

Religião, Temporalidade e Corporeidade em Kierkegaard¹

Religion, Temporality and Corporeity in Kierkegaard

Jonas Roos²

RESUMO

O texto argumenta que religião, no entendimento de Kierkegaard, não é fuga ou negação do temporal, mas um processo de tornar-se si mesmo que acontece em relação com um entendimento específico de temporalidade. O conceito de temporalidade, como desenvolvido em *Temor e tremor* e em *Migalhas filosóficas*, será fundamental para a compreensão da dialética existencial como elaborada em *A doença para a morte*. Mostrar-se-á que tornar-se si mesmo é efetivar o próprio espírito enquanto síntese psicossomática, o que estabelece um entendimento específico da relação entre religião, temporalidade e corporeidade.

Palavras-chave: Religião; temporalidade; finitude, corporeidade; tornar-se si mesmo.

ABSTRACT

The text argues that religion, in Kierkegaard's understanding, is not an escape or denying of the temporal, but a process of becoming oneself that happens in relation with a specific understanding of temporality. The concept of temporality, as developed in *Fear and Trembling* and in *Philosophical Fragments*, will be a fundamental aspect for understanding the existential dialectics as elaborated in *The Sickness unto Death*. It will be shown that becoming oneself means to actualize one's own spirit as a psychosomatic synthesis, what sets a specific understanding of the relation between religion, temporality and corporeality.

Keywords: Religion; temporality; finitude, corporeality; becoming oneself.

É sabido que as religiões são muitas vezes criticadas por negarem elementos como a temporalidade, a finitude, e o corpo. Nesse sentido são claras as consequências negativas que podem trazer para a vida humana como um todo.

¹ Alguns dos argumentos aqui apresentados já foram desenvolvidos, de forma mais simples, em meu texto "Religião, finitude e corpo", publicado pela revista *Cult*, edição 179, ano 2013, disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/religiao-finitude-e-corpo/> (acesso em 06.09.2014).

² Graduado em Filosofia, mestre e doutor em Teologia, com estágio pós-doutoral em Filosofia, professor no Departamento e no PPG em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: jonas.roos@yahoo.com.br. Submetido em 12/09/2014; aceito em 03/11/2014.

Autores como Nietzsche, Feuerbach, Marx e outros fornecem ricas ferramentas conceituais para tais análises. Há que se perguntar, contudo, em que medida as religiões, em geral, ou o cristianismo, mais especificamente, concebem a realidade necessariamente deste modo. Kierkegaard, pensador chave para essa reflexão, tem uma leitura bastante peculiar dessas questões. Ele percebe que a existência humana está ligada a toda *finitude*, à *temporalidade*, ao *corpo*, e que tornar-se um indivíduo é um processo que abarca afirmativamente todos esses âmbitos. E Kierkegaard não chega a essa conclusão *apesar* de sua tradição cristã, mas, justamente, *a partir dela*. Para analisar a relação entre *religião*, *temporalidade* e *corporeidade* este texto está dividido em três partes: inicialmente analisa a relação entre a fé, a finitude e o *histórico* a partir de *Temor e tremor*. Num segundo momento esclarece o conceito de histórico em sua relação com a existência a partir de *Migalhas filosóficas* e, por fim, relaciona *existência* e *corporeidade* a partir de *A doença para a morte*. A análise desses textos, portanto, será transversal, com focos específicos, de modo que vários temas importantes das obras em questão não serão desenvolvidos nesse texto.

1. Fé, Finitude e o Histórico em *Temor e tremor*

Kierkegaard, através de seu pseudônimo Johannes de Silentio, em *Temor e tremor*, cunha um conceito bem próprio de fé, no qual esta não é entendida como negação da realidade temporal ou da finitude, mas como uma construção de sentido para esta realidade. O mote para o desenvolvimento deste conceito é o difícil texto bíblico de Gênesis, capítulo 22, quando Abraão recebe de Deus a ordem de sacrificar o próprio filho. A interpretação de Kierkegaard para esse texto é bastante original, assim como o conceito de fé que extrai de sua análise.

O autor percebe que a narrativa é perpassada por tensões bem específicas e entende que a grandeza de Abraão aparece justamente ao se compreender o sentido e a magnitude dessas tensões. Este ponto está bem claro no capítulo intitulado *Expectoração Preliminar*³. Conforme o autor:

³ Embora o título do capítulo em questão sugira um tom ainda bastante inicial (em dinamarquês: *Foreløbig Expectoration*, sendo que o adjetivo pode significar tanto preliminar, como provisório ou transitório), é interessante notar que ele é precedido por uma *epígrafe*, um *Prefácio*, uma *Introdução*, um pequeno texto intitulado *Disposição de Ânimo* (*Stemning*, no original, e que pode ser traduzido também por *atmosfera*, *estado de espírito* ou, simplesmente, *afinação*); e um texto intitulado *Elogio de Abraão. Temor e Tremor*, portanto, é um livro que, de certo modo, demora a iniciar. A razão para isso, provavelmente é a percepção de Kierkegaard de que, em sua época, falava-se de temas religioso-existenciais com excessiva objetividade e rapidez, desconsiderando-se a disposição de ânimo e, mesmo, certa lentidão requerida para tais assuntos. Em *Temor e Tremor* vemos uma referência irônica a esse modo excessivamente rápido e exterior de tratar a história de Abraão: “monta-se um cavalo alado, chega-se num ápice ao monte Moriá, no mesmo instante vê-se o cordeiro. Esquecemo-nos de que Abraão montava apenas um jumento, que seguiu

Falte porventura a coragem para conduzir até ao fim o pensamento e dizer que Abraão era um assassino, bem melhor será então ganhar a devida coragem em vez de desperdiçar tempo com elogios imerecidos. A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, muito bem capaz de deixar um homem insone, e todavia Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia (KIERKEGAARD, 2009, p. 83).

O texto bíblico deixa claro que a história de Abraão gira em torno de uma provação ou tentação⁴. Kierkegaard observa, contudo, que normalmente uma tentação é aquilo que tende a desviar uma pessoa de cumprir com o seu dever moral. A situação de Abraão, contudo, torna-se peculiar porque, em seu caso, a tentação é justamente o ético, o dever moral de cuidar e proteger o próprio filho e que, nesse caso, o desviaria de cumprir o propriamente religioso, ou seja, seguir o seu caminho rumo à realização da ordem divina⁵.

Ponto-chave para a leitura do pseudônimo Johannes de Silentio é que Abraão, quando, depois de três dias de viagem, avista o monte do sacrifício, afirma a seus servos: “Permaneço aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós”⁶. Este plural, “voltaremos”, é decisivo na narrativa, pois indica que Abraão tinha esperança de voltar com Isaac. Trata-se aqui da esperança que se articula não na certeza objetiva, mas na certeza de uma

lentamente pelo caminho, que levou três dias na viagem e precisou de algum tempo para rachar a lenha, amarrar Isaac e afiar a faca. / E no entanto elogia-se Abraão” (KIERKEGAARD, 2009, p. 109).

⁴ Gênesis, 22.1.

⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 118. Sob este ponto de vista *Temor e tremor* aponta uma tensão difícil de resolver entre religião, de um lado, enquanto existencial, subjetiva e individual, e moralidade, de outro, enquanto amparada no geral. Esta relação marca uma diferença qualitativa, por exemplo, entre as histórias de Abraão e de Jefté (Juízes 11), bastante semelhantes na superfície. Se ambas lidam com o sacrifício de um/a filho/a pelo pai, Abraão está numa relação individual com Deus, cumpre uma ordem que só ele recebeu, enquanto indivíduo, e por isso não poderia ser compreendido pelo geral, por sua comunidade, ao passo que Jefté deve realizar o sacrifício para manter a vitória de uma batalha e, nesse sentido, pode ser compreendido pelo geral e, a rigor, não experimenta exatamente as mesmas tensões que Abraão. Esta tensão entre religião e moralidade, como apresentada em *Temor e tremor*, terá um encaminhamento na obra de Kierkegaard com a publicação de *As obras do amor*, em 1847, onde a subjetividade fundamenta uma ética a partir do amor interiorizado enquanto dever, voltado para a ação em relação ao próximo. Embora eu não interprete que a solução de *As obras do amor* seja solipsista – e justamente por isso penso que esta obra apresenta uma solução ao problema colocado em *Temor e tremor* – esta é uma questão ainda aberta ao debate entre estudiosos de Kierkegaard.

⁶ Gênesis, 22.5.

aposta existencial⁷ – apesar de todas as contradições, Abraão mantém a esperança de retornar com o filho⁸.

A fé, no entendimento de Johannes de Silentio, envolve aquilo que caracteriza como *duplo movimento*, o despojar-se de tudo – no caso de Abraão abrir mão do próprio filho ao subir a montanha para sacrificá-lo – e, ao mesmo tempo, manter a esperança de reaver aquilo (aquele) que foi renunciado. O *primeiro movimento*, o despojar-se, Johannes de Silentio caracteriza como *resignação infinita*. Trata-se da entrega da finitude e da temporalidade. Este movimento é realizado, por exemplo, por Sócrates, o movimento que abandona o finito e fica, por fim, com a ideia abstrata. Sócrates, nesse sentido, é o herói da renúncia e do desapego. De modo semelhante, o herói trágico também realiza a resignação, como no já mencionado caso de Jefté, que sacrifica a própria filha. Este é o primeiro movimento, que é muitas vezes, erroneamente, segundo o conceito kierkegaardiano, entendido como fé. Para Kierkegaard, contudo, este é apenas o primeiro momento dialético do movimento da fé.

Abraão, ou aquele que de Silentio caracteriza como *cavaleiro da fé*, continua a partir do ponto onde o herói trágico havia parado. Segundo o autor, o cavaleiro da fé,

Faz exactamente o mesmo que o outro cavaleiro; abdica infinitamente do amor que é o conteúdo da sua vida e está reconciliado com a dor; mas acontece então o prodígio – faz ainda um movimento, o mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela⁹ propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

O ponto central do conceito kierkegaardiano de fé não está no despojar-se, na resignação, mas, tomando o caso de Abraão, na crença de que obteria Isaac de volta depois de tê-lo abandonado. Abraão se coloca em uma relação absoluta com o Absoluto e, neste sentido, abandona Isaac, abandona o seu dever moral de pai para cumprir a ordem divina, pois sobe a montanha para sacrificá-lo. No

⁷ Três anos depois da publicação de *Temor e tremor*; Kierkegaard desenvolverá, sob o pseudônimo Johannes Climacus, em *Pós-escrito conclusivo às Migalhas filosóficas* (1846), a noção de “incerteza objetiva” ligada à fé. Em linhas gerais, a fé não se fundamenta em razões objetivamente estabelecidas, mas se constitui como aposta existencial que enfrenta a *incerteza objetiva*. Embora *Temor e tremor* e *Pós-escrito* sejam obras bastante diferentes, neste ponto encontramos na obra de 1846 um desenvolvimento de uma temática posta já em *Temor e tremor*. Além do mais, a noção de incerteza objetiva estará ligada ao conceito de “escândalo”, desenvolvido fundamentalmente em *Migalhas filosóficas* (1844) e *Prática no cristianismo* (1850).

⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 90.

⁹ O contexto em questão é o de um jovem enamorado: “Um rapaz apaixonado-se por uma princesa e todo o conteúdo da sua vida reside nesse amor, o relacionamento é contudo de tal espécie, que é impossível ser concretizado, é impossível ser traduzido da idealidade para a realidade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 97). O autor compara, diante desse mesmo caso, quais seriam as atitudes do ponto de vista da resignação e, agora, do ponto de vista da fé.

entanto, fé não é o abandono da finitude, da realidade concreta e temporal. O duplo movimento envolve este retorno paradoxal à temporalidade e à finitude. O conceito de fé é cunhado na conjunção dos dois movimentos: “pois o movimento da fé tem de ser sempre realizado por força do absurdo, mas atente-se bem, *de modo a que a finitude não se perca, antes seja ganha por inteiro*” (KIERKEGAARD, 2009, p. 92, grifo meu). Kierkegaard aplica ao conceito de fé uma percepção psicológica que está presente também em outros textos seus: aquele que aprendeu a abrir mão da realidade e, posteriormente, a ela retornou, tem muito mais deleite com a realidade do que aquele que nunca aprendeu a abandoná-la. Em um de seus *Discursos edificantes*, afirma: “porque aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma é possuído pelo mundo” (KIERKEGAARD, 1990, p. 90).

O que está em jogo com relação a este conceito de fé é a totalidade do ser humano e das esferas que o constituem. Neste ponto, são esclarecedoras algumas reflexões de Paul Tillich sobre a fé e as consequências de seu entendimento para a existência. Este autor a define como “[...] o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1996, p. 6). Aquilo que toca o ser humano incondicionalmente diz respeito a suas preocupações espirituais, sejam estéticas, sociais, políticas ou cognitivas;¹⁰ diz respeito àquilo que Tillich chama de *preocupação última* ou *suprema* (*ultimate concern*)¹¹. Tal preocupação não deve ser entendida como uma preocupação a mais em meio a uma série de preocupações. Ela despoja todas as outras preocupações de sua significação última, transformando-as em preliminares; é incondicional, colocando-se para além dos limites ou condicionamentos de caráter, desejo ou circunstância. Justamente por isso também é total, na medida em que nenhuma parte do indivíduo ou do mundo fica excluída dela.¹² Importante compreender, neste contexto, que a preocupação última transcende todas as preocupações preliminares, mas não as elimina, antes perpassa todas elas dando-lhes sentido.

Dois aspectos andam sempre juntos com relação àquilo que toca alguém incondicionalmente. De um lado uma dedicação total ou sujeição incondicional¹³ e de outro uma promessa de realização suprema. Sem a articulação simultânea e complementar desses dois aspectos perde-se o sentido próprio de preocupação

¹⁰ Cf. TILLICH, 1996, p. 5.

¹¹ Tillich também entende fé como “ser agarrado por uma preocupação última”. Aquilo que “toca o ser humano incondicionalmente” e “preocupação última” são, para Tillich, dois modos de dizer fundamentalmente a mesma coisa, apenas com ênfases diferentes.

¹² Cf. TILLICH, 2005, p. 29.

¹³ A dedicação e a sujeição são totais ou incondicionais no sentido de que a totalidade da vida é vista sob essa perspectiva e não no sentido, característico dos fanatismos, de que haveria uma dedicação total ou incondicional a um aspecto ou elemento isolado da vida e em contradição com outros aspectos ou elementos. Esta diferença, de certo modo, marca a ambiguidade característica da religião.

última. Ao discutir este conceito em sua *Teologia sistemática*, Tillich lembra Kierkegaard quando fala de “paixão e interesse infinitos”¹⁴. Kierkegaard se refere à fé como paixão de modo especial em *Temor e tremor*, e é bastante revelador que Tillich, ao abordar seu conceito de fé, faça uma referência indireta justamente a este livro. É clara nesta obra a tensão explorada entre, de um lado, nos termos de Tillich, uma “sujeição incondicional”, que chega ao ponto de entregar o próprio filho para sacrifício, e, de outro, a “promessa de realização suprema”, articulada na esperança de retornar com o filho e se tornar pai de uma grande nação.

O que Kierkegaard e Tillich percebem com bastante clareza é que fé é aquilo que dá unidade ao ser humano. Nesse sentido, jamais poderia ser restrita a formas de resignação, que constituem justamente o abandono de esferas constitutivas da vida humana, como a paixão, o histórico, o finito, o corpo. Sob diferentes termos, estes autores entendem o ser humano a partir de uma ontologia, de um ser humano pensado como inicialmente em relação com seu fundamento e, na existência, como rompido com este fundamento e, conseqüentemente, também consigo mesmo e com o outro. Tal ruptura é chamada por Tillich de alienação e por Kierkegaard de desespero¹⁵. E a partir desses conceitos ambos reelaboram o conceito de pecado. A unidade articulada na fé, contudo, nunca é plena sob as condições da existência. De qualquer modo, e enfatizando um argumento central para este texto, a fé não nega, mas ressignifica a existência humana como um *todo* (mesmo que não de forma *total*), incluídos aí, evidentemente, a finitude, a temporalidade e o corpo.

Em *Temor e tremor*, o cavaleiro da fé assume plenamente sua herança para com o mundo finito. Johannes de Silentio descreve este cavaleiro em uma passagem belíssima e que muito esclarece a respeito do conceito de *duplo movimento*. Note-se que Kierkegaard, de certo modo em polêmica com seu contexto intelectual, não filosofa apenas com definições de conceitos. Quer sob seu próprio nome, quer sob pseudônimos, ele faz filosofia da religião em conexão com o pensar a existência enquanto constrói seus personagens e *personifica* conceitos. Daí, por exemplo, a importância, em sua obra, de figuras como Fausto, o judeu errante, o sedutor, Jó, Adão, o discípulo, o mestre, a pessoa amorosa, a pessoa desesperada etc. Isso não significa que se oponha a definições conceituais. Sua obra discute em profundidade conceituações de termos como existência, desespero, fé, amor, cristianismo, paradoxo, indivíduo, subjetividade,

¹⁴ Cf. TILLICH, 2005, p. 29.

¹⁵ E deve-se notar que nenhum dos dois chama a ruptura em si de angústia. Apesar de diferenças relativas ao tratamento do conceito de angústia, Kierkegaard e Tillich parecem concordar que angústia é o sentimento ambíguo que descreve o ser humano e sua situação diante da possibilidade desconhecida da ruptura e, nesse sentido, diferente tanto da alienação quanto do desespero.

interioridade¹⁶. Em *Temor e tremor*, depois de esclarecer o conceito de *duplo movimento*, o autor como que personifica características suas na imagem do cavaleiro da fé, em uma passagem que, embora longa, é bastante significativa para a compreensão do que foi desenvolvido até aqui:

Examinei-lhe a figura da cabeça aos pés, não fosse existir uma fissura através da qual o infinito espreitasse. Não! É solidamente maciço. O seu andar? É enérgico, pertence por inteiro à finitude; não é o andar de um burguês aperaltado que se passeia ao domingo à tarde em Fresberg; pisa a terra com a maior segurança – pertence em tudo ao mundo, nenhum filisteu pequeno-burguês poderia pertencer-lhe mais. Nada há que me permita descobrir essa natureza peculiar e distinta pela qual reconhecemos o cavaleiro da infinitude. Alegra-se com tudo, participa em tudo e de cada vez que o vemos participar no que é singular, tal sucede com a perseverança que caracteriza o homem terreno, cuja alma se apega firmemente a semelhantes coisas. Toma conta de sua actividade [...] De tarde, vai à floresta. Compraz-se com tudo o que vê, com o formigueiro humano, os novos *omnibus*¹⁷, o Sund¹⁸, - quando o encontramos no Strandveii¹⁹, poder-se ia pensar que era um negociante que anda a espairar e a divertir-se dessa precisa forma [...] Regressa a casa ao fim da tarde na passada infatigável do carteiro [...] Debruçado de uma janela aberta, contempla a praça onde vive, tudo o que aí se passa – um rato a esconder-se debaixo de uma tábua na sarjeta, as crianças a brincar – tudo na existência o interessa com tanta serenidade como se fosse uma rapariga de dezesseis anos [...] Fuma cachimbo à noite; quando se olha para ele, jurar-se-ia que ele era o merceeiro da frente que vegeta na obscuridade. Deixa chegar as cinco com uma despreocupação tal, que mais parece um faz-nenhum desmiolado, e contudo, em cada

¹⁶ Esta preocupação com conceitos é expressa por Kierkegaard em seu diário, ao perceber uma relação entre a sua vida e a de um parente seu, o naturalista Wilhelm Lund, que viera realizar pesquisas no Brasil e vivera em Lagoa Santa, Minas Gerais. Escreve Kierkegaard: “Wilhelm Lund / Hoje me ocorreu a similaridade entre a sua vida e a minha. Assim como ele vive lá no Brasil, perdido para o mundo, absorto escavando fósseis antediluvianos, assim eu vivo como se estivesse fora do mundo, absorto escavando conceitos cristãos [...]” (*Journals and Papers VI 6652 (Pap. X3 A 239 n.d., 1850)*). Esta preocupação com a definição de conceitos pode ser percebida também na literatura secundária sobre Kierkegaard. Veja-se, por exemplo: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980; THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). *Theological Concepts in Kierkegaard*. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980b. WATKIN, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press, 2001; POLITIS, Hélène. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002. Atualmente, como parte da coleção *Kierkegaard Research: sources, Reception and Resources*, sob a coordenação de Jon Stewart, está em preparação o volume 15, *Kierkegaard's Concepts*, a ser publicado em quatro tomos.

¹⁷ De acordo com nota da tradutora, designação dos primeiros transportes públicos da cidade de Copenhague, em funcionamento a partir de 1840.

¹⁸ De acordo com nota da tradutora, nome do estreito que separa a ilha da Zelândia da Suécia.

¹⁹ De acordo com nota da tradutora, nome da estrada que percorre a costa oriental da ilha da Zelândia ao longo de Øresund (ou Sund).

momento que vive, redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo (KIERKEGAARD, 2009, p. 94-96).

Fé, segundo este conceito, não é negação da realidade, mas uma ressignificação da realidade, que se expressa no pertencimento à *finitude* e ao *mundo*, na *alegria* e *perseverança* para com as coisas terrenas, no *comprazer-se com tudo o que vê*, no *interesse pelas coisas da existência* etc. Importante notar, no contexto dessa discussão, que muitas críticas à religião entendem por fé aquilo que aqui é chamado de resignação – que é apenas o primeiro momento da dialética. Nietzsche, por exemplo, n’*O Anticristo*, num contexto onde fala da relação entre fé e instintos, afirma: “No mundo cristão das ideias nada houve que apenas tocasse a realidade: e no ódio instintivo a toda realidade reconhecemos o único elemento impulsor na raiz do cristão” (NIETZSCHE, 2007, p. 46, Aforismo 39). Para um entendimento de fé como o de Kierkegaard, pelo menos, esta crítica parece imprecisa.

Se, contudo, essa ressignificação da realidade²⁰, do histórico e da finitude é pensada tendo-se em mente um conceito de temporalidade como um reflexo do supra-temporal, como uma conformação ao eterno, então, no limite, o próprio conceito de duplo movimento acaba por ser perdido, à medida que não haveria histórico a ser recuperado e, conseqüentemente, nem realidade efetiva ou finitude. Para evitar esse mal-entendido, são cruciais algumas reflexões de *Migalhas filosóficas*, do pseudônimo Johannes Climacus.

2. O Histórico e a Existência em *Migalhas filosóficas*

Em *Migalhas* o conceito de temporalidade será desenvolvido a partir do conceito de instante; este, por sua vez, contraposto à concepção platônica de reminiscência. Se em Platão²¹ a verdade é questão de reminiscência, no cristianismo ela aparece na temporalidade, no instante. Na sua tentativa de reinserir a questão da verdade existencial no processo da existência, à época da redação de *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard anota em seus diários que *o histórico é o aspecto essencial do cristianismo*²².

²⁰ Que Kierkegaard chama de *Virkelighed*, realidade no sentido de efetividade, realidade efetiva. Assim como no alemão, o dinamarquês tem duas palavras para dizer realidade: *Virkelighed* e *Realitet*.

²¹ Em *Migalhas* são contrapostos o projeto de pensamento de Climacus, de um lado, e Sócrates, de outro. O Sócrates de *Migalhas*, entretanto, funciona como um personagem que expressa o pensamento platônico em alguns de seus elementos mais fundamentais. Se se quer entender o que Kierkegaard pensa sobre Sócrates, deve-se antes dar atenção a *O conceito de ironia*.

²² Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Papirer*, apud *Philosophical Fragments* (supplement), p. 182 (*Pap. IV C 35 n.d.*, 1842-43).

Esta centralidade do histórico estará presente nas perguntas que abrem *Migalhas*. “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). A dificuldade, que já havia sido percebida por Lessing, é a de que o cristianismo fundamenta-se em relatos históricos, portanto relativos e contingentes, mas quer fundamentar uma verdade que esteja para além de toda contingência, aquilo que, em *Temor e tremor*, é chamado de *relação absoluta com o absoluto* ou *paixão e interesse infinitos*. Há que se definir, portanto, os termos da relação entre *histórico* e *verdade*. Desse modo, o desenvolvimento propriamente dito de *Migalhas* inicia com a pergunta por como se aprender a verdade. A problemática é colocada em termos semelhantes àquela do diálogo platônico *Mênon* sobre a possibilidade de aprender a virtude. Em qualquer um dos casos o problema se apresenta paradoxalmente, já que se sabemos o que é a verdade ou a virtude não temos por que procurá-la, e se não sabemos o que é, nem mesmo sabemos o que temos que procurar.

Platão resolve a questão pressupondo que a verdade já está no ser humano desde sempre, do que podemos extrair uma série de consequências. Todas essas, entretanto, implicadas em um entendimento específico de temporalidade. Para Climacus, se a verdade estava desde sempre no aprendiz, embora este nem sempre tenha tido consciência disso, não há um *instante* em que o aprendiz tenha efetivamente *recebido a verdade*. Para Climacus o conceito de *instante* está ligado à possibilidade de *mudança qualitativa* no tempo e, conseqüentemente, articulado com o tornar-se, com o vir a ser. No modelo platônico não há instante no sentido específico de que não há mudança qualitativa com relação ao vir-a-ser. Neste caso, a mudança não diz respeito à verdade em si e sua posse, mas apenas à consciência de que a verdade já estava presente na alma, mas esquecida.

O objetivo que Climacus alega ter em *Migalhas* é o de apenas desenvolver um projeto de pensamento que teria como única finalidade o ser diferente do socrático. Para isso, afirma que em seu projeto de pensamento o *instante* deverá ter um valor fundamental, já que no projeto socrático tudo gira em torno da reminiscência. É estabelecido, então, como uma necessidade lógica, dado o método algébrico do “projeto” [onde Platão afirma “a”, Climacus afirma “não-a”]²³, que o ser humano se encontre inicialmente não de posse da verdade, mas fora dela e sem a condição para apreendê-la. O mestre, aqui, será “o próprio

²³ Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 131.

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 347-364.

deus²⁴ que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade [...]” (KIERKEGAARD, 1995, p.35).

O mestre será aquele que traz tanto a verdade quanto a condição para compreendê-la. Trata-se da entrada do mestre eterno no tempo, o que constitui o *instante*, que, em sentido estrito, é o paradoxo cristológico. O instante não se constitui, então, como uma partícula da temporalidade, até porque esta nunca pode ser obtida, mas como a irrupção do eterno na temporalidade. Para o discípulo o instante significa a virada que marca a diferença qualitativa introduzida a partir de fora com relação ao vir-a-ser. Segundo Climacus: “Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?” (KIERKEGAARD, 1995, p. 41).

Como mencionado anteriormente, o histórico é fundamental nesse contexto; um histórico, contudo, que não se presta a uma análise objetiva, distanciada, como se o histórico pudesse ser analisado como um elemento ao lado de outros, ou como se pudéssemos nos colocar fora da história ao fazê-lo. Para uma análise objetiva do histórico, o mestre parece manter-se indisponível. Segundo Climacus, do ponto de vista histórico “[...] é fácil ao discípulo contemporâneo tornar-se testemunha ocular; a infelicidade, porém, consiste em que o fato de conhecer uma circunstância histórica, sim, até mesmo conhecer todas as circunstâncias históricas com a certeza da testemunha ocular, de maneira alguma transforma uma testemunha ocular num discípulo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 88). O que transforma alguém em discípulo, nesse entendimento, é o *assumir um modo de existência*.

Este ponto pode ser iluminado por algumas reflexões do jovem Heidegger em *Fenomenologia da vida religiosa*²⁵. Para este autor, um dos conceitos fundamentais para que se entenda o cristianismo de Paulo, como articulado em sua carta aos tessalonicenses, é o de *parusía*, a segunda vinda de Cristo. Este elemento é importante para uma compreensão específica da temporalidade, que é diferente da platônica. A *parusía* está indisponível enquanto

²⁴ A referência à divindade é, propositalmente, feita com artigo definido e minúscula. Em resumo, Kierkegaard entende que questões religiosas são fundamentalmente existenciais e, portanto, subjetivas. Nesse sentido, não podem ser discutidas como mera informação a ser compreendida especulativamente. A possibilidade de comunicação de assuntos religioso-existenciais, portanto, será sempre indireta. Nesse sentido, Kierkegaard publica a maioria de suas obras sob pseudônimos e, no caso de *Migalhas*, não afirma estar falando de cristianismo. Antes, fala como os gregos e, supostamente, apenas monta um projeto de pensamento. Daí que não fale de Deus, mas *do deus*. Enfim, o leitor é que deve decidir se o que é apresentado pode ser entendido como cristianismo e se apresenta uma visão consistente da existência.

²⁵ Volto, aqui, pontualmente, a uma questão que já refleti anteriormente, juntamente com Frederico Pieper. Cf. PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. Religião, existência e temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. *Numen*. revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 14, n.1, jan-jun, 2011, p. 101-119.

evento e não é algo que se pode conhecer do mesmo modo que se pode conhecer outras coisas. Heidegger observa que Paulo, ao responder a pergunta pelo quando da *parusía*, demonstra que a entende como não sujeita ao cálculo: “o dia do Senhor vem como ladrão de noite”²⁶. O que entra em jogo nessa questão é aquilo que os tessalonicenses se tornaram, seu próprio modo de vida. A rigor é a partir disso que surge o *quando*, o *instante*. Segundo Heidegger,

Toda a questão, para Paulo, não diz respeito à questão gnosiológica [cf. 5,2 porque vós mesmos sabeis muito bem [*pois vós mesmos estais inteirados com precisão*]]. Ele não diz: ‘não sei quando ele voltará’, mas ele diz: “vós sabeis muito bem...” [*vós mesmos estais inteirados com precisão*] Este saber deve ser um saber todo peculiar, pois Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos e o saber que possuem a respeito de seu ter-se-tornado. A partir desse modo de contestar segue-se que a decisão da “pergunta” depende de sua própria vida [HEIDEGGER, 2010, p.91].

Em *Migalhas*, Climacus desenvolve uma série de argumentos que ajudam a compreender, porque certas questões da temporalidade, para usar a linguagem do jovem Heidegger, *não se prestam a um tratamento gnosiológico*. Se for verdadeiro que o que veio a ser aconteceu do modo como aconteceu por liberdade e não por necessidade, isso que veio a ser nunca poderá ser conhecido em uma necessidade, que, aliás, não possui. Todo o fato histórico só pode ser conhecido em sua contingência. Nada do que é histórico conduz a uma certeza necessária.

Neste ponto, contudo, não poderíamos objetar que o fato de que algo tenha acontecido, o tornaria necessário? E se, por ter acontecido, tenha se tornado necessário, não poderá, então, ser conhecido necessariamente? A relação entre o devir e o histórico tem, portanto, consequências para o modo como se pode compreender um fato histórico e, em última análise, relacionar-se com o histórico mesmo. O que aconteceu não pode ser refeito, não pode ser mudado. Neste sentido dizemos que tornou-se necessário. Com relação a isso Climacus se pergunta se a imutabilidade do passado é a da necessidade, a imutabilidade do necessário no sentido metafísico.

O fato acontecido carrega em si a imutabilidade do histórico. Entretanto, a imutabilidade daquilo que aconteceu, do histórico, é diferente de uma necessidade metafísica. O necessário no sentido da metafísica é aquilo que não pode ser concebido de outro modo. O histórico, entretanto, tem outra característica: “o passado não se tornou mais necessário por ter acontecido, mas ao contrário mostrou, por ter acontecido, que não era necessário” [KIERKEGAARD, 1995, p. 111-112]. Claro que depois de ter acontecido não pode

²⁶ Cf. I Ts. 5.1-4.

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 347-364.

ser mudado, entretanto aconteceu justamente porque era possível e, neste sentido, poderia, perfeitamente, não ter acontecido. Historicidade e contingência estão ligadas. Pretender conhecer a necessidade de um fato histórico implicaria em conhecer algo histórico privando-o de sua historicidade.

Pelo menos no que diz respeito às questões existenciais, a temporalidade não pode ser reduzida a mero tratamento objetivo; não pode ser analisada como uma categoria entre outras. O conceito de cristianismo ou, se quisermos, em termos mais amplos, de religião, em Kierkegaard, se relaciona com o histórico, mas o histórico concebido nesses moldes, e não como aquele que está sujeito ao cálculo e que poderia fornecer uma segurança objetiva para as questões da existência. Seu entendimento de religião envolve justamente o risco e o desafio existencial de uma vida que assume radicalmente sua historicidade.

É interessante notar que o jovem Heidegger analisa o cristianismo primitivo e percebe algumas diferenças marcantes entre este e o platonismo. Climacus, por sua vez, em *Migalhas*, desenvolve um conceito de temporalidade justamente em oposição ao platonismo. Para Heidegger o entendimento platônico geraria um asseguramento com relação à temporalidade. A forma e o sentido deste “se realizam mediante a construção de uma teoria sobre o sentido da realidade temporal. À medida que conheço que tipo de sentido de realidade tem o temporal, este perde seu caráter inquietante para mim, já que o reconhecimento como uma conformação do supratemporal” (HEIDEGGER, 2010, p. 44). Sob este aspecto, os dois autores se iluminam mutuamente. Para Kierkegaard, a dificuldade com relação à existência, contudo, está na tensão que surge da percepção de que o histórico é o âmbito do contingente e imponderável, o âmbito da não sujeição ao cálculo e à certeza objetiva e, simultaneamente, o âmbito no qual a existência se realiza na tomada de decisões cruciais e irrevogáveis nessa mesma temporalidade.

Enquanto seres naturais, estamos imersos na temporalidade assim como o está a natureza. O uso que fazemos de nossa liberdade, entretanto, constitui um devir no interior desse devir. Esta é a dialética pressuposta em *A doença para a morte*, do pseudônimo Anti-Climacus. Toda pessoa nasce humana enquanto união de elementos polares. Tornar-se si mesmo, entretanto, implica em colocar a si mesmo em movimento, em gerar um devir que é interior a este primeiro devir. Tal processo abarca a totalidade do ser humano, entendido, entre outros aspectos, como síntese psicossomática.

3. Existência e Corporeidade em *A doença para a morte*

Kierkegaard publica, em 1849, sob o pseudônimo Anti-Climacus, *A doença para a morte* (normalmente traduzida para o português como *O desespero*

humano). Já no início da obra o autor parece ter em mente uma das perguntas fundamentais da filosofia, como elaborada por Kant: “o que é o ser humano?” O desenvolvimento propriamente dito da obra, então é aberto com a afirmação: *O ser humano é espírito*. E o autor continua:

Mas o que é espírito? Espírito é o si mesmo. Mas o que é o *si mesmo*? O *si mesmo* é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o *si mesmo* não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade²⁷, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si mesmo* (KIERKEGAARD, 1980, p.13)²⁸.

De acordo com esta definição uma pessoa nasce humana, trata-se de um dado antropológico *a priori*. Entretanto, um ser humano não é necessariamente um si mesmo. O si mesmo envolve um processo de tornar-se. O tornar-se, entretanto, não se desenvolve num vácuo, fora de qualquer relação. A existência em Kierkegaard é entendida como tarefa (em dinamarquês, *Opgave*). Entretanto, a tarefa que é a existência pressupõe uma dádiva (em dinamarquês, *Gave*), pressupõe que haja uma estrutura prévia que deva ser efetivada. O si mesmo não é a simples junção de elementos polares, o que ainda guardaria um dualismo antropológico, mas uma relação autoconsciente, uma relação que se relaciona a si mesma na medida em que envolve um processo ativo de realização por parte do sujeito. O ser humano, portanto, nasce como espírito em potência e, ao efetivar a síntese, efetiva o espírito, torna-se si mesmo.

Anos antes da publicação de *A doença para a morte*, em *O conceito de angústia* (1844), Kierkegaard afirmava o aspecto psicossomático da síntese que é o ser humano: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo com um terceiro. Este terceiro é o espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Assim como a finitude e a temporalidade são essenciais na constituição do tornar-se si mesmo, assim também o corpóreo. O contrário de tornar-se si mesmo é justamente estar em desespero, que consiste, basicamente, em aferrar-se a um dos pólos da síntese em detrimento do outro. Por diferentes razões, pode-se fugir de tornar-se um si

²⁷ Embora o próprio autor descreva aqui a polaridade da síntese como liberdade e possibilidade, esta não é uma expressão rigorosamente consistente para o modo como entende esta dialética. A liberdade humana é uma construção do processo de síntese entre necessidade e possibilidade. Esta é a polaridade, e aprender a sintetizá-la é a concretização da liberdade. Adiante, na mesma obra, o autor descreverá a síntese novamente como sendo entre *possibilidade* e *necessidade*.

²⁸ KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte*. Cf. *The sickness unto death*, p. 13. Faço uso de minha tradução de *A doença para a morte*, ainda em andamento. Para a paginação das citações sigo a edição de Howard e Edna Hong.

mesmo tanto em direção à infinitude e possibilidade, quanto em direção aos aspectos finitos e determinados. De semelhante modo, contudo, toda negação do corpóreo em nome do puramente anímico, pode ser caracterizada como desespero, assim como o aferrar-se no corpóreo negando o anímico constituiria o tipo oposto de desespero.

É claro que se poderia objetar que as religiões e muitas vertentes do cristianismo costumam negar justamente o corpo, e que o termo “carne”, por exemplo, tem um aspecto marcadamente negativo na tradição cristã. Kierkegaard, contudo, como filósofo da religião, percebe que a própria religião por vezes não compreende seus conceitos. O autor entendia a si mesmo como que exumando os conceitos do cristianismo, limpando suas arestas, tornando-os mais claros. Com relação ao corpóreo e à carne, afirma n’ *As obras do amor*:

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo que, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. Mas isso era um mal-entendido, um exagero de espiritualidade. É fácil mostrar, além disso, que o Cristianismo está muito longe de aticar irracionalmente o sensual contra um homem, ensinando-lhe mesmo uma atitude exagerada; [...] Não, justamente porque o Cristianismo é espírito em verdade, ele entende por sensual algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente o sensual, e tão pouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tão pouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico [...] (KIERKEGAARD, 2005, p.72)²⁹.

Negar tais aspectos em nome da religião é justamente uma atitude contrária ao modo como Kierkegaard entende religião. Negar tais aspectos é, ao contrário, desespero, e desespero é uma doença do espírito. Mas estar em desespero, é justamente o oposto de ser livre. O ser humano só é livre quando efetiva a síntese. Toda forma de desespero é fuga de realizar o que há de mais caro na vida, tornar-se si mesmo:

um *si mesmo* é a coisa da qual menos se sente falta no mundo e a mais perigosa de se mostrar que se tem. O maior perigo, o de perder a si mesmo, pode ocorrer tão silenciosamente no mundo como se nada fosse. Nenhuma perda pode acontecer tão silenciosamente; qualquer outra perda, um braço, uma perna, cinco táleres, uma esposa etc. não se deixaria de perceber (KIERKEGAARD, 1980, p. 32-33).

²⁹ Tradução levemente modificada.

Vimos que a fé, em *Temor e tremor*, é o movimento que só se completa na retomada do finito e do temporal. Em *Migalhas filosóficas* vimos que tudo no cristianismo gira em torno do histórico. O próprio eterno só é entendido em sua manifestação no histórico; um histórico, contudo, que do ponto de vista da existência não se presta ao tratamento objetivo. Tudo aqui gira em torno de entrar num processo de conjugar elementos que estão separados ou, se quisermos, para usarmos um termo caro a Hegel e ressignificado por Kierkegaard, tudo gira em torno de efetivar a *síntese*. Esta reunião de elementos, contudo, não significa uma fusão que elimina distinções, mas só acontece em um duplo movimento, similar aquele analisado em *Temor e tremor*:

Mas tornar-se si mesmo é tornar-se concreto³⁰. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese. Por conseguinte, o desenvolvimento deve consistir em infinitamente afastar-se de si mesmo na infinitização do *si mesmo* e infinitamente retornar a si mesmo na finitização. Se, ao contrário, o *si mesmo* não se torna ele mesmo, então está desesperado, quer o saiba quer não. Contudo, a cada instante que o *si mesmo* existe ele está em um processo de tornar-se, pois o *si mesmo* *κατα δύναμιν* [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir. Na medida em que o *si mesmo* não se torna ele mesmo, ele não é ele mesmo; mas não ser si mesmo é precisamente desespero [KIERKEGAARD, 1980, p. 30].

A cura para o desespero ou, se quisermos, o contrário de desespero, será justamente a fé. Mas fé entendida a partir de *Temor e tremor* e como elemento de significação da finitude, do temporal e do corpóreo, assim como de seus pólos infinitude, eterno, anímico. É apenas nesse sentido que fé pode ser entendida como cura para o desespero, como forma de saúde espiritual. E é apenas na correta relação que o ser humano não se escraviza em um dos pólos. Tornar-se espírito, então, é justamente realizar a síntese, é encontrar completude, tornar-se concreto, não aferrar-se ao corpóreo e ao finito, mas também não fugir deles. Esse é o desafio da existência, e realiza-lo é tornar-se livre, tornar-se si mesmo.

³⁰ Em seu *Terminologisk Ordbog* [Dicionário Terminológico], Jens Himmelstrup lembra que “concreto” vem do latim *concreresco* e significa crescer junto. Concreto é usado por Kierkegaard em oposição a abstrato. O tornar-se um si mesmo não é um movimento de abstração, antes, é entrar em um processo de colocar juntos, ou melhor, *recolocar* os elementos da síntese que a existência separou. Cf. HIMMELSTRUP, Jens. *Terminologisk Ordbog*. København: Gyldendals, 1962, p. 34.

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 347-364.

Referências

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraud; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.
- HIMMELSTRUP, Jens. *Terminologisk Ordbog*. København: Gyldeldals, 1962. (Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange in *Søren Kirkegaard Samlede Værker*, 3 ed., vol. 20).
- KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte*. uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Manuscrito de tradução, a partir da edição em andamento por Jonas Roos.
- _____. *O conceito de angústia*. uma simples reflexão psicológico-demonstrativa do pecado hereditário, de Vigilius Haufniensis. Trad. e Posfácio de Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.
- _____. *As obras do amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebest Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997. (Søren Kierkegaards Skrifter, v. 4).
- _____. *Migalhas filosóficas*: ou um bocadinho de Filosofia de João Clímacus. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *O Conceito de ironia*: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- _____. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

_____. *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.

_____. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

_____. *Søren Kierkegaards Papirer*. v. I-XI. Ed. de P. A. Heiberg, V. Kahr e E. Torsting. København: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag, 1909-48; v. XII-XIII e v. XIV-XVI de comentários de N. Thulstrup; *Index* de N. J. Cappelørn. København: Gyldendal, 1968-78.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Ed. e trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7 Index. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78. (versão eletrônica).

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. maldição ao Cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Trad., notas e posfácio de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. Religião, existência e temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. *Numen*. revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 14, n.1, jan-jun, 2011, p. 101-119.

POLITIS, Hélène. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002.

THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová [Eds.]. *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. vol. 3. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980a.

_____. *Theological Concepts in Kierkegaard*. vol. 5. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980b.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5 ed. revista. Trad. de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. *Dinâmica da fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.