enquanto apropriação de um si mesmo, ela está pautada em decisões históricas, contingentes, o que permite outro elo com *O conceito de angústia*, em cujo prefácio se lê:

Cada geração tem sua tarefa e não precisa incomodar-se tão extraordinariamente, tentando ser tudo para as anteriores e as posteriores. A cada indivíduo na geração, tal como a cada dia, basta o seu tormento, e basta que cada um cuide de si mesmo, e não é preciso abranger toda a contemporaneidade na sua preocupação patriarcal, nem fazer iniciar uma nova era e nova época com esse livro (KIERKEGAARD, 2013a, p. 9).

Há um apelo de cunho histórico e antissistemático nesse trecho: histórico no sentido de apontar que cada indivíduo deve se ocupar com sua existência; antissistemático porque mostra que não é preciso ser tudo para os anteriores e nem para os posteriores, de modo que a ocupação com os próprios problemas já basta. Tanto as perguntas de *Migalhas* quanto esse apelo-advertência de *O conceito de angústia* servem para dar ênfase ao indivíduo em sua condição histórica, marcada, sobretudo, pela possibilidade de escolha. É justamente a escolha que não pode ser mediada: trata-se de decisão. Dessa maneira, a apropriação de si mesmo não pode fugir desse ambiente histórico no qual o indivíduo está inserido, logo, a relação do indivíduo com a história não é passiva.

Atento a essa tarefa, as duas obras aqui abordadas serão marcadas tanto pela inserção histórica, respondendo, a princípio, a problemas contextuais da Dinamarca do século XIX (cf. BLANC, 2003, p. 17-30) quanto pela consciência desses problemas, ou seja, em ambas, seu respectivo autor toma como uma de suas tarefas “chocar as pessoas para fazê-las tomar a devida consciência de sua situação” (GARDINER, 2001, p. 20). E qual era tal situação? Brevemente, a de um cristianismo amplamente institucionalizado e sob a tutela do Estado, de modo que ser dinamarquês equivalia a ser cristão. *O conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas* são obras vinculadas a temas que fazem referência à religião, mas que não são de sua posse exclusiva, pois pertencem também eles à filosofia, como é o caso das concepções de *história e liberdade*. A intenção de ambas as obras, conforme já antevisto, é propor um caminho em direção à apropriação de si mesmo por um si mesmo histórico. Não se trata, por isso, de um elogio ao ser cristão na Dinamarca do século XIX, mas de uma advertência de que ser cristão deve ser uma escolha, uma decisão.

Ser cristão: “uma atitude diante da vida, um modo de existir” (CAMPOS, 2017, p. 189). Ser cristão: uma escolha, o que implica na *possibilidade* de escolha, que, por sua vez, se fundamenta na liberdade. A compreensão aí feita do que é o cristianismo, então, destoa daquela que pauta uma religião na legalidade do Estado. Trata-se, na verdade, de uma possibilidade de a existência histórica encontrar sentido, de tal modo que “[o indivíduo] se projeta no processo histórico, sua experiência é feita não de simples acontecimento, mas, sim, de acontecimentos significativos” (GILES, 1989, p. 13). A tarefa própria do indivíduo, por isso, é “não se contentar em ser cristão, mas ter de sê-lo, onde a ênfase está, em primeiro lugar, no esforço e no movimento: *ter de ser*” (BLANC,

2003, p. 14, grifo do autor). Esse “ter de ser”, porém, não é o da necessidade lógica, mas o da tarefa a ser assumida pelo indivíduo.

No fundo, o tornar-se si mesmo é um desafio trazido pelo cristianismo porque o próprio existir o coloca enquanto tal. A resposta à pergunta pelo *tornar-se cristão*, então, equivale à resposta à pergunta pelo *tornar-se si mesmo*. E, conforme dá a entender a indicação supramencionada de *O conceito de angústia*, essa resposta deve ser conduzida em direção à interioridade do próprio indivíduo, de modo que as respostas aí encontradas são válidas para uma individualidade, logo, a principal preocupação do indivíduo deve ser consigo mesmo, no sentido de dar um sentido pleno a essa sua existência, não se ocupando com a criação de uma universalidade, tampouco com a de um sistema baseado em necessidades lógicas, como se justificasse sua existência por meio de mediações. Na verdade, a criação de tal sistema coincide com a eliminação da possibilidade de escolha, com a distinção entre “eterno” e “histórico”. Isso, sem dúvida, traz uma implicação decisiva: “o problema da verdade não é só o *objeto* com o qual nos relacionamos, mas é também o *como* nos relacionamos com ele” (NICOLETTI, 2003, p. 322). Por conseguinte, a responsabilidade pelo ser cristão e, no limite, pelo ser si mesmo compete tão somente ao indivíduo, enquanto existente, o que implica, a princípio, numa escolha livre. A possibilidade de escolha, ou melhor, a condição de liberdade é mais bem trabalhada por Kierkegaard em *O conceito de angústia*.

3. DA LIBERDADE PARA PECAR OU DA ANGÚSTIA DIANTE DA ESCOLHA

O conceito de angústia tem como ponto de partida o dogma do pecado hereditário, o que, no entanto, não implica em uma abordagem dogmática ou teológica do problema. O próprio autor esclarece que se trata de “um ponto de vista psicológico” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 16) e, devido a isso, a obra se direciona a uma discussão sobre a liberdade humana. Na verdade, tal abordagem destoa daquela feita pela teologia, pois, na perspectiva de seu autor, “o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 18). Em outras palavras: a noção de pecado está

intimamente associada ao sermão, que, por sua vez, não possui caráter acadêmico – ou melhor, não deveria ter caráter acadêmico – e no qual um indivíduo fala, a partir de sua condição, a outro indivíduo. Dessa maneira, a relação estabelecida com o sermão – e, no limite, com quem o diz – não é de aquisição de conhecimento, mas a de apropriação, “com o qual ele [Kierkegaard] expressa a ideia do sujeito que vai além da audição passiva, e faz uso do que ouve de uma maneira pessoal e plena de sentido” (STEWART, 2017, p. 186).

Nessa situação, pecado não deixa de ter a conotação de queda, culpa e falta. Há uma mudança, porém, na relação estabelecida entre indivíduo e pecado: o primeiro deve ser responsável pelo segundo. Só pode haver responsabilidade onde há escolha livre. Por isso, *O conceito de angústia* não versa teologicamente sobre o pecado, mas, como observou Campos, esta é “uma obra que busca sondar as condições transcendentais de possibilidade do agir livre do homem que, enquanto tal, se mostra como apto a realizar aquilo que os teólogos, chamados aí nessa obra de ‘dogmáticos’, costumam denominar pecado” (CAMPOS, 2017, p. 189). Isso é o que aqui interessa: a lida com a *liberdade*.

O grande entrave trazido por Kierkegaard a respeito do pecado hereditário está na tentativa de querer transformá-lo em algo necessário, isentando o indivíduo histórico da decisão, logo, de sua responsabilidade. Desse modo, “querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 53), logo, não é possível *explicar* a origem do pecado. Se o pecado hereditário é necessário, então não há responsabilidade sob ele e ele deixa de ser um problema ético. Não há mais responsabilidade do indivíduo e a existência fica pautada em condições de necessidade e não mais de contingência.

Isso, porém, incita a seguinte pergunta: como proceder com a liberdade do indivíduo? Ela deixa de existir, caso se afirme a necessidade do pecado hereditário. Diante desse cenário, a questão do pecado ganha um contorno existencial e retornar a Adão ganha total sentido, pois todos se encontram na situação de Adão. E qual é a situação de Adão? A de escolha, de lançar-se à “possibilidade de...”. Não se busca explicar o pecado hereditário em suas consequências, mas antes o que possibilitou o primeiro pecado de Adão. O principal problema do pecado hereditário é deixar Adão de fora do gênero

humano, imputando-lhe o pecado como obra e sua hereditariedade como consequência: “arranjar um indivíduo que deve estar fora do gênero humano para inaugurar o gênero humano é um mito do entendimento, do mesmo modo que fazer começar a pecaminosidade de qualquer outro jeito que não pelo pecado” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 36). O único responsável pela pecaminosidade seria Adão, de modo que qualquer outro indivíduo histórico não seria mais responsável por seu pecado, logo, não seria livre para escolher. Para pecar, Adão precisa ser plenamente humano. Explicar a possibilidade do pecado em Adão equivale à explicação da possibilidade de pecado em qualquer indivíduo, uma vez que todos participam da mesma humanidade:

Como quer que se apresente o problema, logo que Adão fica excluído de maneira fantástica, tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. *A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; que o homem é individuum e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano* (KIERKEGAARD, 2013a, p. 30, grifo nosso).

Em primeiro lugar, destaca-se a compreensão do existente como sendo *individuum* e, posteriormente, o princípio da responsabilidade. A respeito do primeiro: a ideia de indivíduo em Kierkegaard se mostra como uma síntese entre corpóreo e anímico, também denominada de espírito, de modo que o existente se configura plenamente enquanto indivíduo quando é espírito, ou seja, quando executa adequadamente a síntese. Espírito, nesse sentido, é a síntese entre corpóreo e anímico. A apropriação de si mesmo, portanto, se dá na efetivação da síntese. Tornar-se espírito equivale a tornar-se si mesmo, o que implica em tornar-se livre. Compreender o existente como *individuum* é tratá-lo enquanto possibilidade de efetivação da síntese, de modo que “a existência não está simplesmente dada, mas deve ser realizada num processo que envolve decisão, angústia e responsabilidade” (ROOS, 2011, p. 57). A caracterização do existente como indivíduo não segue os passos da necessidade lógica, pois o “ter de ser” envolve decisão, implicando na responsabilidade pela apropriação de si mesmo.

Esse princípio da responsabilidade, que também pode ser visto na passagem supracitada, faz que o tornar-se si mesmo não seja uma questão de exterioridade, como

se a quantidade determinasse a qualidade. No caso, como se o ambiente pecaminoso determinasse o pecado individual. Aqui Kierkegaard trata a questão de maneira contrária: a efetivação da síntese deve ser uma escolha interior, ou melhor, uma decisão existencial que só pode ser conduzida pelo indivíduo na justa adequação entre anímico e corpóreo. O princípio da responsabilidade faz que o indivíduo se perceba como participante de todo o gênero humano, uma vez que todos estão na mesma condição. Com isso, o tornar-se si mesmo não pode ser determinado pela exterioridade, pela objetividade, mas, ao contrário, coincide com o postulado de uma subjetividade.

O pecado não é pensado só em sua pura idealidade, enquanto pura abstração conceitual, tratando-se, na verdade, de “pensar a relação dialética dessa idealidade com a própria realidade efetiva” (CAMPOS, 2017, p. 193). Essa é uma das principais afrontas que Kierkegaard faz a seu tempo, a saber, compreender os problemas existenciais como problemas lógicos: “na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas *é*, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 15). Isso tem uma implicação interessante: não é possível ser pecador até certo grau, ou ser responsável até certo grau, ou ainda ser livre até certo grau. O que Kierkegaard propõe é um “ou/ou”⁸, isto é, uma decisão.

Se o pecado consiste em uma decisão, então “*o pecado entrou no mundo por meio de um pecado*” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 34). Restam, no entanto, outras duas perguntas: o que condiciona a decisão? O que diferencia a inocência – estado anterior ao

⁸ Esta expressão “ou/ou” (*Enten-Eller*, em dinamarquês) representa “um convite à aceitação da negação da oposição e da contradição, e a resistir à ânsia de resolvê-la” (STEWART, 2017, p. 160). Nesse sentido, ela é fundamental para deixar melhor demarcados aspectos distintos, tais como “eterno” e “histórico”, “finito” e “infinito”, de modo a não os eliminar numa possível resolução. Além disso, *Ou/ou* (1843) é o título de um romance escrito por Kierkegaard, também apresentado sob um pseudônimo: Victor Eremita, editor da obra, que, por sua vez, está “dividida em duas partes de dois autores. A parte um é escrita pelo anônimo A, O Esteta, e a parte dois por B, ou Juiz Guilherme” (STEWART, 2017, p. 160). A obra segue o estilo socrático e conduz o leitor a uma aporia, à qual, propositalmente, Kierkegaard não dá nenhuma resposta, deixando-a como tarefa ao leitor. Cabe ainda destacar: o pseudônimo Johannes Climacus faz uma apresentação e breves considerações a respeito dessa obra em seu *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas* (1846) (cf. KIERKEGAARD, 2013c, p. 265-272). Essas considerações são decisivas, pois nelas se encontra qual a via escolhida por Climacus para lidar com a questão da subjetividade: a verdade como interioridade. Atesta-se isso quando se lê: “Ou isto – ou aquilo, cujo título já é demonstrativo, faz a relação existencial entre o estético e o ético formar-se na individualidade existente. Essa é, para mim, a polêmica indireta do livro contra a especulação, que deixa indiferente frente à existência. *Que não haja nenhum resultado e nenhuma decisão final, é uma expressão indireta para a verdade como interioridade, assim talvez uma polêmica contra a verdade enquanto saber*” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 266, grifo nosso).

pecado – e a culpa – estado posterior ao pecado? A respeito da decisão: Kierkegaard não diz o que a condiciona, pois isso não pode ser explicado em termos objetivos; trata-se de um “salto” realizado pelo próprio indivíduo. É nesse cenário que se encontra a angústia: ela nada mais é do que o estar diante da possibilidade de escolha, de modo que “o que angustia é a possibilidade. Mas a possibilidade é em si desconhecida e, nesse sentido, é nada; o objeto da angústia é nada” (ROOS, 2009, p. 72). Por isso, cada um é Adão, pois aí, na situação de escolha, o que há é individualidade, e a escolha, portanto, incide numa responsabilidade. A responsabilidade só é assumida frente a uma escolha livre, ou seja, quando cada um é responsável por sua situação de pecado. A angústia, então, não é introduzida e explicada por fatores objetivos, mas tão somente vivenciada a partir do e pelo próprio indivíduo.

Deve-se cuidar, porém, para que não haja uma confusão. Angústia não é o estado que acompanha a inocência, abandonando-a quando há a queda: “a angústia que está posta na inocência, primeiro não é uma culpa e, segundo, não é um fardo pesado, um sofrimento que não se possa harmonizar com a felicidade da inocência” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 46). Tampouco é semelhante ao medo, uma vez que o medo é sempre medo de alguma coisa. A angústia, por sua vez, “é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 45). Nesse sentido, ela atravessa a existência do existente, configurando-a. Como não é possível elencar fatores objetivos para determinar a decisão, que é uma escolha individual, ela é um “salto”, que, no entanto, não pode ser explicado em sua completude justamente por competir à esfera individual (cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 46-47). O salto não pode ser transformado em objeto especulativo, em outras palavras. Ainda sobre isso diz Kierkegaard: “não há nada no mundo mais ambíguo, e, por isso mesmo, é esta a única explicação psicológica, enquanto, para repeti-lo mais uma vez, nunca lhe ocorre querer que esta explicação explique o salto qualitativo” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 47).

Passa-se, então, à segunda pergunta acima colocada: a diferença entre inocência e culpa não é quantitativa, mas qualitativa, concordando com Roos quando este afirma o seguinte a partir da afirmação kierkegaardiana de que “a angústia é *uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 46):

A inocência encontra-se entre a unidade com a natureza e a efetivação de suas possibilidades desconhecidas. Na incerteza que caracteriza esta situação a angústia é algo que se busca e do qual se foge, ao mesmo tempo. Esta ambiguidade da angústia é usada para descrever a situação experimentada no estado de inocência precisamente porque fala de um aspecto universalmente humano, diz do modo como experimentamos nossa liberdade (ROOS, 2009, p. 72).

A angústia aparece como o que impulsiona a possibilidade de efetivação do si mesmo. O problema, porém, está quando o si mesmo se efetiva de modo desequilibrado, ou seja, relacionando de maneira inadequada o anímico e o corpóreo. Instaure-se aí o desespero⁹. Este, por sua vez, é fundamental para compreender a efetivação do si mesmo. Isso significa que o desespero é condição para a existência humana? Não, pois a predeterminação deixa o indivíduo num estado metafísico da existência, onde só há necessidade.

Esse movimento dialético próprio à angústia é o que causa atração e repulsão no indivíduo, pois aí está a possibilidade de ele vir a ser si mesmo. Diante disso, negar a construção da síntese é cair em desespero; negar a construção da síntese é negar ser si mesmo. A liberdade, portanto, não pode ser caracterizada como a isenção de necessidade, mas como a correta conciliação entre o possível e o necessário. Compreende-se, com isso, uma passagem do primeiro folhetim intitulado *O instante*, publicado por Kierkegaard em 1855:

Tudo o que só é “até certo grau” não tem servido ao cristianismo, mas, talvez, apenas a si mesmo, e jamais pode honradamente exigir outra marca senão no máximo (como numa carta) “serviço real”; pois aquilo que é serviço de Deus é: “ou isto ou aquilo” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 160).

⁹ Este tema é mais bem abordado por Kierkegaard em *A doença para a morte* (1849), apresentada sob o pseudônimo Johannes Anti-Climacus, caracterizado como um cristão devoto. O eixo central da obra, conforme mostra Stewart, está em “compreender o desespero como uma forma de pecado, e, no fim, recomenda a aceitação do cristianismo como a solução para o desespero” (STEWART, 2017, p. 233). Engana-se, porém, aquele que acredita que a obra é conduzida de maneira simplista: a argumentação apresentada por Anti-Climacus é pertinente com o conjunto da obra de Kierkegaard, ou seja, ela é parte elementar para se compreender o si mesmo como uma síntese adequada e o desespero como má efetivação da síntese. Nesse sentido, *A doença para a morte* aponta o desespero em sua condição dialética: “o desespero é uma vantagem ou um prejuízo? Ambas as coisas em um sentido puramente dialético” (KIERKEGAARD, 2008, p. 35, tradução nossa) [*¿Es la desesperación una ventaja o un defecto? En un sentido puramente dialéctico es ambas cosas*]. Eliminar o desespero, assim, é eliminar a possibilidade de desesperar-se, logo, é estabelecer a efetivação da síntese como definitiva, colocando o existente numa situação de necessidade e não mais de devir. Por isso, “se a síntese não estivesse originalmente na correta relação, o desespero seria ontológico e, para Anti-Climacus, já não seria desespero” (ROOS, 2009, p. 71).

Em termos claros, tornar-se cristão é tornar-se si mesmo, que é tornar-se espírito a partir da síntese entre o anímico e o corpóreo, tornando-se, dessa maneira, livre. Isso que aqui se diz sobre uma mudança qualitativa entre inocência e culpa acontece com o indivíduo, sendo-lhe, na verdade, uma condição própria. Não se pode determiná-la por aspectos objetivos e que lhe são externos, tampouco se pode explicar o salto por meio de categorias lógicas, por mediação. Essa caracterização de liberdade e angústia, portanto, contribui para a demarcação da distinção, aqui do estado de inocência e do estado de queda, mas que pode ser também o de “necessário” e “contingente”, “histórico” e “eterno”. *O conceito de angústia*, então, “prepara a reflexão cristã sobre a liberdade para pecar” (VALLS, 2000, p. 190). A efetivação do si mesmo é, portanto, uma escolha, que encontra em sua própria possibilidade o seu ponto inicial, ou seja, o pecado enquanto decisão é possibilitado pela liberdade, que, levada a cabo, é angústia, pois “o que angustia é a possibilidade” (ROOS, 2009, p. 72). A má efetivação da síntese corresponde a essa situação de queda – o desespero – de modo que o tornar-se si mesmo não é postulado somente pela angústia, mas também por um resgate. Desse modo, se há uma passagem da inocência à culpa, há outra da culpa à redenção.

Como é possível essa segunda passagem? Esse “resgate” se caracteriza, basicamente, por dar ao indivíduo as condições para superar o desespero, isto é, para superar a má efetivação da síntese. O resgate visa ainda permitir que o existente se torne si mesmo. Nesse sentido, o existente não detém as condições de superação do desespero, necessitando que tal condição lhe seja dada. É a partir desse momento que a concepção de instante passa a fazer parte do tornar-se si mesmo: a percepção do instante possibilita a mudança qualitativa que acontece com o próprio indivíduo, uma vez que este, em estado de queda – de desespero – precisa receber a condição para superar essa má efetivação da síntese. A percepção do instante, porém, coincide com a do paradoxo. É justamente sobre isso que versa *Migalhas filosóficas*.

4. A PERCEPÇÃO DO INSTANTE COMO PERCEPÇÃO DO PARADOXO

Como visto acima, *Migalhas filosóficas* é aberto com três perguntas que colocam uma problemática, assim sintetizada: como é possível um ponto de partida histórico para uma verdade eterna? Nela está contido um pano de fundo cristão, conforme anota Roos: “o cristianismo fundamenta-se em relatos históricos, portanto relativos e contingentes, mas quer fundamentar uma verdade que esteja para além de toda contingência” (ROOS, 2014, p. 354). Assim, Kierkegaard faz seu pseudônimo Johannes Climacus conduzir a questão sobre como é possível fundamentar uma verdade eterna – a verdade cristã da revelação de Deus – em aspectos contingentes. A importância do histórico, portanto, começa a ser compreendida com a colocação da pergunta de como é possível perceber e possuir a verdade, o que condiciona a leitura de toda a obra como sendo a de uma busca da adequada relação entre o histórico e a verdade. Para tanto, seu autor lança logo de início a pergunta: “em que medida pode-se aprender a verdade?” (KIERKEGAARD, 2011, p. 27). Interessa perceber o modo como o autor conduz uma possível resposta a essa questão: se em Platão a verdade já está no indivíduo, devendo ser nele despertada, visto que ela aí está como que esquecida, então não há nenhuma mudança fundamental no próprio indivíduo, ocorrendo-lhe somente uma ocasião para rememorar essa verdade que já estava nele. No entanto, “na medida em que se deve aprender a verdade, é preciso pressupor que ela não estava presente, ou seja, à medida que deve ser aprendida, a gente a procura” (KIERKEGAARD, 2011, p. 27). Com isso, instaura-se a proposta de Climacus: buscar um projeto alternativo ao platônico. Onde Platão afirma A, Climacus postula não-A.

Há, então, um projeto A – identificado com o platônico e que tem em Sócrates a sua figura decisiva – e um projeto B – caracterizado por postular que o indivíduo está, a princípio, na não-verdade, devendo receber a condição para passar da não-verdade à verdade. O principal disparate entre os projetos está justamente no modo de perceber a verdade: Sócrates, enquanto figura do projeto A, é somente uma ocasião para que o indivíduo rememore a verdade que já estava nele. Desse modo, o principal postulado do projeto A não é dar a verdade ao indivíduo, visto que esta já estava nele, mas proporcionar uma ocasião para que essa verdade seja despertada. A percepção da verdade no projeto A, por isso, se deve a uma ocasião. E sobre isso atesta Kierkegaard:

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar) (KIERKEGAARD, 2011, p. 31).

Ao colocar o indivíduo como já detentor da verdade, o projeto A acaba por desqualificar a importância do histórico, visto que ele é mera ocasião. A ocasião é um ponto de passagem para se compreender que a verdade já estava no indivíduo desde toda a eternidade. Por isso, enquanto ocasião, o histórico pode ser desqualificado, não sendo, de fato, decisivo para a percepção e fundamentação de uma verdade eterna. O projeto A se apresenta como fundado nos pressupostos do princípio de preexistência e de imortalidade da alma, de modo que a ocasião não faz outra coisa senão uma reminiscência àquilo que a alma já contemplou no mundo ideal (cf. SOUZA, 2016, p. 80-82).

O projeto B, por sua vez, indo na contramão do projeto A, afirma que o indivíduo não tem a posse da verdade, tampouco detém as capacidades para sair dessa situação de não-verdade em que se encontra. Isso está de acordo com a proposta de Climacus: o projeto B parte do oposto do que afirma o projeto A, o que já traz algumas implicações a respeito das características do projeto B: em primeiro lugar, o indivíduo deve estar fora da verdade, isto é, na não-verdade; em segundo lugar, ele deve receber a condição para que possa sair dessa situação de não-verdade, o que, por fim, conduz a uma mudança qualitativa que ocorre no indivíduo, justamente porque ele passa da situação de não-verdade para a de verdade.

Essa proposta alternativa apresentada em *Migalhas filosóficas* tem como principal intenção dar importância àquilo que fica suprimido no projeto platônico, a saber, o histórico. Nesse sentido, o instante é, a princípio, a principal característica desse projeto B, “de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante” (KIERKEGAARD, 2011, p. 31). Antes, porém, de compreender o que implica essa característica decisiva, é preciso dar atenção às outras três acima destacadas já em relação à importância do instante. A respeito da primeira: o instante adquire importância decisiva, pois, caso contrário, ele não passaria de mera ocasião na qual a verdade é rememorada. Mesmo desconhecendo a verdade, o indivíduo a procura e, por isso, “ele deve, pois, ser

definido como fora da verdade (não ‘vindo para ela como prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não-verdade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 32). Isso implica justamente no fato de que ele deve ser conduzido à verdade. Por quem, então?

O condutor do indivíduo à verdade não pode ser alguém que esteja na mesma condição que ele, ou seja, não pode ser alguém que também é a não-verdade. Kierkegaard o denomina de “o deus”: ele traz tanto a verdade quanto a condição para sair da não-verdade. O deus se caracteriza, sobretudo, por ser radicalmente distinto do indivíduo, bem como do mestre, pois, quando falta a capacidade de superar a situação de não-verdade, o mestre nada pode fazer. O mestre, tal como Sócrates, é somente a ocasião. O deus, porém, é aquele que dá a condição para sair da situação de não-verdade (cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 32-37).

O primeiro passo para que o indivíduo saia dessa situação de não-verdade consiste no reconhecimento de que ele está aí. Por isso, conforme destaca Kierkegaard:

Se o mestre deve ser a ocasião que faz o aprendiz lembrar-se, neste caso ele não pode evidentemente contribuir para que este se recorde de que propriamente sabe a verdade, pois o aprendiz é, como vimos, a não-verdade. Daquilo que o mestre aqui pode vir a ser, para ele, a ocasião de lembrar-se, é de que ele é a não-verdade. Deste modo, portanto, o mestre, justamente ao recordar-lhe, repele o aprendiz para longe de si, só que o aprendiz, ao voltar-se desta maneira para dentro de si mesmo, não descobre que anteriormente conhecia a verdade, mas descobre a sua não-verdade, um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas a ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus; pois minha própria não-verdade, não posso descobri-la senão por mim mesmo, pois só quando *eu* a descubro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse. (Em virtude do pressuposto relativo ao instante que foi admitido mais acima, esta é a única analogia com o socrático) (KIERKEGAARD, 2011, p. 32).

Para além desse ponto de analogia com o socrático, que representa o projeto A, interessa perceber que o indivíduo se percebe na condição de não-verdade. E mais: que ele se encontra nessa situação por causa de si mesmo. Há aqui um eminente ponto de tangência com *O conceito de angústia*: é o próprio indivíduo quem decide pela sua situação, no caso, o pecado só pode ser responsabilidade do indivíduo na medida em que ele é resultado de uma escolha livre. Além disso, Climacus dá a esta situação de não-verdade na qual se encontra o indivíduo o nome de pecado: “mas a este estado (o de não-verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*” (KIERKEGAARD, 2011, p. 34). Isso ainda está de acordo com a proposta inicial

de *Migalhas*: apresentar um projeto distinto do platônico, de modo que o aprendiz, ou melhor, o discípulo tem como condição pressuposta o fato de estar na não-verdade. A continuidade do texto de Climacus procura, então, uma resolução para que o discípulo consiga possuir a verdade, já que, a princípio, não a habita. A passagem da não-verdade à verdade, por isso, configura-se como um resgate do indivíduo, de modo que ela o faz passar de um estado a outro. Há uma mudança qualitativa que ocorre no próprio indivíduo e ela é proporcionada pela condição oferecida pelo deus, condição de passagem da não-verdade à verdade. A partir desse ponto, a concepção de instante passa a ser fundamental, pois ela é determinante para perceber essa nova condição oferecida.

Essa nova condição, porém, se apresenta de maneira paradoxal: “e, agora, o instante. Um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é decisivo, pleno de eternidade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 37). O instante não pode ocorrer fora do tempo histórico. No entanto, ocorrendo historicamente, ele dá a perceber a natureza eterna do deus, isto é, daquele que dá a condição de passagem da não-verdade à verdade. Compreender essa dinâmica do instante é, pois, compreender que o deus – enquanto radicalmente distinto do indivíduo – se faz igual ao indivíduo para resgatá-lo. Nesse sentido, o eterno se faz histórico para que o indivíduo possa sair da não-verdade e habitar a verdade. O instante dá a perceber esse paradoxo, pois “trata-se da entrada do mestre eterno no tempo, o que constitui o *instante*, que, em sentido estrito, é o paradoxo cristológico” (ROOS, 2014, p. 355-356, grifo do autor).

Desse modo, pode-se conhecer a Deus, mas somente com a ajuda divina. Mas não pode ser demonstrado discursivamente que Deus entrou na história humana como um ser humano a fim de comunicar a mensagem. Este é o paradoxo que desafia a razão. Este parece ser o ponto epistemológico por detrás da doutrina do paradoxo (STEWART, 2003b, p. 341, tradução nossa)¹⁰.

Há, então, um pano de fundo cristão que permeia toda a obra *Migalhas filosóficas*. Destituí-la de seu contexto religioso é, pois, desconsiderar um elemento fundamental da mesma maneira que querer fazer dela um tratado puramente filosófico. Concorde-se com

¹⁰ Thus, one can know God but only with divine aid. But it cannot be discursively demonstrated that God entered into human history as a human being in order to communicate the message. This is the paradox that defies reason. This seems to be the epistemological point behind the doctrine of the paradox.

Stewart, nesses termos: “*Migalhas filosóficas* é um texto sobre a doutrina da encarnação e da revelação de Jesus Cristo. Mas Kierkegaard tem o cuidado de não mencionar Jesus pelo nome ou de fazer sua análise explicitamente nos termos do cristianismo” (STEWART, 2017, p. 82). Se o paradoxo é o cristológico, isto é, de um indivíduo plenamente humano e divino, eterno e histórico, então a percepção do paradoxo se dá tão somente na percepção do instante. Note-se: não é que o paradoxo passa a ser percebido mediante a percepção do instante. Não há aqui uma hierarquia: perceber o instante já é perceber o paradoxo. De igual maneira, não é possível aceitar o paradoxo tal qual uma proposição lógica, pois na proposição lógica o que há é mediação. Aceitar o paradoxo é, pois, uma *decisão*, um salto. Essa decisão, por sua vez, não pode ser explicada com categorias da mediação lógica, pois ela está para além do limite da razão.

Assim como a passagem da inocência à culpa, a passagem da não-verdade à verdade se dá por um salto. O instante, por isso, tem importância decisiva, caso contrário se retorna ao projeto platônico. A passagem da não-verdade à verdade equivale à passagem do não-ser ao ser: “enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?” (KIERKEGAARD, 2011, p. 40). Justamente porque a passagem da não-verdade à verdade ocorre como salto, o modo de articular qualquer explicação para a decisão só acontece enquanto símbolo. O símbolo, porém, não é uma explicação definitiva – ou, caso se queira, uma explicação explicativa –, mas tão somente uma remissão a isso que exigiu a decisão: a percepção do instante-paradoxo. Diante disso, a pergunta “o que é tornar-se si mesmo?” não recebe senão uma resposta simbólica, pois esta é sempre remissiva, tal como o símbolo e a linguagem que a acompanha. Não há uma resposta objetiva a ser dada a esta pergunta. O máximo que pode ser feito é a indicação de um *modo de proceder* a partir da pergunta.

Interessa perceber que a importância ao *como* proceder face à pergunta “o que é tornar-se si mesmo?” recebe maior atenção no *Pós-escrito às Migalhas filosóficas* (1846), no qual se lê:

Objetivamente, acentua-se: o que é dito; subjetivamente: como isso é dito. [...] Em seu máximo, esse “como” é a paixão da infinitude, e a paixão da infinitude é a própria verdade. Mas a paixão da infinitude é justamente a subjetividade, e assim a subjetividade é a verdade. Visto objetivamente, não há nenhuma decisão infinita, e desse modo está objetivamente correto que a distinção entre bem e mal seja abolida junto com o princípio

de contradição e também, com isso, a distinção infinita entre verdade e mentira. Só na subjetividade há decisão, contraposto ao que, querer tornar-se objetivo é a inverdade. A paixão da infinitude é o decisivo, não seu conteúdo, pois seu conteúdo é, precisamente, ela mesma. Assim, o “como” subjetivo e a subjetividade são a verdade (KIERKEGAARD, 2013c, p. 213-214, grifo do autor).

Dessa maneira, estão mantidas tanto a liberdade para agir e, por isso, a angústia como anterior à decisão, quanto o histórico como *lócus* de percepção do instante, que, na verdade, já é a percepção do paradoxo. Isso traz um aspecto decisivo para o projeto de Kierkegaard, cuja principal tarefa está em conduzir à apropriação de si mesmo pelo próprio indivíduo: a percepção do paradoxo absoluto, isto é, da entrada do eterno no tempo é libertadora (cf. KIERKEGAARD, 59-78). Isso significa que não é possível tornar-se cristão se mantendo na especulação objetiva; o mesmo que dizer: não é possível querer tornar-se cristão superando o paradoxo com mediações lógicas. No fundo, é preciso reconhecer que a razão possui um limite. No entanto, “não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). Antes, então, de ser julgado como um projeto irracionalista, o projeto de Kierkegaard mantém a razão como um elemento crucial, atestando-lhe, porém, um limite. O paradoxo é aquilo que a razão não explica.

A percepção do instante-paradoxo passa a ser crucial para que se compreenda a proposta de Kierkegaard: justamente por pensar a existência como síntese, nem razão e nem fé podem ter a primazia face ao existente. Isso, sem dúvida, implica numa quebra com a hierarquia proposta pela modernidade. Não se trata, porém, de inverter a hierarquia, mas de perceber que, em termos existenciais, não é possível – nem viável – estabelecer uma hierarquia fixa. A ênfase dada por Kierkegaard está justamente na síntese, que, por sua vez, não supera os polos, mas os mantém em sua distinção. Desse modo, a própria síntese não pode ser fixada, dado que a estabilidade é própria da compreensão objetiva. A síntese, assim, está associada – senão identificada – à própria compreensão de instante, ou seja, o tornar-se si mesmo é uma tarefa que encontra resolução e dissolução num “pisar de olhos”, num instante. Na verdade, resolução e dissolução podem ser colocados como fundamentais à compreensão de instante, uma vez que essa só pode ser percebida conjuntamente com o paradoxo. Porque paradoxal, então, instante é resolução e

dissolução. A síntese ainda é o que torna o indivíduo um si mesmo. O que se postula, porém, é que o já tornar-se si mesmo é um ainda não ser si mesmo, dada a impossibilidade de fixar o que seja indivíduo enquanto si mesmo: “o próprio indivíduo, enquanto ponto de encontro entre o tempo e a eternidade, é um paradoxo” (GILES, 1989, p. 21).

Antes, então, de prender o indivíduo a critérios objetivos, a percepção do instante-paradoxo é libertadora, pois coloca o indivíduo em relação consigo mesmo:

Se o cristianismo é essencialmente algo objetivo, aí cabe ao observador ser objetivo; mas se o cristianismo é essencialmente subjetividade, então é um erro que o observador seja objetivo. Em todo conhecimento para o qual valha que o objeto do conhecimento é a própria interioridade da subjetividade, vale que o sujeito que conhece precisa estar nesse estado. Mas a expressão do esforço máximo da subjetividade é o interesse infinitamente apaixonado por sua felicidade eterna (KIERKEGAARD, 2013c, p. 58).

A percepção do paradoxo é libertadora, pois ela projeta o indivíduo para além da mera especulação, isto é, para além da própria explicação lógico-objetiva, possibilitando-lhe a apropriação de si mesmo. Até aqui se chegou com o projeto B, inteiramente identificado com o cristianismo. Contudo, reconhecer a existência do paradoxo não significa aderir ao paradoxo: frente ao paradoxo a razão se escandaliza. E mais: o paradoxo exige uma decisão, um salto, abraçando-o ou não. Nesse sentido, “o que transforma alguém em discípulo é o *assumir um modo de existência*” (ROOS, 2014, p. 356, grifo do autor), ou seja, o paradoxo é uma situação de “ou/ou”, na qual não há “até certo grau”. Aceitar o paradoxo é tão paradoxal quanto o próprio paradoxo. É a isso que se denomina “fé”¹¹.

¹¹ A temática da fé é mais bem trabalhada por Kierkegaard em *Temor e tremor* (1843), escrita sob o pseudônimo Johannes de Silentio. A obra apresenta a fé como a mais alta instância da existência, pois a fé representa o salto em direção ao paradoxo. Não se pretende aí superar o paradoxo mediante categorias da razão, mas propor justamente um salto em direção ao interior do paradoxo. No entanto, uma das intenções de Kierkegaard nessa obra está em mostrar justamente aquilo que na história de Abraão fica escondido: a angústia (KIERKEGAARD, 1964, p. 21). Abraão é aí apresentado como o “cavaleiro da fé”, ou seja, como aquele que diante da situação de escolha, diante do paradoxo, decide por adentrar no paradoxo: sua decisão é sacrificar Isaac, o filho da promessa; em nenhum momento Abraão duvida da sua fé, que, por sinal, não lhe garante nada: Deus apenas pede que o filho seja sacrificado. De fato, Kierkegaard expõe a fé não como algo extraordinário, mas como indicando e pertencendo à ordem do ordinário. Noutras palavras: a fé não é aquilo que acontece de surreal, mas a vivência bem realizada no cotidiano. A história de Abraão, então, não é contada para mostrar um caminho até a fé, mas apenas como exposição de um caminho realizado por um indivíduo. A leitura empreendida por Kierkegaard do texto de Abraão não pressupõe o seu final. Ao contrário: a ideia do autor é justamente perceber o caminho feito por Abraão, sua convivência com a angústia e o modo como penetrou no paradoxo. Essa ideia de percorrer o caminho junto com Abraão permite a Kierkegaard mostrar em *Temor e tremor*: a suspensão teleológica da moral, o calar-se diante do

A fé passa a ser expressão da liberdade porque ela não está condicionada por aspectos objetivos, nem pode ser uma escolha mediada por categorias lógicas. A fé é salto e o instante é percepção do abismo da própria existência lançada em si mesma. A fé é libertadora e, ao mesmo tempo, paradoxal, pois crê sem saber, assegura sem certeza alguma: “se tudo muda no presente, se tudo é incerto no futuro, somente a expectativa da fé assegura o triunfo sobre o futuro, pois permite à alma permanecer em si mesma sem se deixar cativar pela diversidade das coisas presentes” (COLETTE, 2009, p. 266). O tornar-se cristão é uma escolha e não uma imposição: é um *ter de ser* equivalente a um *querer ser*. Isso, porém, não traz qualquer segurança e estabilidade de antemão. A indicação desse caminho tem um de seus ápices no escândalo face ao paradoxo. E “a possibilidade do escândalo põe o homem na solidão mais profunda, mas esta coincide, para Kierkegaard, com o máximo da liberdade” (NICOLETTI, 2003, p. 319), pois é aí que se decide livremente.

A fé, enquanto escolha livre, demonstra um movimento de tornar-se si mesmo. Um movimento que, por sua vez, não se finda com a percepção do instante-paradoxo. Essa percepção, na verdade, serve de base para que se tenha consciência de que o tornar-se si mesmo é uma tarefa sempre em construção, mas nunca construída definitivamente, conforme dá a entender o seguinte trecho do *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*:

O “como” que se acentua subjetivamente é também, precisamente porque o sujeito está existindo, dialético em relação ao tempo. No momento de decisão da paixão, onde o caminho desvia do saber objetivo, a decisão infinita parece estar, com isso, finalizada. Mas, no mesmo instante, o existente está na temporalidade, e o “como” subjetivo se transforma num esforço que é impulsionado e repetidamente revigorado pela decisiva paixão da infinitude, mas que é, mesmo assim, um esforço (KIERKEGAARD, 2013c, p. 214).

Isso, sem dúvida, implica no projeto de Kierkegaard: porque a existência nunca é definida definitivamente, tampouco o sentido do tornar-se si mesmo pode o ser, ou seja, trata-se de perceber que o sentido de ser cristão implica em um tornar-se, isto é, em uma escolha, em uma decisão. O tornar-se cristão não é uma apologética da fé institucionalizada ou da religião dogmatizada. Essa noção de tornar-se cristão equivale a

próprio Isaac e a aceitação do dever absoluto para com Deus. Dessa maneira, *Temor e tremor* pode ser classificada como “expositora de um modelo das dificuldades envolvidas na fé cristã” (STEWART, 2017, p. 171). A fé, por isso, faz reviver e revigorar o instante.

do tornar-se si mesmo, logo, tornar-se indivíduo e, portanto, livre. Justamente porque é o próprio indivíduo quem está implicado nessa situação e não há indivíduo que esteja fora de um contexto, o caminho proposto “expõe uma interligação entre a interioridade e a exterioridade, permitindo que um relato de algo experienciado seja situado em um contexto cultural e religioso específico” (SOUZA, 2014, p. 36). Porque o que é decidido pelo indivíduo não pode ser explicado em sentido objetivo, isto é, utilizando-se somente de categorias da razão, a linguagem proveniente só pode ser simbólica. O símbolo, por isso, é articulador: entre interior e exterior; entre o histórico e o eterno; entre o indivíduo existente e “o deus”.

CONCLUSÃO

Sem dúvida, o salto é um momento decisivo tanto em *O conceito de angústia* – onde aparece explicitamente – quanto em *Migalhas filosóficas* – onde está subentendido nas entrelinhas do texto. É bem verdade também que o salto é uma decisão subjetiva que, como se vê no *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, está fundamentada na paixão. A fé não possui garantia alguma e, mesmo assim, crê, de modo que “sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva” (KIERKEGAARD, 2013c, p. 215). Isso tem um desdobramento fundamental para o tornar-se cristão, que equivale ao tornar-se si mesmo: exige-se aí uma decisão. Ser si mesmo é uma atitude, uma escolha. E mais: uma escolha que não tem segurança alguma do futuro, o que faz lembrar do fosso de Lessing. Escolher ser si mesmo é, por isso, uma atitude de fé, um salto livre. Entender o tornar-se cristão como escolha dessa ou daquela instituição é, sob a ótica de Kierkegaard, ser movido pela objetividade, não expressando, assim, uma escolha interior, um autêntico tornar-se cristão. De fato, o primeiro folhetim *O instante* ajuda a compreender isso muito bem:

Por isso, que haja luz nessa questão, que fique claro aos homens o que o Novo Testamento entende por ser cristão, que cada um possa assim escolher se quer ser cristão ou se, honradamente, de maneira sincera e sem reservas, não o quer ser. E que se diga em alta voz para todo o povo: para Deus no céu é infinitamente mais grato que tu reconheças com sinceridade – condição para que talvez pudesse vir a sê-lo – que não és e não queres ser cristão, isto lhe é mais grato do que aquela coisa abominável de que cultuar a Deus seja fazê-lo de bobo (KIERKEGAARD, 2013b, p. 163).

O tornar-se si mesmo, por isso, é o ápice do projeto filosófico-religioso presente em Kierkegaard: nele está envolvida tanto uma questão religiosa – dado que não é possível o salto sem fé – quanto uma filosófica – dado que está aí em questão uma antropologia que, mesmo lidando com a fé, não a pressupõe. Nesse sentido, fala-se de um projeto filosófico-religioso e não de um projeto filosófico-teológico. O ápice do projeto filosófico-religioso é justamente a efetivação do indivíduo enquanto tal, ou seja, é a correta adequação entre anímico e corpóreo, entre finito e infinito, entre histórico e eterno. Em outras palavras: é o tornar-se cristão enquanto possibilidade de tornar-se espírito, pois, assim, o indivíduo, enquanto existente, tem a si mesmo, sendo, então, livre. São esses aspectos que permitem afirmar que há um projeto filosófico-religioso em Kierkegaard. E mais: que Kierkegaard não os pensa como aspectos cindidos. A remissão ao aspecto religioso presente em suas obras já está revestida por uma problemática filosófica: a pergunta pelo tornar-se cristão – aspecto eminentemente religioso – se equivale à pergunta pelo modo de apropriação do si mesmo – aspecto eminentemente filosófico.

Dessa maneira, o projeto filosófico-religioso de Kierkegaard se configura entre a angústia e o paradoxo. Veja-se: não no “entre” como um espaço entre dois polos, mas no “entre” como uma relação entre esses polos. Em outras palavras: não é possível pensar a existência cindida da angústia e do paradoxo, de modo que remeter a uma delas já é encaminhar a questão da outra. Se se concorda com Colette que “a angústia é fruto de uma liberdade que se curva em face do abismo, em face do nada sobre o qual não se tem domínio, angústia ambígua, tanto inocente como culpada” (COLETTE, 2009, p. 265), então é preciso concordar que esse abismo é o da própria existência, de modo que “aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 162).

REFERÊNCIAS:

- BLANC, Charles Le. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- CAMPOS, Fabiano. *O conceito de angústia* como reflexão filosófica sobre a liberdade humana. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, jan.-jun., 2017, p. 187-210. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2017v8n15p187>. Acesso em: 21 junho 2021.
- COLETTE, Jacques. *O diante de Deus* segundo Kierkegaard: buscar e crer. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (orgs.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 257-273.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *La enfermedad mortal*. Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madri: Trotta, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad.: Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. O instante n.º 1. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*, Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marcio Gimenes de Paula. Brasília, n. 1, 2013b, p. 155-169. DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v1i1.11886>. Acesso em: 21 junho 2021.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Philosophical Fragments*. Edited and Translated: Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, v. 1. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013c.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e tremor*. Trad.: Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1964.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Philosophical and Theological Writings*. New York: Cambridge University Press, 2005.

- NICOLETTI, Michele. O Cristo: mediador, paradoxo e modelo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*, v. I: de Kant a Nietzsche. Trad.: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, p. 305-333.
- ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. *La mirada kierkegaardiana*, n. 1, 2009, p. 68-78. Disponível em: <chrome-extension://oemmndcblldboiebfnladdacbfmadadm/http://lamiradakierkegaardiana.hiinenkelte.info/wp-content/uploads/2018/02/jonasroos.pdf>. Acesso em: 21 junho 2021.
- ROOS, Jonas. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, Suzi. (Org.). *Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: PUBLIEL, v. 4, 2011, p. 55-65.
- ROOS, Jonas. Religião, temporalidade e corporeidade em Kierkegaard. *Numem*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, 2014, p. 347-364. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/download/21956/11963>. Acesso em: 21 junho 2021.
- SOUZA, Humberto Araújo Quaglio de. *Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto*. São Paulo: LiberArs, 2014.
- SOUZA, Humberto Araújo Quaglio de. *Migalhas Filosóficas: um espelho dialético. Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 30, 2016, p. 77-89. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/10083>. Acesso em: 21 junho 2021.
- STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003b.
- STEWART, Jon. *Soren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- STEWART, Jon. Kierkegaard and Hegelianism. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. Berlin; New York: De Gruyter, 2003a.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 9-18.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.