

KIERKEGAARD E O PARADOXO DE SORITES: ASPECTOS DO PROBLEMA DO MOVIMENTO NA EXISTÊNCIA EM *MIGALHAS FILOSÓFICAS* E N’O *CONCEITO DE ANGÚSTIA*

Kierkegaard and the sorites paradox: aspects of the problem
of movement in existence in *Philosophical Fragments* and *The
Concept of Anxiety*

Jonas Roos¹

RESUMO: A ideia de tornar-se si mesmo ou tornar-se cristão é central na obra de Kierkegaard. Por essa razão o autor se ocupou profundamente com as questões filosóficas do movimento. Esse texto discute essa problemática especificamente no ano de 1844 em duas de suas obras mais importantes. Nesse contexto específico Kierkegaard tinha em mente problemas relativos ao paradoxo de sorites, ou seja, o surgimento de uma qualidade nova e sua relação com o aumento ou diminuição de quantidades. Discutindo o problema o texto inicia definindo o paradoxo de sorites e apresentando alguns de seus problemas e conceitos relacionados. Lida então com a questão em *Migalhas Filosóficas* e com a relação desta obra com problemas desenvolvidos por G. E. Lessing em um texto de 1777, mostrando como o dinamarquês parte da problemática estabelecida pelo alemão, mas elabora outro tipo de encaminhamento. Problemas semelhantes são discutidos então em relação a’*O Conceito de Angústia* no horizonte específico da mudança envolvida na perda de si mesmo ou pecado. Por fim, nas conclusões serão elaboradas consequências dessas questões para a compreensão do problema do movimento da existência em Kierkegaard.

Palavras-chave: Paradoxo de Sorites; G. E. Lessing; mediação; quantidade e qualidade; movimento na existência; salto.

ABSTRACT: The idea of becoming oneself or becoming a Christian is central to Kierkegaard’s authorship. For this reason, the author deeply engaged with the philosophical questions of transition. This text discusses this issue specifically in 1844 in two of his most important works.

¹ Doutor em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, IEPG-EST, Professor no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: jonas.roos@ufjf.br

In this specific context, Kierkegaard had in mind problems related to the sorites paradox, that is, the emergence of a new quality and its relationship to the increase or decrease of quantities. Discussing this problem, the text begins by defining the sorites paradox and presenting some of its related problems and concepts. It then addresses the issue in *Philosophical Fragments* and the relationship of this work to problems developed by G. E. Lessing in a 1777 text, showing how the Dane builds on the problematic established by the German but develops a different approach. Similar issues are then discussed in relation to *The Concept of Anxiety* within the specific context of the transition involved in losing oneself or sin. Finally, the conclusions will elaborate on the consequences of these questions for understanding the problem of transition in existence in Kierkegaard.

Key-words: The sorites paradox; G. E. Lessing; mediation; quantity and quality; transition in existence; leap.

Introdução

O ano de 1844 foi bastante significativo para a produção intelectual de Kierkegaard. Entre outros livros, nesse ano o autor publicou *Migalhas Filosóficas*, a 13 de junho, e *O Conceito de Angústia*, aos 17 do mesmo mês². O segundo é bem mais famoso do que o primeiro, entre outros motivos, provavelmente devido a uma influência do juízo positivo de Heidegger sobre esta obra³. Entretanto, engana-se quem pensa que o menos famoso *Migalhas* seria também menos importante. Essas duas obras foram publicadas, como se percebe, com apenas quatro dias de diferença e, como se pode imaginar, de fato foram escritas simultaneamente⁴ e pensadas para serem lidas juntas, em complementariedade. De um ponto de vista filosófico essa complementariedade se mostra em que *Migalhas Filosóficas* lida com o problema da permanência e do movimento; com a questão da temporalidade, frequentemente sob o termo *instante*; com o problema da possibilidade de se aprender a verdade, tomando como inspiração a pergunta que abre o diálogo platônico *Mênon*; com a questão da relação entre possibilidade e necessidade em relação ao

² Para uma tabela completa das publicações de Kierkegaard ver Roos, 2022b, p. 40-45.

³ “S. Kierkegaard é quem penetrou mais amplamente na análise do fenômeno da angústia e sem dúvida de novo dentro do contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original. Cf. *Der Begriff der Angst* [O Conceito da Angústia], 1844”. Heidegger, 2012, p. 533.

⁴ *O Conceito de Angústia* foi escrito entre março e final de maio de 1844 e *Migalhas Filosóficas* entre o final de março e o final de maio do mesmo ano. Cf. Watkin, 2001, p. 48; 193.

histórico; com os limites da objetividade para questões da existência etc.. *O Conceito de Angústia* lida com o conceito de liberdade e com a possibilidade de sua perda; com o papel da angústia nesse processo, com uma abordagem psicológica do ser humano e, conseqüentemente; também com o problema da mudança e da temporalidade etc.. Similarmente, elas estão relacionadas de um ponto de vista teológico: *Migalhas Filosóficas* lida com a questão da redenção e, conseqüentemente, com os temas do pecado, da graça, da fé e do Cristo⁵ e *O Conceito de Angústia* lida com a questão da possibilidade do pecado, tomando a figura bíblica de Adão como ponto de partida⁶.

Para além dessas relações, contudo, ambas as obras polemizam com um determinado entendimento de mediação, mais especificamente na acepção de Hegel da mediação lógica e em seu uso, por hegelianos dinamarqueses, para explicar não problemas lógicos, mas questões ético-existenciais e religiosas. É no contexto dessa polêmica que as duas obras elaboram o conceito de *salto* para pensar mudanças existenciais em polêmica com a referida interpretação do conceito de mediação. E é no contexto dessas discussões que uma abordagem do paradoxo de sorites pode ajudar a esclarecer esta problemática e suas implicações, o que será desenvolvido ao longo do artigo.

Pode-se saber claramente que à época da redação dessas obras o autor estava especialmente interessado no problema da mediação não apenas pela leitura das obras publicadas, mas também em função de anotações de Kierkegaard em seus *Diários*⁷. Com

⁵ Em função de sua comunicação indireta, a rigor o autor pseudônimo Johannes Climacus não fala diretamente do Cristianismo em *Migalhas Filosóficas*, e, assim, não fala diretamente de Cristo, mas apenas de um mestre relacionado ao referido experimento. Tal estratégia, para dizer o mínimo, implica o leitor, constrange-o de certa forma a uma tomada de posição com relação à questão de se aquilo que o livro oferece corresponde ou não ao Cristianismo. Posteriormente, em 1846, com o seu *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, a discussão será referida de modo mais direto ao Cristianismo. Tal referência, contudo, não é completamente direta, uma vez que esta segunda obra também será pseudônima, mantendo a ironia que compele o indivíduo a interpretar as questões por si mesmo, sem o peso da *autoridade* que o nome de um autor poderia fornecer.

⁶ Para uma leitura articulada dessas duas obras a partir de um ponto de vista teológico, Cf. Roos, 2019, p. 29-122.

⁷ Para uma visão ampla dos interesses de Kierkegaard à época, Cf. HONG, Howard V. Historical introduction. In: Kierkegaard, 1985, p. xi.

relação a *Migalhas Filosóficas* o autor escreveu que esse livro fora escrito “especificamente para lutar contra a mediação” (Kierkegaard, 1967-78, JP 5944)⁸.

Assumindo o contexto dessa fase específica da produção de Kierkegaard, este artigo pretende mostrar como, no ano de 1844, o autor mantém em mente questões relativas ao paradoxo de sorites para pensar o movimento existencial e como o ter consciência de tais questões e de suas implicações ajuda a esclarecer e nuançar a relação do autor com conceitos como *mediação*, *salto*, *aproximação*, *mudança qualitativa*, *a relação quantidade/qualidade* etc.. Para desenvolver essa problemática, em seu primeiro ponto o artigo inicia definindo o paradoxo de sorites e apresentando alguns problemas, conceitos relacionados e, resumidamente, algumas tentativas de solução deste paradoxo. No ponto dois adentraremos em *Migalhas Filosóficas* e em sua relação, por vezes nas entrelinhas, e eventualmente mais direta, com o paradoxo de sorites e com problemas a ele relacionados. Esta abordagem de *Migalhas* terá duas subdivisões. Na primeira será mostrado como Johannes Climacus (pseudônimo que assina *Migalhas*) parte de um problema anteriormente elaborado por G. E. Lessing em um texto de 1777, acompanha o autor alemão até um certo ponto, mas elabora encaminhamentos diferentes para a questão, justamente no horizonte do problema filosófico da relação entre quantidade e qualidade. Isso conduz para a segunda subdivisão deste ponto, denominada *paradoxo e salto*, na qual fica evidente que Climacus quer evitar problemas relacionados ao que ocorre em paradoxos de sorites. O título desta subdivisão, contudo, não se refere ao paradoxo de sorites, mas ao que Climacus entende ser o paradoxo fundamental do Cristianismo, o eterno que adentra na história. Na terceira parte, intitulada *Climacus e Lessing, discussões no horizonte do paradoxo de sorites*, será feito um balanço da relação Climacus/Lessing, mostrando por quais razões o dinamarquês não acompanha totalmente o alemão e como essas razões se articulam em torno da problemática quantidade/qualidade e de temas do âmbito de paradoxos de sorites relacionados ao Cristianismo e a decisões existenciais. O quarto ponto, *O paradoxo de sorites n’O Conceito de Angústia*, elabora problemáticas

⁸ Kierkegaard, 1967-78, entrada 5944 (VIII A 158 n.d., 1846).

em torno do paradoxo de sorites sobre o problema da perda do si-mesmo ou, na terminologia da obra em questão, do pecado. Vigilius Haufniensis (pseudônimo que assina *O Conceito de Angústia*) entende que aqui também haveria problemas sérios em se lidar com essa questão compreendendo que uma qualidade nova surgiria a partir de mudanças de quantidade. O horizonte dos paradoxos de sorites ajuda a esclarecer a questão. O último ponto emula em seu título a epígrafe de *Migalhas Filosóficas*, *Bem enforcado é melhor do que mal casado*” ou *algumas conclusões*, onde serão extraídas algumas consequências do desenvolvimento do artigo para a compreensão do problema do movimento existencial em Kierkegaard.

1. Paradoxo de sorites: breve definição e problemas relacionados

O termo sorites deriva do grego soros (σωρός), monte. O paradoxo de sorites ou paradoxo do monte é comumente atribuído a Eubulides de Mileto (séc. IV AEC). Refere-se ao problema do aumento ou diminuição de quantidades até que estas venham a constituir ou eliminar um monte ou grandezas correlatas. Por extensão, diz respeito a gradações e à dificuldade ou mesmo impossibilidade lógica de se determinar o surgimento de uma qualidade nova a partir do aumento ou da diminuição dessas gradações.

O exemplo clássico consiste em que um único grão de trigo não é suficiente para formar um monte, mas se um grão não é suficiente, também não o são dois, nem três, nem quatro... Em outros termos, se um único grão de trigo não possui nada que diga respeito à qualidade monte, então não haverá nenhuma aproximação em relação a essa qualidade ao se obter $1 + 1$ grão de trigo, tampouco $1 + 1 + 1$, e assim por diante. Esse raciocínio conduz ao contrassenso de se afirmar que mesmo um milhão de grãos de trigo ainda não formaria um monte. Embora logicamente correto, esse raciocínio leva a uma conclusão absurda. Entretanto, se tomarmos essa quantidade grande de um milhão de grãos de trigo, que certamente constitui um monte, e tirarmos um único grão, este não deixará de ser um monte, e se procedermos assim sucessivamente, chegaremos a um único grão de trigo que, por essa lógica, diremos que (ainda) constitui um monte de trigo. Assim, chegamos

à situação paradoxal de que podemos afirmar que um único grão de trigo constitui um monte de trigo e um milhão de grãos de trigo não constitui um monte de trigo.

O mesmo tipo de raciocínio pode ser aplicado para tentar determinar quando alguém se torna careca, uma vez que uma pessoa que não é careca não se torna tal por perder um único fio de cabelo ou uma pessoa que é careca não deixa de sê-lo por ganhar um único fio de cabelo, e assim por diante. Os exemplos podem variar grandemente: a variação entre as cores verde e azul, tornar-se alto, tornar-se magro, tornar-se sábio, o efeito de realizar, ou não, uma pequena tarefa diária etc..

Deve-se notar que o paradoxo de sorites surge em torno de termos vagos, os quais podem gerar casos-limite. Um caso-limite, consiste em uma “situação na qual a aplicação de uma expressão particular a um (nome de) objeto particular não gera uma expressão com valor de verdade definido; isto é, o fragmento de linguagem nem se aplica inequivocamente ao objeto nem deixa de se aplicar” (Pelletier; Berkeley, In.: Audi, 2006: “Vagueza”). Essa questão diz respeito a todos os exemplos acima, não conseguimos estabelecer um corte nítido entre ser ou não careca; o que vem a ser um monte; quando alguma coisa ou alguém se torna alto; a passagem do verde para o azul etc..

Diana Raffman, que assina o verbete “Sorites Paradox” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, estabelece pelo menos três condições para a existência de um paradoxo de sorites.

(1) Deve ser possível construir uma série do tipo sorites para o predicado em questão, a saber, uma ordenação finita de valores em uma dimensão decisiva da aplicação do predicado. Uma série do tipo sorites para “alto” é uma ordenação na dimensão de altura (uma ordenação de alturas), para “velho” uma ordenação na dimensão de idade (uma ordenação de idades), e assim por diante. (2) Valores vizinhos na série devem ser apenas suplementarmente [*incrementally*] diferentes, ou seja, indiscrimináveis ou apenas ligeiramente diferentes. Uma diferença suplementar [*incremental*] deve garantir que se um predicado vago se aplica a um dos membros de um par de vizinhos, ele se aplica igualmente ao outro. (Seguindo Wright [por exemplo, 1975], a propriedade de aplicação ao longo de diferenças suplementares [*incremental*] em uma dimensão decisiva é frequentemente chamada de tolerância de um termo vago.) (3) O predicado deve ser verdadeiro para

o primeiro valor na série e falso para o último (Raffman, 1997, “Sorites Paradox”)⁹.

De acordo com Sainsbury a maioria das respostas ao paradoxo de sorites procura negar a premissa maior, ou seja, aquela que corresponde à ideia de que se não se pode obter um monte com n grãos de trigo, então não se pode obtê-lo igualmente com $n + 1$. Entretanto, negar essa premissa é equivalente, em lógica clássica, a aceitar a possibilidade de um corte nítido (Sainsbury In.: Audi, 2006, “Paradoxo de sorites”). Ora, talvez seja possível estabelecer cortes nítidos para casos como altura, ser ou não ser magro¹⁰ etc.. Entretanto, parece que em muitos casos aquilo que se percebe como corte nítido não passa de um valor aproximativo convencionado como elemento de demarcação ou limite, como por exemplo, uma velocidade máxima de x Km/h na condução de um automóvel como segura para determinado tipo de via, uma determinada idade para poder realizar determinado tipo de ação etc.. Embora se pudesse objetar que tais tipos de convenção são necessários para o funcionamento de uma sociedade, e seria difícil contra-argumentar esse ponto, menciono esses exemplos simples apenas para ilustrar o fato de que muitas vezes aquilo que entendemos como cortes nítidos de um ponto de vista lógico podem ser valores aproximativos convencionados como válidos para determinados casos. É claro que tais valores aproximativos podem ter sido baseados em pesquisas científicas bem conduzidas, o que normalmente é o caso, entretanto, ainda assim são aproximativos e convencionados. Eventualmente aceitar a premissa da possibilidade de um corte nítido para escapar do paradoxo de sorites pode não ser tão fácil quanto parece à primeira vista.

⁹ No original: “(1) It must be possible to construct a sorites series for the predicate in question, viz., a finitely-membered ordering of values on a dimension decisive of the predicate’s application. A sorites series for ‘tall’ is an ordering on the dimension of height (an ordering of heights), for ‘old’ an ordering on the dimension of age (an ordering of ages), and so forth. (2) Neighboring values in the series must be only incrementally different, i.e., either indiscriminable or just slightly different. An incremental difference is supposed to guarantee that if a vague predicate applies to one of a pair of neighbors, it applies equally to the other. (Following Wright [e.g., 1975], the property of applying across incremental differences on a decisive dimension is often called the tolerance of a vague term.) (3) The predicate must be true of the first value in the series and false of the last.”

¹⁰ Segundo a Organização Mundial da Saúde uma pessoa é considerada magra quando o seu Índice de Massa Corporal (IMC) está abaixo de 18,4 kg/m².

Por fim, embora haja várias tentativas de resolver o paradoxo de sorites ao longo da história, cito duas linhas principais de tentativas de resolução como descritas por Sainsbury:

Há dois tipos principais de respostas aos paradoxos de sorites. Uma é aceitar que há em cada caso um nítido corte, ainda que tipicamente não saibamos e talvez não possamos saber onde ocorre. Outro tipo de resposta é desenvolver uma lógica não-clássica pela qual se pode recusar a aceitação da premissa maior sem estar comprometido com um corte claro. Atualmente, nenhuma lógica não-clássica está inteiramente isenta de dificuldades. Consequentemente, os paradoxos de sorites ainda recebem uma consideração muito séria dos filósofos contemporâneos (Sainsbury, In.: Audi, 2006, “Paradoxo de sorites”).

2. O Paradoxo de Sorites em *Migalhas Filosóficas*

2.1. O problema de Lessing e o limite das gradações para a mudança qualitativa na religião e na existência.

Kierkegaard publica *Migalhas Filosóficas* sob o pseudônimo Johannes Climacus e inicia a obra com três perguntas fundamentais, apresentadas ainda na folha de rosto do livro¹¹: “*Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?*” (Kierkegaard, 1995, p. 5). Essas perguntas remetem claramente a um texto de Lessing, publicado em 1777, intitulado *Sobre a demonstração do Espírito e da força*¹², o qual merece algumas considerações para a compreensão da problemática desenvolvida em *Migalhas*.

¹¹ Essa folha de rosto pode ser acessada na Edição Crítica Dinamarquesa da obra de Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, disponível online em [Philosophiske Smuler - Det Kgl. Biblioteks tekstportal](https://www.kierkegaard.dk/Philosophiske_Smuler_-_Det_Kgl._Biblioteks_tekstportal). Este link conduz à versão da edição atual da folha de rosto. Nessa folha de rosto, ao se clicar no asterisco imediatamente antes do título, “Philosophiske Smuler”, este conduz a um fac-símile da folha de rosto da primeira edição da obra.

¹² O título do texto, no original, é *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. Trata-se de uma referência a 1 Coríntios 2.4: “minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus”.

¹³Lessing inicia seu texto marcando a distinção entre profecias e milagres que ele mesmo poderia vivenciar enquanto testemunha ocular e profecias e milagres dos quais apenas teria conhecimento através de relatos de terceiros. Assim, a situação em relação à fé seria bem diferente para quem viveu nos tempos de Cristo e teria presenciado por si mesmo os milagres e cumprimentos de profecias e para quem, como o próprio Lessing, só teria acesso a relatos de terceiros¹⁴.

Entre a situação dos contemporâneos de Cristo e o próprio Lessing, vivendo no século XVIII, haveria ainda uma terceira possibilidade, a daquelas pessoas que, embora não mais contemporâneas de Cristo, ainda presenciariam a ocorrência de milagres. Tal seria o caso de Orígenes – não apenas citado por Lessing, mas também autor da epígrafe escolhida para seu texto¹⁵ – que, embora não tivesse mais um acesso a uma *demonstração* dos milagres de Cristo, presenciaria ainda a ocorrência de outros milagres e, assim, teria acesso àquilo que Lessing denomina como demonstração da demonstração (Lessing, 2022, p. 370). O problema para Lessing, então, consiste em que se não tem nem a *demonstração*, nem a *demonstração da demonstração*, como crer a partir de algo muito mais fraco, ou seja, os relatos históricos de terceiros. Nos termos do autor: “[...] o que leio em historiadores fidedignos será, sem exceção, *igualmente* tão certo para mim quanto aquilo que eu mesmo experiencio?” (Lessing, 2022, p. 370. Grifo no original).

Lessing tensiona então a relação entre a incerteza inerente a todo relato histórico e a certeza exigida¹⁶ pela religião com relação ao que é narrado nos mesmos relatos

¹³ Este parágrafo e os próximos que dizem respeito a Lessing são uma adaptação de meu seguinte texto: Roos, 2022a. Os parágrafos aqui adaptados encontram-se especificamente às páginas 138-141 do texto citado.

¹⁴ Embora parta desse problema, Climacus dará um tratamento diferenciado a essa questão. Justamente nesse tratamento mencionará o paradoxo de sorites, como veremos adiante.

¹⁵ Como epígrafe, temos o seguinte: “... *pelos extraordinários milagres cuja realidade pode-se demonstrar de muitas maneiras, e, muito especialmente, pelo rasto que deixaram nos que vivem segundo a vontade do Logos.*” (Orígenes, *Contra Celso*, apud Lessing, 2022, p. 368).

¹⁶ Com o uso do termo “exigir” sigo a tônica do texto de Lessing. Poder-se-ia, contudo, mudando um pouco o tom, falar da certeza *oferecida* pela religião. No século XX, Rudolf Bultmann, por exemplo, estará atento, seguindo o espírito da Reforma, à ideia de a fé não se tornar uma obra ou, se quisermos, uma exigência. Se for entendida como o que é oferecido, como no caso de *Migalhas Filosóficas* (cf. Capítulo I, embora a

históricos. Em seus termos: “[...] verdades históricas não poderiam vir a ser demonstradas, mas, não obstante isso, a gente teria de acreditar nelas tão firmemente quanto nas verdades demonstradas” (Lessing, 2022, p. 371). O autor expressa essa tensão de forma bem concisa, nos seguintes termos: “*verdades históricas contingentes jamais podem vir a ser a demonstração de necessárias verdades da razão.*” (Lessing, 2022, p. 371, Grifo no original).

É preciso considerar que a diferença entre esses dois tipos de verdade é qualitativa, de modo que um aumento quantitativo na primeira (um aumento em relação à certeza histórica) não gera a segunda (uma verdade lógica e a certeza nela implicada, por exemplo). Tanto Kierkegaard quanto Lessing não parecem negar a lei dialética da passagem da quantidade à qualidade em termos gerais, ou no que se aplica à natureza, por exemplo, mas a negam com relação a decisões existenciais¹⁷. Para um pensador subjetivo¹⁸ as decisões existenciais se dão no limite do conhecimento, por mais que se o tenha acumulado. A existência, nesse sentido, implica, necessariamente, em saltos, no modo como Lessing e Kierkegaard o compreendem¹⁹.

questão atravessa a obra como um todo), por exemplo, disso não segue que não *exija* um envolvimento subjetivo de aceitação.

¹⁷ Por decisão existencial compreendo, em sentido kierkegaardiano, aquela que afeta a constituição do si-mesmo. Em poucas palavras: se o si-mesmo se constitui enquanto síntese de finitude e infinitude, se a má relação entre esses polos constitui o desespero, e se uma boa ou adequada relação é o que estabelece o si-mesmo enquanto indivíduo em sua liberdade, as decisões que afetam essa estrutura ou relação do si-mesmo em sua existência podem ser chamadas de decisões existenciais. O pano de fundo para essa compreensão encontra-se desenvolvido de modo mais completo em *A Doença para a Morte*, do pseudônimo kierkegaardiano Anti-Climacus.

¹⁸ Importante terminologia do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* relacionada fundamentalmente a Lessing. (Kierkegaard, 2013).

¹⁹ O salto não é aqui compreendido como consequência de um aumento quantitativo, antes, como ruptura em relação a ele. Esse ponto diz respeito a questões existenciais, outro é o caso com relação à natureza, onde o tempo todo diante de nossos olhos um aumento na quantidade de algo gera uma qualidade nova (conforme o conhecido exemplo do aquecimento da água que, a 100 °C ao nível do mar, muda do estado líquido para o gasoso). Com relação ao tema do salto e sua inevitabilidade em relação a questões existenciais, disso não se pode derivar, pelo menos para Kierkegaard, que qualquer salto seja igualmente válido. Este, obviamente, é um outro problema que exige um tratamento específico. Este ponto será tangenciado nas conclusões do artigo.

Entretanto, é evidente que verdades necessárias da razão, como as da matemática ou da lógica, não se constituem, em si mesmas, como verdades existenciais. Lessing, contudo, avança com um exemplo que altera a terminologia empregada na citação acima, mas mantendo uma distinção qualitativa entre dois tipos de verdade:

Todos nós acreditamos que viveu um certo Alexandre, que em curto tempo conquistou quase toda a Ásia. Quem, porém, pretenderia, baseado nessa crença, arriscar qualquer coisa que fosse de grande e duradoura importância, cuja perda fosse irreparável? Quem pretenderia, seguindo essa crença, renegar eternamente todo conhecimento que conflitasse com essa crença? Eu, na verdade, não. Eu não tenho agora nada a objetar contra o Alexandre e suas vitórias; mas seria, contudo, possível que elas justamente se baseassem tanto numa mera poesia de *Choerillus*²⁰, o qual acompanhava Alexandre por toda parte, quanto o cerco de dez anos de Tróia em nada mais se baseia do que nos poemas de Homero. (Lessing, 2022, p. 372).

Se, por um lado, Lessing distingue entre o que chama de verdades contingentes da história e verdades necessárias de razão, na citação acima passa a abranger questões existenciais ao sugerir que não colocaríamos em risco *qualquer coisa que fosse de grande e duradoura importância, cuja perda fosse irreparável*, em função de um saber histórico. Neste ponto torna-se clara uma separação fundamental não apenas entre verdades históricas contingentes e necessárias verdades da razão, mas também entre verdades históricas contingentes e verdades existenciais. E entre esses dois últimos tipos de verdades temos aquilo que Lessing chama de um “horrível e largo fosso²¹ que eu não consigo transpor, por mais frequentemente e seriamente que eu tenha tentado o salto²².” (Lessing, 2022, p. 373). De modo sucinto, esse é o contexto do qual parte *Migalhas Filosóficas* e que está condensado nas referidas perguntas que abrem a obra.

2.2. Paradoxo e salto

No desenvolvimento de *Migalhas Filosóficas*, após o *Prefácio*, as três perguntas iniciais apresentadas na folha de rosto serão como que recolocadas em outra terminologia,

²⁰ Poeta grego que acompanhava Alexandre nas campanhas. Nota do tradutor.

²¹ *der garstige breite Graben* (Nota do Tradutor).

²² *Sprung* (Nota do tradutor).

emulando então abertamente a linguagem platônica: “Em que medida pode-se aprender a verdade? É com esta pergunta que queremos começar. Era uma pergunta socrática, ou se tornou tal, graças à pergunta socrática: em que medida pode-se aprender a virtude?” (Kierkegaard, 1995, p. 27). Em uma palavra, o adquirir uma *consciência eterna* ou uma *felicidade eterna*, nos termos daquelas perguntas, em *Migalhas* são equivalentes a *aprender a verdade*.

O Capítulo I de *Migalhas* apresenta-se como um projeto de pensamento ou experimento teórico no qual são comparados dois projetos de resposta à pergunta sobre aprender a verdade. O chamado projeto “A” descreve características básicas da metafísica platônica e é aqui representado pela figura de Sócrates. Vejamos seus traços gerais.

Segundo o pseudônimo Johannes Climacus, Sócrates resolve a dificuldade da pergunta baseado no conceito de recordação: “[...] todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que já sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele” (Kierkegaard, 1995, p. 28). Como consequência, Sócrates não traz nenhum conhecimento ao aprendiz, mas apenas faz o parto da verdade: “de homem a homem a ajuda no parto (*maieusthesai*) é a relação suprema; dar à luz é algo que só cabe ao deus” (Kierkegaard, 1995, p. 29). Nesse sentido, uma vez que o aprendiz apenas recorda ou toma consciência da verdade que já estava nele, o ponto de partida no tempo não é decisivo com relação a isso, mas mera ocasião, e o mesmo pode ser dito do mestre, que não é mais do que mera ocasião, uma parteira. Nesse ponto de vista a rigor não faz diferença se se aprendeu a verdade com Sócrates ou com qualquer pessoa, uma vez que a ênfase aqui não está na pessoa do mestre, mas na doutrina. Nos termos da imagem, desde que o parto da verdade tenha sido bem-sucedido, pouco importa se a parteira tenha sido esta ou aquela.

No chamado projeto “B” o autor pseudônimo se propõe apenas, supostamente, a tentar responder à pergunta sobre aprender a verdade em uma base que não seja a socrática. Assim, o livro adquire realmente o tom de um projeto de pensamento, um

exercício, talvez até uma brincadeira²³. Nesse tom de mero projeto (o que posteriormente, no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, de 1846, será explicitamente identificado com o cristianismo) o modelo B será constituído de modo que onde Sócrates afirma “a”, o projeto “B” afirma “não-a”. O autor inicia postulando então que, em B, “se [...] as coisas devem ser postas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva” (Kierkegaard, 1995, p. 32). Para que isso seja assim, torna-se uma consequência lógica o fato de que o aprendiz não esteja inicialmente de posse da verdade, mas fora dela, pois a posse da verdade deve se dar por uma mudança qualitativa experimentada no tempo, o que vem a qualificar o instante como tendo uma significação decisiva. Segundo o autor, o aprendiz deve ser definido “como fora da verdade (não ‘vindo para ela como prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não verdade” (Kierkegaard, 1995, p. 32). O mestre, então, terá de trazer a verdade ao aprendiz, dando-lhe também a condição para compreendê-la, “pois sucede com a condição para se compreender a verdade o mesmo que com o poder perguntar sobre ela: a condição e a pergunta contêm o condicionado e a resposta” (Kierkegaard, 1995, p. 34). Em outros termos, se apenas a condição para a verdade estivesse presente no aprendiz, a rigor não sairíamos do modelo socrático. A partir daí o autor reconhece que já se excedeu o conceito de mestre: “Aquele [...] que dá ao aprendiz não só a verdade, mas também junto com ela a condição, não é um mestre [...] O mestre é então o deus, que dá a condição e que dá a verdade.” (Kierkegaard, 1995, p. 34-35).

O autor deixa claro que, elaborando um “projeto de pensamento” alternativo ao modelo socrático-platônico para responder à pergunta pela verdade, chega a um paradoxo, especificamente a entrada do Deus Eterno na temporalidade. Se Deus está na temporalidade, na história, isso constitui um fato, entretanto, se ele é Deus, ele é Absoluto. A partir daí o autor chega ao curioso conceito de Fato-Absoluto.²⁴ O conceito, em si, carrega uma contradição, pois aquilo que é absoluto nunca poderia ser reduzido à

²³ Esse tom de brincadeira, eventualmente intercalado com reflexões profundamente especulativas e com reflexões existenciais, atravessa a obra, mas está especialmente claro no *Prefácio*, p. 19-24.

²⁴ O restante desse parágrafo refere-se a ROOS, 2019, p. 99.

contingência da facticidade. O factual, por outro lado, sempre estará preso à contingência do histórico, não podendo ser concebido, portanto, como absoluto. Entretanto, todo o desenvolvimento do suposto projeto aponta para uma verdade essencial, de caráter absoluto, que é trazida para o discípulo no tempo, onde o instante adquire um valor decisivo – e como repete o adágio de *Migalhas*, *se não for assim recairemos no socrático*. O único modo de resolver a dificuldade é afirmando o paradoxo da união do eterno com o temporal, o paradoxo do Deus-Homem, o fato absoluto:

Se aquele fato é um fato absoluto, [...], então seria uma contradição que o tempo pudesse diferenciar, isto é, diferenciar em sentido decisivo, a relação dos homens para com aquele fato, pois o que é essencialmente diferenciável pelo tempo *eo ipso* não pode ser absoluto, pois daí seguiria ser o absoluto um *casus* na vida, um *status* relativo a outras coisas, enquanto que, embora declinável em todos os *casibus* da vida, ele é sempre o mesmo, e embora em constante relação com o outro, é sem dúvida um *status absolutus*. Mas o fato absoluto é também ao mesmo tempo um fato histórico. Se não atentarmos para isso, todo o nosso discurso hipotético se reduzirá a nada; pois aí falaríamos apenas de um fato eterno. O fato absoluto é um fato histórico e, como tal, objeto da fé. (Kierkegaard, 1995, p. 99-100).

Assim o projeto de Climacus chega ao paradoxo do eterno no tempo como resposta alternativa ao socrático-platônico para a pergunta sobre o aprender a verdade. Aquele instante que fora assumido como pressuposto para pensar um modelo alternativo ao socrático se mostra agora completamente intensificado depois desse desenvolvimento, como o encontro do eterno com o temporal. Tem-se aqui o encontro da verdade eterna com um sujeito temporal não a partir da recordação, mas a partir da paradoxal irrupção do eterno no tempo, o que o autor denomina como *instante*. Ou seja, nessa acepção o instante não se constitui como mero átomo do tempo, como uma divisão *ad infinitum* do tempo, o que, a rigor, não é possível, mas como a referida irrupção que qualifica o tempo histórico. Kierkegaard caracteriza esse encontro do eterno com o temporal não apenas como paradoxal, mas como o Paradoxo Absoluto. Dois anos depois da publicação de *Migalhas*, em seu *Pos-escrito às Migalhas Filosóficas*, o autor escreverá: “A proposição

de que Deus tenha existido em forma humana, que tenha nascido, crescido etc., é, por certo, o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto.” (Kierkegaard, 2013, p. 228).

Ao final do *Capítulo II* de *Migalhas Filosóficas Climacus* extrai uma consequência importante das ideias até então elaboradas. Se o paradoxo une em si o absoluto do eterno com a facticidade do histórico, essa facticidade, se realmente for radical, como o exige um paradoxo, implicará em que o Deus encarnado será semelhante a qualquer outro homem em sua facticidade²⁵. A implicação disso é que um saber histórico, ou seja, um saber do ponto de vista da facticidade, não trará qualquer benefício com relação ao conhecimento desse mestre, uma vez que não é sob esse ponto de vista que ele se difere dos demais. Assim, um tal conhecimento se mostra completamente indiferente com relação ao tornar-se discípulo. No capítulo IV de *Migalhas* lemos:

Se houvesse um contemporâneo que tivesse reduzido seu sono ao mínimo para seguir este mestre, a quem seguisse de maneira mais inseparável que a do pequeno peixe que segue o tubarão, se mantivesse a seu serviço uma centena de espiões para espiar o mestre, conferenciando ele mesmo todas as noites com esses espiões, de sorte que viesse a conhecer todos os sinais particulares do mestre até o menor detalhe, soubesse o que ele tinha dito, onde estivera a cada hora do dia, porque o seu zelo o levava a considerar como importantes as coisas mais insignificantes, um tal contemporâneo seria o discípulo? De jeito nenhum. Poderia lavar as mãos, caso alguém o acusasse de inexatidão histórica, porém nada mais do que isso (Kierkegaard, 1995, p. 88-89).

O que torna possível perceber o eterno no tempo, ver o mestre em um homem que se assemelha a qualquer outro, não é o conhecimento histórico, mas a fé que se dirige ao paradoxo, um tipo de atitude da subjetividade (embora a fé seja, simultaneamente, mais do que uma atitude da subjetividade). Ainda no mesmo capítulo de *Migalhas*:

²⁵ “Pois é menos espantoso cair com o rosto no chão quando as montanhas tremem à voz do deus do que estar sentado junto dele como ao lado de um igual, e no entanto esta é afinal de contas a preocupação do deus, sentar-se justamente desta maneira!” (Kierkegaard, 1995, p. 58).

Mas se [...] tudo aqui se passa de uma maneira não-socrática, como aliás o admitimos, então o discípulo deve àquele mestre *tudo* [...], e esta relação não se deixa exprimir fabulando ou trombeteando, mas somente naquela paixão feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo, mas o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade (Kierkegaard, 1995, p. 90-91).

Tomando por base este paradoxo, Climacus argumenta que a fé não pode ser um conhecimento, pois todo conhecimento é, ou conhecimento do temporal, ou conhecimento do eterno, “[...] e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico” (Kierkegaard, 1995, p. 91). Este ponto será importante para marcar a diferença de Kierkegaard em relação a Lessing, uma vez que o conhecimento histórico pode comportar um aumento gradativo. Se, contudo, como dito, a fé não é um conhecimento, mas uma relação da subjetividade que tem como objeto o paradoxo, a questão se tornará bastante diferente e exigirá outras relações conceituais para ser compreendida.

3. Climacus e Lessing: discussões no horizonte do paradoxo de sorites

Como vimos, *Migalhas Filosóficas* parte de um problema elaborado por Lessing e, em suas elaborações, o pensador alemão distingue entre profecias e milagres que ele mesmo poderia vivenciar enquanto testemunha ocular e profecias e milagres dos quais apenas teria conhecimento através de relatos de terceiros. Assim, teríamos como que um discípulo de primeira mão e um discípulo de segunda mão, o qual, a rigor, talvez nunca chegasse a ser discípulo. A partir daí a solução elaborada por Lessing seria a de reconhecer a verdade do Cristianismo a partir dos frutos que traria para aqueles que o vivenciassem (Lessing, 2022, p. 373-374).

Embora parta de um problema colocado nos termos de Lessing, em *Migalhas* Climacus procura encaminhá-lo de modo diferente do que fez o seu antecessor. Na perspectiva do dinamarquês, com relação a tornar-se um discípulo tudo gira em torno da fé, e de nada adianta *reduzir o sono ao mínimo para seguir o mestre e vir a conhecer todos os seus sinais particulares até o menor detalhe, saber o que ele tinha dito, onde estivera a cada hora do dia etc..* O ponto determinante para a categoria *discípulo*,

portanto, não diz respeito ao saber histórico em relação à pessoa do mestre, por mais exato que seja, mesmo que fosse o de uma testemunha ocular, mas sim uma atitude da subjetividade aqui entendida como fé. O discípulo, portanto, constitui uma categoria, mostra-se como uma qualidade nova. Mas se isso é assim, então a diferença *quantitativa*, envolvida em paradoxos de sorites, vem a se mostrar completamente indiferente para a questão. E aqui, diferentemente do entendimento de Lessing, Climacus vem a abolir a diferença entre, de um lado, a testemunha ocular, que teria acesso à demonstração do espírito e da força, ou mesmo aqueles que, como Orígenes, teriam acesso à demonstração da demonstração, e, de outro, aqueles que como Lessing, Kierkegaard ou nós mesmos, vivem muitos séculos depois daquele acontecimento.

Portanto na perspectiva de Climacus a rigor não haveria um discípulo de segunda mão. Do ponto de vista da testemunha ocular o que o discípulo contemporâneo ao mestre percebe, como vimos, é uma pessoa como qualquer outra. Pelas razões apontadas acima, segundo a interpretação de Climacus, para a própria testemunha ocular o determinante já vem a ser a fé. O milagre, por exemplo, não seria uma performance objetiva. A aceitação do milagre, mesmo por uma testemunha ocular, já requereria a fé. Mas se tudo em última análise gira em torno da fé, então a rigor não há diferença *qualitativa* entre um discípulo de primeira mão, uma testemunha ocular, e um discípulo posterior.

A distinção elaborada por Lessing apresenta pelo menos dois problemas que merecem atenção. O primeiro é o de pressupor um caráter indubitável em relação à observação de uma testemunha ocular. A título de exemplo da percepção desse problema por Kierkegaard pode-se mencionar o pseudônimo Anti-Climacus em *Prática no Cristianismo* (Kierkegaard, 1991, p. 94-96). Nessa obra o autor faz referência ao texto bíblico de Mateus 11.2-6, quando os discípulos de João vão perguntar a Jesus se ele é o Messias que deveria vir ou se deveriam esperar algum outro. E a resposta é bastante relevante para Anti-Climacus: “*os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados*” (Mateus 11.5. Grifo no original). E a conclusão da fala de Jesus não remete evidentemente a qualquer dado objetivo, mas justamente à possibilidade de escândalo: “E

bem-aventurado aquele que não ficar escandalizado por causa de mim!” (Mateus 11.6). A possibilidade de tropeço ou escândalo estaria sempre presente para testemunhas oculares, o que é claro em várias passagens do Novo Testamento²⁶. Ora, a possibilidade de escândalo diante dos milagres existe justamente porque, segundo essa interpretação, o critério para percepção do milagre já é a fé. Não se trata de algo objetivo à semelhança da observação de um experimento científico. Nesses termos, Kierkegaard (Climacus e Anti-Climacus) relativiza a importância de se ser uma testemunha ocular e insere o critério para a percepção do mestre não em uma suposta objetividade no que tange a relações pessoais – e a relação para com a verdade é uma relação pessoal na interpretação kierkegaardiana do cristianismo! – mas na interioridade e na subjetividade.

O segundo ponto problemático, ligado ao primeiro, é o de que, nesse tipo de interpretação (Lessing) o ponto determinante seria colocado no conhecimento histórico (já que efetivamente importaria o fato de se ser uma testemunha ocular). Se as coisas fossem assim, então aquele *um pouco mais* ou *um pouco menos* relativo ao aumento ou diminuição do conhecimento teria importância crucial e, então, estaríamos no âmbito de um aumento quantitativo de conhecimento para a produção de uma mudança qualitativa na existência e, portanto, no âmbito de problemas relativo ao paradoxo de sorites e a sua consequente vagueza e indeterminação. Em outros termos, a mudança qualitativa na existência, aqui relacionada ao tornar-se discípulo, se assemelharia, por fim, ao tipo de problemas ao qual pertencem questões como determinar quando se tem um monte de trigo.

Kierkegaard se mostra bastante atento a esse tipo de problemática em torno de 1844, quando publica *Migalhas Filosóficas* e *O Conceito de Angústia*. No quinto e último capítulo de *Migalhas* o autor deixa explícito que o ser contemporâneo do mestre não é algo dependente do histórico, mas, como dissemos, da fé. No contexto dessa discussão a contemporaneidade baseada no histórico seria o que o autor chama de uma contemporaneidade dialética no mau sentido. No início do referido capítulo, na primeira

²⁶ Por exemplo, Mateus 13.57; 26;.31, Marcos 6.3; 14.27.

sub-divisão, intitulada “§ I. A categoria do discípulo de segunda mão em suas diferenças intrínsecas”, o autor escreve:

Aqui não se reflete portanto sobre a relação do discípulo secundário para com o contemporâneo, porém a distinção sobre a qual aqui se reflete é tal que a igualdade dos mutuamente diferentes permanece frente a um terceiro [...] pois a diferença relativa não é, aqui, nenhum sorites, do qual a qualidade deve surgir através de um *coup de main*, quando a diferença se encontra no interior de uma qualidade determinada. Um sorites só se produziria se se tornasse o ser contemporâneo dialético no mau sentido, por exemplo, com o mostrar que num certo sentido absolutamente ninguém era contemporâneo, pois ninguém poderia ser contemporâneo com todos os momentos; ou com o perguntar onde é então que a contemporaneidade terminaria, onde começaria a não contemporaneidade, e se não haveria por acaso um *confinium* sobre o qual se pudesse barganhar, de modo que o raciocínio comercial pudesse dizer: até um certo ponto etc. etc. Todas as sutilezas desumanas desse tipo não levam a nada, ou talvez em nosso tempo levem a ser considerado como autenticamente especulativo. (Kierkegaard, 1995, p. 130).

Como vimos, aqui, em um contexto específico, Climacus faz uma referência direta ao (paradoxo de) sorites. Entretanto, esta questão e seus problemas relacionados estão presentes nas entrelinhas de *Migalhas Filosóficas* como um todo. Vimos que Climacus parte de um problema colocado por Lessing, mas o acompanha apenas até determinado ponto, não aceitando uma distinção essencial entre diferentes tipos de discípulos. Essa questão fica clara no mesmo capítulo V:

Não existe nenhum discípulo de segunda mão. Visto essencialmente, o primeiro e o último são iguais, só que a geração posterior tem a ocasião no relato do contemporâneo, enquanto que a contemporânea tem a sua na contemporaneidade imediata, e nesta medida não deve nada a nenhuma geração. Mas esta contemporaneidade imediata é mera ocasião, e isso não pode expressar-se mais enfaticamente do que dizendo-se que o discípulo, se se compreendeu a si mesmo, justamente teria de desejar que ela cessasse, o deus deixando novamente a terra. (Kierkegaard, 1995, p. 148).

Note-se que Climacus não nega toda e qualquer diferença. Não nega diferenças relativas ou quantitativas. O fato de se ter como ocasião para tornar-se discípulo o relato de um contemporâneo ou testemunha ocular é diferente do fato de se ter como ocasião para tornar-se discípulo a própria contemporaneidade imediata. Entretanto, enquanto que

para Lessing essa diferença é fundamental ou qualitativa, para o autor de *Migalhas* essa é uma diferença quantitativa ou relativa. A razão para isso no caso de Climacus é que o que faz de alguém um discípulo não é o acesso exterior ao mestre, o vê-lo ou ouvi-lo diretamente, mas a relação de interioridade para com ele, a fé. E se o que conta é efetivamente a fé, a diferença apontada acima só pode ser uma diferença relativa. Se isso não é compreendido recai-se em problemas do âmbito do paradoxo de sorites com relação ao tornar-se discípulo, fica-se preso a aumentos e diminuições virtualmente infinitos, a gradações, vagueza e indefinição inerentes a tal tipo de tratamento da questão. Para Climacus, o tornar-se discípulo não pode ser determinado nesse âmbito conceitual, o que, afinal de contas, não seria nenhuma determinação. Nesse tipo de tratamento, para usar a terminologia de Climacus, o problema se tornaria dialético no mau sentido.

4. O Paradoxo de Sorites n’O Conceito de Angústia

Veremos agora como um grupo similar de problemas está presente na outra obra de 1844, em relação a um outro ponto que diz respeito ao movimento da existência. O título completo do livro é: *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Apesar desse título e de sua menção clara ao tema do pecado, é importante que se tenha em mente que o assunto da obra não é propriamente o tratamento do pecado hereditário em si. Antes, a obra se ocupa com sua *possibilidade*, tratando o tema no âmbito da psicologia. Nesse sentido, no subtítulo é importante que se dê atenção ao termo “direcionada”, no original “*i Retning af*”, *na direção de, direcionada a* etc.. O autor procura deixar a questão sobre o ponto de vista de sua abordagem isenta de ambiguidade já no início do livro e intitula assim sua *Introdução*: “Em que sentido o objeto da nossa ponderação é uma tarefa que interessa à Psicologia, e em que sentido ele, depois de ter sido a tarefa e o interesse da Psicologia, aponta justamente para a Dogmática”. (Kierkegaard, 2010, p. 11). Ou seja, o foco do livro é o de descrever o processo que antecede a ruptura do si-mesmo consigo mesmo, o que posteriormente, em *A Doença para a Morte* (1849), será chamado de desespero na primeira parte do livro e de pecado na segunda (quando o desespero é visto sob um ponto de vista teológico, assumindo-se Deus como critério para o humano).

É importante que se tenha em mente que o tema do pecado, seja na análise de sua possibilidade (na psicologia), seja no assumir sua realidade (na teologia), não se constitui apenas como um detalhe teológico lateral no pensamento de Kierkegaard. Que o pecado seja um tema teológico não há dúvida, e Kierkegaard sabe bem disso²⁷. Entretanto, o autor pensa o pecado como perda do si mesmo, como desarticulação do si mesmo. Assim, o tema central de sua obra como um todo, o tornar-se si mesmo, precisa ser compreendido em face da perda do si-mesmo, em outros termos, considerando-se atentamente o problema do pecado, em terminologia teológica, ou o problema da perda do si-mesmo ou do desespero, em terminologia mais geral. É claro que essa diferença entre desespero e pecado não se constitui como meramente terminológica. O pecado só pode ser pensado, pelo menos na tradição judaico-cristã, tendo-se a ideia de Deus em mente. Este não é necessariamente o caso em relação a pensar a perda do si mesmo. A diferença é importante. Ainda assim, contudo, muito das determinações conceituais do que Kierkegaard pensa sobre o pecado não apenas são válidas, mas são determinantes para o seu pensar a perda do si-mesmo ou desespero. Nesse sentido, o problema do pecado é incontornável na obra de Kierkegaard, quer o leitor tenha formação ou interesse em questões teológicas, quer não. O que está em jogo aqui é a desarticulação do si-mesmo, e o pensar essa desarticulação é processo inerente ao pensar o tornar-se si mesmo, assunto em torno do qual gravitam os grandes temas do pensamento de Kierkegaard.

O pseudônimo Vigilius Haufniensis inicia o desenvolvimento de seu livro com uma pergunta crucial para suas discussões. O contexto é o do primeiro capítulo, intitulado “Angústia como pressuposição do pecado hereditário e como explicando de modo retroativo, na volta à sua origem, o pecado hereditário”, no seu §1, “Indicações históricas a respeito do conceito de ‘pecado hereditário’”. Nesse contexto o autor se pergunta: “Será este conceito idêntico ao conceito do primeiro pecado, do pecado de Adão, da queda?” (Kierkegaard, 2010, p. 27). A questão que se coloca aqui é a de se o pecado em cada

²⁷ Cf. a já referida segunda parte de *A Doença para a Morte*, intitulada “Desespero é o pecado”. Cf. Kierkegaard, 2022, p. 115-179.

indivíduo se identifica com o pecado de Adão. Tradicionalmente se entendera, fundamentalmente a partir da interpretação de Agostinho do pecado original²⁸, que todos herdamos o pecado de Adão. Nesses termos, o pecado hereditário ou original em cada ser humano seria, sim, idêntico, em termos de origem, ao pecado de Adão. É justamente esse ponto que o autor aqui problematiza.

A narrativa bíblica de Gênesis, capítulos 1 a 3, nos apresenta perguntas existenciais bastante relevantes, nem sempre claras na superfície. Por que alguém inocente e vivendo no paraíso vem a perder a inocência, vem a sair do paraíso? Por que nós perdemos a inocência? Por que utilizamos nossa liberdade contra nossa própria liberdade? Por que desarticulamos a relação que nos constitui? Por que nos tornamos desesperados? Quais são as possibilidades e limites de esclarecimento de tais questões? Explicações como orgulho, *hybris*, desejo etc. nada explicam, pois recaem em *petitio principii*, tomando como pressuposto de sua explicação formas sutis do pecado, que é justamente o que precisaria ser explicado. Importante perceber que o texto bíblico tampouco explica o que é o pecado. Quando Jesus afirma que *de dentro, do coração dos homens, é que procedem os maus desígnios* etc. (Mateus 15:19; Marcos 7:21), está dizendo de onde vem o pecado, descrevendo o local de origem, e não fornecendo razões ou explicações. Enfim, trata-se de um enigma existencial que pertence a todos nós, e Kierkegaard demonstra ter compreendido com profundidade a dimensão e o alcance do problema com o qual está lidando.

Uma questão que atravessa *O Conceito de Angústia* e que preocupa Kierkegaard/Haufniensis é a da introdução de explicações que, na tentativa de esclarecer o pecado de Adão, o tornariam necessário em relação ao indivíduo posterior, por assim dizer. É no contexto dessa problemática que o pseudônimo Vigilius Haufniensis critica interpretações tradicionais do problema no primeiro capítulo d’*O Conceito de Angústia*, em seu primeiro parágrafo: “Indicações históricas a respeito do conceito de ‘pecado

²⁸ Em dinamarquês não se usa a terminologia *pecado original*, mas *pecado hereditário* (*Arvesynd*). O sentido em ambas as situações, contudo, é basicamente o mesmo, o pecado de Adão *herdado* por toda a humanidade ou como *origem* de todo o pecado.

hereditário” (Kierkegaard, 2010, p. 27). Importante notar que essa discussão, toda ela numa gramática teológica, tem, para Kierkegaard, grandes implicações para sua filosofia. Se a perda do si-mesmo ou desespero fosse algo da ordem da necessidade, também o seria o processo de tornar-se si mesmo – que, a rigor, já não seria mais nenhum processo. A razão para isso é a de que a necessidade nunca existe parcialmente em relação ao histórico. Assim como não existe uma infinitude parcial ou um absoluto parcial, também não há necessidade parcial. Se a necessidade é concebida para trás, em relação ao surgimento do desespero, ela também teria de ser concebida para a frente, em direção ao tornar-se si-mesmo. Como lemos em *Migalhas Filosóficas*: “Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro”. (Kierkegaard, 1995, p. 112).

Um problema semelhante ao enfrentado em *Migalhas* no que diz respeito ao paradoxo de sorites surge em *O Conceito de Angústia*, especificamente no primeiro capítulo, §2, “O conceito de ‘o primeiro pecado’” (Kierkegaard, 2010, p. 32). Tradicionalmente se compreendia que o pecado de Adão, o primeiro pecado, traria como consequência a pecaminosidade na história. Esta, por sua vez, afetaria os indivíduos posteriores e, a partir do seu aumento gradativo, geraria neles o pecado. Haufniensis interpreta esse entendimento como advindo de uma utilização equivocada do princípio ou lei dialética da mudança qualitativa gerada a partir de determinações quantitativas. Nesse âmbito o problema do pecado se tornaria vago e indefinível.

Importante perceber que tal questão tem bastante relevância para o pensar a existência. Dizer que o problema do pecado se tornaria vago e indefinível implica em afirmar que o problema da perda ou desarticulação do si-mesmo se tornaria vago e indefinível. Mas se as coisas fossem assim, em que exatamente consistiria o processo de tornar-se si-mesmo? A qual tipo de dificuldade esse processo teria de responder? Se há vagueza e indefinição com relação à perda do si-mesmo (aqui em função de uma má compreensão da relação entre quantidade e qualidade para a mudança na existência), então também haverá vagueza e indefinição com relação ao projeto existencial de tornar-se si-mesmo. Em 1844 Kierkegaard quer claramente dar melhores encaminhamentos a esse tipo de problemáticas.

Haufniensis entenderá que, pelo menos para as questões da existência “[a] qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático”. (Kierkegaard, 2010, p. 33). Tomamos várias decisões em nossas vidas que não dependem de saltos, reunimos conhecimento a respeito, compreendemos ou definimos critérios e tomamos decisões claras. Entretanto, para as questões existenciais, para aquelas que implicam a constituição da síntese ou relação que somos, não conseguimos reunir todo conhecimento necessário, não conseguimos antever a maioria das posições ou ter critérios claros e, mesmo assim, temos de decidir. É este tipo de decisão que, para Kierkegaard, implica em salto. O autor entende que tal concepção se mostra como um escândalo para o pensamento abstrato que, nas suas palavras, acredita que

[...] uma vez vale tanto quanto nenhuma, mas várias vezes já seria alguma coisa, o que está inteiramente invertido, visto que ou várias vezes querem dizer cada uma por si tanto quanto a primeira, ou todas reunidas valem até menos. Por isso, é uma superstição quando na Lógica se pretende que com a continuidade de uma determinação quantitativa surja uma nova qualidade. (Kierkegaard, 2010, p. 32)²⁹.

Haufniensis nos lembra que a diferença entre inocência e culpa é qualitativa. Daí sua insistência, bastante consistente, de que o pecado sempre surge por um salto, seja no suposto caso de Adão, seja no caso de qualquer outro indivíduo. Nesse entendimento, se cada indivíduo não estiver operando no mesmo nível de liberdade com o qual estivera operando Adão, o próprio conceito de pecado é abolido. A esse entendimento se poderia objetar que antes de pecar Adão não teria sentido a influência da pecaminosidade, pois esta surgiria apenas com o seu próprio pecado, e todo indivíduo posterior, por assim dizer, já operaria em uma realidade permeada pela pecaminosidade, de modo que a interpretação de Kierkegaard se mostraria impossível. Nesses termos ninguém poderia ter uma liberdade semelhante à de

²⁹ Em sua tradução de *O Conceito de Angústia* para o inglês Reidar Thomte comenta em nota que, “[c]ontra Hegel, Kierkegaard sustenta que o salto não encontra lugar na lógica, que ele não acontece por necessidade, mas por liberdade, e que a transição da virtude ao vício nunca é um processo quantitativo” (Thomte, in Kierkegaard, 1980, p. 232, nota 16, referente à p. 30). Para a questão do salto em Kierkegaard e Hegel veja: Jon Stewart, 2003, p. 405-411.

Adão. Haufniensis antecipa uma tal crítica e a responde justamente no âmbito conceitual ao qual pertencem os problemas relativos ao paradoxo de sorites. A pecaminosidade influenciaria o indivíduo quantitativamente, no que diz respeito à existência, e o pecado é justamente uma questão fundamental da (desarticulação ou má relação da) existência. Entretanto, a existência não é alterada qualitativamente a partir de aumentos quantitativos. No caso do paradoxo de sorites o aumento quantitativo gera uma qualidade nova sem que se saiba explicar como. Tudo se torna indefinido. Na compreensão da existência, contudo, esse tipo de paradoxo precisa ser evitado. Onde há esse tipo de entendimento a existência não ganha em clareza. Na existência não se chega à qualidade nova do mesmo modo como se adquire montes de trigo. Como lemos em *O Conceito de Angústia*: “Que os matemáticos e os astrônomos se socorram, se puderem, com as grandezas infinitesimalmente minúsculas: na vida tal coisa não serve nem para alguém obter um diploma,³⁰ muito menos para explicar o espírito!” (Kierkegaard, 2010, p. 33).

Importante perceber que Haufniensis não negaria que a pecaminosidade possa *aproximar* o indivíduo do pecado. Entretanto, para questões existenciais uma aproximação não gera uma nova qualidade. Toda crítica que aqui está em pauta, e que gira em torno da relação quantitativa e aproximativa da pecaminosidade, por um lado, e do surgimento do pecado enquanto nova qualidade, por outro, tem por finalidade restabelecer a relação primitiva de cada indivíduo com o pecado, que é introduzido sempre de novo por um salto, como no caso de Adão. Segundo Haufniensis, “[é] justamente uma heresia lógica e ética que se queira dar a aparência de que a pecaminosidade em um homem se determine quantitativamente a tal ponto que por fim, por *generatio æquivoca*³¹, surge o primeiro pecado num homem”. (Kierkegaard, 2010, p. 33).

³⁰ Referência a uma comédia de Johann Ludwig Heiberg (1791-1860) – poeta, dramaturgo, crítico, tradutor e diretor do Teatro Real de Copenhague – onde é contada a história de Trop, um estudante de sessenta anos de idade que, depois de passar muitos anos na universidade, sem concluir seus estudos de direito, podia a qualquer momento provar que *quase* fez os exames finais!

³¹ “*Geração equívoca ou espontânea*, quando se acreditava, como Tomás de Aquino na *Suma contra os gentios*, Livro IV, cap. X, 3, numa ‘geração equívoca, quando os animais nascidos da putrefação são gerados pelo sol’ – hipótese derrubada por Luis Pasteur” Nota 75 de Álvaro L. M. Valls in Kierkegaard, 2010, p. 33.

O problema do pecado, a perda da inocência, é uma questão ética, é uma questão de responsabilidade. A diferença entre inocência e culpa é qualitativa e a ética não pode aceitar que tal diferença se torne borrada por sucessivas gradações, como quando da passagem do verde ao azul, do tornar-se grande ou pequeno etc.. O pecado não pode ser tratado como algo que, de repente, sem que se possa perceber quando e como, está aí. Haufniensis esclarece esse ponto recorrendo a um exemplo do mundo infantil:

O discurso do entendimento nesta ocasião bem pode ser comparado às recitações dos jogos infantis, com os quais a criança se diverte, do tipo: “um faz; dois fazem; três fazem... nove fazem; *des-fazem*...” e aí está então, e se originou da maneira mais natural a partir do que vinha antes”³². (Kierkegaard, 2010, p. 34).

Ao refutar uma explicação do pecado a partir da gradação, do aumento quantitativo, Haufniensis enfatiza que uma mudança existencial como a do pecado acontece por um salto. Para o autor todo o conteúdo da história de Gênesis se concentra em uma proposição: “o pecado entrou no mundo através de um pecado” (Kierkegaard, 2010, p. 34). E acrescenta: “Se não fosse assim, o pecado teria entrado como algo de casual, que seria melhor não tentar explicar” (Kierkegaard, 2010, p. 34).

O movimento que Haufniensis constrói no primeiro capítulo d’*O Conceito de Angústia* se mostra um tanto peculiar: ele desconstrói as interpretações tradicionais com relação ao surgimento do pecado, desconstrói a aplicação da lei dialética do surgimento de uma nova qualidade a partir do aumento de quantidade quando em relação a questões existenciais e, em seu lugar, coloca uma não explicação, por assim dizer, a ideia do salto. À primeira vista poderíamos pensar que o autor elimina um problema apenas para colocar outro em seu lugar. Afinal, em que consiste o salto? Algo que instaura uma nova qualidade ao mesmo tempo em que a pressupõe? Aliás, com uma tal explicação talvez pudéssemos admitir que as coisas se

³² O trecho em questão lida com um trocadilho difícil de traduzir. Trata-se de um jogo de palavras com o qual as crianças se divertem. Há uma contagem de um a dez, aonde o número vem sempre acompanhado de um prefixo e do termo *mester* (mestre), que o sucede. A união do prefixo *poli* com o número e a palavra mestre não tem em si nenhum significado, mas a contagem vai aumentando até chegar ao número *dez* (*ti*), quando então, a junção de *poli* e *ti* forma *politi mester* (mestre de polícia). Ou seja, a partir de uma junção de palavras sem sentido progressivamente se chega como que a uma nova qualidade, algo completamente diferente do que vinha antes. A tradução de Álvaro Valls para a língua portuguesa, citada acima, capta bem o espírito da brincadeira.

tornaram ainda piores do que nas teorias tradicionais que recorriam à mudança qualitativa a partir do aumento quantitativo. Entretanto, ao olharmos mais de perto para o problema, percebemos que Haufniensis enfatiza um ponto específico no qual entender a questão significa como que cercá-la para determinar exatamente onde está seu ponto inexplicável. Tudo aqui gira em torno de levar a racionalidade a seu extremo para encontrar justamente o seu limite. Isso pode ser feito com consistência filosófica, e Kierkegaard não é nem o primeiro, nem o último a fazê-lo. O problema do pecado, do porquê utilizamos nossa liberdade contra a nossa liberdade, para dizer o mínimo, é inexplicável. E esse mesmo caráter inexplicável vale para a questão oposta, a superação do pecado, o tornar-se si-mesmo, ou, em terminologia teológica, a redenção. Em outros termos, o que vem a fazer a vida ter sentido, o que faz com que alguém opte por uma vida orientada pela fé, pela esperança e pelo amor, por exemplo, não encontra explicações lógicas completas. Embora os argumentos sejam importantes, ninguém aprende a amar ou a perdoar em função de argumentos, por melhores que sejam. Opções por certos projetos de vida, sejam eles para o bem ou para o mal, escapam a explicações completas.

Não há dúvida de que, com relação à questão do pecado haja limites para o discurso lógico. Entretanto, a preocupação de Haufniensis em *O Conceito de Angústia* parece ser a de, justamente com análises conceituais, colocar esse limite no que entende ser o seu devido lugar. O foco é claro, escapar da vagueza e da indefinição com relação àquilo que entende como uma questão ética fundamental.

Por fim, deve ficar claro que Haufniensis não nega que a pecaminosidade avança em determinações quantitativas e adquire uma história, tanto no indivíduo quanto na humanidade. Cada indivíduo é também afetado (quantitativamente) pela pecaminosidade, mas a participação nela, que é uma determinação qualitativa, só acontece pelo salto. Para Kierkegaard, e este é um foco claro de seu pensamento em 1844, a vagueza e a indefinição de determinações quantitativas não podem habitar uma questão ético-religiosa tão importante.

5. “Bem enforcado é melhor do que mal casado” ou algumas conclusões

Se Kierkegaard escolhera essa frase espirituosa de Shakespeare (*Twelfth Night; or, What You Will*, Ato I, Cena V), que intitula a conclusão desse artigo, como epígrafe para *Migalhas Filosóficas*, dois anos depois o autor abre o seu *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, em sua primeira página, constatando que o autor:

permaneceu enforcado; ninguém, nem mesmo por gracejo, de brincadeira, lhe perguntou em favor de quem estava, a rigor, enforcado. Mas era assim que se preferia: melhor estar bem enforcado do que, por um casamento infeliz, aparentado com o mundo inteiro num cunhadio sistemático. (Kierkegaard, 2013, p. 11).

De um modo geral, mas talvez especialmente em 1844, Kierkegaard quer trabalhar com distinções, evitar confusões entre sistema lógico e existência, entre quais âmbitos assumem gradações e quais não, entre pensamento grego e cristianismo etc.. Assim, essa mesma ênfase em evitar casamentos malsucedidos, por assim dizer, em função de uma carência de distinções, estará presente, e de modo ainda mais direto, também na epígrafe de *O Conceito de Angústia*: “O tempo das distinções passou, o Sistema o superou. Quem em nossos dias ainda o ama é um tipo raro, cuja alma se prende a algo há muito tempo já desaparecido [...]”. (Kierkegaard, 2010, p. 5).

Importante destacar que no *Pós-escrito*, ao esclarecer o sentido da epígrafe de *Migalhas*, o autor faz referência justamente ao problema expresso naquelas perguntas iniciais, e remanescente a Lessing, e às questões aqui discutidas: aproximação/gradação; a relação quantidade-qualidade; decisão/salto etc.. Nas palavras do autor: “a deliberação dialética nua mostra que *não há nenhuma aproximação*, que é um equívoco, uma *ilusão*, *querer introduzir-se assim quantitativamente na fé*.” (Kierkegaard, 2013, p. 17, Grifos no original). E um pouco adiante, colocando a problemática na forma de um tratado – embora sublinhando que a rigor “o problema não é o da verdade do cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o cristianismo” (Kierkegaard, 2013, p. 21) – o autor escreve: “Menos problematicamente na forma de um tratado, o problema poderia ter a seguinte redação: sobre as pressuposições apologéticas da fé, passagens aproximativas e prelúdios à fé, a introdução quantitativa à decisão da fé”. (Kierkegaard, 2013, p. 21). Portanto, como se percebe, à época Kierkegaard tem em mente problemas relacionados àqueles dos

paradoxos de sorites, seja citando essa problemática diretamente, como vimos, seja mantendo-a nas entrelinhas. E o autor elabora tais argumentos e distinções para pensar a fé e a decisão existencial que envolve, corrigindo equívocos de sua época.

Sabe-se que Kierkegaard tornou-se popular, entre outras coisas, pelo famoso “salto da fé”. Essa expressão, contudo, não se encontra em nenhum lugar de sua obra! O autor discorre sobre salto e sobre fé, muitas vezes no mesmo contexto, mas em nenhum lugar de sua obra é encontrada exatamente essa expressão famosamente atribuída a ele. Por um lado, a fama não é totalmente injustificada, uma vez que, para chegar à fé, não há gradações, aproximações, mediações lógicas etc., como vimos, de modo que ela envolve aquilo que pode ser chamado de salto. Por outro lado, contudo, jargões como esse dificilmente ajudam a esclarecer questões filosóficas. Nesse texto, ao analisarmos *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas*, vimos Kierkegaard se ocupar com os limites da gradação e da aproximação com relação ao pecado e com relação ao tornar-se discípulo. Se usarmos uma terminologia posterior, de *A Doença para a Morte* (1849), podemos dizer que de um lado temos o salto para o desespero ou para a perda de si mesmo (também chamado de pecado na segunda parte da obra) e, de outro, temos o salto do tornar-se si-mesmo ou tornar-se cristão. Importante notar que isso que vimos com as obras de 1844 reflete bem o modo como Kierkegaard entende a questão de modo geral, ou seja, tudo se resume basicamente a dois saltos, mesmo que com variadas terminologias, relacionados respectivamente à perda do si-mesmo e à recuperação do si mesmo. Esse entendimento é fundamental porque ajuda a compreender que a ideia do salto tem lugares bem determinados na arquitetura do pensamento kierkegaardiano. Se esse ponto não se torna claro a questão do salto poderia se parecer, por analogia, a algo como um Deus das lacunas, ou seja, tudo aquilo que fosse de difícil compreensão diria respeito ao salto – o que certamente não é o caso em Kierkegaard³³.

³³ O mesmo tipo de abordagem falaciosa poderia se encontrar em relação a temas como paradoxo, ironia, subjetividade etc..

A questão da perda do si-mesmo e a questão do tornar-se si mesmo não dizem respeito a gradações, termos vagos, indefinições. Para questões existenciais um aumento quantitativo não gera a qualidade nova. Tanto a perda do si mesmo quanto o tornar-se si mesmo não são questões que com o passar do tempo, de repente, estão aí. Essas envolvem decisão, risco, envolvem colocar a subjetividade em jogo, envolvem a existência como um todo. Para a compreensão dessas questões, Kierkegaard tem claramente os problemas correlatos àqueles do paradoxo de sorites em mente em 1844. E a compreensão dessa problemática e dos conceitos e critérios que envolvem tais paradoxos nos ajuda a clarear a especificidade da discussão de Kierkegaard em torno de pontos cruciais para o seu entendimento da existência e de como se dá o seu movimento. O salto acontece no limite da mediação lógica, lá onde ela claudica, e é justamente aí que são tomadas as decisões cruciais da existência, a perda do si-mesmo e o tornar-se si mesmo.

Por fim, deve-se dizer que a ideia do salto frente aos limites da gradação, da aproximação e da mediação lógica não significa que o entendimento de Cristianismo de Kierkegaard não possa ser elaborado racionalmente. O salto em si se dá no limite da explicação, como foi mostrado. Entretanto, uma vez dado o salto, a filosofia e a teologia podem fazer o seu trabalho com o esmero que lhes cabe. Felizmente Kierkegaard fornece um exemplo bastante rico e consistente de como essa questão se articula, ao qual apenas farei referência. Em *As Obras do Amor* (1847) o autor inicia suas considerações escrevendo sobre a necessidade de crer no amor³⁴. Afirmar que não se pode sondar a fonte do amor, que esta, em si, nos é inacessível³⁵ – daí a necessidade de crer. A partir dessa crença, entretanto, ou seja, do salto que envolve, o autor desenvolve ao longo do livro as diversas implicações do que significa viver amorosamente do ponto de vista cristão. O salto em si não pode ser explicado e, se o fosse, isso anularia seu próprio conceito. Entretanto, é possível explicar as consequências e o alcance de se assumi-lo e, nesse

³⁴ Este ponto atravessa o primeiro capítulo. Cf. especialmente Kierkegaard, 2005, p. 19; 30-31.

³⁵ Este ponto também é fundamental no primeiro capítulo. Cf. especialmente Kierkegaard, 2005, p. 24.

âmbito, filosofar com consistência, com coerência, e evitando termos vagos e gradações com relação a mudanças existenciais, como Kierkegaard entende serem as da religião.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM (1993). Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Dir. ed.: T. Giraudo; Coord. ed.: J. Bortolini. Nova ed., rev. 6ª reimp. São Paulo: Ed. Paulinas.

AUDI, Robert (dir.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Trad. de João Paixão Netto; Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo, Paulus, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HONG, Howard V. Historical introduction. In: KIERKEGAARD, S. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Vols. 1-55. Ed. por N. J. Cappelørn et al. Copenhagen, Dinamarca, 2014. Disponível em <https://tekster.kb.dk/>. Acesso em 08 de abril de 2024.

KIERKEGAARD, Søren. *A Doença para a Morte*. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, vol. II*. Trad. de Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, vol. I*. Trad. de Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. e Posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. São Paulo: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Søren. *Practice in Christianity*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. e trad. por H. e E. Hong com auxílio de G. Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78.

LESSING, G. E. Sobre a demonstração do espírito e da força. Tradução de Álvaro L. M. Valls. *Revista Brasileira De Filosofia Da Religião*, 8(1), 368–375, 2022. <https://doi.org/10.26512/2358-82842021e43479>.

PELLETIER, Francis Jeffry; BERKELEY, István. “Vagueza”, In: AUDI, Robert (dir.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Trad. de João Paixão Netto; Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo, Paulus, 2006.

ROOS, Jonas. Da contingência histórica à felicidade eterna (*evig Salighed*): O problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich. *Revista Brasileira De Filosofia Da Religião*, 8(1), 136–157, 2022a. <https://doi.org/10.26512/2358-82842021e43466>

ROOS, Jonas. *10 Lições sobre Kierkegaard*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2022b (1ª edição: 2021).

ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: Paradoxo e existência em Kierkegaard*. São Paulo: Liber Ars, 2019.

SAINSBURY, R. M.. “Paradoxo de sorites”. In: AUDI, Robert (dir.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Trad. de João Paixão Netto; Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo, Paulus, 2006.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

THOMTE, Reidar. Notas explicativas, In.: KIERKEGAARD, Søren. *The Concept of Anxiety*. Ed. e trad. com introdução e notas de Reidar Thomte em colaboração com Albert B. Anderson. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

WATKIN, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press, 2001.

Páginas da internet:

Diana RAFFMAN, “Sorites Paradox”. In.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997. Sorites Stanford: <https://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/> (Acesso em 04/04/2025).

[Philosophiske Smuler - Det Kgl. Biblioteks tekstportal](#). (Acesso em 15/08/2025).