

O SALTO DA FÉ EM KIERKEGAARD

Gerson Leite de MORAES

Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas

INTRODUÇÃO

Sören Aabye Kierkegaard é um dos mais controvertidos pensadores do século XIX. Uma das questões que mais estigmatizaram seu pensamento foi certamente o que ficou conhecido como “salto da fé”, tão propalado, caricaturado e mal compreendido no meio acadêmico. Geralmente pensa-se que o salto Kierkegardiano seria um salto no escuro, ou um salto para o desconhecido, quando a intenção de Soren era completamente outra. Todavia, para desenvolvermos tal assunto necessário se faz transitarmos pelo contexto filosófico de Kierkegaard, para que possamos dirimir algumas dúvidas e lançar alguma luz para auxiliar-nos a entender o assim chamado salto da fé.

1. O Contexto Filosófico

Muitos estudiosos têm dificuldade em reconhecer Kierkegaard como um filósofo, no sentido tradicional do termo. Soren tem um estilo próprio de escrever. Seus escritos não partem de premissas cuidadosamente formuladas para se chegar a conclusões

definitivas. Há um contraste evidente não apenas com os procedimentos rigorosos adotados pelos teóricos sistemáticos, como por exemplo, Descartes e Spinoza, mas também com o modo de fazer filosofia dos autores de orientação empirista, como Locke e Berkeley. Kierkegaard não tinha como preocupação central do seu pensamento algumas questões que eram cruciais para a filosofia dos séculos XVII e XVIII, como, por exemplo, a estrutura fundamental do universo ou da natureza; inclusive nota-se em Kierkegaard uma antipatia pela concepção do pensador “especulativo”, que se coloca à parte das contingências da vida e friamente contempla a existência a partir de um ponto de vista privilegiado. Os filósofos sistemáticos e objetivos não teriam encontrado com seus procedimentos o que realmente importava aos seres humanos como indivíduos. Devido a tal postura, muitos viam em Kierkegaard um romântico lutando contra Aufklärung; um antifilósofo que visava desacreditar as hipóteses dos baluartes do Iluminismo.

Se, por um lado, as preocupações de Kierkegaard não estavam em continuidade com as discussões filosóficas que haviam dominado o cenário até então, por outro lado, tais discussões suscitaram polêmicas que para Kierkegaard eram de fundamental importância. Podemos nos ater - à guisa da preocupação central deste artigo - aos campos das dimensões **ética e religiosa** da experiência humana. Todos os escritos de Kierkegaard são respostas aos desafios colocados pelas tendências disseminadas no pensamento moral e religioso da época.

2. Kant

Para falarmos em ambiente filosófico não podemos deixar de citar como ponto de partida as idéias desenvolvidas no final do século XVIII, por Immanuel Kant (1724-1804). O grande mérito de Kant está no fato de haver produzido o giro copernicano no campo da teoria do conhecimento, mostrando que nosso conhecimento não orienta tão somente pelos objetos, mas estes são construídos pelo sujeito. Kant

era um homem familiarizado com os problemas filosóficos do seu tempo. Acreditava poder chegar a um acordo com as conquistas das ciências naturais na exploração do mundo físico. Nunca questionou a importância da visão de mundo newtoniana e nem procurou minimizar o alcance de suas implicações em futuras investigações sistemáticas. No entanto, como dissemos acima, era um homem familiarizado com as disputas filosóficas que emergiram sobretudo dos avanços das ciências naturais. Os métodos empíricos empregados pelos cientistas seriam os únicos que dispúnhamos? Ou haveria a possibilidade de adquirir uma compreensão superior da realidade que não estivesse restrita aos métodos empíricos? Tentando resolver tal celeuma, Kant procurou demonstrar em sua *Crítica da Razão Pura* que nem a razão tampouco a experiência sensorial seriam suficientes, por si sós, para a aquisição de conhecimento¹. Sobre isto Gardiner escreve:

De acordo com Kant, é verdade que a cognição humana necessariamente se sujeita a uma estrutura básica de formas e conceitos apriorísticos que são impostos pela mente às informações impostas pelos sentidos; ao mesmo tempo, a aplicação legítima disso estava confinada à esfera sensorial, e qualquer tentativa de usar esse conceito para estabelecer verdades relativas ao que se obtinha fora dessa esfera seria sempre injustificada. À luz disso, Kant traçou um limite rígido entre as hipóteses desse tipo, colocadas pelas ciências naturais, que eram suscetíveis a confirmação por meio de experiências e observação, e as teorias que pretendiam fazer asserções cognitivas sobre uma ordem supra-sensível ou transcendente das coisas que estavam além do alcance de tais procedimentos. Asserções desse tipo pertenciam à metafísica especulativa ou “dogmática”, uma “pseudociência

⁽¹⁾ Analisando a faculdade de conhecer, na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico (a posteriori) e o puro (a priori). O Conhecimento Empírico (a posteriori) reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. O Conhecimento Puro (a priori) pauta-se pela Universalidade e Necessidade. Coleção: *Os Pensadores*, Ed. Nova Cultural, 1999. p.7.

velha e sofista”, cujas pretensões - Kant acreditava ter mostrado definitivamente - eram vazias e sem fundamento².

O conhecimento para Kant é o resultado de uma síntese, de um concurso entre o material informe que nos chega pelos sentidos e as formas a priori da sensibilidade e do entendimento. A tese desenvolvida por Kant enfraquece as pretensões da metafísica especulativa de justificar proposições, que são fundamentais à religião cristã, como é o caso, por exemplo, das que dizem respeito à existência e à natureza de Deus. Sobre isso urbano Zilles escreve que:

Para Kant, é impossível demonstrar racionalmente a existência de Deus. Somos incapazes de juízos científicos sobre Deus porque ele não ocorre no espaço e no tempo. Juízos científicos devem dizer uma verdade que é, ao mesmo tempo, necessária (a priori) e nova (sintética), ou seja, “juízos sintéticos a priori que, embora fundados na experiência sensível (a priori), contudo ampliam nosso conhecimento (sinteticamente) e não apenas explicam (analiticamente). Segundo Kant, apenas são possíveis na matemática e na ciência natural e não na metafísica tradicional, que é apenas metafísica das aparências. Negando as provas da existência de Deus, Kant afirma que Deus não existe? Absolutamente não. Kant não quer firmar uma posição de agnóstico ou ateu. A crítica de Kant não significa resignação da razão, e sim a convicção ético-religiosa de que devem ser respeitados os limites da razão. Assim as distinções das provas da existência de Deus não destroem a fé em Deus nem funda o ateísmo. Kant afirma que a razão humana tem a tendência natural de ultrapassar esses limites. Em outras palavras, afirma uma necessidade metafísica arraigada no ser do próprio homem. Nesta perspectiva, a idéia de Deus permanece como ideal, como conceito teórico necessário e limite. Mas como pode corresponder a esta idéia puramente reguladora de Deus uma realidade? Kant responde que pela *razão prática*, ou seja, não o sei pela ciência, mas pela moral. Pela *razão pura* conheço o que é, pela *razão prática* o

⁽²⁾ GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001. p.25-26.

que deve ser. Diz que moralmente é necessário aceitar a existência de Deus. Assim o que não se pode provar pela razão pura torna-se um *postulado* da razão prática. Depois de eliminar Deus da ordem do pensamento e da realidade, postula a existência de um Deus justo que fundamente a relação entre virtude e felicidade³.

Em função disso é que se cunhou uma expressão muito comum entre os estudiosos de Kant, a saber que Kant expulsa Deus pela porta da frente (razão) para reintroduzi-lo pela porta dos fundos (moral).

Os seres humanos deveriam estar conscientes do dever de fomentar o que ele chamava de *summum bonum*, o “bem supremo”, também da obrigação conexa de buscar nossa perfeição moral como indivíduos. O dever de buscar o *summum bonum* exigia, para a sua implementação definitiva, um estado de coisas no qual a felicidade fosse distribuída de acordo com o merecimento moral. Apesar do dever dos seres humanos em buscar o *summum bonum*, Kant sabia que isto não era algo que um indivíduo pudesse esperar conseguir dentro das contingências de sua vida terrena. “Seria necessário, portanto, que o indivíduo concebesse uma existência que transcendesse esses limites, na qual “o progresso infundável” rumo ao aperfeiçoamento fosse possível. Em termos religiosos, isso significava assumir a imortalidade da alma⁴.” Podemos dizer que Kant era um propagador da fé, não no sentido histórico da mentalidade judaico-cristã, mas de uma “fé de pura razão prática”. Ainda que tais afirmações sejam fonte de polêmicas entre os estudiosos de Kant, sendo que alguns não aceitam deliberadamente uma interpretação como a exposta acima, contudo não pode haver dúvida que Kant colocou em evidência considerações que exerceriam influências profundas e duradouras em futuros estudos sobre o problema da natureza da crença religiosa. Podemos citar alguns expoentes, como: J.G. Fichte (1762-1814) e F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) e principalmente aquele que nos interessa no momento, Sören Kierkegaard.

⁽³⁾ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991. p.51-52.

⁽⁴⁾ GARDINER, p.30.

3. Hegel

G.W.F. Hegel (1770-1831), não via com bons olhos a tentativa de seus predecessores em tentar capturar a religião de um ponto de vista filosófico. Seria necessário demonstrar que as doutrinas fundamentais do cristianismo poderiam ser compreendidas de um modo que as demonstrasse como repositório de uma verdade objetiva. Os estudiosos de Hegel dividem a história do grande pensador em duas fases: *O Jovem Hegel: teólogo*; e o *Hegel Maduro: filósofo*. Hegel nasce e vive dentro do Iluminismo, tendo talvez por isso percebido muito cedo os limites de tal sistema. Pai da sistematização do idealismo alemão, Hegel representa toda uma geração de pensadores alemães que preferiram uma **evolução** ou “**revolução do espírito**” à “**revolução político-social**”, como no caso dos franceses. Ao contrário dos franceses, que no apogeu da Revolução Francesa, aboliram a religião, para os alemães, a religião exercia papel preponderante na sociedade. Hegel opta pela atitude crítica em relação à religião e em função disso tendeu, cada vez mais, a tratar as doutrinas teológicas como criações do espírito humano que exigiam cuidadosa investigação, não podendo ser simplesmente descartadas como produtos absurdos de superstição e ignorância. Era necessário interpretar a religião como fenômeno histórico, expressivo das potencialidades da mente humana em diferentes momentos no decurso da história. Todas as tentativas de acomodar os dogmas teológicos com justificativas filosóficas eram em suma grandes equívocos. Os dogmas deveriam ser compreendidos tradicionalmente como foram até aquele momento, pois esses dogmas eram eles mesmos sintomáticos das contradições inerentes a nosso pensamento e nosso conhecimento, cuja superação era tarefa de sua filosofia.

Hegel desenvolveu a idéia de que os seres humanos vêm a natureza como algo separado deles, à parte de suas existências, gerando com isso existências plenamente independentes. Este pressuposto causa problemas de ordem teórica e prática. Do ponto de vista teórico, o mundo estaria fora do alcance cognitivo dos seres humanos, pois a realidade definitiva consistia em coisas-em-si, que

seriam por natureza inapreensíveis, sendo estas apartadas por um fosso intransponível formado pelo pensamento e pela consciência humana. Do ponto de vista prático, os seres humanos conseguem vivenciar uma certa estranheza da sociedade a qual estão inseridos, levando os indivíduos a provarem de um confinamento, de um isolamento, tendo a sensação de que foram deixados a seus próprios recursos, excogitando princípios de ação baseados apenas em suas vontades e juízos. Toda esta condição descrita acima Hegel chamou de “alienação”.

Como superar este estado de alienação? A solução estava na interpretação da realidade que invocava a noção de “espírito absoluto” ou **Geist**.

A tarefa de sua filosofia remete também à construção do absoluto pela consciência, superando oposições através do método dialético. O tema próprio de sua filosofia é o infinito e sua relação com o finito, relação de unificação de ambos os termos no princípio absoluto. A estranheza que os seres humanos sentem em relação ao outro, à natureza, enfim, ao mundo, acontece porque é expressão de um processo cósmico que tudo engloba e do qual somos todos participantes. Para Hegel a verdade mais íntima das coisas poderia ser apresentada em termos de categorias universais do pensamento que se desdobravam de acordo com as leis dialeticamente necessárias. O espírito que inicialmente se externava na forma de um campo natural inconsciente poderia alcançar uma efetivação gradual de seu caráter fundamental por meio da consciência em desenvolvimento nos seres humanos. No nível reflexivo, tal pensamento produziria um mundo como produto de um intelecto cuja estrutura subjacente era espelhada em nosso processo de pensar. No nível social, os seres humanos criariam uma sociedade racionalmente ordenada, com cujas instituições objetivas o indivíduo podia se identificar subjetivamente, e a cujas exigências morais ele aderiria de bom grado. A realidade não seria mais estranha aos seres humanos e o espírito teria uma compreensão completa e satisfatória de si mesmo.

Hegel através de sua filosofia postulava poder chegar ao conhecimento absoluto. No que tange à religião, aplicando seu método, acreditava poder trazer à luz o significado oculto da religião, pois os conceitos religiosos, da forma como evoluíram no decurso da história, podiam ser encarados como mostrando uma visão em desenvolvimento da importância espiritual no mundo, uma visão que alcançava seu ápice no cristianismo, definido por Hegel, como a religião absoluta. No entanto, o cristianismo não poderia ser interpretado literalmente, mas somente em termos figurativos ou míticos. O conceito de Deus, por exemplo, como um ser transcendente é deixado de lado. Para ele, há uma série de sinônimos para designar Deus; Deus é a “vida infinita”, “o absoluto”, “a verdade”. Deus é também “o conceito” (**Begriff**), “a idéia”, e enfim, “o espírito absoluto”. Zilles mais uma vez nos auxilia aqui, citando *Lições sobre a filosofia da religião*:

Para nós, que temos religião, o que é Deus é algo conhecido, um conteúdo que pode ser pressuposto na consciência subjetiva. Cientificamente, Deus é inicialmente um nome geral e abstrato que ainda não recebeu nenhum conteúdo (**Gehalt**) verdadeiro; porque só a filosofia da religião é o desenvolvimento científico e conhecimento daquilo que é Deus e só através dela se experimenta cognoscitivamente o que Deus é; do contrário absolutamente não necessitaríamos da filosofia da religião; somente esta deve desenvolver-nos aquele tema⁵.

As crenças religiosas neste patamar, quando devidamente compreendidas, poderiam ser encaradas como expressão pictórica de assuntos que haviam sido conceitualmente articulados e confirmados em sua própria teoria. Um exemplo marcante deste tipo de interpretação hegeliana, pode ser oferecida a partir das doutrinas da queda e da redenção graças à encarnação de Cristo. Aliás, Hegel é um dos pais da expressão “**queda para cima**”, segundo o psicanalista Rollo May⁶. Segundo a interpretação hegeliana, o espírito absoluto superou as divisões internas, retornando afinal a si mesmo e conseguindo satisfação

(⁵) ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. p.69.

(⁶) MAY, Rollo, *A coragem de criar*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p.28

e compreensão completas de sua natureza por meio do homem. Neste sentido, o cristianismo não era, pelo menos não apenas, uma questão de fé subjetiva ou prática. Na devida perspectiva, segundo o modo hegeliano, o conteúdo do cristianismo poderia ser racionalmente aceitável e objetivamente válido. O sistema hegeliano estava a oferecer ao cristianismo um lugar seguro e definitivo. Razão e religião haviam sido reconciliadas. Mas a que preço isto se efetivou?

4. Os Erros do Hegelianismo na óptica Kierkegaardiana

O idealismo hegeliano não se contentava em oferecer subsídios para os dogmas cristãos, mas pretendia fornecer a interpretação correta de todo o seu conteúdo. Hegel reflete a firme convicção de que a realidade poderia ser apresentada totalmente transparente à razão humana. É justamente contra isto que Kierkegaard vai lutar. Sören definiu a tentativa hegeliana como um paganismo que pretendia oferecer a palavra final de toda a realidade cristã⁷. Kierkegaard, até de maneira hiperbólica, diz que toda a terminologia cristã foi apropriada pelo pensamento especulativo para seus próprios fins. Sobre isto ainda Kierkegaard nos diz:

“O movimento especulativo que se orgulha de ter compreendido completamente o cristianismo, ao mesmo tempo que se explica como sendo o desenvolvimento mais elevado dentro do cristianismo, fez a estranha descoberta de que não existe “além”. As noções de vida futura, de outro mundo e de idéias semelhantes são descritas como originárias de limitações dialéticas da compreensão finita⁸”

(7) KIERKEGAARD, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. p.323. “For a man to prefer paganism to Christianity is by no means confusing, but to discover paganism as a highest development within Christianity is to work injustice both to paganism and to Christianity”.

(8) CUP. p.323. “The speculative movement which plumes itself on having completely understood Christianity, and explains itself at the same time as the highest development within Christianity, has strangely enough made the discovery that there is no “beyond”. The notions of a future life, of another world, and similar ideas, are described as arising out of the dialectical limitations of the finite understanding.”

A impressão que se tem sobre o tema em pauta é que Hegel forçou tudo para dentro do Sistema, tentando conciliar os inconciliáveis; Deus e o homem, o finito e o infinito, a angústia e a felicidade, tentando superar essas incongruências através do espírito absoluto. Um exemplo disso é que na concepção hegeliana de história, desaparece o drama, a arbitrariedade e a injustiça concreta. Tudo foi absorvido pela síntese especulativa.

Kierkegaard tinha sérios problemas com a metafísica hegeliana, pois que, julgava-a ser falha em suas bases tendo a pretensão em possibilitar um relato abrangente da realidade. As críticas de Kierkegaard não são formuladas de modo sistemático, mas assumem forma de comentários irônicos e freqüentemente difusos, sobre importantes hipóteses especulativas do pensamento hegeliano. Vale ressaltar que Kierkegaard trabalha a partir de críticos contundentes do sistema hegeliano, como Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) e Adolf Trendelenburg (1802- 1872).

Na leitura que Kierkegaard faz de Hegel, os seres humanos são retratados como manifestações e veículos conscientes de uma razão alegadamente absoluta que os transcende. Deus só pode ser Deus quando ele mesmo se reconhece, sendo que isto só pode se realizar por meio do homem, ou seja, por meio de criaturas finitas. A religião para Hegel somente tem o seu valor quando assume uma linguagem antropológica adequada, sendo que o que de fato constituía o verdadeiro objeto de toda a consciência religiosa era o homem e não Deus. Para Kierkegaard tais posicionamentos distorciam profundamente o significado do cristianismo. O importante para o cristianismo seria fugir das artimanhas do sistema objetivo proposto por Hegel. **Subjetividade** será a tábua de salvação para o cristianismo na visão de Kierkegaard⁹. Com a idéia de subjetividade e o conceito de verdade associado a ela, pode-se dizer, de fato, que chegamos ao eixo em torno

⁹ CUP. p. 116. *"It is subjectivity that Christianity is concerned with, and it is only in subjectivity that its truth exists, if it exists at all; objectively, Christianity has absolutely no existence"*.

do qual gira a análise religiosa de Kierkegaard. Fé para Kierkegaard é inerente à subjetividade e constitui a sua maior paixão; e é somente tornando-se subjetivo que a importância do cristianismo pode ser compreendida e apropriada de modo que constitua uma realidade para o cristão. Onde existe segurança ou certeza objetiva, não pode haver risco, e onde não há possibilidade de risco não pode haver fé. O Cristianismo é por excelência o grande Paradoxo que exige uma fé que é um absurdo para a compreensão¹⁰.

5. O Salto Kierkegaardiano

Vale ressaltar inicialmente que a idéia de “Salto” vai aparecer no Corpus Kierkegaardiano, enquadrado nas obras heteronímicas¹¹, principalmente na obra publicada sob o heterônimo de Johannes Climacus¹², a saber, *Concluding Unscientific Postscript* (Post-Scriptum Não-Científico) de 1846. Johannes Climacus não era cristão, mas acreditava ter uma melhor compreensão do cristianismo do que a maioria dos seus contemporâneos que afirmavam professar a fé cristã. Gouvêa diz-nos o seguinte sobre Climacus: “*ele era um humorista no sentido Kierkegaardiano, e deve ser entendido como uma ponte do estágio ético para o religioso*”¹³.

⁽¹⁰⁾ CUP. p.191. *“Its has proclameid itself as the Paradox, and it has requerid of the individual the inwardness of faith in relation to that which stamps itself as an offense to the Jews and a folly to the Greeks-and an absurdity to the understanding.”*

⁽¹¹⁾ Sobre este assunto ver a obra de Ricardo Quadros Gouvêa, *Paixão pelo Paradoxo - Uma Introdução a Kierkegaard*. No Apêndice 1, Gouvêa diz-nos o seguinte: “*O que eu chamo de obra heteronímica - frequentemente chamada pseudonímica - inclui suas obras escritas por meio de heterônimos entre 1843 a 1846, nas quais ele mais claramente aplicou o seu método da comunicação indireta. Quase todas as obras mais famosas de Kierkegaard pertencem a esta fase.*” p. 232.

⁽¹²⁾ **Johannes Climacus.**(João das Escadas, João do Clímax, ou ainda como prefere Patrick Gardiner ,João Alpinista). Estas seriam as possíveis traduções para Johannes Climacus. O fato é Soren Kierkegaard toma emprestado este nome de um autor místico medieval, que teria escrito a obra *A Escada da Ascensão Divina*. Johannes Climacus é o autor de *Philosophical Fragments* (1844) e *Concluding Unscientific Postscript* (1846)

⁽¹³⁾ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo* - p. 266.

Por trás do *Postscript* temos a influência de dois autores do século XVIII. Um deles era J.G. Hamann (1730 - 1788), que atacava de maneira veemente o racionalismo Iluminista, tanto em Teologia como em outras áreas, e estas críticas teriam atingido Kierkegaard “*com a força de uma revelação*”¹⁴. O outro autor era Gotthold Ephraim Lessing (1729 - 1781) que em seu “*Fragmente des Wolfenbuttelschen Ungenannten* (1784) promoveu um ataque racionalista ao cristianismo.

O grande problema para Lessing dizia respeito à condição do cristianismo como religião historicamente orientada. O Historicismo hodiernamente evoca poucas discussões, mas no século XIX, certamente servia à causa Iluminista tentando explicar os fenômenos por meio da pesquisa e da interpretação histórica, principalmente a partir do progresso científico que caracterizou o século XIX e o início do século XX¹⁵. Apesar de em alguns momentos, Lessing parecer ter um discurso cristão¹⁶, no fundo havia uma séria desconfiança com o cristianismo enquanto religião historicamente orientada.

Lessing formulava o problema a partir da seguinte observação: “*Como pode alguma coisa de natureza histórica ser decisiva para uma felicidade eterna*”¹⁷ ?”

⁽¹⁴⁾ GARDINER, Patrick. *Kierkegaard* - p.76

⁽¹⁵⁾ Chamamos estes eventos de Revolução Intelectual, e constituem-se em características fundamentais desta Revolução Intelectual os fatos elencados a seguir: 1) O avanço da Ciência Experimental; 2) O Desenvolvimento do Método Científico; 3) O decorrente conflito entre Ciência e as formas de pensamento tradicionais; 4) A ampliação da discussão dos problemas sociais colocados pela Revolução Industrial.

⁽¹⁶⁾ *Concluding Unscientific Postscript* p.97. “*Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und sprache zu mir: wahle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater, gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur fur dich allein!*”. “*Se Deus tivesse na sua mão direita toda a Verdade, e na sua mão esquerda somente apenas o perpétuo impulso na direção da verdade, muito embora acrescido do fato de que estou destinado a errar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe. Eu escolheria a sua mão esquerda e diria; Dá ó Pai! A verdade pura, na verdade, é para Ti somente*”.

⁽¹⁷⁾ CUP p.86.

Num outro momento, Lessing glosa da seguinte maneira.

Se em bases históricas eu não faço objeção à afirmação de que Cristo trouxe um morto de volta à vida, devo, portanto, aceitar como verdade que Deus tem um Filho que é da mesma essência que Ele? Qual a relação entre minha inabilidade de levantar qualquer objeção importante à evidência do primeiro e minha obrigação de aceitar em algo contra o qual minha razão se rebela¹⁸ ?

Diante de tais questões, Lessing pronunciou-se sobre a existência de um *“fosso largo e de mau aspecto, que não consigo atravessar, conquanto frequente e honestamente tenha tentado saltá-lo”*¹⁹.

O dilema apresentado por Lessing é seríssimo e não podia ser solucionado por meio de doutrinas dogmáticas da ortodoxia cristã, pois estas, baseavam-se somente na fé. Fé e Razão estariam se contrapondo aqui.

Kierkegaard propõe-se a solucionar este grande problema no livro *Philosophical Fragments*, trabalhando com duas abordagens distintas para o problema de como a verdade pode ser apreendida.

Primeiramente, Kierkegaard recorre a Platão e sua doutrina da reminiscência. Platão ocupava-se primariamente com as verdades “eternas”, como as verdades matemáticas, por exemplo. As verdades já haviam sido dadas, estavam tão somente adormecidas, cabendo a um professor lembrar aquilo que se possuía implicitamente. A verdade não era dada, não era introduzida de fora no indivíduo, mas estava dentro dele. Kierkegaard vê nesta postura platônica o pressuposto do racionalismo dos filósofos especulativos e também entre os idealistas dos seus dias.

A alternativa kierkegaardiana é eminentemente cristã. Nenhum indivíduo está de posse da verdade definitiva, sendo esta algo intrínseco

⁽¹⁸⁾ GARDINER, Patrick. p. 77.

⁽¹⁹⁾ GARDINER p. 77.

ao ser humano carecendo somente de um “parto filosófico” realizado neste caso por um professor. Muito pelo contrário, a verdade estaria fora do indivíduo, relacionada a algo que o transcende, no entanto, este indivíduo devido ao seu *estado de pecado*²⁰, não poderia apreendê-la.

Somente Deus, agindo como professor poderia levar os seres humanos à Verdade²¹. No entanto, a verdade dada pelo próprio Deus não pode causar perplexidade, nem admiração e nem medo no aprendiz. Para que isso não aconteça, o aprendiz tem que receber a Verdade de um igual, com quem possa se comunicar no mesmo nível, e é justamente por isso que Deus teve que aparecer em forma humana, diria Kierkegaard. Em outras palavras, Kierkegaard está a nos propor a doutrina da Encarnação.

Alguns objetariam dizendo: “Tal conceito é paradoxal”. Kierkegaard diria que sim. Este é o Paradoxo Absoluto, pois exige que acreditemos que existe um momento em que o eterno penetra na esfera temporal. É aqui que Kierkegaard recomenda um salto; um salto sobre a “Vala Horrível”, o “Fosso largo e de mau aspecto”, sugerido por Lessing; um salto da especulação racionalista para uma fé centrada na história, mesmo que esta seja vista como paradoxal. *“Permanecer no nível do racional é estar comprometido com a rejeição do paradoxo: desse ponto de vista ele é um ‘absurdo’. Fé, por outro lado, revela-se quando as categorias da razão são deixadas de lado e o indivíduo dá o ‘salto’ que o reconhecimento do caráter especial do professor exige. Kierkegaard insiste, contudo, que o salto em questão não pode ser dado*

⁽²⁰⁾ Ver artigo de Paul Ricoeur “*Kierkegaard e o Mal*” de 1963, onde o filósofo francês trabalha os conceitos de Angústia e Desespero em Kierkegaard. Ricoeur diz-nos: *“...a análise da angústia desemboca no conceito do pecado-evento ou surgimento; a própria angústia é uma espécie de deslocamento, de fascinação na qual o mal se encontra circunscrito, aproximado pela frente e por trás” “...Ao contrário, o desespero se estabelece no núcleo do pecado, não mais como um salto, mas como um estado; o desespero é, se podemos dizer, o mal do mal, o pecado do pecado”*. p.17

⁽²¹⁾ Sobre este assunto Gardiner apresenta-nos uma citação de Kierkegaard no *Philosophical Fragments* “*Alguém que dá ao aprendiz não somente a verdade, mas também a condição para compreendê-la, é mais que um professor... se isso tem de ser feito, deve ser feito pelo próprio Deus*”. p.80.

sem a assistência do professor, pois pressupõe o que ele chamou de 'condição', já que, a menos que a natureza do aprendiz tenha sido transformada por um ato de graça divina, ele será incapaz do salto²²."

BIBLIOGRAFIA

- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Trad. Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo - Uma Introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2000.
- IMMANUEL, Kant. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- MAY, Rollo. *A coragem de criar*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1982.
- KIERKEGAARD, Sören. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Princeton, Princeton University Press, 1944.
- KIERKEGAARD, Sören. *A Kierkegaard Anthology*. Edited by Robert Bretall. New York. The Modern Library, 1946.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 2 - A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

OBRAS DE KIERKEGAARD TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

Diário de um Sedutor; Temor e Tremor. O desespero Humano, trad. Carlos Grifo e Maria

⁽²²⁾ GARDINER, p.81.

José Marinho (São Paulo: Abril Cultural, 1984).

Banquete: in vino veritas, trad. Álvaro Ribeiro (Lisboa: Guimarães, 1953).

Desespero humano: doença até a morte (Porto: Tavares Martins, 1947).

Tratado do desespero, trad. José Xavier de Melo Carneiro (Brasília: Ed. Brasília, 1969).

Conceito de Angústia de Soren Kierkegaard, trad. Torrieri Guimarães (São Paulo: Hemus, 1968).

Conceito de Ironia (Petrópolis: Vozes, 1991).

O matrimônio (Campinas: Psy, 1994).

Migalhas Filosóficas (Petrópolis: Vozes, s.d.)

Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (Lisboa: Edições 70, 1986).

Temor e Tremor (São Paulo: Ediouro, s.d.).