

A fé e sua relação com o paradoxo: um choque para o pensamento

Faith and its relation to the paradox: a shock for thought

Antonio Juliano Ferreira Lopes

Professor da Secretaria de Educação do Ceará e Mestrando em
Filosofia pela Universidade Federal do Ceará

RESUMO: Para tratar o problema religioso da fé e relacioná-la à perspectiva kierkegaardiana do paradoxo, nada melhor do que recorreremos a sua obra pseudônima *Migalhas Filosóficas* de 1845, assinada por Johannes Clímacus e que tal como em *Fear and Trembling*, trata da problemática do paradoxo da fé, mas dessa vez, aprofundando-o e relacionando-o ao conceito de Verdade eterna e de História, tendo como base a discussão acerca do cristianismo histórico à luz da especulação e do pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: FÉ; SUBJETIVIDADE; CRISTIANISMO.

ABSTRACT: For to treat the religious problem about of the faith and relate it to Kierkegaard's view of paradox, nothing better than we resorting to his pseudonymous work *Philosophical Fragments*, of 1845, signed by Johannes Climacus and that like in *Fear and Trembling*, deals of the problem of the paradox of faith, but in this time, deepening it and relating it to the his concept of eternal Truth and History, based on the discussion of historical christianity in the light of the speculation and of the thought.

KEY-WORDS: FAITH; SUBJECTIVITY; CHRISTIANITY.

Para tratarmos o fenômeno religioso da fé e relacioná-la à perspectiva kierkegaardiana do paradoxo, nada melhor do que recorreremos a sua obra pseudônima *Migalhas Filosóficas* de 1845, assinada por Jonhanes Clímacus. Tal obra trata da problemática do paradoxo da fé, relacionando-o ao conceito de Verdade eterna e de História. As indagações preliminares das *Migalhas Filosóficas* são postas logo em seu início: do clássico problema filosófico grego e socrático “é possível apreender a verdade”, até ao mais ousado e até então nunca formulado: “pode haver um ponto de partida histórico para uma felicidade eterna”, no qual ele irá decididamente trazer à discussão o cristianismo histórico à luz da especulação e do pensamento. O conceito de paradoxo é em Kierkegaard central para as

finalidades de sua exposição, e sem dúvidas, é uma noção que não pode ser desvinculada da existência ético-religiosa autêntica, e do cristianismo em particular. Antes de ser um conceito de ordem prática, todavia, o paradoxo é da ordem da lógica, do pensamento, da razão humana e traduz a própria dignidade de qualquer sujeito que se proclame pensador, por isso “não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, P. 59). Não contradizendo a sua árdua paixão que consiste no ato de pensar, o jovem Climacus vai além na sua exposição e concebe como o maior paradoxo aquele “que quer descobrir algo que ele próprio não consiga pensar” (KIERKEGAARD, 2011, P. 59). Mas afinal, esse objeto, aquilo no qual o próprio pensamento não pode apreender, existe de fato? Se existe, pertenceria a qual instância? Para Kierkegaard, tais indagações corresponderiam ao ato de pensar mesmo e são altamente pertinentes para o empreendimento filosófico, a sua tarefa consiste precisamente em determinar o objeto do paradoxo do pensamento por excelência. Se tal objeto existe, Kierkegaard é enfático e correto ao identificá-lo com o *desconhecido*, isso parece extremamente coerente, mas ainda restaria uma dificuldade: seria possível apreendê-lo conceitualmente?

Nas *Migalhas*, o *desconhecido* será associado ao deus que foi justamente o incógnito por excelência em vida, a pedra de escândalo para os judeus, Jesus Cristo, embora o autor jamais chegue a pronunciar na referida obra os nomes “Cristo” ou “Jesus”. Tal apenas é deduzido conforme as noções de mestre e de discípulo são por ele desenvolvidas. Tendo identificado o paradoxo por excelência, a saber, o deus-homem, restaria a dificuldade de provar sua existência para além do âmbito lógico-conceitual. Kierkegaard em nenhum momento, seja nessa ou qualquer outra obra, pseudônima ou de sua autoria, leva a cabo seriamente a prova da existência de Deus, seja pela via ontológica e meramente lógica, seja pela via empírica, a partir dos dados sensíveis; pelo contrário, ele sugere que tal empreendimento seja improdutivo, e até mesmo, incoerente, pois seria mais viável transpor a dificuldade para uma outra instância, a epistemológica, ao determinar se o *desconhecido*, o paradoxo máximo para o pensamento, se trata realmente de Deus ou não.

Se, com efeito, o deus não existe, é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro

que seria uma tolice querer provar isso; pois eu já o pressupus, justamente no instante em que a prova começa, não como algo duvidoso, mas como algo já resolvido. (KIERKEGAARD, 2011, p. 62)

Em se tratando de provar a existência de Deus, não se trata de uma tarefa tão simples como provar a existência de uma pedra, no qual não se prova que ela existe, mas que uma coisa que existe, é uma pedra; tampouco seria coerente a prova tomística que consiste em provar Deus a partir de suas obras, pois embora haja idealmente uma relação de necessidade entre àquele e suas obras, estas não seriam visíveis e diretas, mas “obras contempladas idealmente, isto é, tal como elas não se revelam imediatamente” (KIERKEGAARD, 2011, p. 65). De todo modo, mesmo nesse caso, não se trataria de uma prova fidedigna, pois a idealidade do conceito deus já havia sido pressuposta, então a atitude aqui seria a de confiança na pressuposição de que por tais obras, Deus realmente exista, mas essa confiança já pertence à fé mesma. O *desconhecido* foi identificado pelo autor simplesmente como *o deus*, e a sua relação com o pensamento é positiva, pois embora o objeto inexistia para o pensamento, a relação está, todavia, estabelecida, enquanto o paradoxo se choca continuamente com esse incógnito, que é o limite entre o conhecido, o racional ou o empírico e o desconhecido, o incógnito ou o imaginado.

O que é então o desconhecido? É o limite, ao qual se chega constantemente, e enquanto tal é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo. Definido como o absolutamente diferente, ele parece estar a ponto de se revelar; mas não é assim, pois a diferença absoluta, a inteligência não pode nem pensar. (KIERKEGAARD, 2011, p. 68)

A questão da prova e sua obstinação pela demonstração da existência do *desconhecido* ocultariam, na acepção de Kierkegaard, a existência em si. Pois se busco provar a existência de algo, a existência mesma desaparece, se desvanece mediante a tentativa da prova, por outro lado, quando a prova é abandonada, a existência surge. Mas ela surge com o auxílio de que? De um *salto*, e eis a categoria que melhor satisfaria o paradoxo na sua tentativa de apreender o *desconhecido* e de compreender o advento da fé. Dito de outro modo, a existência de Deus apenas pode ser o resultado de um

salto de fé. O salto evoca simplesmente uma ruptura na qual poderíamos explicar o surgimento de uma qualidade nova, a fé, restando estabelecer como esta lida com o conteúdo do paradoxo, o *desconhecido*, o Deus, o completamente diverso e inapreensível pela razão.

A elucidação do paradoxo máximo do pensamento ficaria assim formulada: Deus é o completamente diverso da razão, mas como esta irá reconhecer essa proposição se não pode sequer pensar naquilo que lhe é inteiramente diferente? Se a razão atingiu o seu limite ao se deparar com esse *desconhecido*, então é porque aquela se mostrou insuficiente; mas o que assegurará ao pensamento a diferença substancial, qualitativa e intransponível entre Deus e o homem, se tal não vier com o auxílio da própria fé?¹ E como o *indivíduo* chega ele mesmo a ter fé? Para Kierkegaard, é Deus o “que dá a condição e que dá a verdade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 34). A diferença essencial entre homem e Deus residiria no pecado, no fato deste ser um atributo exclusivamente humano. O que faltaria ao homem individual seria justamente o conhecimento dessa diferença absoluta que apenas se dá através da consciência do pecado. Estar no pecado tornaria o homem a *não verdade* e ele apenas sairia dessa condição mediante o auxílio divino que lhe proporciona àquela consciência e não apenas isso, mas também fornece a condição para que ele saísse desse estado e se tornasse a *verdade*; essa condição é a fé. Deus gratuitamente fornece ao homem à consciência da suprema diferença, mas ao mesmo tempo fornece a condição para a redenção do homem para que este se torne a *verdade*², e restabeleça, por consequência, sua semelhança ao divino. Por fim, a consciência do pecado intensificaria ainda mais o paradoxo, que por sua vez:

[S]e torna mais terrível, ou o mesmo paradoxo tem essa dupla natureza pela qual se mostra como o

¹ Tal argumento comporta similaridades com o apresentado nas *Meditações Metafísicas*, de Descartes, no qual este busca demonstrar a ideia de infinito a partir da existência do próprio Deus, todavia, o objetivo de Kierkegaard não é a prova da existência de Deus, mas do reconhecimento dos limites da razão e do pensamento para a apreensão deste ser infinito.

² A verdade que aqui trata Kierkegaard não deve ser entendida segundo sua concepção aristotélica, de uma teoria em conformidade com a realidade, ou no sentido de uma veracidade objetiva, mas antes no sentido de uma determinada postura prática, um modo de vida, uma apreensão subjetiva do real, uma existência que reflete a própria interioridade, trata-se da verdade no seu sentido estritamente cristão.

absoluto: negativa, ao colocar em descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, ao querer abolir essa diferença absoluta na igualdade absoluta. (KIERKEGAARD, 2011, p. 71)

Expresso de outra maneira, o pensamento entra em choque com tal estado de coisas, ao se deparar com o paradoxo absoluto ele tenta sua derradeira cartada na sua vã tentativa de suprimir o paradoxo e essa ação se manifesta sob a forma do *escândalo*. É o escândalo a categoria primordial do cristianismo primitivo e essa afirmação se deixa provar quando o seu próprio mestre, o Cristo, foi o maior objeto de *escândalo* para todo aquele que lhe era contemporâneo. Em suma, o *escândalo* pode ser descrito como uma consequência direta entre esse choque feroz entre a inteligência e o paradoxo, e mais precisamente como uma ação de oposição daquela perante o objeto do paradoxo, ação essa que se manifesta, todavia, sob a forma de um padecimento, quer o *escândalo* assuma uma forma de agente, sob uma aparência de triunfo perante o objeto de zombaria, ou sob uma passividade que é ao mesmo tempo, inerente a ele. Em Kierkegaard, o *escândalo* é, seja sob qual forma se apresente, uma derivação direta do paradoxo e não da inteligência como se poderia eventualmente inferir.

As palavras do escandalizado não provém dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas meramente copia o outro às avessas. Quanto mais profunda é a expressão do paradoxo na paixão (agindo ou padecendo), tanto mais se mostra o quanto o escândalo deve ao paradoxo. O escândalo não foi portanto inventado pela inteligência, longe disso; pois senão a inteligência também precisaria ter podido inventar o paradoxo; não, com o paradoxo o escândalo entra na existência, ele vem a ser. (KIERKEGAARD, 2011, p. 74)

Toda essa exposição acerca do paradoxo do pensamento auxilia na correta compreensão acerca do paradoxo da fé, que é uma variação do mesmo paradoxo. Ambos refletiriam, por um lado, a limitação da razão especulativa e do pensamento perante o impensável e, por outro lado, a dificuldade de permanecer nesse paradoxo que impõe uma enorme tensão no *indivíduo* existente, seja ele religioso ou não. Quando não se opta pelo estágio religioso, (e se trata aqui claramente de uma opção, enquanto objeto de escolha) torna-se

demasiado fácil rejeitar ou não reconhecer o paradoxo, mas quando se opta pelo caminho do cavaleiro da fé, deve-se reconhecer que há um caminho árduo a percorrer, de sujeição do homem ao paradoxo, o qual fica impossível anulá-lo, pois o paradoxo é o reflexo da própria existência religiosa. Enquanto o paradoxo religioso, sob o ponto de vista meramente ético, não representaria nenhum bônus ou ônus para a existência, o paradoxo da fé, por sua vez, evidenciaria um ônus para o *indivíduo* que acolhe o estádio religioso em sua existência concreta.

Não obstante, pode novamente parecer que o paradoxo é tudo o que há de mais fácil e mais cômodo. Tenho contudo de repetir que quem estiver convencido de tal coisa não é cavaleiro da fé, pois a adversidade e a angústia são a única justificação concebível, se bem que tal não possa ser pensado na generalidade; pois que dessa forma o paradoxo é relevado. (KIERKEGAARD, 2009, p. 178)

Como sugerido anteriormente, o *escândalo* está enraizado no paradoxo e deve a este a sua existência. Kierkegaard trará uma nova roupagem ao paradoxo ao associá-lo com o *instante*, outra categoria religiosa decisiva. Mas como ele o define? O *instante* “é breve e temporal como o é todo instante, passando como todos os outros ao instante seguinte, e, no entanto é o decisivo, pleno de eternidade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 37). Em outras palavras, o *instante* não é um simples momento no tempo ou uma mera ocasião, mas seria o elemento que melhor expressaria o eterno inserido na temporalidade, ou dito de modo inverso, o tempo atravessado pelo eterno: esse é o *instante*. Traduzido para a linguagem cristã, o *instante* comporta um momento decisivo: a conversão máxima do homem, quando este, ao se apropriar da consciência do pecado, passa do estado de *não verdade* para a *verdade*, mediante o salto qualitativo da fé, sendo a fé mesma adquirida no *instante*: “Ao receber, no instante, a condição, seu caminho tomou a direção oposta ou se inverteu. Vamos chamar a esta mudança de *conversão*” (KIERKEGAARD, 2011, p. 37). Em suma, a conversão apenas ocorre no tempo, se efetiva no *instante*, que por sua vez, pode comportar o salto da fé e a conversão mesma do *indivíduo*. Esta última proporcionaria ao homem estar de

posse, e ser ele mesmo, ainda que de modo indireto, a *verdade*³. O paradoxo consistiria em que: o *individuo* efetiva no tempo uma decisão que diz respeito à sua eternidade, ao seu ser eterno, e assim, instaura uma consciência eterna a partir de um ponto de partida histórico. A dialética do *instante* possui essa vinculação paradoxal, essa ligação entre o tempo que se manifesta sob a forma da ocasião e da eternidade, através da decisão que atrela o homem finito e temporal, na eternidade. A relação do paradoxo com o *instante* se expressa da seguinte forma:

Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo, pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não verdade; o homem, que conhecia a si mesmo, agora torna-se indeciso a respeito de si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado, e assim por diante; pois tão logo pomos o instante, tudo segue-se daí. (KIERKEGAARD, 2011, p. 74)

A dialética do *instante* é de suma importância para a compreensão do paradoxo da fé e do fenômeno religioso, e Kierkegaard traça um paralelo com a concepção grega de instante: diferentemente da concepção socrática na qual o homem nasce ignorante, mas ao mesmo tempo comporta em sua alma o conhecimento da *verdade*⁴, existe a concepção na qual o sujeito não estaria de forma alguma, consciente ou inconscientemente, de posse da *verdade*, estando pelo contrário, na *não verdade*. Na aceção socrática, o mestre não pode possuir significação decisiva, pois ele aparece apenas como uma ocasião que auxilia o *individuo* na apreensão do conhecimento que já nasce com ele, mediante a prática da reminiscência, enquanto o mestre pode ser qualquer um que já tenha se apropriado do conhecimento mediante o mesmo exercício. Situação bem diversa ocorre com a apreensão da verdade subjetiva, na qual o homem não contém de modo algum a verdade e nem o

³ De modo direto, entendemos aqui que apenas Cristo poderia ser considerado, em um sentido absoluto, a verdade, verdade essa que sempre deve ser compreendida no sentido de apropriação do espírito, verdade enquanto subjetividade.

⁴ A verdade socrática, diversamente da concepção cristã, se refere à verdade teórica, intelectual, e, objetiva. Embora sejam noções diferentes para o mesmo conceito, é válida a comparação entre o cristianismo e o socratismo, justamente por elucidar essa vital distinção entre verdade conceitual objetiva e verdade interior subjetiva.

conhecimento do verdadeiro, estando ele mesmo na *não verdade*. No contexto que antecede à conversão religiosa, o homem tal como na visão grega, também estaria mergulhado originalmente na ignorância, mas aqui ele se encontra em um estado que os gregos jamais poderiam ter imaginado conceber - o estado do pecado, que caracteriza justamente a condição do *indivíduo* enquanto *não verdade*.

Para sair desse estado e se tornar a *verdade*, o mestre precisará ter uma importância decisiva para o *indivíduo* e o tem porque ele próprio se define como sendo essencialmente a *verdade* encarnada: esse mestre seria Cristo, que não é meramente um mestre, um sábio, mas um libertador, pois é o único que teria autoridade para salvar o homem de sua *não verdade*. A salvação ocorre mediante a condição, pois “se o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não é só isto, mas é preciso que lhe dê juntamente a condição para compreendê-la” (KIERKEGAARD, 2011, p. 33). Essa condição é a fé, ela é essencial para compreender e viver na *verdade*, nesse domínio existencial que caracteriza a existência no estágio religioso. O momento em que o *indivíduo* chega até a fé⁵ é essencial, pois é quando se iniciaria a consciência eterna do homem no tempo, e com esta, a paradoxal existência religiosa. E esse momento crucial é mais do que uma simples ocasião, é o próprio *instante* mencionado. Gimenes realça o valor qualitativo da decisão efetuada no instante no interior do paradoxo.

O paradoxo do cristianismo 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 em contato com a verdade, que não é mera ocasião - como ocorreria no ensinamento socrático, 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. (GIMENES, 2009, p. 46)

Ao confrontar a concepção socrática à cristã, Kierkegaard faz mais do que meramente contrapor ideias diferentes no que

⁵ Nesse ponto poderá se vê um pouco a dificuldade, pois para Climacus é evidente que se o homem não tem fé, é por culpa do próprio homem, e, complementarmente, ela deve ser dada pelo próprio Deus. Como justificar a ausência de fé no homem, se a fé surge de um esforço deliberado e não obstante também dependeria da graça divina? Todas essas implicações na qual Kierkegaard descreve a dialética da verdade, do *instante* e da fé são apresentadas no cap. 1 das *Migalhas Filosóficas*.

concerne à problemática da apreensão da verdade, antes, ele também expõe a dinâmica nas relações humanas, e o dever que o homem deve ter para com o outro. O socratismo certamente não admitia a igualdade humana, seja no sentido intelectual, seja no social, o qual é confirmado na tese platônica de que o filósofo seria superior ao demais, e que deve por isso mesmo, governar. Do ponto de vista ético, isso implicaria na submissão de um homem a outro e na anulação da essencial igualdade entre os homens. Na concepção cristã, por sua vez, não haveria uma desigualdade essencial entre os homens, uma vez que a *verdade* trazida pelo cristianismo, longe de estabelecer uma hierarquia social, estaria mais interessada em estabelecer e legitimar a verdadeira igualdade humana. Diferentemente do conhecimento intelectual, a fé não exclui nenhum homem, muito embora, poucos sejam os que a obtém. Tudo se resume ao como o *individuo* irá receber e lidar com a *verdade* trazida pelo cristianismo, e conseqüentemente, se sua reação ao paradoxo será positiva, com o auxílio da fé, ou negativa, mediante a atitude do *escândalo*⁶. Por isso Gimenes atesta que o “cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é algo ofensivo para a razão. Por isso o paradoxo é, categoricamente, objeto da fé” (GIMENES, 2009, p. 68). A fé é um paradoxo, ela se opõe à inteligência e à racionalidade científica. Sobre essa relação conflituosa entre razão e fé, a tensão entre o entendimento e o paradoxo, discorre Farago:

Se esse “paradoxo” e o entendimento (inteligência) se encontrarem em uma relação recíproca, a sua união se tornará uma paixão feliz: a Fé. Mas se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado vem a ser uma paixão dolorosa: o “escândalo do paradoxo” é o amor infeliz do entendimento que fracassa por não compreender o paradoxo, porque ele transgrediu os princípios elementares da lógica. (FARAGO, 2009, p. 173)

O deus se apresenta na figura paradoxal do servo humilde e se torna um incógnito para a razão e para a especulação. Mas qual razão teria ele para se apresentar de tal forma? Kiekegaard já fornece

⁶ O *escândalo* também pode ser concebido como uma rejeição consciente ao cristianismo, o que ocorre quando a razão e o *logos* anulam o objeto do cristianismo, ao invalidá-lo como um conteúdo absurdo, *nonsense*.

bastantes indícios para se pensar a questão, doravante, o fato central que aqui nos interessa é a figura paradoxal com o qual Deus se apresentou à humanidade, e como esta pode apreender fielmente esse deus que se revelou como a “verdade encarnada”, e evidenciar a real função da fé. Pois fica claro que sem esta, o *indivíduo* estaria em uma verdadeira encruzilhada e o homem teria que lutar e se debater com as mãos nuas diante e contra o paradoxo. O problema se resume à: como a fé se relaciona com o seu objeto (o deus) que se revelou como o paradoxo por excelência? Terá a fé alguma identificação subjacente ao paradoxo mesmo? A questão aqui implica no estabelecimento da relação que há entre o paradoxo e a fé. Em Kierkegaard a relação é necessária e se manifesta sob uma forma positiva.

Mas então a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo, senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação com ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé. Porém, no interior desse milagre, tudo se passa outra vez à maneira socrática, mas de tal forma que jamais seja abolido o milagre, o qual consiste em que a condição eterna seja dada no tempo. Tudo se passa socraticamente, pois a relação entre um contemporâneo e o outro contemporâneo, na medida em que os dois são crentes, é inteiramente socrática: cada um não deve nada ao outro, outro, mas os dois devem tudo somente ao deus. (KIERKEGAARD, 2011, p. 91)

Duas implicações capitais podem ser refletidas sobre esta última citação: a primeira é a total dependência do *indivíduo* perante esse deus que lhe oferece a salvação, o que resulta numa incondicional e absoluta obediência para com ele; a segunda, diz respeito à suposta relação de igualdade que um homem deve ter para com o seu semelhante. Não podemos olvidar que o problema implícito nas *Migalhas* é o "tornar-se cristão" e Climacus o articula com todo o cuidado e precisão, com a precaução de não parecer um exaltado religioso, o que evidentemente não o é; mas o problema, que será aprofundado apenas posteriormente no *Pós-escrito às migalhas*, consiste na relação do *indivíduo* com a história e o *instante*, e assim, na relação entre a temporalidade e o eterno. Tudo se resume a: de que modo o *indivíduo*, concebido sob a figura do discípulo, irá receber e lidar com a verdade trazida pelo deus, e conseqüentemente, se a

reação daquele ao paradoxo será positiva, com o auxílio da fé, ou negativa, mediante o escândalo. Por isso o “cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é algo ofensivo para a razão. Por isso o paradoxo é, categoricamente, objeto da fé” (DE PAULA, 2009, p. 68). Essa dicotomia entre tempo e eterno foi reapropriada de modo singular por Heidegger, que indubitavelmente foi influenciado pelo autor de *Temor e Tremor*; sua argumentação também tenta oferecer uma compreensão daquela dicotomia para o entendimento desse paradoxo que expressa o próprio deus no tempo. Para o pensador alemão, a temporalidade precisaria ser assimilada e vivida em sua plenitude para que a significação do eterno se tornasse mais clara para o que o vive.

O sentido da temporalidade se determina por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade. Somente a partir desses complexos realizadores é possível entender o sentido do ser de Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 105)

Heidegger estaria se referindo aqui a esse modo de existência na qual se enfatiza a vida do *indivíduo* em sua relação pessoal com Deus, que revela a existência cristã, da qual podemos citar como exemplos bíblicos, Paulo e todos os demais apóstolos que vivenciaram em sua plenitude esse paradoxo trazido pelo cristianismo que lida com uma verdade que é subjetivamente apropriada. Para Kierkegaard, ser autenticamente religioso, equivale a possuir a fé, e que esta, longe de ser um mero instrumento para a apreensão de algo, para a apreensão do divino, é antes, a paixão máxima do *indivíduo*, responsável por refletir todo o seu comportamento, definir todo o seu existir, seja na interioridade, seja na exterioridade. A fé se tornaria parte de sua essência, ela seria responsável pela suspensão do estágio moral e pelo ingresso do homem a uma nova teleologia, a um novo condicionamento ético, em suma, um novo *telos*. Ter fé designa e corresponde ao ser religioso, e, portanto, falar do paradoxo em um contexto religioso, que é afinal o enfoque do pensador dinamarquês, implica no tratar o paradoxo da fé. Vejamos a descrição de fé enquanto paradoxo, apresentada em *Temor e Tremor*.

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz: o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal, transfora-se agora novamente através do universal no singular que enquanto singular lhe é superior; e o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Este ponto de vista não pode ser mediado; pois toda a mediação acontece precisamente por força do universal; é e permanece para toda a eternidade um paradoxo, inacessível ao pensamento. (KIERKEGAARD, 2009, p. 114)

O paradoxo comporta uma incompatibilidade entre o interior e o exterior, mais precisamente entre o conteúdo do que é expresso pela linguagem e o interior do *indivíduo*. Há uma determinação qualitativa na fé que a impede de ser exteriorizada, uma vez que na qualidade de uma paixão subjetiva, ela não pertence ao exterior, à objetividade, pois residiria essencialmente no âmago da interioridade. A dialética da fé pressupõe que na tentativa de exteriorizá-la, ela é traída, e por consequência, abolida. Ela é esse paradoxo irreduzível à mediação da linguagem, por isso o sujeito religioso estaria fadado ao silêncio, pois não pode expressar o conteúdo de sua fé e se tornar diretamente compreensível. Tal paradoxo é identificado com o conteúdo do próprio cristianismo e consiste em que “para ele, a revelação de Deus no tempo é um paradoxo que a razão não consegue penetrar. Na linguagem de Kierkegaard, o paradoxo exprime a relação entre um espírito finito e uma verdade infinita” (LE BLANC, 2003, p. 29). O paradoxo de fé, ou o paradoxo religioso se torna assim, um paradoxo ético, que coloca o *indivíduo* acima do *geral*, ou o singular sobre o universal.

A primeira problemática de *Temor e Tremor* questiona acerca de uma possível suspensão teleológica do ético. Ela define os limites da primeira ética em sua relação para com a fé. O autor defende a possibilidade de se suspender a moral instituída ou a ética formal, para acolher novos comportamentos que estas aboliriam, condenariam ou negligenciariam. Mas suspender o ético e em seguida se afirmar no estádio religioso significam se apropriar do paradoxo, assimilá-lo em si, e expressá-lo mediante suas ações tal qual *indivíduo* e sofrer as consequências impostas por sua escolha. São estas pessoas que são verdadeiramente grandes para Kierkegaard, pois são as que

sofrem adversidades por se tornarem singulares perante Deus, e por carregarem o estigma da dor e da incompreensão, justamente por estarem imersas no paradoxo. Kierkegaard faz uma apologia às personalidades bíblicas que foram marcadas pela tribulação e pelo paradoxo, traçando um paralelo entre Abraão e Maria, mãe de Jesus.

Maria necessita tão pouco da admiração mundana, quanto Abraão necessita de lágrimas, pois nem ela foi heroína, nem ele foi herói; mas nenhum deles veio de modo algum a ser maior do que os heróis por se encontrarem isentos de adversidade, de tormento e de paradoxo, antes foi por essa via que se tornaram grandes. (KIERKEGAARD, 2009, p. 124)

Abraão suspendeu teleologicamente o ético, a saber, durante o período de três dias que antecederam o sacrifício de Isaac. Se este sacrifício tivesse sido concretizado, Abraão teria abandonado temporariamente a moral e a ética convencional para cumprir a exigência de Deus e provar o seu amor incondicional para com este. O fato é que Abraão encontrava-se na qualidade de *individuo* em oposição ao *geral*. O filósofo dinamarquês vale-se aqui da definição de paradoxo que determina que o interior seja superior ao exterior. Toda essa condição resultante da suspensão da moralidade é exigida como um ônus a mais para se realizar o paradoxal dever religioso.

A história de Abraão contém então uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. Este é o paradoxo que não se deixa mediar. É tão inexplicável o modo como Abraão entrou nesse paradoxo, quanto é inexplicável o modo como nele permaneceu. Se não é esta a situação de Abraão, nem sequer é herói trágico, é antes assassino. Querer continuar a chamar-lhe pai da fé é uma insensatez. (KIERKEGAARD, 2009, p. 125)

Considerando agora a pretensa igualdade trazida pelo cristianismo, resta-nos uma indagação: o que propriamente um homem poderia fazer por seu semelhante, para que este se oriente e chegue a conhecer e a viver ele mesmo a *verdade*, em outros termos, em que sentido um homem pode ajudar o outro a se tornar a *verdade*, uma vez que se tenha admitido que apenas o mestre, Deus, seria, em primeira e última instância, o essencial? A partir de uma percepção

socrática, quaisquer indivíduos que disponham dos meios (a argumentação e o conhecimento de si) poderiam ser úteis a quem ainda não esteja de posse da verdade, ainda que não se trate da verdade proposta pelo cristianismo que, por sua vez, é concebida por assimilação, interioridade e vivência prática. Mas a partir de uma perspectiva cristã, na ausência da presença do deus, na condição de um discípulo não contemporâneo, o que um homem poderia fazer por outro?

Para Kierkegaard, e isso é essencial, a fé não poderia ser transferida de um homem a outro, tal como uma lição acadêmica é passada do mestre ao aluno, a fé é uma determinação qualitativa essencial e dela não é possível executar uma mera apropriação, pois como foi sugerido, seria necessária a intervenção do deus. Além disso, a fé é uma via na qual cada indivíduo entraria e percorreria sozinho, no sentido de que “a quem segue pelo estreito caminho da fé ninguém pode dar conselho, ninguém o pode entender” (KIERKEGAARD, 2009, p. 125). A fé também não seria obtida como um resultado de nenhum empreendimento filosófico ou científico, de sorte que ser o homem culto, de nada serviria, uma vez que:

[A] pesar de se encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé ou como a fé entrou em cada um. (KIERKEGAARD, 2009, p. 52)

Em verdade, o que um homem poderia fazer por outro para que este se aproxime de ter ele mesmo a fé e se apoderar do paradoxo do seu conteúdo, é auxiliá-lo mediante o seu relato ou testemunho, mediante o que Clímacus denominará posteriormente no *Pós- escrito às migalhas filosóficas*, de comunicação indireta. Não se tratando de qualquer testemunho, mas daquele que carrega a verdade, verdade não conceitual, mas interior. O testemunho seria o máximo que um homem poderia fazer por outro, mediante uma linguagem não objetiva, mas apaixonadamente subjetiva, que continua afinal, como o melhor modo de lidar, seja com o *escândalo*, seja com o paradoxo. A comunicação direta, por sua vez, é uma fraude no interior da paradoxal existência religiosa, um embuste triplo, como evidencia Clímacus.

Portanto, o pensador religioso subjetivo, que compreendeu a duplicidade da existência para se tornar um pensador desse tipo, facilmente percebe que a comunicação direta é uma fraude em relação a Deus (que possivelmente o priva da adoração verdadeira de uma outra pessoa), uma fraude em relação a si mesmo (como se tivesse deixado de ser um existente), uma fraude em relação a um outro ser humano (que possivelmente alcança apenas uma relação relativa para com Deus), uma fraude que o põe em contradição com todo o seu pensamento. (KIERKEGAARD, 2013, p. 77)

A verdade é identificada com a subjetividade, essa é a tese máxima do *Pós-escrito às migalhas*. Possuir a verdade não pode significar outra coisa senão apropriação. A apropriação pode ser compreendida como um processo contínuo, como a vida que decorre, ou a existência mesma em seu *devenir*. Claro que a existência pensada subjetivamente apenas pode ser entendida como existência humana e individual. Quando Cristo comunicou que era ele mesmo, o caminho, a verdade e a vida⁷, ele quis dizer tão somente que caminho, verdade e vida são um só, uma unidade, possuem o mesmo significado, ou seja, não haveria separação concreta entre esses três elementos na vida prática daquele que se permite orientar em um viés religioso. Se a verdade for entendida como e através da objetividade, ela terá deixado de ser um processo para se metamorfosear em resultado. Mas enquanto vive, o sujeito existente nunca chega a um resultado definitivo, justamente porque existir é estar incessantemente em processo, está *devindo* no sentido da espiritualidade e da subjetividade. É sempre processo, e se o homem deixa de vir-a-ser para se tornar a *especulação*, ele propriamente não vive, pois só se vive enquanto *devenir*. “Aquele que é existente está continuamente em *devenir*; o pensador subjetivo verdadeiramente existente repercute isso continuamente, pensando, em sua existência, e investe todo seu pensamento no *devenir*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 89). Partindo da suposição de que a verdade é um processo, pode-se concluir porque ela não pode ser comunicada ou transmitida diretamente, pois nunca chega a ser resultado. Ao se transmitir sob a forma indireta, o existente precisará ter cuidado com a dialética da comunicação e se possível, “torná-la arte”, porque sua comunicação não intenciona

⁷ Cf. João 14,6.

convencer ninguém, não busca a adesão de ninguém, e, contudo, quer ser ouvida e o precisa ser. Delicada condição a qual está atrelado o sujeito verdadeiramente existente.

Onde quer que o subjetivo seja importante no conhecimento, e então a apropriação seja o principal, a comunicação é uma obra de arte, duplamente refletida, e sua primeira forma consiste justamente na astúcia de manter as subjetividades religiosamente separadas uma da outra, para que não venham, fragilizando-se, a se fundir na objetividade. Essa é a palavra de adeus da objetividade a subjetividade. (KIERKEGAARD, 2013, p. 81)

Por essa razão, análises subjetivas são tão raramente concebidas e quando feitas, dificilmente encontram qualquer respaldo de credibilidade. A dificuldade consiste em que a análise subjetiva investiga o âmago do objeto, seu interior. Haverá objeto de investigação mais impenetrável que a interioridade? Esta estará imune à tentativa de explanação da razão especulativa que não consegue apreendê-la. A interioridade da subjetividade, o objeto que verdadeiramente interessa ao cristianismo, somente uma abordagem subjetiva poderia ser bem-sucedida. Assim como a especulação que pertence à objetividade não pode ser tratada por uma abordagem subjetiva, a especulação também não é adequada para explicar o problema subjetivo. Claro que sempre haverá o problema objetivo da verdade do cristianismo enquanto fenômeno histórico, mas o decisivo no cristianismo é a sua relação com o sujeito individual existente, e essa relação apenas interessa e pode ser apreendida pela subjetividade. Quando o homem não está nesta condição, ele não conhece nada, pura e simplesmente.

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 seja a própria interioridade da subjetividade, vale que o sujeito que conhece precisa estar nesse estado. (KIERKEGAARD, 2013, p. 58)

Kierkegaard concebe então dois modos de se apreender a verdade e de se relacionar com ela, que refletem ao mesmo tempo,

duas compreensões distintas acerca dela: “Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 202). A análise objetiva e especulativa abole o sujeito enquanto um ser existente, pois não apreende a existência que é por natureza, subjetiva, e desse modo, o sujeito é abstraído, prevalecendo a noção de verdade enquanto produto da razão, exterior ao sujeito e alheio à existência individual. Por outro lado, a verdade concebida enquanto apropriação, traduz o cristianismo de fato, enquanto verdade existencial e subjetiva que em nada pode ser auxiliada pela razão.

O cristianismo na qualidade de interioridade apenas deve ser objeto de interesse do sujeito, mais especificamente do *indivíduo* interessado e infinitamente apaixonado por sua salvação pessoal, e nessa relação com o cristianismo (que não é uma relação objetiva, entre sujeito cognoscente e objeto), ele não pode ser outro senão o crente, aquele que crê apaixonadamente em sua felicidade eterna. Nessa relação, Deus jamais é objeto, justamente “porque Deus é sujeito, e, por conseguinte, só é para a subjetividade na interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 211), de onde se conclui que tudo relacionado ao deus não é passível de ser conhecido objetivamente, incluindo a revelação bíblica, que apenas pode ser apreendida existencialmente na interioridade do *indivíduo*. O crente, assim designado por se relacionar pessoalmente com uma verdade paradoxal, é o sujeito existente, apaixonado por sua crença e por seu conteúdo paradoxal.

A crítica kierkegaardiana consiste em que o cristianismo enquanto subjetividade foi gradualmente olvidado e deturpado conforme ia sendo apropriado por pretensos idealismos filosóficos adotados por padres no período medieval e por pastores no período iluminista. A tarefa consiste em exumar o verdadeiro cristianismo há muito alterado pelas galimatias da razão e pelos favores da filosofia, que por sua vez, menosprezam a interioridade e o caminho subjetivo. O interesse de Kierkegaard estaria, assim, menos na verdade histórica do cristianismo, do que na verdade subjetiva que apenas pode ser apreendida pelo *indivíduo*, condicionando uma das mais ousadas teses de todo o pensamento do filósofo, a de que “a subjetividade é a verdade”.

Se a subjetividade é a verdade, a definição da verdade tem também de conter, em si mesma, uma expressão do oposto da objetividade, uma recordação daquela encruzilhada no caminho, e essa expressão indicará, ao mesmo tempo, a tensão da interioridade. Eis aqui uma tal definição de verdade: a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para um existente. (...) Objetivamente, ele tem, então, apenas incerteza, mas é exatamente isso que tensiona a infinita paixão da interioridade, e a verdade é justamente a ousada aventura de escolher, com a paixão da infinitude, o que é objetivamente incerto. (KIERKEGAARD, 2013, p. 215)

Essa nova compreensão da verdade vai além de todo e qualquer projeto ético já formulado, pois ela pressupõe a fé como elemento vital, esta é a paixão que se lança para o desconhecido, para o absurdo, para o objetivamente incerto. Da tensão entre conhecimento objetivo-especulativo e conhecimento subjetivo, enquanto este seria mais uma apropriação do que um conhecimento, resultaria, enfim, o paradoxo. O cristianismo é esse paradoxo inacessível à mediação especulativa e à objetividade; quanto mais a incerteza objetiva intensifica a fé, menos interesse o *individuo* terá na história do cristianismo e na objetividade, o que radicaliza ainda mais a distância entre fé e razão, entre paixão subjetiva e certeza objetiva. Essa dicotomia expressa uma relação inversamente proporcional. A subjetividade se torna a verdade no sentido de que “a certeza e a interioridade, são, pois, decerto, a subjetividade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 149). Desse modo, o tornar-se subjetivo se impõe como a mais elevada e nobre tarefa incumbida ao sujeito existente, independente de sua orientação religiosa, pois este *tornar-se* não se restringe ao *tornar-se cristão*, que por sua vez, é a grande temática em Kierkegaard. Todavia, o filósofo de Copenhague deixa evidente que o cristão não pode prescindir dessa difícil tarefa, o tornar-se subjetivo.

Portanto, o tornar-se subjetivo deveria ser a mais alta tarefa posta a um ser humano, assim como a mais alta recompensa, uma eterna felicidade, só existe para a pessoa subjetiva ou, melhor, surge para quem se torna subjetivo. Além disso, o tornar-se subjetivo deveria dar à pessoa muito que fazer enquanto ela viver. (KIERKEGAARD, 2013, p. 170)

É importante ressaltar, todavia, que Kierkegaard não é um opositor da especulação em si (ele que era um admirador ferrenho da filosofia grega, a socrática em particular), muito pelo contrário, ele chega até a conferir elogios à ação especulativa: “Honra e glória à especulação, louvado seja todo aquele que se ocupa de verdade com ela. Negar valor à especulação seria, a meus olhos, prostituir a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 60). Todavia, ele adverte para o equívoco que resultaria na especulação acerca do cristianismo, como se esse se tratasse de mais um objeto intrigante no vasto catálogo temático da filosofia, quando na verdade, aquele representaria o objeto de interesse máximo para a subjetividade, mediante a pretensão daquele de oferecer uma felicidade eterna. Essa felicidade não pode e nem deve servir de interesse à especulação, por esta imerge cada vez mais na objetividade, afastando o homem de sua interioridade e da consciência do seu ser eterno. Kierkegaard pressupõe essa consciência eterna, indicando que se ela não existisse, “que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?” (KIERKEGAARD, 2009, p. 65)

Em síntese, Kierkegaard concebe que “o cristianismo não pode ser observado objetivamente, justamente porque ele quer levar a subjetividade ao seu ponto extremo; quando a subjetividade está assim, posicionada corretamente, não pode amarrar a sua felicidade eterna à especulação” (KIERKEGAARD, 2013, p. 62). O filósofo dinamarquês não apenas distingue categoricamente a natureza paradoxal do cristianismo e a da especulação, como também tece uma dura crítica aos especuladores e fazedores de sistemas que, empolgados por suas brilhantes descobertas conceituais e na pretensão da construção de um *sistema de filosofia*, estariam a seu ver, sendo ridículos perante a existência, ao esquecerem de que também são seres existentes, ao se converterem fantásticamente na especulação.

Referências bibliográficas

- DE PAULA, Marcio Gimenes. **Indivíduo e Comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**, 2^a. Ed. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGUER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010.

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

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus.**, 3^a ed. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas, vol. 1**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Temor e Tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.