

VERDADE E FÉ NO POST SCRIPTUM DE KIERKEGAARD

TRUTH AND FAITH IN THE POST SCRIPTUM OF KIERKEGAARD

Elvio Nei Figur¹

Resumo: De acordo com Søren Kierkegaard, quando a questão é a existência humana ou o sentido da vida, não há certeza objetiva possível para o indivíduo existente. Para o filósofo, a vida exige o encontro de uma *verdade* que seja verdade pessoal, uma *verdade* pela qual se possa ‘viver e morrer’. Em outras palavras, o ser humano necessita de algo que perpassando todos os sentidos do dia a dia e funcione como um centro, ou fundamento de sentido, caso contrário, o que se avistará no horizonte da objetividade será nada além do desespero diante da incerteza. Para o filósofo, preocupado com a existência humana e a religião cristã de seu tempo, a *verdade* do cristianismo capaz de fornecer esse centro de sentido pode ser encontrada, não na objetivação de verdades sistematizadas, mas na subjetividade do indivíduo quando este a toma por verdadeira para si (apropriação) com a *paixão da interioridade*. Tal concepção de *verdade* é, segundo Kierkegaard, uma paráfrase da *fé*.

Palavras-chave: Religião; Verdade; Fé; Kierkegaard

Abstract: According with Søren Kierkegaard, when the question is the human existence or sense of life, is impossible one objective certainty to existing individual. According to the philosopher, live requires the meeting of a *truth* that is personal truth, a *truth* by which to ‘live and die’. In other words, the human being needs something permeating every senses day to day and function as a center, or foundation of meaning, otherwise what will sight on the objectivity horizon, will be nothing but despair at uncertainty. For the philosopher, concerned about human existence and the Christian religion of his time, the *truth* of Christianity able to provide this center of meaning can be found, not it the objectification of systematic truths, but in the subjectivity of the individual when taking by true for you (appropriation) with the *passion of interiority*. Such conception of *truth* is, about Kierkegaard, one paraphrase of *faith*.

Keywords: Religion; Truth; Faith; Kierkegaard

Introdução

O homem de nosso tempo busca definir e sistematizar o mundo e a si mesmo de forma objetiva. Deseja se adequar ao seu tempo e à sociedade em que vive enquadrando-se num sistema em que uma boa carreira profissional, reconhecimento, a contribuição efetiva para o desenvolvimento da sociedade, entre outros, são alvos a serem atingidos. Na busca constante pela excelência, e por respostas claras e objetivas para todas as questões que o cercam, o

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG (UFJF). Órgão fomentador: CAPES. elviofigur@gmail.com

homem desenvolve, aprimora e torna-se mestre no uso de metodologias e ferramentas cientificamente comprováveis. Ao indivíduo, enquanto ser existente, cabe a desafiadora tarefa de enquadrar-se nesse sistema social sob pena de ser renegado como cidadão ou posto à margem. Como em *Anatevka*, a cada momento ele é lembrado de que é “um violinista no telhado tentando aranzhar um som simples e agradável sem quebrar o pescoço”², e para onde quer que olhe, há nomes e figuras célebres, que fazem parte de uma mesma “orquestra”. Alguns são homens de destaque, valiosos e aclamados por seus feitos passados. Outros tocam “divinamente” e “sabem ser úteis à humanidade”. Entretanto, a vida, quando analisada de forma profunda e honesta, parece indicar que tudo isso não passa de futilidade, e o indivíduo se pergunta se essa vida vale a pena ser vivida dessa maneira. A vida, a todo instante, parece exigir um sentido que não pode ser obtido na objetividade. Ela exige um tipo de segurança, de respostas íntimas ou subjetivas que a ciência e a tecnologia não podem oferecer.

Contemporâneo da produção filosófica de Hegel, Søren Kierkegaard criticava a filosofia e a ciência moderna e seu intuito de explicar racionalmente todos os mistérios da vida inclusive os paradoxos do cristianismo. Para ele, os hegelianos e toda a filosofia moderna com seus sistemas, não conseguem lidar com a existência, com o indivíduo em sua interioridade. É por isso que ele defende a ideia de que o indivíduo, ética e religiosamente, está sempre fora e acima de qualquer sistema estruturado. Kierkegaard sugere então uma filosofia pautada na existência e na compreensão do indivíduo em sua subjetividade. Vivendo na Dinamarca do Século XIX, ele encontra no cristianismo, profundamente enraizado na cultura nacional, o modelo sobre o qual constrói sua crítica e a maior parte de sua argumentação.

Ainda aos 22 anos de idade Kierkegaard escreveu em seu diário:

O que realmente me falta é entender o que eu preciso fazer, não o que eu deveria reconhecer, a menos que o reconhecimento de alguma forma precipite a ação. Trata-se de entender a minha determinação, de ver o que a divindade realmente quer que eu faça; trata-se de encontrar uma verdade, que seja verdade para mim, de encontrar uma ideia pela qual eu possa viver e morrer (*apud*: HARBSMEIER, 1993, p. 195).

Essas palavras são como um tema que perpassa toda a sua vida e seu pensamento. Assim, o presente artigo busca compreender em que se fundamenta a ideia de *verdade* relacionada e a *fé* no pensamento de Søren Kierkegaard como ele o expõe, especialmente, na primeira parte de seu *Post Scriptum*.

² Frase do filme *Um violinista no telhado* de 1971 dirigido por Walter Mirisch baseado em contos de Sholom Aleichem.

Verdade e fé no pensamento de Søren Kierkegaard

É em *Migalhas Filosóficas* (1844) e, de forma mais pormenorizada, no *Pós-Escrito (conclusivo não científico) às Migalhas Filosóficas* (1846), ambos escritos sob o pseudônimo *Johannes Climacus*, que o tema da *verdade* é abordado de forma mais direta. Este último, porém, além ser mais extenso do que o precedente, foi inicialmente pensado pelo autor como sua obra final e definitiva (HARBSMEIER, 1993), e essa é uma das razões porque o primeiro volume da edição brasileira do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* receberá destaque especial nessa discussão. Outra razão é que nesse mesmo escrito Kierkegaard tece uma relação entre *verdade* e *fé*. É, no entanto, em *Temor e Tremor*, escrito três anos antes, em 1843, que o autor, sob outro pseudônimo, *Johannes de Silentio* descreve a *fé* a partir do relato bíblico de Gênesis, capítulo 22, em que Abraão recebe de Deus a ordem de sacrificar o filho Isaque. Kierkegaard considerou *Temor e Tremor* como um de seus melhores trabalhos, e é nele que o autor tece suas considerações construindo uma conceituação bem própria de *fé* na qual esta não é entendida como negação da realidade temporal ou da finitude, mas como uma construção de sentido para esta realidade (ROOS, 2014).

Kierkegaard parte sua argumentação de uma distinção entre dois tipos de verdade, já presente em Leibniz, segundo quem haveria duas espécies de verdades, as da razão (*de raisonnement*) e as de fato (*de fait*)³. Kierkegaard toma essa ideia, entretanto, de um texto do ano de 1777 escrito pelo alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) intitulado *Sobre a demonstração do espírito e do poder*⁴, no qual este desenvolve os dois tipos de verdades acentuando o quanto as verdades do cristianismo pertencem à categoria das *verdades contingentes* ou *de fato* (verdades históricas). Lessing o faz de tal forma que os pensadores racionalistas percebam claramente o abismo existente entre ambas e que só poderia ser transposto por meio de um salto. Lessing, porém, conclui o referido texto com uma pitada de humor e ironia afirmando que suas velhas pernas já não permitiriam mais tal *salto* (KIERKEGAARD, 2011). Kierkegaard, por meio do pseudônimo *Johannes Climacus*, pretende realizá-lo – ao menos hipoteticamente – em *Migalhas Filosóficas* e no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

Em suas abordagens envolvendo o tema da *verdade religiosa*, Kierkegaard

³ Os dois tipos de *verdade* baseiam-se em fundamentos epistemológicos diferentes. Enquanto a *verdade necessária da razão* se fundamenta na objetividade, na lógica racional ‘matemático-científica’, a *verdade contingente da história* se fundamenta na contingência, na subjetividade do sujeito existente.

⁴ Título original; “*Über den Beweis des Geistes um der Kraft*”. O texto faz referência a uma citação do apóstolo Paulo; “A minha palavra e a minha pregação não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria humana, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a vossa fé não se apoiasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus” (BÍBLIA, 2010, I Coríntios 2.4-5).

constantemente se reporta a Hegel (1770-1831) e à sua dialética. Segundo Roos (2007), “*Migalhas Filosóficas* e, conseqüentemente, o sentido de *paradoxo* em Kierkegaard, é inicialmente interpretado como uma polêmica centrada em questões filosóficas em oposição ao hegelianismo” (p. 117). Uma das teses hegelianas mais emblemáticas era: “o que é racional é real e o que é real é racional” (*apud*: MARQUES, 2013, p. 324). Essa sentença evidencia a centralidade da razão no sistema hegeliano, segundo o qual, uma razão universal envolveria toda a existência, guiando o movimento e realização do espírito absoluto na história. Hegel acreditava fortemente que a verdade, na filosofia, se manifestava somente no conjunto das filosofias. Assim, para o idealista alemão, a diversidade dos sistemas filosóficos, incluindo o seu próprio, seria revelação do desenvolvimento progressivo da verdade, desde que se buscasse investigar com rigor os desígnios do espírito uno (HELFER, 2013). No prefácio à *Fenomenologia do espírito*, Hegel afirma:

a figura verdadeira na qual existe a verdade é somente o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho (HEGEL, 1988, p. 6).

Assim, para Hegel, a filosofia seria uma ciência rigorosa capaz de expressar a verdade de maneira objetiva por meio de um sistema em construção. A tarefa da filosofia seria a de mostrar como o único artesão, a razão – tida como sinônimo de absoluto – organizaria, no decorrer da história, a consciência que ela tem de si e do mundo. A articulação dessa “natureza pensante” é chamada por Hegel de esforço da consciência que eleva o saber em suas primeiras determinações até a exposição do sistema, onde a verdade seria, enfim, revelada (HELFER, 2013).

Mas a verdade, para Hegel, é essencialmente sujeito e se dá, assim, num processo dialético no qual as novas determinações superam as anteriores conservando certas características e suprimindo outras, mais complexas e mais ricas em conteúdo. Dessa forma, a crescente superação e o surgimento de novas filosofias na história seriam atestados desse avanço do conhecimento filosófico que se produziria a si mesmo, avançando e retornando mais rico e acabado, em direção a uma unidade (HELFER, 2013). A verdade, na concepção positivista hegeliana, se daria, portanto, no contínuo processo histórico universal em que cada geração, cada estágio no processo seriam legitimados e, contudo, seriam apenas um momento na *verdade*. Nessa linha de pensamento, a religião é vista como uma forma limitada de manifestação do absoluto. Em seu racionalismo extremado, Hegel tinha na filosofia a compreensão e a explicação da própria religião. Por isso, para os hegelianos, até mesmo a *fé*

poderia ser reduzida a categorias lógicas e racionais (MARQUES, 2013).

Kierkegaard critica essa dialética o tempo todo. Em uma nota no *Pós-Escrito* o filósofo argumenta que a filosofia hegeliana “ludibriou os indivíduos para que se tornassem objetivos” (2013, p. 39). Segundo ele, o problema é que essa objetividade não tem valor para o ser existente, pois em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha uma relação com a existência, ou que não seja indiferente a ela (2013, p. 115). É por isso que conclui que:

a gente se tornou objetiva demais para ter uma felicidade eterna, porque esta felicidade é inseparável, precisamente, da atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, e é, precisamente a isso que se renuncia para se tornar objetivo; é precisamente isso que é surrupiado da gente pela objetividade (KIERKEGAARD, 2013, p. 33).

No intuito de elucidar a questão da verdade religiosa, o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* é dividido em duas partes. Na primeira Kierkegaard desenvolve o problema objetivo da verdade do cristianismo, e na segunda, desenvolve sua filosofia acerca do problema subjetivo expondo sua proposta alternativa ao sistema hegeliano presente na sociedade de seu tempo e que teria sido abraçado inclusive pela cristandade. A divisão realizada na obra citada se mantém na presente abordagem e corresponde, assim, aos dois modos de se abordar a questão da *verdade* no cristianismo segundo o entendimento do filósofo da religião.

a) A verdade do cristianismo como conhecimento objetivo ou verdade proposicional

Compreendida de forma objetiva, a verdade pode significar uma verdade de tipo histórica e/ou uma verdade de tipo filosófica. A primeira é a verdade assegurada empiricamente acerca da veracidade de eventos históricos, documentos e relatos; a segunda é a verdade objetiva de uma doutrina historicamente dada e ratificada como verdadeira. Em ambos os casos, segundo Kierkegaard, o sujeito que investiga o cristianismo está interessado no conhecimento objetivo histórico ou doutrinário da religião, mas “não está interessado pessoalmente, de modo infinito, na paixão que visa à sua bem-aventurança eterna, por sua relação com essa verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 27).

Nessa perspectiva, quando o cristianismo é examinado como documento histórico, a preocupação recai sobre a obtenção de informações “inteiramente confiáveis sobre o que a doutrina cristã propriamente é” (KIERKEGAARD, 2013, p. 29). Nesse sentido, a Bíblia aparece como documento decisivo. Entretanto, segundo Kierkegaard, se a Bíblia é vista como o refúgio seguro da verdade histórica e doutrinária, uma série de questões de ordem histórico-crítica podem ser levantadas: a canonicidade de cada um dos livros, a autenticidade e a

integridade dos textos traduzidos, a axiopistia do autor que é o grau de autoridade e de confiança que este pode merecer, etc. Porém, a ‘garantia dogmática’ ou ‘objetiva’ que, em geral, é dada para autenticação desses dados é a *inspiração*. Porém, a inspiração, como o autor adverte em nota de rodapé na mesma página, é sempre “um objeto só para a fé”. Assim, o problema no caso do cristianismo é que a garantia, possivelmente a única que daria crédito objetivo ou autenticaria os textos bíblicos como documentos portadores de uma verdade objetiva, a inspiração, é, afinal, algo que se baseia na subjetividade da fé. A inspiração, por mais que se queira prová-la objetivamente, sempre será “um objeto só para a fé” (KIERKEGAARD, 2013, p. 30).

Kierkegaard não pretende desestabilizar a fé nem a doutrina do cristianismo. O que ele pretende é demonstrar que, no fundo, a fé não precisa de razões ou documentação cientificamente comprovada para que seja autêntica. Segundo ele, caso a fé, de fato, necessitasse de comprovação objetiva histórica e dogmática, o indivíduo viveria em desespero. E exemplifica:

Suponhamos que um indivíduo se apresente, com interesse pessoal e infinito, com toda paixão deseje ligar sua felicidade eterna a esse resultado, ao resultado esperado – ele facilmente verá que não há nenhum resultado e nada a esperar, e a contradição irá levá-lo ao desespero. Basta a rejeição de Lutero da epístola de Tiago para levá-lo ao desespero. Em relação à felicidade eterna e um interesse apaixonado e infinito por ela (aquela só pode estar no seio deste), qualquer pontinho é de importância, de infinita importância, ou inversamente: desesperar por causa da contradição irá ensiná-lo precisamente que não há proveito algum em insistir nesse caminho (KIERKEGAARD, 2013, p. 32).

Assim o problema, tanto acerca da veracidade de eventos históricos, documentos e relatos, quanto de uma doutrina historicamente dada e ratificada como eterna, resume-se no problema do conhecimento aproximativo. O que Kierkegaard coloca como deficitária na investigação da verdade objetiva é que, a análise do histórico, seja a partir das Escrituras, dos feitos da Igreja ou mesmo em relatos de indivíduos, tem, no máximo, como resultado possível, uma aproximação; “[...] a maior das certezas (objetivas) ainda é apenas uma *aproximação*, e uma aproximação é algo pequeno demais para que se construa sobre ela alguma felicidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 29).

A fim de aclarar a questão, o autor assume uma lista de aspectos fundamentais para a confiabilidade objetiva: que todos os livros pertencem ao cânone bíblico; são autênticos e completos; seus autores são fidedignos; não há contradição entre os relatos e que; os livros estão completos. Ele se pergunta:

Então, suposto que tudo esteja em ordem com relação às Sagradas Escrituras – e daí? Alguém então que não tinha a fé chegou agora um único passo mais perto da

fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, o *ubique et nusquam* [lat.: por toda parte e em nenhum lugar] através da qual a fé pode nascer. Aquele que tinha a fé ganhou alguma coisa em relação ao poder e à força da fé? Não, nem um tiquinho: nesse conhecimento prolixo, nessa certeza que paira à porta da fé e suspira por ela, ele está antes numa posição tão perigosa que vai precisar de muito esforço, muito temor e tremor para não cair na tentação, e confundir conhecimento com fé. Enquanto que até agora a fé teve na incerteza um pedagogo proveitoso, ela deveria ter seu inimigo na certeza. De fato, se se exclui a paixão, a fé deixa de existir, e certeza e paixão não se atrelam juntas (KIERKEGAARD, 2013, p. 35).

Para Kierkegaard não é possível assegurar uma verdade objetiva como certeza acerca de algum relato histórico, nem mesmo com relação aos demais aspectos listados, mas, ao contrário, só é possível uma aproximação e, mesmo que fosse possível alcançar uma certeza, tal conhecimento objetivo, por si, não garantiria a adesão de alguém ao cristianismo. De igual forma, Kierkegaard argumenta supondo que os inimigos do cristianismo conseguissem provar o que desejam com relação às Escrituras com uma certeza que supere o mais caloroso desejo do mais odioso inimigo do cristianismo.

E daí? O inimigo assim aboliu o cristianismo? De modo algum. Ele prejudicou o crente? De modo algum, nem um tiquinho. Ganhou o direito de se eximir da responsabilidade de não ser um crente? De modo algum. Isto é, só porque esses livros não são desses autores, não são autênticos, não são integri [lat.: completos], não são inspirados (isso não pode ser refutado, pois é um objeto da fé), daí não segue que esses autores não existiram e, acima de tudo, que Cristo não tenha existido. [...] Para que serve a demonstração? A fé não precisa dela. [...] Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma; quanto, como uma amante que não se contenta com amar, mas que no fundo se envergonha de seu amado e por isso precisa provar que ele é algo de notável; portanto, quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária [...] (KIERKEGAARD, 2013, p. 36).

O cerne da questão levantada pelo filósofo está em que, na sua visão, a fé está baseada em outra coisa que não o conhecimento objetivo. *Fé*, para Kierkegaard, está relacionada ao que ele chama de *paixão infinita* e não provém de algum conhecimento, erudição ou argumentação lógica por mais que estes tenham sua validade, mas brota, isso sim, de um interesse infinito e apaixonado. Em resumo, para Kierkegaard, “o cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (2013, p. 38).

As considerações acima expostas em relação à Escritura também valem no que diz respeito à Igreja. Assim, se, em dados períodos da história, teólogos e estudiosos perceberam que a Escritura não conseguiria resistir às dúvidas e às críticas persistentes e por isso colocaram a Igreja (Instituição ou mesmo a ‘igreja invisível’) como refúgio objetivo seguro,

Kierkegaard argumenta que, nessa atitude, o problema continua sendo tratado objetivamente. Segundo ele, “é, de novo, a Palavra Vivente na Igreja, a Confissão de fé, a Palavra que acompanha os sacramentos” (2013, p. 42) que são colocadas como bases objetivas. Palavra, Confissão, etc., são sempre objetivações ainda que atreladas a adjetivos ou substantivos relacionados à interioridade tais como; “Vivente”, “Fé”, etc. Em todos estes casos, *Palavra* continua sendo referencia à *Doutrina*, a conceitos ou ideias enquanto *Confissão* (de fé) é sempre uma forma de objetivação daquilo que se entende como sendo o conteúdo da fé. Nessa atitude, “a modesta, espontânea, totalmente irrefletida subjetividade mantém-se ingenuamente convencida de que tão logo se estabelece a verdade objetiva, a subjetividade prontamente deseja agarrá-la” (KIERKEGAARD, 2013, p. 42-43), o que é enganoso.

Para o filósofo, tais atitudes relacionadas tanto ao histórico quanto ao doutrinário esquecem-se de um “sutil segredo socrático”: que o nó da questão está na *relação* do sujeito; “que o movimento esteja voltado para o interior, que a verdade seja a transformação do sujeito em si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 43). Segundo Kierkegaard, é o próprio cristianismo que coloca grande importância no sujeito individual: “o cristianismo só quer se envolver com este, este, só este, e, por conseguinte, com cada um em especial” (2013, p. 54). Nesse sentido, nem mesmo os 20 séculos de existência do cristianismo seriam suficiente prova objetiva da verdade do cristianismo: “a igreja invisível não é nenhum fenômeno histórico; do mesmo modo que não pode, de modo algum, ser observada objetivamente porque existe apenas na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 59).

O ponto crítico, portanto, no qual o filósofo pretende tocar com vistas à questão da verdade no cristianismo é que parece haver um consenso na cristandade de que, uma vez garantida a verdade objetiva do cristianismo a adesão do sujeito a ele estaria, automaticamente, garantida. Para Kierkegaard, isso não faz o menor sentido, pois, “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” (KIERKEGAARD, 2013, p. 58). *Johannes Climacus*, o pseudônimo de Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas* e no *Pós-Escrito*, é da opinião de que não existe nenhuma passagem direta e imediata ao cristianismo, e, por esse motivo, segundo ele, aqueles que querem “dar um empurrão retórico” com o intuito de levar alguém à adesão do cristianismo, no mínimo, “não sabem o que fazem” (KIERKEGAARD, 2013, p. 54).

É nesse ponto que a argumentação de Johannes Clímacus, o pseudônimo filosófico de Kierkegaard, chega a seu ponto de viragem, o que, na estrutura do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, conduz à segunda parte de sua obra: *o problema subjetivo*. Assim, se a verdade

objetiva do cristianismo não passa de aproximação ou, se o que possibilita uma abordagem especulativa não possibilita, a princípio, a adesão do indivíduo, a investigação em torno da *verdade* precisaria deixar de lado o terreno da pura especulação, que é dissociada do sujeito cognoscente, para se mover em um terreno que inclua esse sujeito, abordando, assim, o tema a partir da *relação* deste com a verdade do cristianismo. É o que se fará a seguir.

b) A verdade do cristianismo como *subjetividade* ou *verdade existencial*

O conjunto da obra kierkegaardiana expressa uma profunda preocupação desse pensador da existência no sentido que sua filosofia inclua o *indivíduo* em sua concepção de *verdade*. Ele insiste que o foco da questão esteja, não no *objeto*, mas fundamentalmente na *relação* do indivíduo com o objeto de fé. Isso porque, segundo ele, a objetividade não tem valor para o ser existente que está em constante processo de *vir-a-ser* (KIERKEGAARD, 2013, p. 83). Assim sendo, a indiferença que a objetividade carrega em relação ao indivíduo é um aspecto negativo que deve ser evitado. Como consequência, uma concepção de *verdade* que seja adequada precisa ir além da objetividade a fim de contemplar a expressão máxima do existente. Essa expressão máxima, segundo o filósofo é, exatamente, o extremo oposto da objetividade; o *interesse infinito e apaixonado*. Assim, pelo fato de a religião pertencer à esfera da subjetividade, deve haver uma alteração significativa nos rumos da investigação acerca do tema da *verdade religiosa*.

O problema levantado por Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas* era: *como alguma coisa histórica pode ser decisiva para a felicidade eterna? Ou; pode-se construir uma verdade eterna sobre um conhecimento histórico?* No *Pós-Escrito*, o autor argumenta a partir de duas afirmações de Lessing. Segundo esse filósofo alemão, *verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas, e; a transição, pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um salto* (2013, p. 97).

Na primeira colocação de Lessing observa-se a relação entre os dois tipos de verdades, o que introduz, ainda, a questão da busca humana por uma felicidade eterna, ideia que é central no cristianismo. Sabe-se que, filosoficamente, é problemático fundamentar uma verdade a partir de relatos históricos, e é inegável também que existem questões contingentes sobre as quais ninguém construiria algo de fato relevante ou tomaria decisões realmente vitais. Por outro lado, há questões de máxima seriedade e, sobre elas, eventualmente se colocaria a vida em jogo. Fica evidenciado que saber distinguir entre uma e outra pode ser crucial para a existência. Kierkegaard lembra o exemplo exposto por Lessing. Trata-se do

caso do imperador Alexandre, em cujo relato histórico todos acreditam. Entretanto, “[...] quem, com base nessa crença, quereria arriscar qualquer coisa de grande, de valor perene, cuja perda fosse irreparável?” (LESSING *apud*: KIERKEGAARD, 2013, p. 99-100). Dificilmente, alguém o faria. Da mesma forma, argumenta Lessing, verdades contingentes não podem servir para a construção de uma felicidade eterna.

A questão revela a profunda cisão entre os dois tipos de verdades citadas acima. Temos aqui aquilo que Lessing chama de “fosso largo e feio” o qual ele confessa não poder ultrapassar “por mais que, frequentemente e seriamente [...] tenha tentado o salto” (*apud*: KIERKEGAARD, 2013, p. 102). A dificuldade é, tanto existencial como religiosa. Há questões fundamentais na existência e na vida religiosa sobre as quais temos apenas informações obscuras ou conhecimento limitado e que, no entanto, são importantes na tomada de decisões consideradas vitais. O indivíduo encontra-se então diante da necessidade de decidir, na temporalidade, algo de eterno.

Para tentar aclarar a questão tomemos o caso da religião: o que faz ela a não ser partir de relatos históricos ou verdades contingentes para fundamentar verdades de caráter absoluto? Se tomarmos o caso do cristianismo lembramos que ele oferece uma felicidade eterna e coloca a decisão a respeito dela no âmbito histórico. Os evangelhos, em princípio, nada mais são do que relatos contingentes que fundamentam todo um corpo de doutrinas e ideias nada temporais a respeito de temas como eternidade, justiça, amor, etc. É precisamente a esse ponto que Lessing chama a atenção. Segundo Kierkegaard,

[...] ele (Lessing) combate a transição direta da confiabilidade histórica para a decisão de uma felicidade eterna. Ele não nega que o que está narrado nas Escrituras sobre milagres e profecias seja tão confiável quanto outras fontes históricas; de fato é tão confiável quanto outras fontes históricas. Mas, então se elas só são tão confiáveis quanto isso, por que são tratadas como se fossem infinitamente mais confiáveis? - a saber, porque se deseja basear nelas a aceitação de uma doutrina que é a condição para uma felicidade eterna, isto é, basear nelas uma felicidade eterna (KIERKEGAARD, 2013, p. 99).

Esse é o paradoxo do cristianismo: “em continuamente fazer uso do tempo e do histórico em relação ao eterno” (KIERKEGAARD, 2013, p. 99). Em outras palavras, o paradoxo do cristianismo é, precisamente, o fato de ele propor verdades contingentes como bases para algo de validade eterna; uma felicidade para a qual se decide, na contingência da história, algo que tem sentido permanente. E é esse paradoxo que faz com que sua mensagem seja *subjetiva* por excelência. Entretanto, apesar de paradoxal, esse é o núcleo do cristianismo: *o eterno no tempo*; o *Kairós* no *Chronos*. E, como essa mensagem foge da racionalidade, tal distanciamento só pode ser superado por um salto: o salto da fé. Ou seja, como não há uma

forma de se estabelecer um encadeamento lógico ou uma transição direta que leve de um lado a outro, o fosso só pode ser transposto pela *fé*, que é sempre individual, irracional e subjetiva. Assim, segundo Kierkegaard, o *salto*

torna-se decisivo para o *crístico*⁵, e para toda e qualquer categoria dogmática, o que não pode ser alcançado pela intuição intelectual de Schelling, tampouco pelo que Hegel [...] quer colocar em seu lugar, o método, porque o salto é justamente o protesto mais decisivo contra o andamento inverso do método (KIERKEGAARD, 2013, p. 109).

Ao descrever a história de Abraão, *Johanes de Silentio*, pseudônimo de Kierkegaard em *Temor e Tremor*, busca exemplificar essa questão demonstrando o quanto o *salto da fé* adquire fundamental importância na religião cristã. O paradoxo, segundo o autor, “situa-se no temor e no tremor (que são justamente, as categorias desesperadas do cristianismo e do salto)” (KIERKEGAARD, 2013, p. 109). Assim, dúvida e incerteza objetiva são partes essenciais tanto da fé quanto do cristianismo.

No relato Bíblico em questão, Isaque é o “filho da promessa”, o único filho de Abraão e Sara, nascido quando o casal já não estavam mais em idade para ter filhos. Ainda assim, diante do pedido e diante da promessa de uma grande descendência, Abraão está disposto a tirar a vida desse único filho em obediência a Deus. Segundo *Johanes de Silentio*, Abraão faz, então, dois movimentos. No primeiro, o *movimento da resignação*, ele “abdica infinitamente do amor que é o conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). Para *De Silentio*, esse primeiro movimento é aquele realizado por qualquer indivíduo que abre mão de algo temporal em vistas a obter algo de valor eterno. Entretanto, esse ainda não é o movimento da *fé*. No caso de Abraão, há um *segundo movimento*, absolutamente prodigioso e o “mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). O autor quer demonstrar que a fé de Abraão não estava no despojar-se do filho, mas na crença de que, após abrir mão deste, ele o teria de volta (ROOS, 2014). Ele acreditava fielmente que obteria Isaque novamente, mesmo depois de tê-lo sacrificado. Assim, “[...] a única coisa que pode portanto salvá-lo é o absurdo que ele capta por intermédio da fé. Reconhece portanto a impossibilidade e nesse mesmo instante acredita no absurdo [...]” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

⁵ O *crístico* é uma categoria que Kierkegaard usa em contraposição à *cristandade*. Esta última diz respeito ao cristianismo vivido em seu tempo pela Igreja e que, segundo ele, havia se desviado do *crístico* – a essência cristã – compreendida na vida e ensinamentos do Cristo histórico.

Abraão, aceitando o absurdo da exigência divina e suspendendo o estético e o ético, salta, assim, para o que Kierkegaard chama de estádio religioso da existência⁶. Nele todas as regras morais e éticas dos estádios anteriores (estético e ético) não são suficientes para reconduzir a escolha que Abraão faz frente ao pedido divino. Ele assume uma relação absoluta com o absoluto; abandona seu dever moral para com o filho a fim de cumprir a ordem divina de sacrificar o ‘filho da promessa’ (ROOS, 2014). Seria o fim da esperança de ver cumprida a promessa de ser pai de uma grande nação? Não para Abraão. Por força do absurdo, ao reconhecer a impossibilidade racional implícita da ordem divina, com *paixão infinita* o pai acredita que terá o filho de volta após o sacrifício. Por isso “não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas por via da fé que Abraão recebeu Isaac” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105). O ‘Pai da fé’ retorna, assim, ao temporal após ter dele abdicado, e recebe Isaque de volta.

Para Johannes de Silentio, no primeiro movimento Abraão abre mão da realidade, ele abdica do amor que é o conteúdo de sua vida, mas, no segundo movimento, o *cavaleiro da fé* retorna à realidade em sua totalidade enquanto ser humano. Em outras palavras, Abraão não abre mão da vida terrena em função de uma realidade metafísica, pois seria “[...] necessária uma coragem meramente humana para abdicar de toda temporalidade de modo a ganhar a eternidade [...]” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105). Mas, Abraão retorna à temporalidade após ter dela abdicado, e “é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar agora toda a temporalidade por força do absurdo, e essa coragem é a fé” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105). O fosso racional existente no pedido de Deus é transposto por um salto no escuro, uma verdadeira “aposta existencial”. Trata-se de uma decisão que foge a toda e qualquer racionalidade, pois, como lembra Harbsmeier (1993), na fé, o indivíduo não é capaz de se fazer entender pelo outro, pois a dimensão religiosa da vida trata de abismos, absurdos e do incompreensível que o ser humano enfrenta. Talvez por isso é que a *fé* é também chamada de “o paradoxo da existência” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

Em *Temor e Tremor* é exposta ainda toda a tensão entre a disposição de Abraão em sacrificar o filho (dedicação total), e a esperança de retornar com ele para casa e ser o pai de uma grande nação (realização perfeita). Abraão está disposto a sacrificar o seu filho em nome de um dever absoluto para com Deus. E, em nome dessa dedicação absoluta, a própria norma moral expressa no mandamento de não matar, é suspensa. O próprio Deus exige essa violação da parte de Abraão que corre, inclusive, o risco de ser reprovado pelos homens. Pode-se dizer

⁶ Para Kierkegaard, a vida humana consiste basicamente de três estádios: o estético, o ético, e o religioso.

que, do ponto de vista ético, a ordem não tem justificativa alguma e se constitui em clara violação da regra moral. Mas, como o patriarca está numa relação absoluta para com o absoluto, ele precisa cumprir a ordem divina. Entender como um *assassinato* pode ser convertido em um *louvável sacrifício* é algo que ultrapassa toda racionalidade humana (MARQUES, 2013). A suspensão ética é absurda. Mas é justamente aí que se encontra o paradoxal no episódio. Abraão está disposto a sacrificar o filho em nome de uma promessa de realização perfeita. Trata-se de uma esperança baseada numa coragem absurda pois, apesar de todas as contradições envolvidas, Abraão crê fielmente que retornará com o filho e verá cumprida a promessa de Deus de ser pai de uma grande nação. Sua convicção brota de uma incerteza objetiva que se sustenta na interioridade apaixonada (KIERKEGAARD, 2013).

A história de Abraão conforme abordada em *Temor e Tremor*, é, assim, talvez a forma mais apropriada de ilustrar aquilo que no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* é exposto como definição do que seja a verdade: *a verdade é a subjetividade*. Nesta frase Kierkegaard resume suas ponderações sublinhando a *verdade religiosa* como *verdade existencial*. O segundo capítulo da segunda seção do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* inicia exatamente com esse subtítulo; *a verdade subjetiva, a interioridade: a verdade é a subjetividade*. Nesse trecho de sua obra Kierkegaard, fazendo uso de uma linguagem mais filosófica, critica a concepção que se tem do *ser* nas definições de *verdade*. Segundo ele, a questão do *ser* é essencial “quer se defina *verdade*, mais empiricamente, como concordância do pensar com o ser ou, mais idealisticamente, como concordância do ser com o pensar” (2013, p. 199)⁷. Segundo ele, se *ser* é entendido, nos dois casos, como ser empírico, atual, e dotado de existência independente do sujeito cognoscente, então a relação de adequação entre *ser* e *pensar* torna-se uma meta desejada (*desideratum*)

e tudo é posto no devir, porque o objeto empírico não está acabado, e aliás o próprio espírito existente cognoscente está no devir, e assim a verdade é uma aproximação cujo começo não pode ser posto de modo absoluto, justamente porque não há nenhuma conclusão que tenha poder retroativo; por outro lado, todo começo, quando é feito, não acontece em virtude do pensamento imanente, mas é feito em virtude de uma resolução, essencialmente em virtude da fé. Que o espírito cognoscente é um existente, e que todo ser humano é um tal espírito existente para si mesmo, não posso repetir com suficiente frequência; pois o fato de que o tenha negligenciado de maneira fantástica tem causado muita confusão (KIERKEGAARD, 2013, p. 199-200).

Desse modo, nas citadas definições de *verdade*, seguindo a visão kierkegardiana, o *ser* precisa ser entendido de modo abstrato, como a reprodução abstrata ou o modelo daquilo que

⁷ Essa parece ser uma clara referência à tradicional noção de verdade como *adequação* que remonta, ao menos, a Platão e Aristóteles passando ainda pelo período medieval com Tomás de Aquino.

o *ser* é enquanto ser empírico em constante processo de *vir-a-ser*. Se, entretanto, o *ser* é compreendido como ser empírico em constante *devir*, então, conclui Kierkegaard, aquelas fórmulas nada mais são do que tautologias já que *ser* e *pensar* significam, então, a mesma coisa.

Para Kierkegaard, o sujeito, do modo como a filosofia tradicional o entende, não é capaz do *tornar-se*. Ele critica tal filosofia por não atentar suficientemente para a existência real e por permanecer no âmbito da representação e da universalização de conceitos em torno da realidade e do ser humano. Se um ser humano pensa e existe, a filosofia acaba separando *pensamento* e *ser* como dois conceitos distintos. Ora, se, para a filosofia tradicional, a subjetividade é um movimento realizado pelo indivíduo para tornar-se o que lhe estava destinado, então o *sujeito* da filosofia não está no *devir*, por faltar-lhe a fundamental condição para tornar-se *si mesmo: a relação*.

No que diz respeito às duas concepções de *verdade* como *adequação*, a crítica de Kierkegaard recai, portanto, sobre a impossibilidade de redução do *ser* a um conceito. Por isso, quando surge a questão da *verdade* o inquiridor se vê, como ser existente que é, diante de duas relações possíveis. “Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair o sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 202). O caminho sugerido por Kierkegaard é, como já ficou evidenciado, aquele que acentua o *existir*, a *relação*. Isso porque o caminho da reflexão objetiva faz do sujeito algo casual, leva ao pensamento abstrato, à matemática, distanciando-se do sujeito e tornando a existência indiferente. A reflexão subjetiva, por outro lado, volta-se para o interior e busca, constantemente, enfatizar que o sujeito é existente, e que o existir é um constante *vir-a-ser*.

Kierkegaard segue sua argumentação questionando “se o existente pudesse, realmente, estar fora de si mesmo, aí a verdade seria uma coisa concluída para ele; mas onde está este ponto?” (2013, p. 208). De forma simples, pura e objetiva, esse ponto não existe. Entretanto, afirma o filósofo, esse ponto pode ser ocupado por qualquer um: “só por um momento pode um indivíduo particular existente estar numa unidade de *infinito* e *finito* que transcende o existir. Este momento é o *instante* da paixão” (2013, p. 208). O *instante*⁸ da paixão é o ápice da existência humana. Ele é a “entrada do mestre eterno no tempo” (ROOS, 2014), a irrupção

⁸ Segundo Kierkegaard (2011), o *instante* é a plenitude dos tempos (*kayros*) e refere-se àquele momento decisivo em que o discípulo recebe do mestre (Deus) a condição – *fé* (p. 83) – e, tornando-se consciente de sua culpa, é convertido em um homem novo. No *instante* ele passa, então, da não-verdade para a verdade (p. 37-38). Assim, o discípulo renasce e supera o estado de pecado encontrando-se a si mesmo em sua interioridade.

do eterno na temporalidade, o momento em que finitude e infinitude se fundem e o indivíduo encontra-se a si mesmo; “Na paixão, o sujeito existente é infinitizado na eternidade da fantasia e, contudo é, também, ele mesmo na sua determinação máxima” (2013, p. 208). Não sendo possível a *verdade* como uma coisa concluída a não ser aquela do *instante* da paixão, Kierkegaard, conclui que todo *conhecimento essencial* está, assim, relacionado à existência. Nesse sentido, “somente o conhecer ético e ético-religioso são, portanto, conhecimentos essenciais. Mas todo o conhecer ético e ético-religioso é, essencialmente, um relacionar-se com isso: que aquele que conhece existe” (KIERKEGAARD, 2013, p. 209).

A afirmação de que *a verdade é a subjetividade* é central no pensamento kiekegaardiano. Para o filósofo, só o interesse, enquanto característica do sujeito existente, tem a capacidade de conformar a relação do sujeito para com algo sem deixar a si mesmo de fora enquanto sujeito existente. É só a consciência da radicalidade de existir, que se manifesta numa *paixão (pathos)* ou num *interesse infinito* colocando a subjetividade individual em primeiro plano, que possibilita um tipo de conhecimento ou *verdade* que esteja em pleno acordo com o sujeito existente sem apartá-lo para a abstração (SILVA, 2011). Como fica claro na citação supracitada, só o conhecer ético e ético-religioso pode ser essa *verdade essencial*. Em outras palavras, a *verdade essencial* só pode ser do tipo ética ou ético-religiosa por manifestar-se num interesse infinito e apaixonado do indivíduo existente. Tal verdade enquanto *verdade religiosa, e essencial*, refere-se, assim, a uma busca pelo sentido último da existência humana.

Dito isso, Kierkegaard, em seu *Pós-Escrito*, busca aclarar a diferença entre o caminho da reflexão objetiva e da reflexão subjetiva acentuando sua tese de que a verdade religiosa, única capaz de dar sentido à existência, repousa sobre a subjetividade, sobre o ser existente. Segundo ele,

Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que se relaciona. Desde que aquilo com que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente, reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Desde que o como dessa relação esteja na verdade, o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relacione com a não verdade (2013, p. 210).

A *verdade religiosa*, mesmo quando concentra-se numa falsidade objetiva, que pode ser, por exemplo, um relato mítico, ou quando baseia-se numa verdade ‘não-comprovável’ cientificamente, pode, ainda assim, ser verdadeira já que ela é verdadeira para o indivíduo que crê, pois a verdade está, segundo Kierkegaard, não necessariamente no *objeto*, mas

fundamentalmente na *relação* do indivíduo com esse objeto de fé. Assim, “objetivamente, acentua-se: *o que é* dito; subjetivamente: *como*” (2013, p. 213). Tomando como exemplo o conhecimento de Deus, objetivamente reflete-se sobre ser este o Deus verdadeiro. Mas subjetivamente, a reflexão é sobre o indivíduo se relacionar com um algo *de tal maneira* que sua relação seja, em verdade, uma relação com Deus. Assim o indivíduo, no *instante* – no salto da fé – tem Deus, “não em virtude de qualquer consideração objetiva, mas em virtude da paixão infinita da interioridade” (2013, p. 211). É esse tipo de subjetividade – como interioridade ou apropriação pessoal em vez de subjetividade como intuição – que Kierkegaard define como *verdade religiosa* (WIEBE, 1998).

Em termos ético-religiosos, acentua-se outra vez: o *como*; contudo isso não deve ser entendido como decoro, modulação de voz, desenvoltura oral, etc., mas se compreende como a relação da pessoa existente, em sua própria existência, com aquilo que ela anuncia. Objetivamente só se pergunta pelas categorias de pensamento; subjetivamente, pela interioridade. 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.

Mas o “*como*” que se acentua subjetivamente é, também, precisamente porque o sujeito está existindo, dialético em relação ao tempo. No momento da 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 [...] (KIERKEGAARD, 2013, p. 214).

A *verdade religiosa* diz respeito à *relação* do indivíduo existente para além de si mesmo por meio da *paixão infinita* baseada em nada a não ser na *incerteza objetiva* que exige *decisão*. Se a subjetividade é a verdade, a definição de *verdade* deve conter em si mesma, segundo Kierkegaard, uma expressão que deixe clara a oposição à objetividade, e que carregue toda a tensão da interioridade provocada pela incerteza da razão. Tendo tais pressupostos em mente, o filósofo elabora sua *definição de verdade*;

a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade é a verdade, a mais alta verdade que há para um ser existente. Lá onde o caminho se desvia (e onde é esse ponto não se pode estabelecer objetivamente, pois ele é, precisamente, a subjetividade), o saber objetivo é suspenso. 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. Observo a natureza a fim de encontrar Deus e, de fato, vejo onipotência e sabedoria, mas vejo também muita outra coisa que preocupa e perturba. A *summa summarum* [lat.: soma total] disso é a incerteza

objetiva, mas precisamente por isso a interioridade é tão grande, porque a interioridade abrange a incerteza objetiva com toda paixão da infinitude (KIERKEGAARD, 2013, p. 215).

Kierkegaard não pretende, de forma alguma, afirmar que a subjetividade seja em si mesma, a verdade. Sua definição não deve, de forma alguma, levar ao subjetivismo ou arbitrariedade. A *verdade*, que diz respeito ao indivíduo existente, não é outra coisa senão subjetividade entendida como interioridade apaixonada. Trata-se de uma coragem paradoxal; aquela paixão interior infinita diante da *incerteza objetiva*; é “entender-se a si mesmo em existência” (HARBSMEIER, 1993, p. 201). Por isso, a definição de *verdade* descrita acima remete, invariavelmente, à concepção que Kierkegaard tem do que seja a *fé*. Para ele

a definição de verdade dada acima é uma paráfrase da fé. Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de preservar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água”, e contudo creio (KIERKEGAARD, 2013, p. 215).

No caso de Abraão, como abordado em *Temor e Tremor*, a *incerteza objetiva* é o que causa a imensa angústia expressa no silêncio da caminhada até o monte Moriá; “ora quem poderia também entendê-lo, não lhe havia aquela provação, pela sua natureza, imposto um voto de silêncio?” (KIERKEGAARD, 2009, p. 73). Depois de três dias de viagem, ao avistar o monte, Abraão pede que os empregados permaneçam ao pé do Moriá enquanto ele e Isaque sobem com o propósito de prestar sua adoração a Deus. É aqui, segundo Kierkegaard, que se encontra o ponto-chave da narrativa. Trata-se da promessa de Abraão de que *retornariam*; “Ao terceiro dia, levantou Abraão os olhos e viu o lugar de longe. Disse Abraão aos seus servos: ficai-vos aqui com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, retornaremos a vós” (BÍBLIA, 2010, Gênesis: 22,4-5). O plural usado na última frase indica a *certeza subjetiva* nutrida por Abraão de que ele, de fato, retornaria com o filho. Objetivamente Abraão tem apenas incertezas. Mas é exatamente essa incerteza objetiva que impulsiona a infinita paixão da sua interioridade. Abraão sobe o monte a fim de sacrificar Isaque convicto de que retornaria com ele vivo. Ele ousou escolher, com a paixão da infinitude, o que era absurdo ou objetivamente incerto (ROOS, 2014).

O que caracteriza a atitude de Abraão é justamente sua postura existencial. A *incerteza objetiva* do personagem faz com que seja elogiado em *Temor e Tremor*: “[...] Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força é a fraqueza, grande pela sabedoria sujo segredo é a loucura, grande pela esperança cuja forma é a insânia, grande pelo amor que é o

ódio para consigo próprio” (KIERKEGAARD, 2009, p. 67). Tal fé não pode, sob hipótese alguma, ser entendida como crença ou adoção de afirmações dogmáticas, mas sim como um *modo de vida* em que a *verdade* e a *fé* assumem a subjetividade da vida humana como essencial.

Kierkegaard, de certa forma, resume suas colocações ao sugerir que: “[...] (a) um sistema lógico pode haver; (b) mas não pode haver um sistema da existência” (KIERKEGAARD, 2013, p. 113; Cf.: p. 124-131). Com isso o dinamarquês pretende deixar claro que a lógica racional é limitada diante da existência por desconsiderar o ser que se encontra no *devoir*. O Kierkegaard, ainda jovem, já demonstrava essa convicção ao escrever em seus diários que, verdades objetivas não têm a capacidade de oferecer “uma verdade que seja verdade para mim, [...] a ideia pela qual eu possa viver e morrer” (KIERKEGAARD, *apud*: HARBSMEIER, 1993, p. 195). E, assim, o pensador subjetivo expõe sua indignação pelo uso da racionalidade de forma abusiva, inclusive nos dogmas religiosos, o que acaba diluindo o individual no universal aniquilando a subjetividade, tão própria da natureza humana.

O paradoxo da verdade encarnada

Vimos que para Kierkegaard, a *fé*, e com ela a noção de *verdade religiosa*, diz respeito à interioridade do indivíduo enquanto ser existente. Para ele, a *verdade* é uma questão subjetiva e pessoal e não um conhecimento objetivo ou proposicional. Isso, necessariamente, leva a uma distinção entre a tradição externa dos grupos religiosos (teologias, discursos, mitos, etc.) e a fé interior (experiência pessoal, subjetividade, vivência, etc.). Se *verdade religiosa* diz respeito à existência ou situação de vida e não a assentimento intelectual, então se pode dizer, usando palavras do próprio Kierkegaard, que a questão da verdade “não é sobre o zelo sistemático [...] por arrumar as verdades do cristianismo em §§ (parágrafos), mas antes sobre o cuidado do indivíduo infinitamente interessado, por sua própria relação com tal doutrina” (2013, p. 21). Nesse sentido restrito a *verdade é a subjetividade*. Sendo assim, a mais alta tarefa posta ao ser humano é a de *tornar-se subjetivo*.

Com isso em mente, Kierkegaard desenvolve uma argumentação na qual leva às últimas consequências a questão da subjetividade no cristianismo. Para ele,

objetivamente, fala-se sempre apenas do que é o caso; subjetivamente, fala-se do sujeito e da subjetividade, e eis que justamente a subjetividade é o caso. Isso tem de ser sustentado sempre: que o problema subjetivo não é algo referente ao caso, mas o caso é a subjetividade mesma. [...] Assim, não há aqui uma questão a respeito da verdade do cristianismo, no sentido de que, sendo ela resolvida, a subjetividade

haveria de aceitá-la com desembaraço e boa disposição. Não, a questão diz respeito à aceitação dessa verdade por parte do sujeito [...] (KIERKEGAARD, 2013, p. 133).

O dinamarquês pretende demonstrar quão pessoal e individual é a mensagem proposta pelo cristianismo, o qual pretende, de fato, dar uma felicidade eterna como exímio presente ao indivíduo. Entretanto, o cristianismo não o faz em atacado, mas de forma individual. Assim, se o cristianismo admite a subjetividade como possibilidade para apropriação ou aceitação desse presente, ele também deve supor que a subjetividade não tenha por si mesma, plena ciência a respeito desse bem maior. Pelo contrário, a compreensão do bem é desenvolvida na subjetividade do indivíduo a partir da possibilidade de apropriação. Em outras palavras, é a caminho que a verdade do cristianismo se apresenta. Ou “[...] a verdade é o caminho” (KIERKEGAARD, 1991, p. 269).

Aqui se encontra o que, no pensamento kierkegaardiano, diferencia essencialmente a religião da ciência: “[...] a ciência quer ensinar que se tornar objetivo é o caminho, enquanto o cristianismo ensina que o caminho é o tornar-se subjetivo, ou seja: no sentido verdadeiro, tornar-se sujeito” (2013, p. 135), *vir-a-ser*. Segundo essa perspectiva, trata-se de “aprender da própria vida vivendo” (2013, p. 165), pois a subjetividade se desenvolve na medida em que, ao agir, o indivíduo se reelabora a si mesmo e em seu pensar sobre sua própria existência.

Como se sabe, a religião cristã, desde seus primórdios, estrutura-se na figura e na mensagem religiosa do Cristo, encarnação da própria divindade: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós. Vimos a sua glória, a glória como do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (BÍBLIA, 2010, João: 1,14). No verbo que se faz carne a própria *verdade eterna* entra na existência. Ela entra na história e se decide na relação com o existir. Segundo Kierkegaard, quando essa *verdade essencial eterna* (Deus encarnado) relaciona-se com o *existente*, o que surge é um *paradoxo*. O paradoxo do cristianismo se dá, portanto, ao serem justapostos a *verdade essencial eterna* e o *existir*.

Por conseguinte, quando os reunimos na própria verdade, a verdade se torna então um paradoxo. A verdade eterna surgiu no tempo. É isso o paradoxo. Se o sujeito acima mencionado foi impedido pelo pecado de retomar-se a si mesmo na eternidade, agora não deve mais preocupar-se por causa disso, pois agora a verdade eterna, essencial, já não se encontra lá atrás, mas veio para a frente dele, pelo fato de ela mesma existir, ou ter existido, de modo que se o indivíduo, existindo, na existência, não alcançar a verdade, jamais a alcançará (KIERKEGAARD, 2013, p. 220).

Para Kierkegaard, no cristianismo, pelo fato de a *verdade essencial eterna* existir e relacionar-se com o *ser*, “a fraude da especulação de querer recordar-se de si fora da existência ficou impossibilitada” (2013, p. 220). Assim,

o paradoxo rebate, na incerteza objetiva e na ignorância, para a interioridade daquele que existe. Mas como o paradoxo não é, em si mesmo, o paradoxo, ele não rebate com interioridade suficiente; pois sem risco não há fé; quanto maior o risco, maior a fé; quanto mais confiabilidade objetiva, menos interioridade (pois a interioridade é justamente a subjetividade); quanto menos confiabilidade objetiva, mais profunda é a possível interioridade. Quando o próprio paradoxo é o paradoxo, ele rebate em virtude do absurdo, e a paixão da interioridade, que corresponde a isso, é a fé (KIERKEGAARD, 2013, p. 220-221).

Aqui o autor mostra o *absurdo*, do ponto de vista objetivo, de se conceber que a verdade eterna veio a ser no tempo; que o próprio Deus foi gerado, nasceu, cresceu na história, etc. O absurdo objetivo, que torna a mensagem cristã *paradoxal*, é que Deus “veio a ser como qualquer humano, a ponto de não se poder diferenciá-lo de um outro ser humano” (2013, p. 221). A certeza subjetiva que se apega com a paixão da interioridade a esse *absurdo* é a *fé*. *Fé*, para Kierkegaard, no sentido mais estrito se refere ao *devir* e se relaciona, portanto, “ao fato de que Deus veio a ser” (2013, p. 221). Em sua argumentação, o filósofo toma a seu favor o próprio Sócrates que, segundo ele, quando “acreditava que Deus existe, mantinha firme certeza objetiva com toda paixão da interioridade”. Na visão kierkegaardiana, Sócrates percebia que “lá onde o caminho bifurca há um caminho de aproximação objetiva, por exemplo, pela observação da natureza, pela história do mundo, etc. Seu mérito foi, justamente, o de evitar este caminho, onde o canto da sereia da quantificação encanta e engana o existente” (2013, p. 221-222).

Para Kierkegaard, o “absurdo é, justamente pela repulsa objetiva, o dinamômetro da fé na interioridade, [...] é justamente o objeto da fé, a única coisa que se pode crer” (2013, p. 222). Assim, se a objetividade acredita possuir uma segurança que a subjetividade não tem, a fé é justamente o *paradoxo* de crer no que é objetivamente incerto por força do *absurdo*. Vale salientar que essa era a fé de Abraão, o qual, segundo escreveu o apóstolo Paulo aos romanos, “em esperança, creu contra a esperança [...]” (BÍBLIA, 2010, Romanos: 4,18), ou seja, ele acreditou no absurdo de que retornaria para casa com o filho após tê-lo sacrificado (KIERKEGAARD, 2009).

O cristianismo, para quem Abraão é tido como o pai da fé, proclamou-se como *a verdade essencial*, eterna, que veio a ser no tempo; “ele se proclamou como o *paradoxo* e exigiu a interioridade da fé em relação ao que é um escândalo para os judeus, e para os gregos uma tolice – e para o entendimento o que há de absurdo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 224). Assim, o cristianismo não poderia ser mais bem expresso do que se afirmando que ele é verdade justamente por força da subjetividade que o absorve pela fé.

Kierkegaard ironiza dizendo que “parece estranho que o cristianismo devesse ter vindo ao mundo para ser explicado, ah, como se ele próprio estivesse um tanto confuso a respeito de

si mesmo e, por isso, viesse ao mundo à procura do homem sábio, do especulante, daquele que pode ajudar com a explicação” (2013, p. 224). E, mais adiante:

a verdade eterna entrou no mundo porque precisava de uma explicação, e a esperava de uma discussão que ela provocaria. Do mesmo modo, um professor publica os traços fundamentais de um sistema, calculando que a obra escrita, ao ser resenhada e debatida, tomará, mais cedo ou mais tarde, uma forma nova e totalmente revista. Somente essa segunda edição [...] é a verdade, e assim, só a especulação é a verdadeira e única edição satisfatória da verdade provisional do cristianismo (KIERKEGAARD, 2013, p. 228).

Kierkegaard, em seu *Pós-Escrito* está tão convencido de sua argumentação que continua a fazer uso da ironia para atacar a tendência objetivadora que se infiltrara na cristandade de seu tempo.

Se o terrível, nos velhos tempos, era que alguém pudesse se escandalizar; agora o terrível consiste em que não haja mais nada terrível; que alguém, num um, dois, três, antes de dar uma olhada ao redor, se transforme num especulante a especular sobre a fé. Sobre qual fé? [...] A fé objetiva é, afinal, como se o cristianismo tivesse sido também proclamado como um pequeno sistema, decerto não tão bom quanto o hegeliano. É como se Cristo [...] tivesse sido um professor e os apóstolos tivessem formado uma pequena Academia de Ciências. Verdadeiramente, se alguma vez foi difícil tornar-se cristão, acredito que agora se torna mais difícil a cada ano, pelo fato de agora isso ter-se tornado tão fácil; só há um pouco de concorrência para tornar-se especulante. E, contudo, o especulante é talvez o mais distanciado do cristianismo, e talvez seja mil vezes preferível ser um escandalizado, que, contudo constantemente se relaciona com o cristianismo, enquanto que o especulante o compreendeu (2013, p. 226-227).

O propósito do filósofo é alertar para a necessidade de o cristianismo valorizar o paradoxal em sua mensagem; a prestar atenção para que sua mensagem jamais deixe de “ser aquela flor rara” que o apresenta como escândalo e loucura, tanto no começo quanto agora e “enquanto o mundo for mundo” (KIERKEGAARD *apud*: VALLS, 2013, p. 154-155). É o paradoxo que expõe os limites da razão e da pretensão de atingir as verdades últimas por meio da dialética hegeliana. A mediação da razão tem sua validade e é essencial para diagnosticar a validade das coisas do mundo físico, mas ela é insuficiente quando se trata do abismo, da decisão pessoal do humano em busca de sentido. A fé necessita, por isso, que o paradoxo permaneça, pois, se ele for superado ou desfeito, no sentido estritamente cristão, ela deixará de existir. Eliminar a possibilidade de escândalo, afirma Anticlimacus – o pseudônimo cristão de Kierkegaard – é o mesmo que eliminar o próprio Cristo (KIERKEGAARD, 1991).

Considerações Finais

Ao afirmar que a *verdade* religiosa é *subjetividade*, Kierkegaard não pretende negar a existência nem a importância *objetividade*. O filósofo está preocupado é com a *relação* que o

sujeito que aborda o cristianismo objetivamente tem com o cristianismo por ele explicado. É fato que o cristianismo possui dados objetivos. Esse é o caso da pessoa de Jesus Cristo, por exemplo. Mas o que torna Cristo um objeto religioso não é o fato de se provar objetivamente que ele existiu ou que realizou milagres e ressuscitou. Por mais importante que elas sejam, não é o ato de acreditar na veracidade da narrativa histórica, na descrição metafísica ou na prova científica a respeito da existência histórica de Jesus ou de Deus que se constitui na verdade da fé. Se assim fosse “aquela paixão que é tão intensa quanto a fé, teria sido dirigida para o meramente histórico” (KIERKEGAARD, 2011, p.127). Por isso, conceber fé e/ou verdade religiosa objetivamente, ou seja, fora da paixão infinita, é uma contradição. Por mais necessária e importante que ela seja não é a relação com sua existência histórica que torna Jesus Cristo um objeto religioso, mas é justamente a relação pessoal, a verdade “verdadeira para si”, a apropriação o que de fato importa.

Se a *verdade religiosa* fosse, de fato, vista a partir da subjetividade do ser, as próprias pressões exercidas pela ciência sobre a religião se dissolveriam: “o conflito entre a ciência e a religião já não seria possível, e o constante entrincheiramento do crente religioso em face de um sistema científico em marcha progressiva iria cessar” (WIEBE, 1998, p. 69). A *fé* e a *verdade* religiosa, do ponto de vista kierkegaardiano, se fundamentam em bases epistemológicas diferentes daquelas das ciências e conhecimentos objetivos. Entre a ciência e a fé há, na realidade, um abismo intransponível que torna inviável a tarefa de categorizar o infinito em um sistema lógico racional. O espaço para a razão em temas que envolvem a verdade religiosa, o eterno no tempo e outros temas religiosos talvez seja unicamente o de tentar compreender seu “absurdo”. À fé, por outro lado, cabe a tarefa de “vigiar e descobrir a cada momento a improbabilidade, o paradoxo, para então, com a paixão da interioridade, permanecer firme”. Pois, “onde o entendimento desespera, lá a fé já está presente, a fim de tornar o desespero bem decisivo, para que o movimento da fé não se torne uma transação dentro da esfera de negociações do entendimento (KIERKEGAARD, 2013, p. 245).

Referências

- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Referência Thompson*. Trad. João Ferreira de Almeida, ed. rev. Corr., comp. Frank Charles Thompson. São Paulo: Editora Vida, 2010.
- BRANDT, F. *Soren Kierkegaard - His Life - His Works*. Copenhagen: Danske Selskab, 1963.
- HARBSMEIER, Eberhard. *Kierkegaard – Pessoa e Obra – Biografia e Filosofia*. Revista

educação e Filosofia, 7 (13). Uberlândia, jan./jun., 1993, p. 193-205.

HEGEL, G. W. F. *Phamenologie des Geistes*. “Vorrede”. Neu hrsg. Von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Band 9. Hamburg: F. Meiner, 1988.

HELPER, Inácio. Hegel. In: PECORARO, Rossano (org.). *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. Relógio D’Água Editores: Lisboa, 2009.

_____. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, vol I*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Practice in Christianity*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

MARQUES, José. *O Escândalo da razão diante do paradoxo da fé*. Anais da XIII Jornada Internacional de estudos de Kierkegaard da SOBRESKI – Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard. 2013, p. 324-339.

REICHMANN, Ernani. *Textos Selecionados de Sören Kierkegaard*. Curitiba: UFPR, 1978.

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. Tese de Doutorado. Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, 2007.

_____. *Religião, Temporalidade e Corporeidade em Kierkegaard*. Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2014, p. 347-364.

SILVA, Gabriel Ferreira da. *Algumas considerações acerca do conceito de verdade no Postcriptum de S. A. Kierkegaard*. In: Revista Filosofia Capital (vol. 6): Brasília, 2011, p. 112-124.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Kierkegaard. In: PECORARO, Rossano (org.). *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Apresentação. In: *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

WIBE, Donald. *Religião e Verdade: Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.