
FÉ, OBJETIVIDADE E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD

José da Cruz Lopes Marques*
Evanildo Costeski**

Resumo:

O presente artigo procura discutir a crítica feita por Søren Kierkegaard ao uso do histórico-objetivo como fundamento para a verdade do cristianismo. Seguindo o esboço traçado por Johannes Climacus, pseudônimo kierkegaardiano que assina o *Pós-escrito*, serão analisados neste ensaio os principais fundamentos alvos da refutação kierkegaardiana, a saber, a Bíblia, a Igreja e a permanência do cristianismo através dos séculos. Embora o foco da seja o *Pós-escrito*, serão consideradas outras obras do autor dinamarquês nas quais a ideia de um cristianismo objetivo é colocada em xeque. A exemplo das *Migalhas filosóficas*, assinada pelo mesmo pseudônimo referido acima.

Palavras-chave:

História, Verdade, Objetividade, Cristianismo.

FAITH, OBJECTIVITY AND HISTORY IN THOUGHT OF KIERKEGAARD

Abstract:

This article discusses the criticism made by Søren Kierkegaard to the use of historical and objective as the foundation for the truth of Christianity. Following the sketch drawn by Johannes Climacus, Kierkegaardian pseudonym signing the Postscript, will be analyzed in this essay the main foundations of Kierkegaard's rebuttal, namely, the Bible, the Church and the permanence of Christianity through the centuries. Although the focus is the Postscript will be considered other works of the Danish author in which the idea of an objective Christianity is kept in check. Like the Philosophical Fragments signed by the same pseudonym mentioned above.

Keywords:

History. Truth. Objectivity. Christianity.

*Mestrando em Filosofia pela UFC

**Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UFC

Considerações iniciais

Em 1844, sob o pseudônimo Johannes Climacus¹, Kierkegaard publicou um opúsculo curiosamente denominado *Migalhas filosóficas*². Nesta obra, o pensador dinamarquês concentra-se no problema acerca da verdade do cristianismo. Dois anos depois, aos 33 anos, decide publicar um pós-escrito³, segundo ele mesmo, visando apresentar uma roupagem histórica para o problema já delineado nas *Migalhas*. O texto do *Pós-escrito* está disposto em duas seções principais. Na primeira, de menor volume, discute-se o problema objetivo da verdade do cristianismo, na segunda, a mais longa, Kierkegaard concentra-se no problema subjetivo dessa verdade. Dito de outro modo, nesta obra, o filósofo de Copenhague analisa tanto a questão da verdade do Cristianismo quanto o modo como o indivíduo relaciona-se com ela. O presente artigo tem por objetivo acompanhar o pensamento kierkegaardiano na primeira parte do *Pós-escrito*. De modo mais específico, analisar a consideração histórica enquanto fundamento demonstrativo da verdade do Cristianismo e a crítica de Kierkegaard a esse tipo de racionalização da fé.

¹ É através desse pseudônimo que Kierkegaard aprofunda a sua crítica à filosofia hegeliana. Trata-se de uma figura central no seu pensamento, o que se evidencia na preocupação de Kierkegaard em escrever para esse pseudônimo uma espécie de biografia. *É preciso duvidar de tudo (De omnibus dubitandum est)*, publicado postumamente, demonstra como o jovem estudante de filosofia Johannes Climacus se frustra ao tentar iniciar o seu percurso filosófico por meio da dúvida cartesiana e dos sistemas filosóficos. Segundo Márcio Gimenes de Paula, na época em que criou este pseudônimo, Kierkegaard havia recebido a influência de Feuerbach através de sua obra *Essência do cristianismo*.

² O título, como se vê, é uma demonstração da ironia kierkegaardiana. Em um contexto marcado pelo domínio do sistema, em especial do hegeliano, o dinamarquês não se atreve a escrever um tratado sistemático. Oferece ao seu leitor apenas umas migalhas filosóficas, ou, como expressa o subtítulo da obra, um bocadinho de filosofia de Johannes Climacus.

³ Curiosamente, o *Pós-escrito* é quatro vezes mais volumoso que as *Migalhas filosóficas*. Como Kierkegaard acreditava que morreria aos 33 anos, neste escrito, ele pretende encerrar a sua produção literária. Como o próprio nome da obra expressa, seu objetivo é concluir o seu itinerário filosófico. Talvez este fato, justifique a razão de um pós-escrito tão volumoso. É como se nele o pensador da existência quisesse esclarecer de uma vez por todas o problema acerca da verdade do Cristianismo. Felizmente, a expectativa de Kierkegaard não se concretizou. O autor dos *Discursos edificantes* viveu por mais 9 anos. De qualquer forma, o texto de 1846 é uma espécie de divisor de águas em relação aquilo que os estudiosos designam primeiro e segundo percursos kierkegaardianos. Após a publicação do *Pós-escrito*, inicia-se o segundo percurso. Nesta fase, a ênfase religiosa é ainda mais sensível na produção kierkegardiana. Esse traço é visto tanto nas obras que Kierkegaard assina com o próprio nome, predominantes nesse período, quanto nas obras pseudonímicas. Um exemplo desse segundo caso pode ser encontrado no pseudônimo Anticlimacus, que assina *Doença para morte e Prática do Cristianismo*. Diferente de Johannes Climacus, que ainda não se considera um cristão, Anticlimacus é um cristão na acepção mais rigorosa do termo.

1. A crítica ao cristianismo objetivo no pensamento kierkegaardiano

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

Kierkegaard dedica a primeira parte de *Pós-escrito* às migalhas filosóficas a fim de considerar de modo mais detido aquilo que ele designa de “O problema objetivo da verdade do cristianismo”. Nesta seção, o primeiro alvo da crítica kierkegaardiana é exatamente a tentativa de emprego da história enquanto fundamento da fé. Esta consideração vincula a obra de 1846 imediatamente ao texto das *Migalhas* escrito em 1844. Já neste escrito, recorrendo ao mesmo Johannes Climacus, o pensador da existência questionara sobre a possibilidade de se construir uma felicidade eterna a partir de uma saber histórico (KIERKEGAARD, 2011). O questionamento feito por Climacus, deve ser ressaltado, não insinua que a felicidade eterna possa ser edificada em tal fundamento. O que fica bastante claro é exatamente a impossibilidade de tal empreendimento obter êxito. A felicidade eterna depende do relacionamento entre o indivíduo e a verdade eterna. Tal relacionamento, entretanto, não ocorre amparado pelo fundamento histórico-objetivo, mas por meio da subjetividade da fé. No texto de 1846 Climacus segue este mesmo princípio. Assim, quando se lê o sumário da obra e ali se constata que Kierkegaard tratará acerca do problema objetivo da verdade do cristianismo, não se deve concluir a partir disso que o autor de *Temor e tremor* tem em mente a defesa de uma fundamentação histórica que seja capaz de demonstrar de modo objetivo a autenticidade da verdade cristã. Longe disso! O que se verifica é uma crítica ferrenha, temperada com fina ironia, do pensador dinamarquês contra três tentativas de se estabelecer o histórico como fundamento do cristianismo. Quando se trata da verdade cristã, o refúgio da objetividade histórica é uma *tentação* escondida em uma falsa sensação de segurança. A certeza histórica fornece uma base bastante frágil para sustentar o relacionamento do indivíduo com a verdade, bem como para estabelecer o fundamento de sua felicidade eterna. Nas palavras de Johannes Climacus, mesmo que “o sujeito investigador estivesse infinitamente interessado em sua relação para com essa verdade, iria nesse ponto logo desesperar, porque nada é mais fácil de perceber que, em relação ao histórico, a maior de todas as certezas é ainda uma *aproximação*”.

(KIERKEGAARD, 2013, p. 29). Um fio de ironia perpassa cada palavra dessa declaração kierkegaardiana. O conhecimento objetivo, ao modo hegeliano, celebrado nos dias de Kierkegaard, primava exatamente pela certeza, pela consistência, pela eliminação de qualquer sombra de dúvida ou contradição. Ao se utilizar do conceito de *aproximação* aplicado às verdades históricas, o crítico do sistema hegeliano⁴ relega esse tipo de conhecimento à incerteza. O saber histórico-objetivo, com sua pretensão de certeza, ao deparar-se com a verdade eterna, precisa confessar sua incerteza. Mais uma vez recorrendo às palavras de Climacus, uma *aproximação* é algo pequeno demais para que nela alguém fundamente a sua felicidade eterna.

A crítica de Kierkegaard à tentativa das filosofias da época no sentido de confinarem os conceitos cristãos ao seu caráter meramente objetivo e formal também pode ser vista no texto de 1844, denominado *O conceito de angústia (Begrebet angst)* e assinado pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis⁵. Como o subtítulo indica, a obra trata acerca do problema dogmático do pecado hereditário. Logo na introdução de sua obra, o autor dinamarquês destaca o inconveniente de se tratar o pecado fora de sua atmosfera originária. Sempre que isso ocorre, a sua essência é alterada. Neste ponto, mais uma vez, percebe-se o tom da oposição kierkegaardiana às pretensões científicas da época com seu apelo à objetividade. Se tudo aquilo que é objeto de conhecimento, ironiza Haufniensis, tem uma ciência que lhe corresponda, então, o pecado não pode fugir a essa regra. Obviamente, o Vigia de Copenhague contesta a plausibilidade dessa conclusão. Nas suas palavras, “O pecado não tem lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 18). Neste sentido, somente a Dogmática pode se ocupar do pecado, contudo, não procurando demonstrá-lo racionalmente nos moldes da teologia especulativa, sem querer explicá-lo antes de o pressupor, mas pressupô-lo antes de qualquer explicação. De fato, declara em tom bastante ríspido e denunciando a confusão entre lógica e dogmática que “querer explicar pela lógica a entrada do pecado

⁴ O professor Álvaro Valls em um artigo denominado *Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil* (2011, p. 73), apresenta a tese já defendida pela professora da Sorbonne Hélène Politis de que, em muitas ocasiões, Kierkegaard não está se referindo diretamente a Hegel, mas aos seus discípulos dinamarqueses, em especial, Martensen e Nielsen.

⁵ Literalmente, Vigia de Copenhague, este pseudônimo kierkegaardiano apresenta características de um professor de dogmática. Curiosamente, *O conceito de angústia* foi publicado no mesmo dia dos *Prefácios*, obra assinada pelo pseudônimo Nicolau Notabene.

no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

Em *Prática do cristianismo*⁶(*Indølvse i christendom*), assinado por Anticlimacus, fazendo jus ao propósito da obra que consiste em introduzir o cristianismo na cristandade, o pensador da existência ataca severamente a cristandade dinamarquesa por ter desfigurado o verdadeiro cristianismo. Também nesta obra, o autor dinamarquês rechaça a ideia de uma fé que repousa na objetividade histórica. Para Kierkegaard, a igreja oficial, ao tornar a fé dependente de argumentos e provas históricas, havia suprimido aquilo que existia de mais essencial à mensagem de Cristo: a possibilidade do escândalo. Se Cristo, em sua encarnação, é definido como o paradoxo absoluto, definitivamente, ele não pode ser apreendido pela história. Um professor de teologia, comenta Kierkegaard de modo irônico, escreve um novo livro e pensa com isso ter demonstrado a completa verdade do cristianismo, chegando ao ponto de ficar desgostoso caso alguém não concorde que o assunto está devidamente esclarecido. No entanto, para o autor de Copenhague, o recurso da história é inútil enquanto fundamento. Na relação entre Cristo e o discípulo é muito mais importante a contemporaneidade do que a história. Nos termos de Kierkegaard, “a história não tem absolutamente nada a fazer com Jesus Cristo; com relação a ele somente deve ser considerado a história sagrada, que relata sua vida na situação de humilhação e que, ao mesmo tempo, ele se declarou Deus” (KIERKEGAARD, 2009, p. 55). Mesmo o relato sacro, não poderá servir para produzir a fé em alguém, a não ser que cada um, por meio do salto, torne-se um contemporâneo de Cristo. No texto abaixo, Kierkegaard demonstra a razão da ineficácia das provas históricas enquanto fundamento da fé:

As provas da divindade de Jesus proporcionadas pela Escritura: seus milagres, sua ressurreição dentre os mortos, sua ascensão aos céus, o são somente para a fé, isto é, não são provas; não intentam demonstrar que tudo isso se concilia com a razão, mas, ao contrário, contradizem a razão, sendo, portanto, objeto de fé (KIERKEGAARD, 2009, p. 51. Tradução nossa).

⁶ Também traduzido como *Escola do cristianismo*, o seu autor Anticlimacus que também assina *Doença para morte*, representa o cristão na mais elevada acepção do termo. Daí o próprio Kierkegaard reconhecer que se encontra entre Johannes Climacus e Anticlimacus. O título, segundo a opinião de Márcio Gimenes (2011. p. 65), revela a influência da obra *Imitação de Cristo* de Tomas Kempis, transmitindo a ideia de um treino ou iniciação no exercício do cristianismo.

Na obra supracitada, o autor pseudonímico questiona se as provas históricas poderiam, por si só, conduzir alguém à fé em Cristo. Na sua conclusão, tais evidências, no máximo, podem tornar alguém atento, a fim de que ele possa decidir entre o escândalo e a fé. Elas são, de fato ambivalentes, o pró e o contra da razão, segundo a expressão de Anticlimacus. A mesma prova pode levar uma pessoa a acreditar em Cristo e outra a escandalizar-se. Neste caso, não é a prova em si que torna alguém cristão. Se a fé não for colocada como condição, não há evidência racional capaz de convencê-lo. O pseudônimo kierkegaardiano ilustra esta questão com a ocorrência do milagre. Estrito senso, a operação miraculosa não pode demonstrar nada se o indivíduo não escolher a fé diante desse evento. Para aquele que não tem fé, o milagre é negado por ser algo que escandaliza a razão. Mais uma vez, o milagre desperta a atenção, mas cabe ao indivíduo decidir entre a fé e o escândalo.

Em 1855, ano de sua morte, Kierkegaard se envolveu em um debate ferrenho contra a Igreja oficial da Dinamarca. Em um periódico denominado *O Instante* (*Øieblikket* Nr. 1 -10), o filósofo desferiu seu último ataque contra a cristandade⁷. O estopim dessa crítica foi um elogio proferido por Martensen por ocasião da morte de Mynster de que este teria sido uma testemunha da verdade. Na polêmica final, a opinião de Kierkegaard acerca da ineficácia das provas históricas encontradas em obras como *O conceito de angústia*, *Migalhas filosóficas*, *Pós-escrito* e *Prática do cristianismo*, está presente. De fato no *Instante* nº 4, usando uma linguagem bastante ríspida e irônica, ele demonstra a impossibilidade das verdades históricas fundamentarem a fé. Estas provas, com seu caráter supostamente convincente e erudito que enchem os volumes de teologia são na expressão kierkegaardiana, “provas de Satã”, e representam uma perversão da fé (KIERKEGAARD, 2006. Tradução nossa). O que dizer, então, do testemunho piedoso dos mártires que sacrificaram as suas próprias vidas em nome de sua fé? Não seria esta decisão resoluta suficiente para produzir fé em alguém? Afinal de contas, que coração seria tão insensível ao ponto de não ser tocado por tão sublime testemunho de fé? O exemplo causaria certo entusiasmo nos ouvintes, podendo levá-los a concluir que aquilo pelo qual um homem estaria disposto a arriscar a sua própria vida seria necessariamente

⁷ Conceito empregado por Kierkegaard em suas obras para falar de algo que mesmo fazendo alusão a Cristo, chocava-se frontalmente ao cristianismo autêntico. A cristandade seria, segundo o pensador dinamarquês, uma espécie de paródia mal feita do verdadeiro cristianismo, um tipo de religião que havia diluído o indivíduo na multidão e anulado a seriedade da fé e a possibilidade do escândalo.

a verdade. No *Instante* nº 9⁸, o último publicado por Kierkegaard, vê-se que nem mesmo a consideração da história dos mártires pode ser invocada para demonstrar a verdade do cristianismo e, conseqüentemente, para fundamentar a fé do indivíduo. Ademais, expressa o filósofo dinamarquês de modo implacável, quando os pastores invocam os testemunhos dos mártires para demonstrar a veracidade do cristianismo, mas não estão eles mesmos dispostos a se sacrificarem por esta verdade, refutam com sua vida a mensagem proferida. Nos termos do pensador da existência, “ao ver que os gloriosos, as testemunhas da verdade, arriscam tudo pelo cristianismo chega-se à conclusão de que o cristianismo deve ser verdade. Ao observar aos pastores, chega-se à conclusão de que é difícil que o cristianismo seja a verdade” (KIERKEGAARD, 2006, p. 178. Tradução nossa). O objetivo de Kierkegaard nesse ponto não é simplesmente menosprezar o testemunho dos mártires cristãos, mas mostrar ao seu leitor que nada substitui a decisão do indivíduo. Cada indivíduo deve deparar-se com a necessidade de ter a sua própria fé. Comover-se diante do exemplo de fé de um mártir e ter realmente esta paixão são realidades separadas por uma distância abissal. De outro modo, “ninguém crê apenas porque outros creram no passado” (DE PAULA, 2001, p. 93). A fé, neste sentido, faz parte da relação particular entre o indivíduo e Deus, nada podendo se interpor a ela. Quando se estabelece a necessidade de uma mediação, não há mais lugar para o salto da fé. A relação com Cristo, antes de ser marcada pela historicidade, deve ser marcada pela contemporaneidade, e ser contemporâneo, como bem ressaltam Almeida e Valls (2007), é colocar-se como único diante de Deus.

A reflexão acerca do valor do fundamento histórico traz à tona um questionamento feito por Kierkegaard no final das *Migalhas filosóficas* (*Philosophiske Smuler*). O que poderia fazer o discípulo contemporâneo em prol do discípulo pósteros? As duas contribuições possíveis daquele em relação a este servem para acentuar a ineficácia do histórico enquanto fundamento da fé. Os contemporâneos poderiam, em primeiro lugar, narrar aos pósteros que eles mesmos haviam crido. Esta declaração, no entanto, não representa nenhuma comunicação. Quando alguém afirma que algo aconteceu, encontra-se no âmbito da história, mas quando afirma que crê que algo tenha acontecido, ainda que pareça à razão paradoxal, temos algo que extrapolou

⁸ O volume 10 de *O Instante* não foi publicado por Kierkegaard, embora tenha sido escrito em 25 de agosto de 1855, quase três meses antes de sua morte. O manuscrito foi encontrado em seu escritório e publicado postumamente.

os domínios do histórico. O contemporâneo poderia ainda narrar o conteúdo da fé, mas tal atitude seria de balde para produzir fé no pósterio. O conteúdo só existe para fé, no mesmo sentido em que as cores só são para a visão e os sons para o ouvido (KIERKEGAARD, 2011). A relação entre o discípulo, a fé e a verdade não é de natureza conceitual, mas prática. Como nos lembra Farago (2005) fazendo referência ao texto de 1850, à luz do cristianismo, ninguém pode dizer que conhece a verdade a não ser quando ela se torna viva dentro de si. Após esta breve incursão na produção kierkegaardiana a fim de perceber a crítica do pensador dinamarquês a ideia de um cristianismo amparado pela objetividade histórica, convém-nos agora detalhar, a partir do *Pós-escrito*, o modo como Kierkegaard estrutura a sua crítica ao fundamento da história.

2. Como a amante que se envergonha do amado

Aqui reside o nó da questão, e eu novamente retorno à Teologia erudita. Para quem serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma; quando, 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 notável; quando, portanto, a fé começa a perder a paixão, quando começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se possa desfrutar da consideração burguesa da descrença (KIERKEGAARD, *Pós-escrito*, p. 36).

Kierkegaard viveu no contexto de florescimento da chamada crítica bíblica⁹. Neste período, o texto sagrado passou a ser analisado de modo científico. Questões ligadas à sua composição, data, autoria e formas literárias vieram à tona e tornaram-se o centro das discussões teológicas. A atuação crítica em relação à Bíblia se deu em dois sentidos. Em primeiro lugar, havia aqueles que, por meio da análise crítica, colocavam em xeque conceitos historicamente consagrados pelo cristianismo. Outros, não obstante, valiam-se do método histórico-crítico para demonstrar a veracidade das Escrituras

⁹ Fruto do racionalismo do século XVIII, o movimento denominado como crítica bíblica, por meio de estudos históricos filológicos, linguísticos e semânticos, propunha uma nova leitura do texto bíblico. É, geralmente, dividido em Alta e Baixa crítica. No primeiro caso, a preocupação consiste em estabelecer a autoria, o tempo de composição dos livros bíblicos, o processo de formação dos desses livros e o *sitizimleben* dos autores e destinatários. Já a Baixa crítica, também conhecida como Crítica textual, busca uma reconstituição do texto bíblico propriamente dito por meio de uma análise documental rigorosa. Valendo-se da Hermenêutica e da Exegese, procura estabelecer aquele que seria o texto bíblico original. Segundo Battista Mondin (2003), Johan Ernest foi um dos primeiros a se utilizar do método histórico crítico, chegando à conclusão de que a Escritura deveria ser interpretada como os demais livros da Antiguidade. Tal tendência será seguida por Johan Semeler e, posteriormente, por Schleiermacher, Feuerbach, Strauss, Renan, Baur e Ritschl.

sagradas e, conseqüentemente, fundamentar a verdade do cristianismo. O argumento é simples: para que o cristianismo fosse aceito nos moldes da objetividade da época, ele carecia de uma vinculação histórica, de um refúgio objetivo. Neste sentido, as Escrituras surgiam como uma alternativa plausível. À luz desse pressuposto, a chamada teologia crítica procurou salvaguardar a autenticidade e confiabilidade do texto sagrado. Em última instância, a finalidade desse empreendimento era fornecer uma base objetiva para a verdade do cristianismo.

A crítica kierkegaardiana a essa pretensão racionalista é evidente na primeira parte do *Pós-escrito*. Para o mestre dos pseudônimos, este empreendimento é, desde o início, fadado ao fracasso. Segundo nos afirma Kierkegaard (2013) em tom irônico, mesmo que as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria a nada além de uma *aproximação*. Conforme nota Farago (2011) as verdades históricas são meras aproximações em virtude de seu caráter inconcluso e contingente. Em seu afã para tentar demonstrar a historicidade e objetividade do cristianismo, a teologia crítica havia solicitado o apoio da filologia. Tal pretensão, mais uma vez é alvo da crítica irônica de Climacus. Para fazer alusão a um exemplo empregado por ele, o fato de um filólogo, depois de laboriosa pesquisa, publicar um livro sobre Cícero, disso decorrerá que as pessoas poderão ter acesso a um texto antigo de forma confiável. O seu trabalho servirá para lançar luz sobre elementos daquele escrito que, porventura, tenham se perdido pelas corruptelas do tempo. Contudo, de sua nobre arte não decorre que alguém possa estabelecer aí a base de sua felicidade eterna. O seu esforço, mesmo a despeito de seu valor histórico, nada esclarece acerca da eternidade. Curiosamente, é precisamente neste ponto fundamental que se encontra o equívoco da teologia crítica. Depois de reconstituir, com o apoio da filologia o texto bíblico, afirma: “Agora, podes construir a tua felicidade eterna sobre esses escritos” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32).

Para Kierkegaard, o esforço da teologia crítica no sentido de demonstrar a verdade do Cristianismo e fornecer subsídio para a fé não passa de um engano cômico. Para a relação do indivíduo com a verdade absoluta, mediada pela paixão subjetiva da fé, é irrelevante a constatação da fidedignidade de um livro, se este ou aquele livro pertence ao Cânon sagrado, se os Evangelhos foram realmente escritos pelos apóstolos, ou se o Apocalipse foi escrito no primeiro ou no segundo século. Ainda que a teologia

crítica confirme que tudo está em ordem em relação às Escrituras sagradas, isso não leva uma pessoa a se aproximar do cristianismo movido pela infinita paixão da fé. Essa impossibilidade é atestada pelo questionamento de Climacus transcrito a seguir:

Alguém então que não tinha fé chegou agora um único passo mais próximo 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 (KIERKEGAARD, 2013, p. 35).

Conforme se observa na argumentação de Climacus, a certeza histórico-objetiva apresenta sérios riscos para a verdade do cristianismo. Não é à toa que o pseudônimo kierkegaardiano refere-se a ela como uma espécie de *tentação* que, mesmo a despeito de seu caráter sedutor, desvirtua a infinita paixão do indivíduo. Dentre os riscos decorrentes da tentativa de objetivação da fé listados por Climacus, dois merecem destaque. Em primeiro lugar, a objetividade histórica amparada pela frieza e impessoalidade do sistema rouba do indivíduo a sua capacidade de decisão. Os encantos da razão decifradora velam, desse modo, a pedra que fará tropeçar a infinita paixão do indivíduo. Conforme sentencia Kierkegaard (2013), se o assunto é tratado objetivamente, o sujeito não pode relacionar-se apaixonadamente com a *decisão*. Curiosamente, ao afastar o indivíduo da *decisão*, a objetividade histórica converte-se em um estorvo para o acesso à verdade do cristianismo. Como o indivíduo só se relaciona com a verdade a partir da *decisão*, da *decisão* infinitamente interessada, a certeza demonstrativa ergue-se como uma muralha de pedras colossais impedindo tal acesso. A impossibilidade da escolha, por sua vez, impede a concretização do indivíduo. Conforme ressaltam Almeida e Redyson (2010, p. 104), “a concretização de si mesmo é construída a partir de um ato de vontade, liberdade, consciência e razão do indivíduo, não por necessidade lógica. A lógica nada diz quando se trata de questões éticas e quando se tem que decidir no tempo pela eternidade”. A propósito, a lógica exclui toda e qualquer decisão.

Outro grande risco presente no empreendimento racionalista consiste em tentar eliminar o elemento da *contradição* que subjaz às verdades da fé. O objetivismo conserva, por assim dizer, a esperança de desvendar o paradoxo da fé. Esta pretensão era danosa para o cristianismo, pois, conforme já denunciara Pascal (2001), era o mesmo que subtrair da fé o seu mistério. De fato, para Kierkegaard, *decisão* e *contradição* estão intimamente relacionadas. A efetivação da *decisão* não se constitui

em uma tarefa fácil porque o indivíduo tem a *contradição* do paradoxo diante de si. Nas palavras de Almeida e Redyson (2010), a relação entre o indivíduo e o paradoxo é o salto mais intenso e profundo porque ele tem que decidir no tempo pela eternidade. O sistema, não obstante torna desnecessária a decisão e a razão tenta banir a contradição.

Como já foi destacado, a certeza histórica das Escrituras buscada pela teologia crítica apresenta uma segurança bastante frágil. Alguém que baseia a sua fé neste fundamento demonstrativo, está, no entender de Climacus, em sérios apuros. Para recorrer novamente a uma ilustração empregada pelo pseudônimo kierkegaardiano, suponhamos que alguém se sente convencido da verdade da fé cristã depois de ter atestado a historicidade das Escrituras. Para este, ironiza Climacus, “basta a rejeição de Lutero da Epístola de Tiago¹⁰ para que ele entre em desespero” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32). De repente, alguém que se considerava amparado por um fundamento tão sólido, vê-se obrigado a recolher as ruínas do seu edifício supostamente seguro; aquele que se encontrava navegando nas águas tranquilas da objetividade histórica, viu-se acossado pelo mar revolto do desespero. A fim de vencer a ventania impetuosa ele nem cogita a possibilidade de atracar seu barco na ilha solitária da fé. Prefere concentrar seus esforços no porto seguro de outra certeza objetiva. Com a ironia que lhe é peculiar, Kierkegaard critica esta atitude no trecho a seguir:

O examinador agora compreende a si mesmo objetivamente, no limite da vida, de acordo com o seguinte discurso de despedida: quando eu era jovem, duvidava-se de tais e tais livros. Agora, sua autenticidade foi demonstrada, porém, em compensação, recentemente, levantou-se uma dúvida acerca de alguns livros que nunca antes tinham sido questionados. Mas por certo há de aparecer ainda algum erudito (KIERKEGAARD, 2013, p. 38).

Para Kierkegaard, a teologia crítica, em seu apelo constante ao fundamento da objetividade histórica, é semelhante à amante que sente vergonha do amado. Temendo que ele seja ridicularizado por trajar vestes humildes, ela insiste em vesti-lo com roupas mais sofisticadas. O comportamento da jovem em relação ao amado é contraditório. Ao mesmo tempo em que aparenta dedicar-lhe o seu amor, dirige-lhe também o seu desprezo, porque já não o aceita em sua condição essencial. Seguindo o raciocínio da analogia de Johannes Climacus, a fé que vela a todo instante a possibilidade do escândalo foi a vestimenta humilde que a teologia crítica rejeitou em relação ao

¹⁰ Segundo a tradição, Lutero teria rejeitado o livro de Tiago, denominando-o “Epístola de palha”. O reformador entendia que este escrito parecia contrariar a doutrina da justificação pela fé, sistematizada na Epístola de Paulo aos Romanos.

cristianismo. Depois de despojá-lo, a fim de torná-lo mais notável, mais digno de ser aceito pelo espírito da época, ela coloca sobre o cristianismo a indumentária da objetividade histórica. Dessa forma, o cristianismo não será uma pedra de tropeço para o mundo marcado pela razão objetiva. Aqui está a *tentação* de que nos fala Kierkegaard reiteradamente na primeira seção do *Pós-escrito*. A teologia crítica deixa de considerar que, para a razão, a verdade eterna do cristianismo é uma perene pedra de tropeço, a rocha de escândalo que deixa o que crê, solitariamente, ruminando o paradoxo da fé. Por meio dessa analogia, Climacus faz ressoar a crítica kierkegaardiana ao reducionismo das verdades da fé à razão objetiva proposto por Hegel e seus discípulos.

A doutrina da *inspiração* parece dar o tiro de misericórdia no argumento que procura demonstrar a verdade do cristianismo a partir das Escrituras. Nesse sentido, arremata Climacus, a verdade acerca da inspiração é claramente objeto da fé, qualitativamente dialética e impossível de ser alcançada por meio da quantificação (KIERKEGAARD, 2013). Mesmo que se ateste a historicidade de todos os livros da Bíblia, será preciso crer que Deus inspirou sobrenaturalmente o texto sagrado. Em outras palavras, a relação entre o indivíduo e a verdade do cristianismo não pode, em hipótese alguma prescindir da fé. Sem a fé o relacionamento entre o indivíduo e o absoluto perde-se na frieza da objetividade histórica. Neste sentido, nos lembra Gouvêa (2009), trata-se de um empreendimento ridículo querer demonstrar a racionalidade da fé àqueles que já concluíram racionalmente que o cristianismo bíblico é irracional.

3. A Igreja como expressão autêntica da objetividade

O indivíduo é trágico por causa de sua paixão e cômico por querer fixá-la em uma aproximação. Se alguém quiser acentuar o sacramento do batismo e aí basear a sua felicidade eterna no fato de ter sido batizado, novamente se tornará cômico, não porque sua paixão infinitamente interessada seja cômica, mas porque o objeto é apenas um objeto de aproximação (KIERKEGAARD, *Pós-escrito*, p. 48).

O apogeu da crítica bíblica, levado a cabo durante o século XIX, fez com que a teologia protestante deixasse de ver nas Escrituras o refúgio seguro para a objetividade das verdades cristãs. Esse contexto exigia uma saída urgente a fim de respaldar a autenticidade do cristianismo. A teoria de que a Igreja seria capaz de demonstrar a objetividade da verdade cristã parecia dar um alívio à teologia, uma vez que o fracasso de seu primeiro fundamento – as Escrituras – parecia iminente. Na Dinamarca, Segundo

nos conta Johannes Climacus, esta tese foi inicialmente proposta por Grundtvig¹¹ e Lindberg¹². Climacus apresenta o argumento utilizado por estes teólogos da seguinte forma:

A existência da Igreja elimina qualquer necessidade de prova ou demonstração que era necessária em relação à Bíblia, já que esta é algo passado, enquanto que a Igreja é algo presente. Exigir desta uma demonstração de que existe, diz Lindberg, é um *nonsense*, tal como exigir de uma pessoa viva que prove sua existência (KIERKEGAARD, 2013, p. 44).

Climacus, não obstante, mostra-se incomodado em relação à tese defendida por Grundtvig e Lindberg e, por conta disso, apressa-se em refutá-la. O pseudônimo kierkegaardiano principia sua refutação mostrando que a designação “cristã” já possui em sua essência uma vinculação histórica. Neste sentido, mais do que um predicado que atesta o seu presente, expressa, antes de tudo o seu passado. Por conseguinte, o fundamento da Igreja recai no mesmo problema já enfrentado pelo fundamento das Escrituras. Se a Igreja, do mesmo modo que a Bíblia, possui um caráter passado, toda a tentativa de se demonstrar, a partir dela, a verdade e objetividade do cristianismo cai por terra. Como no primeiro caso, o que ela pode oferecer de melhor, é uma *aproximação* incerta, incerta e perigosa para alguém que quer encontrar as bases onde se edifica a felicidade eterna. Mas voltemos ao exemplo usado por Lindberg em sua argumentação porque é exatamente nesse ponto que a refutação de Kierkegaard se mostra devastadora. É verdade, concorda Climacus, que não se pede a um homem vivo a prova de sua existência. No entanto, se ele afirmar que existe há quatrocentos anos, o seu interlocutor tem todo o direito de exigir que ele demonstre a veracidade de tal afirmação. De modo análogo, se alguém afirma que a Igreja existe, não precisa demonstrar a sua afirmação. Todavia, se ele declara que a Igreja existe há mil e oitocentos anos, deve estar, no mínimo, preparado para demonstrar que a Igreja que existe na atualidade é a mesma que existia nos tempos apostólicos. Em outras palavras, deve comprovar que, ao longo desses dezoito séculos, tal Igreja não deixou de ser cristã. Kierkegaard voltaria a tecer duras críticas a Grundtvig na polêmica revista *O Instante* de 1855, denunciando que o

¹¹ Segundo uma nota de Álvaro Valls em sua tradução do *Pós-escrito*, N. S. F. Grundtvig foi um pregador entusiasta, fundador da universidade popular, reformador da igreja dinamarquesa e compositor de muitos hinos sacros. Além do *Pós-escrito*, há referências diretas a Grundtvig no *Diário* e no *Instante*, além de referências indiretas no texto póstumo *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*.

¹² Mais uma vez, conforme Álvaro Valls, Lindberg foi um teólogo e orientalista dinamarquês que polemizou contra os racionalistas.

suposto entusiasmo deste que se autoproclamava apóstolo era puro disfarce. Grundtvig e seus seguidores, mesmo se considerando os autênticos representantes do cristianismo, mostravam-se complacentes em relação à ideia de um estado cristão (KIERKEGAARD, 2002). De fato, no *Ponto de vista explicativo (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*¹³, em uma possível alusão a Grundtvig e seus correligionários, Kierkegaard declara ironicamente que “de tempos em tempos aparece um reavivalista; enfurece-se contra a cristandade, faz um grande alarido, denuncia quase todo mundo como não cristão – e não faz nada. Não pensa que não é assim tão fácil destruir uma ilusão” (KIERKEGAARD, 2002, p. 42). Em suma, para o autor de *Temor e tremor*, mesmo a existência de grupos supostamente ortodoxos como o de Grundtvig, não assegurava a objetividade histórica do cristianismo.

Voltemos, não obstante, às críticas de Kierkegaard à igreja oficial da Dinamarca. Se esta Igreja representasse a verdade do cristianismo, então todos que se julgavam cristãos estariam com sua felicidade eterna assegurada, pois desde o nascimento estavam ligados à igreja pelo rito batismal. Acontece que, na compreensão do filósofo de Copenhague, igreja ou cristandade¹⁴ são elementos bastante distintos do cristianismo verdadeiro. Os homens que professam a cristandade professam uma paródia mal feita do cristianismo. Kierkegaard denuncia esta farsa em muitas de suas obras. *No ponto de vista explicativo*, por exemplo, declara a incongruência do suposto Estado cristão com o cristianismo autêntico do Novo Testamento. Neste Estado, declara, “todos, até os que negam a Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela igreja, são enviados como cristãos para a eternidade” (KIERKEGAARD, 2002, p. 42). Na concepção kierkegaardiana, o desacordo entre o discurso e a vida, ao invés de demonstrar a permanência do

¹³ Em 1848 Kierkegaard escreveu o *Ponto de vista de sua obra como autor*, visando esclarecer a natureza e propósito de sua produção, mas hesitou em publicá-lo. No entanto, em 1851, uma versão mais abreviada desse texto foi publicada. O texto na íntegra só seria publicado em 1959 por Petter Kierkegaard, irmão do autor e bispo de Aalborg.

¹⁴ Em muitas de suas obras, Kierkegaard demonstra o abismo existente entre a Igreja cristã dinamarquesa e o Cristianismo autêntico. No texto de 1850 denominado *Prática do cristianismo*, utilizando-se do pseudônimo Anticlimacus, ele faz severas críticas à cristandade dinamarquesa. Nesse texto, ele afirma que, para o cristão sincero, a encenação da cristandade estabelecida é algo extremamente escandaloso. Já no *Ponto de vista explicativo* afirma que a cristandade se constituía em um imenso conjunto de erros e ilusões onde se misturava uma reduzida e fraca dose de cristianismo autêntico. Em uma carta a Wilhelm Lund, ele afirma que sua tarefa era exumar os conceitos cristãos. Para uma leitura introdutória e panorâmica sobre a polêmica de Kierkegaard com a cristandade de seu tempo pode ser consultado o artigo do professor Jorge Miranda de Almeida *Ser ou não ser cristão*, publicado na Revista Espaço Acadêmico em janeiro de 2012.

cristianismo, parece atestar a sua extinção. Tal contradição é denunciada pelo filósofo dinamarquês, de modo ainda mais ríspido, nos vários números de *O Instante*. Em um exemplo aludido no volume 5 desta revista, esperava-se que um Estado cristão, supostamente defensor da castidade, eliminasse todos os prostíbulo. Isso, no entanto, não havia acontecido. Haviam apenas se tornado “prostíbulo cristãos”, com a mesma lubricidade dos prostíbulo pagãos. Usando de sarcasmo, declara o crítico da cristandade: “Um proxeneta é um proxeneta ‘cristão’, tão cristão como todos nós; excluí-lo dos meios da graça ... ‘Oh! Deus nos livre’, dirá o pastor, aonde vamos chegar se começarmos a excluir os membros que pagam, ainda que seja um só?” (KIERKEGAARD, 2002, p. 81. Tradução nossa). Seguindo a sua polêmica contra a cristandade, no volume 6 de *O Instante*, Kierkegaard compara ironicamente a igreja e o teatro. Nos dois casos há um falseamento da verdade, a única diferença é que o teatro, diferente da Igreja, é honesto o suficiente para assumir que está apenas representando. Na verdade, para Kierkegaard, a igreja de seus dias é o lugar mais equívoco que existe. Desse modo, como ela poderia atestar em fundamentos sólidos a verdade do cristianismo? Os supostos cristãos da cristandade não fizeram uma adesão sincera e convicta pelo cristianismo. Declaram-se cristãos por mera conveniência, não foram movidos pela infinita paixão da fé. E uma religião sem paixão, dirá no volume 6 de *O Instante*, é a mais profunda, perversa e perigosa forma de indiferença (KIERKEGAARD, 2006).

Retomando o raciocínio de Climacus no *Pós-escrito*, aquele que elege a igreja como a sentinela que proclama a razoabilidade do cristianismo está pisando em solo escorregadio, simplesmente porque, nem de longe, a igreja é a porta-voz da verdade cristã. É justamente pensando a incompatibilidade entre o cristianismo e a igreja de seus dias que Kierkegaard (2013) afirma que todo aquele que procurar fundamentar a sua felicidade eterna no rito batismal, será no fim, abandonado ao seu próprio desespero. Embora o batismo possua uma vinculação histórica, ele afasta o indivíduo da *decisão*. Neste sentido, não passa de ritualística vazia e supersticiosa (PAULA, 2002). Os vários ritos que parecem marcar a adesão das pessoas ao cristianismo – batismo, confirmação e matrimônio – são atacados implacavelmente por Kierkegaard no volume 7 de *O Instante*. Fazendo alusão ao batismo, o rito que marcaria a iniciação de alguém no

cristianismo, o pensador da existência é taxativo em sua recusa a este fundamento. Nas suas palavras,

Não se pode chegar a ser cristão quando se é criança; é tão impossível quanto é para uma criança procriar. Chegar a ser cristão supõe (segundo o Novo Testamento) uma consciência pessoal de pecado e de si mesmo como pecador. Vê-se, então, com facilidade que toda essa conversa de chegar a ser cristão quando se é criança não passa de puerilidade de pastores pueris (KIERKEGAARD, 2006, p. 121. Tradução nossa).

O rito da confirmação é ainda mais absurdo na visão do dinamarquês, considerando que com ela se pretende suprir aquilo que teria faltado no batismo, a saber, a personalidade real que seja capaz de decidir de forma consciente. Neste caso, a decisão consciente do rito confirmatório teria um caráter retroativo e reparador em relação ao ato inconsciente do batismo. Neste caso, um mero certificado, garantiria a cada um a felicidade eterna, tornando a fé desnecessária. Enfim, se para Kierkegaard, a cristandade é uma ilusão, uma falsificação absurda, como se vê nos ritos que marcam cada iniciação cristã, definitivamente, ela não pode ser o sustentáculo da verdade do cristianismo. Assim, aquele que edifica a sua fé em fundamentos tão frágeis, seria semelhante ao homem tolo da parábola que edifica a sua casa sobre a areia. Estaria confiando a sua felicidade eterna a uma mera ilusão.

4. A retórica enganosa dos dezoito séculos

Tu ousas imaginar que deverias possuir a verdade enquanto por dezoito séculos aquelas incontáveis gerações e milhões de milhões de milhões deveriam ter permanecido no erro? Tu ousas, miserável indivíduo avulso, ousas querer, digamos assim, lançar todos aqueles milhões de milhões de milhões, sim, toda a humanidade, na perdição? Vê, eles se levantam de seus túmulos! (KIERKEGAARD, *Pós-escrito*, p. 53).

Como já foi destacado, Johannes Climacus dedica a primeira seção do *Pós-escrito* a fim de refutar a ideia de um cristianismo historicamente objetivo. Deste ataque são alvos a teologia crítica com sua pretensão de um fundamento meramente racional para a fé cristã bem como a adesão mecânica ao cristianismo baseada na ritualística vazia e no formalismo. Em outras palavras, o pseudônimo kierkegaardiano revela a fragilidade das Escrituras e da Igreja como fundamentos para a verdade do cristianismo. Na sequência, o autor passa a considerar o argumento baseado na permanência histórica do cristianismo. Visto de modo superficial, este tópico parece uma repetição do anterior,

uma vez que ali a “retórica autoritária dos dezoito séculos” já é denunciada. Uma análise mais detida, não obstante, irá revelar que esta discussão complementa a anterior e com ela o autor dos *Discursos edificantes* conclui a sua refutação ao uso do histórico como fundamento da verdade do cristianismo. Na consideração anterior, Kierkegaard claramente questiona se a Igreja é realmente cristã depois dos dezoito séculos decorridos. De fato, se for levada em consideração a polémica posterior de *O instante* fica evidente que este não vê a cristandade como expressão do cristianismo autêntico. No entanto, neste terceiro argumento, Climacus parece que não está preocupado em contrapor-se a esse pressuposto, dando um novo direcionamento à sua crítica. De fato, cristianismo e cristandade são conceitos bastante distintos. Suponhamos, não obstante, que algum teólogo militante estivesse disposto a advogar em favor da identidade e fosse bem sucedido em tal empreitada, isso nada mudaria para Kierkegaard. Em outras palavras, mesmo quando consideramos que o autêntico cristianismo tenha perdurado ao longo de dezoito séculos, essa mera constatação histórica em nada habilitaria o indivíduo a relacionar-se com a verdade para, a partir daí, fundamentar a sua felicidade eterna. O fato de o cristianismo ter existido por dezoito séculos nada acrescenta em relação à eternidade. Soa paradoxal, bem ao modo kierkegaardiano, mas, para aquele que crê o *instante* da *decisão* e do *salto* é muito mais importante do que o testemunho exterior de dezoito séculos (PAULA, 2002). Para a teologia racionalista, se o cristianismo existe há tanto tempo, segue-se daí que ele deve ser considerado verdadeiro. Isso basta para que alguém possa fundamentar a sua felicidade eterna. O tom destoante de Climacus é visto no trecho a seguir:

A confiabilidade de dezoito séculos, o fato de o Cristianismo ter permeado todas as relações da vida, reformado o mundo, essa confiabilidade é justamente uma fraude, com a qual o sujeito que está resolvendo e escolhendo é capturado e introduzido na perdição do *parêntese*. Em relação a uma verdade eterna que deva ser decisiva para uma felicidade eterna, dezoito séculos não têm força demonstrativa maior que um único dia (KIERKEGAARD, 2013, p. 52).

Para Climacus, portanto, o fundamento baseado na permanência do cristianismo através dos séculos não passa de um argumento da autoridade, aparentemente dotado de certa força retórica, mas, no fundo, completamente enganoso. Ele representa para o indivíduo o mesmo perigo que os anteriores. Essa aparente confiabilidade e segurança é, de fato, o obstáculo para que o indivíduo se relacione apaixonadamente com a verdade eterna, tornando-o prisioneiro do *parêntese* desesperador do histórico. Para o

pseudônimo kierkegaardiano, tentar relacionar-se com a verdade eterna por meio da objetividade histórica é o mesmo que dela se afastar. Ademais, complementa Kierkegaard (2013), todos aqueles que querem dar um empurrão retórico com o objetivo de levar alguém a fé, são todos impostores. Em outras palavras, tratar a verdade cristã de modo objetivo é deixar de considerar o que o cristianismo é em sua essência. Como o próprio Climacus faz questão de definir, “cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão, paixão infinitamente interessada na felicidade eterna”. O argumento da permanência histórica do cristianismo será também objetado por Anticlimacus, o pseudônimo kierkegaardiano que assina *Prática do cristianismo*. Nesta obra, Kierkegaard (2009) refere-se ao pomposo argumento dos mil e oitocentos anos como uma espécie de blasfêmia, forjada por aqueles que, em virtude de sua incredulidade, não estão dispostos a se relacionarem com a verdade eterna por meio da paixão da fé.

Como se vê, para Kierkegaard, o histórico se mostra irrelevante enquanto fundamento da verdade do cristianismo, muito menos como algo que pode levar alguém à fé. Como tornar-se cristão implica tornar-se contemporâneo de Cristo, neste ponto, o discípulo antigo nada pode fazer para auxiliar o atual. É cada discípulo que, em seu próprio tempo e através de seu próprio salto, assume apaixonadamente a contemporaneidade com o mestre. Na asserção de Bouillard (1968, p. 57), “não podemos atingir a Cristo através de dezoito séculos de história. O Cristo é absoluto e, como tal, não podemos atingi-lo a não ser no presente; só há, com relação a Ele, uma situação: a do contemporâneo. Pela fé tornamo-nos contemporâneos do Cristo, estamos presente diante de alguém presente”. De fato, se há algo que a cristandade, usando o argumento dos mil e oitocentos anos, fez pelo cristianismo foi precisamente a supressão daquilo que é mais essencial à fé: a possibilidade do escândalo. Por fim, cabe destacar a descrição feita por Anticlimacus do cristianismo histórico. Nas palavras do pseudônimo kierkegaardiano, “um cristianismo histórico é desordem e confusão anticristã; pois os verdadeiros cristãos que existem em cada geração não têm nada a ver com os cristãos das gerações precedentes, mas apenas com o contemporâneo Cristo. (KIERKEGAARD, 2009, p. 86).

Considerações finais

Parece uma ironia descabida o fato de Johannes Climacus considerar-se o único homem que não consegue ser cristão dentro da cristandade. Justamente Climacus, esse jovem que traz o nome de um antigo monge do Sinai, lembrado por ter escrito um livro de cunho devocional e contemplativo denominado *A escala do paraíso*? Ora, não é este Climacus que, mesmo estudante de filosofia, aparenta tamanha familiaridade com as Escrituras e com o cristianismo em geral? Que fala com tanta propriedade do paradoxo da fé e parece defender o cristianismo quando combate tão ardorosamente os seus desvios? O mesmo que proclama com intensidade febril a necessidade do “tornar-se cristão”? Convenhamos, parece ironia, aquela fina ironia que o pensador de Copenhague fez questão de imprimir em cada letra de sua obra. Mas a ironia não é descabida. Longe disso! Há sinceridade na declaração do jovem estudante. De origem grega, o termo Climacus significa escada. É dessa forma que o pseudônimo kierkegaardiano entende a sua condição: subindo a escada rumo à verdade do Cristianismo. Ele não é cristão, mas alguém que está em uma escalada rumo a tornar-se cristão. Não obstante, Johannes Climacus sabe que sua caminhada não poderá ser feita pela estrada larga e confortável da objetividade histórica. Ele está convicto que tal opção obstruiria a sua escalada e o afastaria de seu objetivo. A escalada rumo ao tornar-se cristão se dá por via íngreme, inóspita e arriscada. O acesso se dá por meio de um largo e horrível fosso como diria Lessing. Finalizando com um trocadilho dos pseudônimos, Climacus precisa converter-se em Anticlimacus. Parece pretensioso, mas o que Kierkegaard afirma nesta primeira seção do *Pós-escrito*, por intermédio de Climacus, é que estão completamente equivocados tanto aqueles que querem alcançar a verdade por meio da escada da objetividade histórica quanto aqueles que julgam já tê-la alcançado.

Referências:

ALMEIDA, Jorge Miranda. **Kierkegaard: Ser ou não ser cristão?** Revista Espaço Acadêmico. Nº 128, janeiro de 2012. p. 3-11.

ALMEIDA, Jorge Miranda; REDYSON, Deyve. **Kierkegaard leitor de Hegel.** Revista Pandora Brasil. Número 23, outubro de 2010. p. 103-113.

- BOUILLARD, Henri. **A lógica da fé**. São Paulo: Herder, 1968.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- _____. **Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren. **Discursos edificantes e Três discursos para ocasiões supuestas**. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. **Ejecitación del cristianismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- _____. **El instante**. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. **Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Migalhas filosóficas: Um pouquinho de filosofia de João Climacus**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Vol. 01. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. **Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosoficas**. México: Universidad ibero-americana, 2008.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LESSING, G. E. **Escritos teológicos y filosóficos**. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Teológica, 2003.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: O escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.
- _____. **Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo: uma análise a partir do Postscriptum**. Campinas – SP: UNICAMP, 2002. (Dissertação de Mestrado).
- VALLS, Álvaro. **Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil**. Pensando – Revista de Filosofia. Vol. 2, Nº 4, 2011. p. 69-84.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, el único ante Dios.** Barcelona: Herder, 1977.