

# Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard<sup>1</sup>

Going back to move forward: presuppositions for understanding existence as a task in Kierkegaard

Jonas Roos<sup>2</sup>

## RESUMO

O conceito de tarefa (*Opgave*) é central para a compreensão da filosofia da existência de Kierkegaard. Entretanto, trata-se de uma noção bastante contraintuitiva, demandando a compreensão de alguns pressupostos específicos. O artigo procura elaborar os principais pressupostos para esta compreensão e, para isso, mostra inicialmente como o desespero diz respeito à responsabilidade individual, não é inerente ao ser humano, e em que medida a tarefa existencial consiste, em parte, em superá-lo. A partir desse desenvolvimento é problematizada a compreensão de que essa superação poderia se dar a partir das ações do indivíduo. Contrariamente, tomando diferentes textos de Kierkegaard por base, o artigo mostra que a tarefa da existência precisa iniciar com o nada fazer. Este nada fazer será então relacionado ao conceito de amor como possibilidade de fornecer nova fundamentação às ações do indivíduo. Por sua ênfase na inicial ineficácia da ação o artigo conclui que a ideia da existência como tarefa em Kierkegaard deve ser compreendida a partir de alguns pressupostos elaborados na Reforma Protestante, nomeadamente luteranos.

**Palavras-chave:** tarefa; desespero; responsabilidade; nada fazer; amor.

## ABSTRACT

<sup>1</sup> Texto apresentado em 27/11/2019 na *XVI Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard, o Indivíduo e a Multidão*, na Universidade Federal de Juiz de Fora, de 26 a 29/11/2019. Este artigo é desenvolvido como parte de meu projeto de pesquisa intitulado, *Desespero, fé e amor: constituintes do conceito de cristianismo de Kierkegaard*, realizado junto ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Em alguns momentos do artigo mantenho propositalmente o tom de oralidade que remete ao contexto de sua apresentação na referida Jornada.

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1999), Mestre em Teologia (Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, IEPG/Faculdades EST, 2003), Doutor em Teologia (IEPG/EST, 2007) com bolsa de doutorado sanduíche (CNPq) no *Søren Kierkegaard Research Centre*, Copenhagen, Dinamarca (2005-2006), e Pós-Doutorado em Filosofia (Unisinos, 2009), com bolsa do CNPq. Professor Associado no Departamento e no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: jonas.roos@uff.edu.br . Submetido em: 20/12/2021; aceito em: 30/12/2021.

The concept of task (*Opgave*) is central to understanding Kierkegaard's philosophy of existence. However, this is a very counterintuitive notion, demanding the understanding of some specific presuppositions. The article seeks to elaborate the main presuppositions for this understanding and, for doing this, initially shows how despair concerns individual responsibility, not being inherent to human beings, and to what extent the existential task consists, in part, in overcoming it. From this development, the understanding that this overcoming could take place from the actions of the individual is problematized. On the contrary, relying on different Kierkegaard's texts, the article shows that the task of existence must begin with doing nothing. This doing nothing will then be related to the concept of love as the possibility of providing a new foundation for the actions of the individual. Due to its emphasis on the initial ineffectiveness of action, the article concludes that the idea of existence as a task in Kierkegaard must be understood from some presuppositions elaborated in the Protestant Reformation, namely Lutherans.

---

**Keywords:** task; despair; responsibility; doing nothing; love.

---

Este artigo parte do pressuposto de que um entendimento específico da dialética entre finitude e infinitude se constitui como crucial tanto para a compreensão da existência humana, de modo amplo, quanto para o desenvolvimento de um conceito de religião e, mais especificamente, de cristianismo<sup>3</sup>. No que diz respeito à existência humana e à leitura que Kierkegaard faz dela, tanto o diagnóstico da ruptura humana entre finitude e infinitude, descrito por um conceito específico de desespero e seus desdobramentos, de um lado, quanto a possibilidade de um encaminhamento dessa situação por meio de uma relação na qual a subjetividade tenha que necessariamente estar envolvida, relação essa especificada e qualificada por Kierkegaard em seu entendimento de fé, de outro, constituem a tarefa individual de tornar-se si mesmo. Ou seja, se o desespero é a ruptura do si-mesmo consigo mesmo e com seu fundamento, é apenas na superação dessa ruptura, na superação do desespero, que alguém se torna si mesmo, se torna uma unidade (embora sempre provisória e em constantemente em processo) de finitude e infinitude<sup>4</sup>, se torna um ser humano individual. A realização do si-mesmo<sup>5</sup>, nesses termos, constitui a tarefa existencial, como Kierkegaard a entende, permeada por esforço e

---

<sup>3</sup> Para uma discussão mais ampla dessa questão em relação ao pensamento de Kierkegaard, aqui colocada como ponto de partida, ver meu artigo (ROOS, 2020). Embora o presente texto lide especificamente com o pensamento de Kierkegaard, é evidentemente possível utilizar os conceitos aqui desenvolvidos para além de seu pensamento, investigando elementos mais amplos no que concerne à religião e sua relação com a existência. Neste artigo, contudo, tais questões não serão desenvolvidas.

<sup>4</sup> Atenho-me aqui principalmente a este par dialético, o qual possui correlatos igualmente fundamentais: temporal e eterno, necessidade e possibilidade, corpóreo e anímico. Cf. *SKS II [A Doença para a Morte]*, p. 129. Para alguns textos de Kierkegaard que ainda não têm tradução para o português farei referência à edição crítica dinamarquesa *Søren Kierkegaards Skrifter* (vols. 1-55), indicada pela abreviação *SKS*, seguida do número do volume e página. Para citações dos *Diários* e *Papéis* de Kierkegaard utilizarei a referência padrão de *SKS*, que faz menção à sigla dos Papéis ou Diários (por exemplo: NB4:160), e, além disso, incluirei também o número do volume e página onde tal referência se encontra (por exemplo: *SKS 20*, p. 366). No caso de citação de algum comentário filológico correspondente a alguma obra a letra K indicará tratar-se do comentário, o que virá seguido do número correspondente e da página, como no exemplo: *SKS K11*, p. 158.

<sup>5</sup> De um modo geral a ideia de *si-mesmo* (*Selv*) e *o indivíduo*, ou *indivíduo singular* (*Den Enkelte*) funcionam como sinônimos na obra de Kierkegaard, ou seja, dizem respeito àquela pessoa que efetivou adequadamente a própria existência.

responsabilidade. Nesse texto me ocuparei especificamente do conceito de tarefa em Kierkegaard, e com especial atenção ao livro *A Doença para a Morte* (1849), que trabalha de modo mais específico com a conceituação acima mencionada<sup>6</sup>.

Assim, na obra de 1849, no início de “C”, As formas dessa doença (desespero), lemos que: “O si-mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se deixa realizar na relação com Deus” (SKS II, p. 146. Grifo meu)<sup>7</sup>.

Esta ideia de tarefa como realização do si-mesmo, realização da síntese de finitude e infinitude, e de seus correlatos, na relação com Deus, atravessa *A Doença para a Morte* como um todo, embora o termo *tarefa* muitas vezes não seja utilizado explicitamente. É importante notar, contudo, que seu conceito está *tão claramente presente por todo o livro* que, em alguns momentos, experientes tradutores como Howard e Edna Hong se permitem utilizar o termo *tarefa* mesmo onde ele não aparece explicitamente no original. Veja-se, por exemplo, um trecho no início de “b) Desespero visto sob a determinação possibilidade – necessidade”, no qual, em uma tradução bastante literal do dinamarquês, se lê: “para o tornar-se (e o si-mesmo deve, pois, livremente tornar-se si-mesmo) possibilidade e necessidade são igualmente essenciais” (SKS II, p. 151)<sup>8</sup>. Para esse mesmo trecho, em inglês, temos a seguinte tradução de Howard e Edna Hong: “Possibility and necessity are equally essential to becoming (and the self has the *task* of becoming itself in freedom)” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35. Grifo meu)<sup>9</sup>. Ou, ainda, em α, nesse mesmo ponto, em uma tradução também bastante literal do dinamarquês, lemos: “O *si-mesmo* κατά δυναμιν [potencial] é tanto possível quanto necessário; pois ele é de fato ele mesmo, mas deve tornar-se si mesmo.” (SKS II, p. 151)<sup>10</sup>. Para esse mesmo trecho, em inglês, lemos: “The self is κατά δυναμιν [potentially] just as possible as it is necessary, for it is indeed itself, but it has the *task* of becoming itself.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35. Grifo meu.)<sup>11</sup>.

Não penso que esses trechos que inserem o termo *task* (tarefa) onde este não estava presente no original configurem erros de tradução, antes, penso que sejam opções e, no meu entendimento, embora não sendo as opções que eu tomaria, ainda assim boas opções, pois que o si-mesmo deva livremente tornar-se si-mesmo, ou que o si-mesmo em potência seja tanto possível quanto necessário e deva tornar-se si-mesmo, revelam, sob diferentes ênfases, exatamente a noção de tarefa como desenvolvida em *A Doença para a Morte*. Assim, ao mostrar a inserção que Howard e Edna Hong fazem do termo *tarefa*, a despeito da diferença com relação ao texto original, e, além disso, o modo claro e fluido com o qual essa tradução expressa o pensamento de Kierkegaard, tenho aqui por único objetivo reforçar o ponto de que o conceito de tarefa está presente mesmo onde o termo não tenha sido explicitamente usado por Kierkegaard. Aliás, bem

<sup>6</sup> Destaque seja dado aos conceitos de ser humano enquanto síntese de finitude e infinitude (e seus correlatos); fê; indivíduo; tornar-se [si-mesmo/indivíduo].

<sup>7</sup> Todas as traduções de *A Doença para a Morte* foram realizadas por mim a partir do IIº volume dos *Søren Kierkegaards Skrifter*.

<sup>8</sup> No original: “For at vorde (og Selvet skal jo frit vorde sig selv) er Mulighed og Nødvendighed lige væsentlige”.

<sup>9</sup> Tradução do texto em inglês: “possibilidade e necessidade são igualmente essenciais para o tornar-se (e o si-mesmo tem a tarefa de tornar-se si mesmo em liberdade)”.

<sup>10</sup> No original: “Selvet er kata dynamin lige saa meget muligt som nødvendigt; thi det er jo sig selv, men det skal vorde sig selv”.

<sup>11</sup> Tradução do texto em inglês: “O si-mesmo é κατά δυναμιν [potencialmente] tanto possível quanto necessário, pois ele é de fato ele mesmo, mas tem a tarefa de tornar-se si mesmo.”

entendido, tal conceito está implicado na estrutura de *A Doença para a Morte* do título a suas últimas linhas<sup>12</sup>.

No Prefácio de *A Doença para a Morte* encontramos uma importante passagem que traz vários elementos sobre o significado da existência como tarefa não apenas para este livro específico, mas para o todo da obra de Kierkegaard:

Heroísmo cristão, que em verdade talvez seja visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade. (SKS II, p. 117).

É importante que se perceba que, apesar de o termo tarefa não ser utilizado neste trecho, vários elementos do conceito estão aí contidos, dos quais indico alguns:

- a) *O tornar-se si-mesmo necessariamente envolve* risco. É uma das ênfases que atravessa a obra de Kierkegaard é que cada um deve assumir esse risco, reconhecer que não há parâmetros objetivos, externos, para a realização da tarefa. Não conseguimos reunir todo o conhecimento necessário para a tomada de nossas decisões existenciais – dado que para tais questões o conhecimento é sempre apenas aproximativo – e, ainda assim, temos que nos decidir, assumindo o risco e a responsabilidade pela decisão e pela tarefa que nela está implicada;
- b) *Incerteza objetiva*: uma consequência do que foi dito acima é que a tarefa implica, para usar uma importante terminologia do *Pós-escrito*, em enfrentar a *incerteza objetiva*.<sup>13</sup> Ou seja, do ponto de vista da objetividade não há parâmetros, critérios ou conhecimento suficiente para a tomada de uma decisão existencial<sup>14</sup>. Daí o risco inerente ao processo bem como a solidão nele implicada.
- c) *Solidão*: assim como no caso de Abraão, como interpretado em *Temor e Tremor*, cada indivíduo está só diante de sua tarefa. Lembrando esse texto assinado por Johannes de *silentio*, “nestas paragens, o companheirismo é de todo impensável” (KIERKEGAARD,

<sup>12</sup> Com relação ao título: “*A Doença para a Morte*: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar”: aqui tanto a ideia de edificação, de construção do si-mesmo, quanto a ideia de despertar estão vinculadas à noção da tarefa de tornar-se si-mesmo, de tomar consciência do próprio desespero e da aceitação da fé como cura para o desespero, o que, de modo bastante simplificado, indica as bases para o conceito de tarefa. Essa mesma relação aparece nas últimas palavras do livro, indicando justamente que ela atravessou toda a obra: “[...] essa oposição [pecado/fé] esteve vigente por todo este escrito, que na primeira parte, A, A, logo apresentou a fórmula para o estado no qual não há nenhum desespero: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu. Essa fórmula, por sua vez, como frequentemente se lembrou, é a definição de fé”. (SKS II, p. 242).

<sup>13</sup> A esse respeito vale conferir uma famosa passagem em SKS 7, p. 187 (KIERKEGAARD, 2013, p. 215) em que o autor relaciona verdade e incerteza objetiva à imagem de flutuar sob 70000 braças d’água.

<sup>14</sup> Uma outra discussão é a de se a carência de tais parâmetros, critérios, conhecimentos, implicaria em uma negação do conhecimento objetivo *per se* em Kierkegaard. Embora essa seja uma discussão mais ampla e demorada, pode-se dizer com segurança que este não é o caso. O procedimento do autor é o de distinguir os âmbitos em decisões são tomadas. Um dos exemplos recorrentes em sua obra para ilustrar uma decisão existencial e/ou religiosa é o do amor apaixonado. A decisão aí implicada envolve sempre e necessariamente um salto para além do conhecimento objetivo, ao passo que este mesmo conhecimento se mostra válido e útil para uma série de outras questões. Apesar do que foi dito, a questão tem nuances e dificuldades que demandariam um tratamento bem mais demorado. Entre outros textos, *Migalhas Filosóficas*; *O Conceito de Angústia* (especialmente sua Introdução); *Pós-Escrito* e *As Obras do Amor* seriam bons pontos de partida para uma tal discussão.

2009, p. 131]. O máximo que um terceiro pode fazer por alguém com relação à tarefa é, socraticamente, compeli-lo a *tornar-se atento* (*blive opmærksom*. Cf. SKS 16 [*O Ponto de Vista*], p. 32)<sup>15</sup>.

- d) Não há apoio do geral ou do ético para a realização dessa tarefa e, muito menos, para nos mantermos no tom de nossa jornada, da *multidão*;
- e) *Responsabilidade*: uma implicação disso é que o indivíduo é o único responsável pela realização de sua tarefa existencial. Note-se como em *O Conceito de Angústia*, uma obra antropológica fundamental de Kierkegaard, o conceito de responsabilidade é crucial no desenvolvimento do texto<sup>16</sup>. Cada indivíduo é o único responsável por seu pecado ou desespero<sup>17</sup> e, portanto, cada um é o único responsável por sua superação e pela realização da tarefa de tornar-se si-mesmo<sup>18</sup>;
- f) *Ação*: a tarefa diz respeito a um enorme esforço, centrado na ação e fundamentado em uma relação subjetiva específica. Embora o foco da ação esteja na realidade efetiva (*Virkelighed*), Kierkegaard tem consciência de que pensar também seja agir e que uma ação interna também é uma ação. De qualquer modo, na tarefa da existência tudo gira em torno do esforço e da ação. E aqui poderíamos lembrar novamente *Temor e Tremor*, *só ganha o seu pão quem trabalha*<sup>19</sup> (KIERKEGAARD, 2009, p. 79). Esse provérbio, segundo a interpretação de Johannes *de silentio*, encontra seu verdadeiro lugar no mundo do espírito, onde a tarefa deve ser realizada. Em outros termos, só aquele que trabalha se torna si mesmo. Assim como o Evangelho instaura o paradigma da ação, *o vai e faz o mesmo*<sup>20</sup>, assim também em Kierkegaard a tarefa é ação. Tudo gira em torno das obras e não do conceito abstrato<sup>21</sup>.

*Risco; incerteza objetiva; solidão; responsabilidade; ação*. Com isso parece que já temos os elementos centrais para o esclarecimento da existência como tarefa em Kierkegaard. E uma vez colocadas essas ideias, talvez possamos sentir algo parecido com o que teria sentido Céfalos, no

<sup>15</sup> Não se trata de uma questão menor perceber que *tornar o outro atento* seja uma formulação que Kierkegaard utilize para caracterizar o objetivo de sua obra como um todo. Cf. SKS 16, p. 32-34.

<sup>16</sup> Desenvolverei mais essa questão um pouco à frente.

<sup>17</sup> Pecado e desespero são sinônimos apenas até certo ponto no pensamento de Kierkegaard. O desespero consiste na má relação da síntese de finitude e infinitude, síntese essa que constitui o ser humano. O pecado, por sua vez, consiste exatamente nessa má relação (da qual procedem os pecados particulares), mas quando vista como diante de Deus, tendo Deus como critério. Minha ênfase nesse texto está na percepção dessa má relação da síntese e, tomando-a em consideração, em pensar a tarefa de tornar-se si mesmo como superação dessa má relação e, conseqüentemente, como tornar-se si-mesmo. Assim, de um modo geral darei preferência ao uso do termo desespero, que eventualmente será tomado como sinônimo de pecado apenas para enfatizar a má relação, sem entrar, portanto, no mérito teológico da questão, de resto importantíssima para o pensamento de Kierkegaard.

<sup>18</sup> Sobre o conceito de responsabilidade na descrição que Kierkegaard faz da angústia ver o seguinte artigo de minha autoria: ROOS, 2009.

<sup>19</sup> Trata-se de uma paráfrase de 2 Tessalonicenses 3.10-12.

<sup>20</sup> Cf. Lucas 10.25-37.

<sup>21</sup> É evidente que esta é também é uma questão filosoficamente complexa e nuançada. Para uma problematização de uma contraposição simplista entre o pensamento ou discurso, de um lado, e a ação externa de outro, ver, por exemplo, o discurso *A obra de amor que consiste em fazer o elogio do amor* (KIERKEGAARD, 2005, p. 401-418). De qualquer modo, em *As Obras do Amor* Kierkegaard se contrapõe a noções desenvolvidas n' *O Banquete* platônico e sua centralidade na ideia [Cf. VALLS, 2000, p. 67-85 [capítulo intitulado: O amor socrático. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática]]. O foco de Kierkegaard, ao contrário, está nas obras, porém ciente de toda a dificuldade que está envolvida em filosofar sobre a realidade efetiva.

livro I da *República*, ao, já no início diálogo, aparentemente ter encaminhado o enigma a ser resolvido (PLATÃO, 2006, 331b). Mas Céfalos, como sabemos, dialogava com Sócrates... Parece que a partir dos elementos colocados acima, podemos, de modo algo intuitivo, saber o que Kierkegaard entende por tarefa. O problema, contudo, e isso pretendo esclarecer neste texto, é que – sem negar o que aponte acima, mas indo além disso – o conceito de tarefa em Kierkegaard é bastante contraintuitivo em seu elemento central.

Tarefa, para Kierkegaard, se constitui como um conceito tanto existencial, em termos amplos, quanto religioso. Em termos kierkegaardianos diríamos que neste ponto estamos no âmbito da comunicação de uma *capacidade* e não da comunicação de conhecimento. Esta, contudo, não seria uma ideia completa. Em 1847 Kierkegaard preparou um curso sobre comunicação indireta, que nunca chegou a ministrar, mas cujo plano podemos ler em seus Diários. Nesse plano ele deixa claro que a comunicação ética é comunicação de capacidade e que a comunicação religiosa é igualmente uma comunicação de capacidade, mas com uma diferença: o religioso envolve primeiramente a comunicação de um conhecimento. Nesse sentido há algo de comunicação direta para Kierkegaard, embora bastante circunscrito, com relação ao religioso. Para o religioso algum conhecimento é necessário, mas esse conhecimento implica necessariamente no entendimento de que *tarefa* diz respeito fundamentalmente à comunicação de uma habilidade. Ou seja, a comunicação de conhecimento diz respeito a uma pequena parte do sentido de tarefa em Kierkegaard, e a esta parte me dedico aqui.

### 1.

Um ponto que atravessa *A Doença para a Morte* é o de que a tarefa de tornar-se si-mesmo implica em superar a cisão do si-mesmo consigo mesmo, ou seja, em superar o desespero. Tal superação demanda uma atitude subjetiva específica que, como sabemos, Kierkegaard denomina *fé*<sup>22</sup>. Assim, *A Doença para a Morte* é, de modo muito consistente, atravessada pelo contraste entre desespero e *fé*<sup>23</sup>, e entender o conceito de tarefa implica necessariamente em entender esta dialética. Aqui deve-se dar atenção ao pano de fundo teológico com o qual Kierkegaard trabalha, qual seja: o modo como se compreende a doutrina do pecado terá implicações diretas para o modo como se compreende a doutrina da redenção. Em uma linguagem menos teológica, se quisermos: o modo como se entende o problema do desespero implicará no modo como se entende a tarefa de tornar-se si-mesmo<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Para meus propósitos nesse texto enfatizo que a *fé* é uma atitude subjetiva, mas, em uma análise mais ampla deste conceito, deve-se dizer que *fé* é mais do que isso, é o que restabelece a totalidade do si mesmo no movimento paradoxal que relaciona finitude e infinitude (*Temor e Tremor; A Doença para a Morte*), é algo que envolve o indivíduo como um todo.

<sup>23</sup> Este contraste é decisivo na dialética de *A Doença para a Morte*, assim como no pensamento de Kierkegaard como um todo (vide, por exemplo, a publicação conjunta de *O Conceito de Angústia* [com o tema da possibilidade do pecado] e *Migalhas Filosóficas* [com o tema do mestre e da dádiva da fé] ou a publicação conjunta de *A Doença para a Morte* [com o tema do desespero e do pecado] e *Prática no Cristianismo* [com a centralidade da figura de Cristo, o tema da fé e suas implicações práticas]). O desespero, que é a desestabilização da síntese que constitui o si-mesmo, é entendido como pecado quando se assume Deus como critério para o humano. Partindo desse critério, na segunda parte de *A Doença para a Morte*, o autor enfatiza esse contraste com a *fé*: “Mas muito frequentemente se esquece que o oposto de pecado não é, de jeito nenhum, virtude. Essa é, em parte, uma visão pagã, que se satisfaz com um critério meramente humano e simplesmente não sabe o que é pecado, que todo pecado é diante de Deus. Não, o contrário de pecado é *fé*, como está dito em Romanos 14. 23: tudo o que não provém da fé é pecado. E esta é uma das definições mais decisivas para todo o cristianismo, que o contrário de pecado não é virtude, mas *fé*”. SKS II, p. 196 (Grifo no original).

<sup>24</sup> Essa alteração de linguagem com relação à frase anterior não é isenta, evidentemente, de alterações no sentido.

Uma percepção crucial de Kierkegaard com relação ao processo de tornar-se si mesmo é que uma pessoa só se entende como responsável por tornar-se si mesma se se compreende igualmente como responsável por ter perdido a si mesma, ou seja, por ter desesperado. Não se pode entender o desespero como algo necessário, inerente à existência humana, e então entender a sua superação como um ato de liberdade. Kierkegaard entende, e este ponto fica bem claro em *Migalhas Filosóficas*, que uma vez que a necessidade é introduzida no histórico, ela é introduzida na totalidade do histórico. Conforme o pseudônimo Climacus, “Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro”. (KIERKEGAARD, 1995, p. 112). Ou a necessidade está presente no histórico como um todo, ou ela não está, mas não é possível que o histórico seja parcialmente necessário. Portanto, uma suposta necessidade com relação ao desespero eliminaria a liberdade com relação a sair do desespero e tornar-se si-mesmo. Assim, para que se compreenda o conceito de tarefa em Kierkegaard é fundamental que se entenda que o ser humano é responsável por seu desespero, que o desespero não lhe é inerente, mas que o sujeito *se torna* desesperado, e exatamente por isso é responsável pela superação do desespero, ou seja, pela tarefa individual de tornar-se si-mesmo.

No contexto dessa discussão, o pano de fundo para a compreensão de *A Doença para a Morte* (1849) está em *O Conceito de Angústia* (1844), especialmente em seu primeiro capítulo, pois é ali que está desenvolvida, no contexto de Gênesis 1 a 3, a ideia de que o pecado, ou, se quisermos, o desespero, não é inerente ao ser humano, não está na ordem da necessidade, mas na ordem da possibilidade e, conseqüentemente, ligado à liberdade<sup>25</sup>. O que encontramos naquele capítulo é uma complexa e multifacetada *desconstrução* de qualquer visão necessitarista com relação ao desespero.

Assim, em uma exposição extremamente condensada deste capítulo, encontramos basicamente o que segue<sup>26</sup>. No §1, “Indicações históricas a respeito do conceito de ‘pecado hereditário’”, temos uma problematização de interpretações tradicionais com relação ao pecado de Adão, interpretações que, a fim de explicar o problema do pecado em Adão, o colocavam em uma situação ou condição especial em relação ao resto da humanidade, algo que, de diferentes modos, facilitava a explicação do porquê Adão viera a sair do paraíso. A consequência dessa problematização, no modo como entende o pseudônimo Vigilius Haufniensis é que, em contraposição a diversas teologias ali criticadas, cada indivíduo deveria se compreender como essencialmente na mesma posição de Adão com relação ao pecado ou desespero, ou seja, como o único responsável por seu próprio desespero<sup>27</sup>. No §2, “O conceito de ‘o primeiro pecado’”, o autor desenvolve as consequências de uma aplicação equivocada do princípio dialético da relação entre quantidade e qualidade, ao problema do pecado/desespero. Na sua interpretação, o surgimento do pecado, enquanto nova qualidade, não pode se dar a partir de um aumento gradativo. Pode-se interpretar que, se fosse assim, o problema do pecado recairia num paradoxo de sorites, e a questão de saber quando alguém se torna desesperado seria semelhante à de saber quando alguém se torna careca!<sup>28</sup> Em oposição a essa ideia, Haufniensis argumenta que o pecado

<sup>25</sup> Um outro problema seria o de pensar até que ponto pecar pode ser caracterizado como um ato de liberdade, problema que não poderá ser desenvolvido aqui. Kierkegaard está ciente da dificuldade quando critica o entendimento de liberdade como livre arbítrio (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

<sup>26</sup> Para uma exposição mais detalhada da interpretação que segue ver Roos, 2019, primeiro capítulo, p. 33 a 76.

<sup>27</sup> Kierkegaard neste ponto parece aproximar-se bastante de um posicionamento pelagiano com relação ao problema do pecado original. A esse respeito ver Roos, 2019, p. 69 a 76.

<sup>28</sup> Kierkegaard não aplica o problema do paradoxo de sorites a esse caso especificamente. Entretanto, essa questão o ocupa em torno do ano de 1844, uma vez que nesta época está problematizando o entendimento hegeliano de mediação e suas limitações para o entendimento de questões existenciais e religiosas. Esta problemática fica muito clara em duas obras que foram escritas simultaneamente e publicadas com apenas

só pode surgir por um salto. No §3, “O conceito de inocência”, o autor critica a identificação entre inocência e imediatidade, desconstruindo a visão de que haveria uma mediação dialética entre inocência e culpa, o que acabaria por introduzir novamente a necessidade com relação ao pecado (uma vez que, interpretada hegelianamente, a relação entre imediato e mediato deve ser ela mesma mediatizada). No §4, “O conceito de queda”, o autor critica a noção de que a proibição incitaria à queda ou até mesmo a condicionaria. O que a proibição faz, no entendimento de Haufniensis, é apenas *umentar* a angústia, de modo que não há qualquer causa para o desespero que seja exterior à própria síntese — há, sim, isso Haufniensis não nega, influência externa enquanto aumento quantitativo. Mas o aumento de quantidade não gera uma qualidade nova, pelo menos não com relação às questões da existência. No §5, “O conceito de angústia”, e no §6, “Angústia como pressuposição do pecado hereditário e como explicando de modo retroativo, na volta à sua origem, o pecado hereditário”, é desenvolvida a interpretação de que a angústia *descreve*, e não explica, o pecado como retroagindo à síntese e não como consequência de alguma causa externa ou necessidade. O problema do pecado, no entendimento de Haufniensis, é em si inexplicável<sup>29</sup>.

Este pano de fundo, aqui resumido, é fundamental para que se compreenda que o ser humano *se torna* desesperado e, segundo o método algébrico de Anti-Climacus<sup>30</sup>, que ele é responsável por sair do desespero, por meio da fé, tornando-se si-mesmo. Para lembrar mais uma vez: “Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro”. (KIERKEGAARD, 1995, p. 112).

Assim, Anti-Climacus pode afirmar [A — Que o desespero é a doença para a morte; B. Possibilidade e realidade do desespero] que:

Desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese está a possibilidade da má relação. Se a síntese fosse a má relação, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estaria na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; ele seria algo que aconteceu à pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida, ou como a morte, |132| que é o destino de todos. Não, desesperar está no próprio ser humano<sup>31</sup>; mas se ele não fosse síntese, absolutamente não poderia desesperar, e se a síntese não saísse originalmente das mãos de Deus na correta relação, ele também não poderia desesperar. (SKS II, p. 131-132)

---

quatro dias de diferença, *Migalhas filosóficas* [13 de junho de 1844. Esta faz menção direta ao paradoxo de sorites [Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 69 e 130] e *O Conceito de Angústia*, 17 de junho de 1844).

<sup>29</sup> Importante perceber que no discurso bíblico o pecado também não é explicado, antes aparece como um enigma antropológico. O teólogo Gottfried Brakemeier (2002, p. 59) ao discutir esta questão faz referência ao Evangelho de Marcos, 7.21, onde Jesus afirma que o coração humano é a fonte dos maus designios e da sua própria impureza. Brakemeier esclarece que “a afirmação não implica nenhuma ‘explicação’ do porquê do pecado. Diz de onde vem, mas não lhe define razões”.

<sup>30</sup> Cf. NB4:160, SKS 20, p. 366; SKS KII, p. 158.

<sup>31</sup> Nota do autor do artigo: importante ler esta ideia — o que tanto o contexto da citação quanto a lógica de *O Conceito de Angústia*, como foi mostrado, sustentam — enquanto descrevendo uma *possibilidade* e *não uma realidade efetiva* ou algo inerente ao ser humano. Caso tal asserção seja lida em termos de realidade efetiva toda a antropologia de Kierkegaard se torna autocontraditória e o autor passaria a sustentar o que se propõe claramente a combater, ou seja, uma interpretação necessitarista do histórico e da existência, com o que o conceito de tarefa, evidentemente, acabaria por se esvair.

Assim como o indivíduo é responsável por ter se tornado desesperado, assim também, é responsável pela superação do desespero, pela tarefa de tornar-se si-mesmo.

## 2.

Como mencionado, Kierkegaard opera – o que é especialmente caro a *Anti-Climacus* – com o contraste desespero (pecado)/fé. A implicação disso é que o que falta ao desesperado é claramente, e sem ambiguidade, fé. A partir disso poder-se-ia concluir que a tarefa da existência poderia ser uma espécie de busca pela fé.

Entretanto, a fé não é entendida por Kierkegaard como algo que o ser humano possa produzir a partir de si mesmo, e, por isso, pelo menos à primeira vista, nesses termos uma suposta busca pela fé não pode configurar a tarefa humana de superação do desespero e do processo de tornar-se si-mesmo. Isso se mostra claramente em dois pontos: a fé não é nem um conhecimento, nem um ato da vontade. Esses dois pontos, essa impossibilidade de restringir a fé ao conhecimento ou à vontade, torna a situação humana, sob certo ponto de vista, mais complexa. De certo modo seria muito mais fácil compreender a tarefa humana se a fé, enquanto única possibilidade de superação do desespero, fosse um ato da vontade ou um conhecimento a se adquirir. Kierkegaard, contudo, claramente não pensa assim.

Sobre a relação entre fé e conhecimento, conforme *A Doença para a Morte*, enquanto elemento fundamental do cristianismo a fé é regida justamente pelo conceito de escândalo e seus correlatos: “o critério decisivo do cristianismo [é]:o absurdo, o paradoxo, a possibilidade do escândalo.” (SKS II, p. 196). Em *Migalhas Filosóficas*, numa linha argumentativa muito parecida, lemos: “[a] fé não é um conhecimento; pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico” (KIERKEGAARD, 1995, p. 91).

Semelhantemente a fé não é um ato da vontade. Com *A Doença para a Morte*, aprendemos que podemos *desesperadamente querer ser nós mesmos* (SKS II, p. 162). O problema que Kierkegaard percebe com atenção é que a vontade e tudo o que é humano, até mesmo nossas melhores intenções, podem se articular no interior do desespero. Disso, como bem sabemos, estavam bem cientes os moralistas franceses, mas também os pais da Igreja, como Agostinho, de quem Kierkegaard gosta de citar com certa recorrência, entre outras, a seguinte ideia: *as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes* (AGOSTINHO, 2010, p. 413-414).<sup>32</sup> Aproximando essa ideia de nossos termos: o que é gestado sobre a base do desespero não pode superá-lo. Novamente em linha muito semelhante, lemos em *Migalhas*: “a fé não é um ato da vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição [...] Mas se não estou de posse da condição [e é isto o que admitimos, afinal, para não voltarmos ao socrático], todo o meu querer não serve, em suma, de nada, se bem que, uma vez que a condição esteja dada, volte a valer novamente o que era válido no ponto de vista socrático.” (KIERKEGAARD, 1995, p. 92.).

Paul Tillich auxilia no esclarecimento do que está em jogo aqui quando argumenta que a fé não é nem ato de conhecimento, nem ato da vontade, nem sentimento. O que tanto Kierkegaard quanto Tillich percebem é que a fé enquanto unidade que supera a cisão posta pelo desespero ou pecado não pode se dar, nos termos de Tillich, por nenhuma das *funções* do espírito.<sup>33</sup> A cisão

<sup>32</sup> Citado por Kierkegaard por exemplo em SKS II, às p. 161 e 195. Ver também KIERKEGAARD, 1995, p. 80.

<sup>33</sup> Segundo Tillich: “Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano. Ela não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé. A fé, no entanto, não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao

ou partição do indivíduo não pode ser superada por uma parte ou função desse indivíduo, mas apenas a partir de uma totalidade, de uma nova totalidade.

A superação do desespero se dá pela fé, mas a fé não pode ser produto do esforço humano. E aqui nosso caminho parece chegar bruscamente ao fim, como se seguissemos pelo *Campo de Trigo com Corvos*, de Van Gogh. Não há saída, pelo menos não do ponto de vista da pura imanência.

### 3.

Entretanto, se a fé não pode ser produção humana, e se tornar-se si mesmo implica em superar a cisão do desespero chegando a uma unidade no si mesmo, talvez então se possa encontrar uma saída ao se negar o desespero, negar a negação posta pelo desespero. Sabemos que em *A Doença para a Morte* a consciência do desespero é fundamental. A partir dessa consciência poderíamos então negá-lo e, com isso, chegar ao si-mesmo.

Um dos problemas desse tipo de solução é que aquilo que vale para o pensamento abstrato, para a gramática e para a matemática, que ao negarmos a negação chegamos ao positivo, não vale para a existência humana em sua realidade efetiva. Em *A Doença para a Morte*, no terceiro capítulo da parte dois [Que o pecado não é uma negação, mas uma posição], Anti-Climacus afirma:

seria verdadeiramente desejável que em algum momento um pensador sóbrio explicasse até que ponto o puramente lógico, que recorda a primeira relação da lógica para com a gramática (duas negativas afirmam) e para com a matemática – até que ponto o lógico tem sua validade no mundo da realidade, no mundo das qualidades; se a dialética das qualidades não é completamente diferente; se a “transição” não desempenha um outro papel aqui. *Sub specie æterni, æterno modo* [sob o ponto de vista da eternidade, ao modo da eternidade] etc., de fato absolutamente não há espacialização, portanto tudo é, e absolutamente não há nenhuma transição. *Pôr*, nesse meio abstrato é, portanto, *eo ipso* o mesmo que *superar*. Mas considerar a realidade do mesmo modo é quase uma loucura. (SKS II, p. 210. Grifos no original).

Um ponto chave no pensamento de Kierkegaard se constitui na percepção de que na existência o positivo não é produzido a partir da negação da negação. Para além disso, contudo, essa tentativa de superação do desespero não funcionaria porque o desespero ou o pecado, para Kierkegaard, não é entendido como negação, mas como posição<sup>34</sup>. Enfim, por essa via também não se encontra uma saída.

### 4.

No entendimento de Kierkegaard, de um ponto de vista puramente humano não há saída para o desespero. Mais do que isso, toda tentativa humana de sair do desespero implica justamente em um aprofundar-se no desespero. Se este ponto não estiver claro, acabamos por compreender o conceito de tarefa em Kierkegaard pelo seu avesso. Ainda nas páginas iniciais de *A Doença para a Morte* [A - Que o desespero é a doença para a morte; A. Desespero é uma

---

mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas.” (TILLICH, 1996, p. 7-8). Apesar de diferenças, nesse entendimento de fé como ato da pessoa inteira, como o que restaura a unidade do ser humano, Kierkegaard e Tillich parecem se iluminar mutuamente.

<sup>34</sup> Cf. SKS II, p. 209-212.

doença no espírito, no si-mesmo, e, portanto, pode assumir três formas [...]), este ponto é esclarecido:

Se quem desespera está, como acredita estar, ciente de seu desespero, e não fala dele de modo insensato, como de algo que lhe sucede (mais ou menos como quando quem sofre de vertigem fala, em ilusão nervosa, de um peso sobre a cabeça ou ainda que é como se algo tivesse caído sobre ele etc., tal peso e tal pressão que certamente não são algo exterior, mas um reflexo invertido do interior) – e agora com toda sua força por si mesmo e apenas por si mesmo quer anular o desespero: então ele ainda está em desespero *e se esforça com todo o seu suposto esforço apenas para ir ainda mais fundo em seu profundo desespero*. (SKS II, p. 130. Grifo meu).

Assim, considerando o que refletimos até aqui a respeito da fé (e daquilo que ela *não é*<sup>35</sup>), bem como a partir do entendimento de que a superação do desespero não se dá a partir de uma ação humana, pode-se partir para a compreensão de uma ideia central para o desenvolvimento do conceito de tarefa em Kierkegaard, a de que o ser humano só ganha a si mesmo ao perder a si mesmo. Ao discutir as formas masculina e feminina de desespero [α. Desesperadamente não querer ser si mesmo, desespero da fraqueza (SKS II, p. 164-181)], o próprio Anti-Climacus delinea claramente o limite das ações humanas, bem como o evidente caráter arquetípico dessa distinção, enfatizando justamente o perder, a *entrega* como o elemento fundamental para toda pessoa com relação a ganhar a si mesma:

Na relação com Deus, onde a diferença homem-mulher desaparece, vale tanto para o homem quanto para a mulher que a *entrega* constitui o si-mesmo e que por meio da *entrega* o si-mesmo é ganho (SKS II, p. 166, ao final da nota de rodapé).

Não há nada que se *possa* fazer para superar o desespero. Contudo, na perspectiva de Kierkegaard, este nada fazer é justamente o que se *deve* “fazer”. O desafio inicial da existência não é agir, mas parar, não é fazer, mas nada fazer. E seria preciso muita superficialidade para concluir que o nada fazer tornaria a tarefa mais fácil. De certo modo, o nada é precisamente o mais difícil<sup>36</sup>.

Esta lógica, crucial para o entendimento de *A Doença para a Morte*, e para a compreensão tanto do conceito de tarefa quanto do conceito de existência em Kierkegaard, pode ser bastante iluminada pelo discurso edificante *Carecer de Deus é a mais alta perfeição humana*<sup>37</sup>. Este discurso

<sup>35</sup> Sobre mal-entendidos com relação a este conceito remeto ao segundo capítulo de *A Dinâmica da Fé*, intitulado justamente “O que a fé não é” e que, a despeito de diferenças específicas, esclarece muitos pontos com relação ao entendimento que Kierkegaard tem de fé, ou como ele não a entende. TILLICH, 1996, p. 24-30.

<sup>36</sup> Um outro aspecto da discussão com relação à dificuldade em torno do nada aparecerá em *O Conceito de Angústia*. No entendimento de Kierkegaard/Haufniensis, o que angustia é a possibilidade, e o que a torna propriamente angústia, o que a faz diferente do medo, é justamente o fato de seu objeto ser nada, o ter por “objeto” justamente aquilo que não é objeto. Assim, a possibilidade – e, por implicação, o nada – é apresentada como a mais pesada das categorias para a existência. Cf. *O Conceito de Angústia*. “A possibilidade é (...) a mais pesada de todas as categorias” (p. 164).

<sup>37</sup> Devo essa percepção a uma conversa com Gordon Marino, curador da *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library*, no St. Olaf College, Northfield, Minnesota, EUA.

integra o volume *Quatro Discursos Edificantes*, de 1844, os quais foram publicados um pouco depois de *O Conceito de Angústia*. Trata-se, portanto, de um texto escrito à época em que Kierkegaard estava preocupado com o desenvolvimento das bases de sua antropologia<sup>38</sup>.

## 5.

Nesse discurso Kierkegaard inicia sua argumentação afirmando, o que já está sugerido em seu título, que: “o mais alto é isto: que uma pessoa esteja totalmente convencida de que ela mesma não é capaz de nada, absolutamente nada.” (KIERKEGAARD, 1990, p. 307). À medida que isso é o mais alto, esse reconhecer-se como não sendo capaz de nada será entendido, tanto no discurso quanto, mais implicitamente, em *A Doença para a Morte*, como o verdadeiro auto-conhecimento. De acordo com o discurso de 1844: “As pessoas dizem que não conhecer a si mesmo é um engano e uma imperfeição, mas frequentemente elas não querem entender que alguém que de fato conhece a si mesmo percebe precisamente que não é capaz de absolutamente nada” (KIERKEGAARD, 1990, p. 318).

Kierkegaard obviamente não parte do pressuposto de que o ser humano é a medida de todas as coisas, antes, é apenas na relação com o Absoluto que ele vem a conhecer a si mesmo, ou seja, na relação com Deus:

Essa visão, de que carecer de Deus é a mais alta perfeição humana, de fato torna a vida mais difícil, mas ela também enxerga a vida de acordo com sua perfeição, e nessa visão uma pessoa, através da experiência gradual [desse carecer], que é o correto entendimento com Deus, vem a *conhecer* a Deus (KIERKEGAARD, 1990, p. 321).

Nesse entendimento o conhecimento de si-mesmo e o conhecimento de Deus se articulam. Este argumento, importante para a compreensão de *A Doença para a Morte*, como sabemos, não é novo no pensamento de Kierkegaard. Já em 1843, naquela que fora sua primeira grande obra literária, *Ou-ou*, este argumento desempenha um papel crucial em sua conclusão, no seu *Ultimato*: “Tinhas reconhecido que Deus tem sempre razão, foste forçado a reconhecê-lo, em consequência disso foste forçado a reconhecer que estás sempre em erro” (KIERKEGAARD, 2017, p. 343). Em outros termos, diante do infinito todas as ações humanas, mesmo as mais amplas, as de maior alcance, permanecem idênticas às mais insignificantes. Este argumento desempenhará um papel fundamental para a compreensão da tarefa de tornar-se si-mesmo. Kierkegaard assim o sugere ao final do discurso de 1844:

Não estamos dizendo que conhecer a Deus ou quase afundar em uma admiração sonhadora e em uma contemplação exaltada de Deus seria a única coisa gloriosa a se fazer; Deus não se deixa tomar em vão desse jeito. Assim como conhecer a si mesmo em seu próprio nada é a condição para conhecer a Deus, assim também conhecer a Deus é a condição para a santificação de um ser humano com a ajuda de Deus e de acordo com sua intenção. Onde quer que Deus esteja em verdade, lá ele está sempre criando. Ele não quer que uma pessoa em uma moleza espiritual se banhe na contemplação de sua glória, mas ao tornar-se conhecido por uma pessoa ele deseja *criar nela um novo ser humano*. (KIERKEGAARD, 1990, p. 325. Grifo meu).

<sup>38</sup> Vale registrar que o discurso em questão esclarece alguns pontos centrais para a compreensão de *A Doença para a Morte*.

O conhecimento de Deus, que implica no conhecimento da incapacidade do indivíduo em relação à superação de seu desespero, no conhecimento de que, humanamente, nada se pode fazer com relação a isso, este conhecimento é *conditio sine qua non* para, nos termos do discurso, a criação de um ser humano novo. E é só a partir dessa recriação que qualquer ação pode ser iniciada no sentido kierkegaardiano de tarefa, de outro modo, se agiria ainda no interior do desespero – e isso seria justamente o contrário da ideia kierkegaardiana de tarefa.

## 6.

Esta recriação, que é condição para a ação, acontece justamente, segundo a linguagem de *A Doença para a Morte*, quando o ser humano se funda transparentemente em Deus (o que é constantemente repetido ao longo da obra). Este fundar-se não é uma ação no sentido de *avançar* até o fundamento, mas como um *retroceder* a ele. Para nosso propósito é fundamental observar como Kierkegaard interpreta o trecho do evangelho de Mateus 6.24-34 de que se deve buscar primeiro o Reino de Deus e a sua justiça. Parece óbvio que haveria aqui uma ênfase no agir, no avançar. Vejamos a interpretação de Kierkegaard em *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*, de 1849<sup>39</sup>:

“Buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça”

Mas o que significa isso, o que preciso fazer, ou qual é o esforço do qual se pode dizer que busca, que aspira ao Reino de Deus? Terei de buscar um cargo que corresponda a minhas aptidões e forças, e atuar nessa direção? Não, deves buscar *primeiro* o Reino de Deus. Terei que dar toda minha fortuna aos pobres? Não, *primeiramente* deves buscar o Reino de Deus. Terei então de ir pelo mundo e anunciar essa doutrina aos quatro ventos? Não, deves buscar *primeiro* o Reino de Deus. Porém, se é assim que são as coisas, em certo sentido o que tenho de fazer é nada? Sim, muito corretamente, em certo sentido é nada; deves no sentido mais profundo fazer-te nada, tornar-te nada diante de Deus, aprender a calar; neste silêncio está o começo que reside em buscar *primeiramente* o Reino de Deus.

Assim, em certo sentido, chega-se piedosamente ao começo de costas. O começo não é aquilo com que se começa, senão aquilo a que se chega; e chega-se de costas. O começo é a arte de *fazer-se calado*; posto que ser calado, como é a natureza, não é arte alguma. E fazer-se silencioso no sentido mais profundo, silencioso diante de Deus, constitui o começo do temor a Deus; pois assim como o temor a Deus é o princípio da sabedoria, assim o silêncio é o princípio do temor a Deus. E assim como o temor a Deus é mais que o princípio da sabedoria, é “sabedoria”, assim também o silêncio é mais que o princípio do temor a Deus, é “temor de Deus”. Neste silêncio emudecem, divinamente atemorizados, os muitos pensamentos do desejo e do anseio; neste silêncio emudece, de modo temeroso a Deus, a eloquência da ação de graças (*SKS* II, p. 16-17).

## 7.

Se o ser humano é entendido por Kierkegaard como uma síntese de finitude e infinitude e de seus correlatos, e se o desespero é a má relação dessa síntese, é importante perceber que, no

<sup>39</sup> Sendo que este parece ser um dos trechos bíblicos preferidos de Kierkegaard (Mateus 6.24-34), outros discursos são escritos com títulos semelhantes, em outras épocas.

entendimento de Kierkegaard, a recuperação da relação entre finitude e infinitude não pode se dar *a partir* do próprio ser finito. Entretanto, esta recuperação precisa acontecer *na* finitude. Faz-se necessário, portanto, encontrar um elemento que una em si esses dois âmbitos, por assim dizer, de modo pleno, para que possa servir de fundamento para a recuperação da síntese desestruturada no si-mesmo. Desde seu princípio o cristianismo interpretou este elemento que une finitude e infinitude, ou temporalidade e eternidade, como *ágape*. Este é maior que a fé e que a esperança justamente por ser aquele que pertence tanto à temporalidade quanto à eternidade. Nesse sentido, nas palavras de Paulo, o amor permanece (I Co. 13.13).

## 8.

Em Kierkegaard o termo chave para essa união é “paradoxo”, o paradoxo que une em si eternidade e temporalidade, infinitude e finitude. Se o paradoxo é crucial para Climacus, especialmente em *Migalhas Filosóficas*, ele é menos explícito na primeira obra de Anti-Climacus, *A Doença para a Morte*<sup>40</sup>, mas não menos importante. Isso porque a síntese de eternidade e temporalidade só pode ser encaminhada (o tema de *A Doença para a Morte*), no indivíduo, de modo paradoxal. É importante notar, contudo, que a figura de Cristo está presente de ponta a ponta em *A Doença para a Morte*. A obra introduz sua temática justamente a partir da figura de Cristo (SKS II, p. 123-125), aquele que é o paradoxo, e termina, em seus últimos parágrafos, referindo-se a Mateus 22:42: “Que pensais vós do Cristo?”. (SKS II, p.241-241) Esta questão, como sabemos, constituirá a espinha dorsal de *Prática no Cristianismo*, a segunda obra de Anti-Climacus e, de certo modo, continuação de *A Doença para a Morte*.

9<sup>41</sup>.

É claro que o paradoxo, como Kierkegaard o entende, não pode ter seu sentido produzido pela existência, antes, é ele que atribui sentido à existência. Ele é o pressuposto. Justamente porque o paradoxo é o pressuposto, e nesse sentido não pode ser explicado, Kierkegaard protesta contra as tentativas de se desdobrar racionalmente, traduzir, explicar o paradoxo. O tema do paradoxo cristológico constitui, obviamente, uma questão teológica importante. Mas é igualmente uma questão filosófica: o núcleo de sentido da existência não é explicado pela existência, mas o pressuposto de todo sentido. E se o enigma da existência se articula em termos da má relação de finitude e infinitude, o pressuposto de todo sentido só pode ser a relação desta polaridade corretamente estabelecida, sua realidade, e isto é o paradoxo.

Aqui, contudo, é preciso dar um passo adiante e mostrar que Kierkegaard interpreta o conceito de paradoxo como união de finitude e infinitude a partir do conceito de *ágape*, de modo que o paradoxo é entendido como a encarnação do amor. No segundo capítulo de *Migalhas Filosóficas*, *O deus como mestre e salvador – um ensaio poético*<sup>42</sup>, que elabora justamente sua interpretação da encarnação de Deus, o amor aparece como o elemento central e decisivo da encarnação:

Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do

<sup>40</sup> Mas totalmente explícito na segunda obra de Anti-Climacus, *Prática no Cristianismo*.

<sup>41</sup> Este ponto reflete algumas ideias publicadas anteriormente em ROOS, 2020, p. 22-26.

<sup>42</sup> Em *Migalhas Filosóficas*, do pseudônimo Johannes Climacus, o autor utiliza a forma *o deus*, com artigo e minúscula, para falar à moda dos gregos, à medida que os imita, supostamente procurando apenas pensar um modelo de pensamento alternativo ao socrático.

desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante [...] (KIERKEGAARD, 1996, p. 46).

O amor deve, pois, dirigir-se àquele que aprende e o fim deve ser o de ganhá-lo, pois só no amor o diferente se iguala, e só na igualdade e na unidade há compreensão, mas sem aquela compreensão perfeita o mestre não é o deus. (KIERKEGAARD, 1996, p. 47).

Pois o amor é regozijante quando une iguais, mas triunfante quando iguala no amor os que eram desiguais! (KIERKEGAARD, 1996, p. 49).

Foi por amor que ele se tornou seu salvador! (KIERKEGAARD, 1996, p. 56).

Mas o amor não transforma o amado, mas transforma a si próprio (KIERKEGAARD, 1996, p. 56).

Assim, dada essa conexão fundamental entre paradoxo e amor, aquilo que vale para o paradoxo, que ele não pode ser compreendido pela inteligência, mas é o pressuposto de sentido, vale também para o amor. Como lemos em *As Obras do Amor*:

Como Deus mora numa luz da qual emana cada raio que ilumina o mundo, enquanto porém ninguém pode penetrar por esses caminhos para ver a Deus, pois os caminhos da luz se transformam em escuridão quando a gente se volta contra a luz; assim também mora o amor no ocultamento, ou mora ocultamente no mais íntimo (KIERKEGAARD, 2005, p. 23).

Se o amor é a união de eternidade e temporalidade, finitude e infinitude, e se a finitude não chega, por si, à infinitude, Kierkegaard entende que é apenas quando a finitude para de tentar produzir a infinitude que pode ser encontrada por ela. Isso vale para Paulo, para Agostinho, para Lutero, para Kierkegaard ou para a Bíblia como um todo<sup>43</sup>. A consequência disso é que o amor que é fundamento da existência, que é a união de finitude e infinitude na existência, não pode ser produzido pela ação humana, mas precisa ser pressuposto.

Vimos que Kierkegaard se opõe à ideia de produzir o positivo negando uma suposta negatividade. Aquilo que vale para a gramática e para a matemática não vale para a existência. Não adianta negar o desespero (como se ele fosse uma negatividade, o que, para Kierkegaard, não é (SKS II, p. 201-208)). Negando o desespero não se chega a nenhuma positividade, a nenhuma construção de sentido. Antes, é preciso pressupor o amor ou, de uma perspectiva teológica, *crer* no amor<sup>44</sup>.

## 10.

Vimos que *A Doença para a Morte* é atravessada pela tensão entre desespero (pecado) e fé e que o conteúdo da fé é o paradoxo entendido como a encarnação do amor. Assim, corretamente entendida, a tensão desespero/fé deve ser entendida em paralelo com a tensão desespero/amor. O modo *incorreto* de entender a tarefa da existência em Kierkegaard é percebê-

<sup>43</sup> Sobre essa leitura da Bíblia ver, por exemplo, MUELLER, 2010.

<sup>44</sup> Importante perceber que Kierkegaard inicia, na primeira frase do primeiro discurso de *As Obras do Amor*, afirmando a necessidade de se crer no amor (KIERKEGAARD, 2005, p. 19), o que é retomado ao final desse mesmo discurso, à p. 30.

la como mera ação de eliminação ou negação do desespero. Se isso é entendido assim, é possível compreender as razões para tal. Equívoco semelhante foi e continua sendo cometido com relação a Paulo. Em sua carta aos Gálatas, como sabemos, Paulo opõe *as obras da carne* ao fruto do espírito<sup>45</sup>. Assim, à primeira vista temos nesse texto, de um lado, uma lista de vícios, por assim dizer, e, de outro, uma lista de virtudes. Em termos gerais, a partir dessa leitura do texto de Paulo a virtude surgiria justamente ao se negar o vício, o que, supostamente, constituiria a prática do cristianismo. A grande maioria das nossas éticas religiosas segue tal modelo, embora também muito de nossas práticas sociais seja estruturado sobre modelo semelhante.

Contudo, Paulo não pensa assim. Na perspectiva dele a solução para o não cumprimento da lei não pode estar no aumento do peso da lei ou no estabelecimento de um novo conjunto de leis. Basicamente esse é o modelo no qual Paulo viveu por muitos anos, como fariseu, vindo a perceber justamente seus limites. Às obras da carne Paulo opõe *o fruto do espírito*, no singular. À variedade, opõe uma totalidade. Uma totalidade que ele não produz por si mesmo, mas que pressupõe ou na qual crê<sup>46</sup>. Assim, o fruto do espírito é *amor*, o qual se desdobra em várias características. Ao fundamentar-se no amor, o indivíduo não precisa mais centrar toda sua energia em refrear suas más atitudes em relação ao outro. A questão central é que no amor a má atitude deixa de fazer sentido, se dissolve. Mas só deixa de fazer sentido quando o indivíduo para de agir e, nada fazendo, volta-se para o amor como o pressuposto.

## II.

Em outros termos, encontraremos essa mesma lógica em Lutero. Nesse modelo, que se assemelha é também ao de Kierkegaard, não se chega ao fundamento da ação agindo. Para Lutero, fora da graça nenhuma ação pode pacificar a alma. Aqui se entende que o ser precede o atuar. Ao final de seu grande escrito *Da vontade cativa* (1525), lemos:

Pois, mesmo que vivesse e realizasse obras eternamente, jamais minha consciência terá certeza e segurança sobre quanto deveria fazer para satisfazer a Deus. Pois em qualquer obra feita permaneceria a dúvida se ela agrada a Deus ou se exige algo mais, como mostra a experiência de todos os que lutam pela justiça por forças próprias e como eu próprio o aprendi suficientemente por tanto anos, para desgraça minha. Agora, porém, que Deus tirou minha salvação do meu arbítrio e a incluiu no seu e prometeu salvar-me não por meio de minha obra e corrida, mas por sua graça e misericórdia, estou seguro e certo que ele é fiel e que não me mentirá [LUTERO, 1993, p. 211-212]<sup>47</sup>.

Seria muito superficial entender que a questão da justificação, que tanto ocupa Lutero, seria um problema *meramente* teológico<sup>48</sup>. Trata-se de uma questão universal, pelo menos nos limites

<sup>45</sup> Gálatas 5: 19-23.

<sup>46</sup> É evidente que pressupor e crer são dois movimentos diferentes. Neste ponto, contudo, como em outras partes desse texto, escrevo em termos gerais para reforçar a distinção entre aquilo que pode ser produzido pelo ser humano e aquilo que deve ser recebido. Se esta distinção, à qual me atendo e enfatizo nesse texto, não é corretamente percebida, não se compreende a ideia da existência como tarefa em Kierkegaard.

<sup>47</sup> A relação de Kierkegaard com Lutero é complexa e multifacetada. Aqui enfatizo apenas o que entendo como um importante ponto de encontro entre o reformador e Kierkegaard. Para outros aspectos dessa relação ver, por exemplo: DEUSER, 2003 e ROOS, 2018.

<sup>48</sup> A esse respeito é bastante esclarecedora a reflexão de Oswald BAYER (1997), especialmente seu Capítulo I: *Na disputa das justificações*.

das tradições cristãs, e é por isso que foi, e continua sendo, pensada e discutida através dos séculos. Todos nós buscamos uma justificativa para a existência, trabalhamos desesperadamente para de algum modo justificar nossa existência. Na perspectiva de Kierkegaard, e de tantos outros autores, esse é um encaminhamento inadequado para a existência, ou seja, a partir da finitude buscamos preencher a infinitude, num caminho sem fim<sup>49</sup>. E é justamente esse avanço o que precisa parar a fim de que uma nova ação possa surgir a partir de uma nova base<sup>50</sup>.

É nessa mesma linha argumentativa que Kierkegaard entenderá Deus como fundamento da ação em *As Obras do Amor*. Ao se apoiar em Deus uma pessoa perde

“[...] o que jamais perdeu homem algum que se tenha apoiado no mundo, nem mesmo perdeu o homem que mais perdeu - tu perderás absolutamente tudo”. E isto também é verdade, pois o mundo não é capaz de tirar verdadeiramente tudo, justamente porque ele não é capaz de dar tudo, isso só Deus pode fazer, Deus que tira tudo, tudo, tudo - para dar tudo [...] (KIERKEGAARD, 2005, p. 127).

Perder tudo, ou não ser capaz de nada, implica em parar de tentar justificar a própria existência, parar de agir em proveito de uma própria auto-justificação, seja diante de Deus, dos outros ou de si mesmo. Este ponto é crucial em *As Obras do Amor*, pois ali se entende que só quando o indivíduo para de agir em proveito próprio ele está livre para agir em proveito do outro numa vivência qualificada pelo amor. Nesse sentido, a ideia de Deus, unida ao amor entendido enquanto dever, é o que liberta o indivíduo de sua má relação consigo mesmo (desespero) quando foca sua energia no amor ao próximo<sup>51</sup>.

## 12.

Nessa perspectiva, ao nada fazer o indivíduo pode retroceder ao fundamento e se apropriar da graça, da dádiva, do amor. Ao refletir sobre essa questão no século XX, Paul Tillich a descreveu de um modo que pode iluminar nossa questão. Toda a questão neste ponto geraria em torno de *aceitar que se é aceito*. Isso, na perspectiva da Reforma, reinterpretada tanto por Kierkegaard quanto por Tillich, seria o fundamento para toda ação ou, se quisermos, para toda *tarefa*. A mensagem do evangelho iniciaria recuperando o indivíduo a partir da dádiva da aceitação, curando-o. Assim como Kierkegaard, Tillich entende salvação como cura<sup>52</sup>, cura da cisão do indivíduo consigo mesmo e de suas consequências. Na *Teologia da cultura*, lemos o seguinte:

<sup>49</sup> *As Confissões*, de Agostinho, é obra paradigmática nesse sentido.

<sup>50</sup> Este entendimento teológico possui importantes paralelos para certas linhas da psicologia: se um indivíduo precisa mudar ou deixar de realizar um determinado comportamento o foco não deve estar na simples tentativa de aprimoramento do comportamento, mas em suas motivações inconscientes ou conscientes. Em outros termos, aqui também é preciso, *mutatis mutandis*, parar e rever a base a partir da qual se desenvolvem as ações.

<sup>51</sup> Esta questão, evidentemente, se mostra sutil e algo paradoxal, pois se o indivíduo ama o próximo a fim de que recupere a si mesmo, sua ação acaba por se converter em um auto-centramento ou egoísmo disfarçado que instrumentaliza o próximo para seus próprios fins. Deste modo, somente ao ganhar o próximo, perdendo a si mesmo, o sujeito ganha a si mesmo, e, pelo contrário, ao perder o próximo para supostamente ganhar a si mesmo, o sujeito vem a perder a si mesmo. É claro que o mandamento cristão é o de amar o próximo como a si mesmo e, nesse sentido, o indivíduo nunca precisaria perder a si mesmo. O que está em jogo aqui não é obviamente a simples perda ou negação de si-mesmo, o que, aliás, jamais poderia fundamentar uma relação amorosa, mas necessariamente a perda de um eu fundado no egoísmo.

<sup>52</sup> Ambos retomam o sentido neotestamentário de salvação como cura.

O cristianismo não é um amontoado de proibições e mandamentos. A salvação não é um processo de melhorar cada vez mais o ser humano. É a mensagem da Nova Realidade capaz de nos levar à plenitude essencial. O ser essencial transcende todas as proibições e mandamentos por meio de uma única lei, a lei do amor.

A medicina nos tem ajudado a redescobrir o significado da graça na teologia. Talvez seja a sua principal contribuição. Não é possível ajudar as pessoas que sofrem de problemas psicossomáticos dizendo-lhes o que devem fazer. Só podemos lhes ajudar dando-lhes algo – aceitando-os. É assim que a graça funciona na relação de cura, seja da parte do pastor ou do médico. Temos aí, naturalmente, o ponto de vista da Reforma, coisa que também a medicina descobriu. Os doentes precisam descobrir que são aceitos. Só assim conseguirão se aceitar. O contrário disso não funciona. Essa foi a luta de Lutero contra as distorções da Igreja Romana da época que pregava: “As pessoas precisam primeiramente se tornar aceitáveis para que Deus as aceite”. Mas a verdade era o contrário. Precisamos ser aceitos, em primeiro lugar. Só assim conseguimos nos aceitar. É o que significa a cura. (TILLICH, 2009, p. 269).

### 13.

Parece-me que tal trecho de Paul Tillich esclarece muito um dos pressupostos fundamentais para o que Kierkegaard entende por tarefa no contexto da existência. O termo para tarefa, em dinamarquês, é *Opgave*, sendo que *Gave* significa justamente *dádiva*. A tarefa da existência precisa iniciar, necessariamente, com a recepção da dádiva ou, se quisermos, nos termos de Tillich, com aceitar a aceitação. Para Kierkegaard, como vimos, trata-se de aceitar o amor como pressuposto fundamental de toda tarefa e ação. O amor que é anterior à minha existência e que, por isso mesmo, pode fundamentá-la. Vimos que nessa aceitação o indivíduo nada deve fazer, nada além de aceitar sua aceitação, aceitar que é amado. Esse é o pressuposto. E partir disso, contudo, uma vez no pressuposto, o indivíduo tem tudo a fazer<sup>53</sup>.

Ao final de *Ou-ou*, no Ultimato!, o autor afirma: “Diante de Deus, estamos sempre em erro; este pensamento faz então parar a dúvida e apazigua a inquietação, ele encoraja e entusiasma à ação.” (KIERKEGAARD, 2017, p. 346). Esta ação foi aqui interpretada como reduplicar a relação de finitude e infinitude em si mesmo através da encarnação do amor, da reduplicação do amor em si mesmo, tornando-se a verdade. Como se lê em *Prática no Cristianismo*:

[...] o ser da verdade é a reduplicação da verdade em ti mesmo, [...] E, portanto, entendida do ponto de vista cristão, a verdade naturalmente não é saber a verdade, mas ser a verdade (KIERKEGAARD, 1991, p. 205).

Enfim, se Cristo é entendido por Kierkegaard como encarnação do amor, como procurei mostrar, a tarefa consiste em tornar-se a verdade tendo o amor por fundamento.

### Conclusão

<sup>53</sup> Esta lógica está bem clara no pequeno, mas muito importante escrito de Lutero (2009), *Da Liberdade Cristã*, de 1520.

O conceito de *tarefa* é central no pensamento de Kierkegaard como um todo e, de modo especial, em *A Doença para a Morte*, uma vez que seu autor entende o ser humano não como uma substância, mas como uma relação, a qual precisa ser corretamente efetivada. É claro que nesse processo está implicada uma ação do sujeito. A dificuldade com a qual lidei nesse texto foi a de mostrar como o pensamento kierkegaardiano é, pelo menos em parte, contraintuitivo neste ponto, no sentido de que a tarefa não pode ser imediatamente executada, antes, é preciso que o fundamento do qual o sujeito parte seja reestabelecido, ou seja, que sua ação ganhe uma nova base que não a da má relação da síntese, o desespero. Tal base, como vimos, é: 1) paradoxal, uma vez que racionalmente não temos a capacidade de unir finitude e infinitude<sup>54</sup> e, 2) deve ser entendida como amor.

Este amor não pode ser produzido pelo sujeito, mas precisa ser tomado como pressuposto ou, na linguagem de *As Obras do Amor*, ser objeto da fé (KIERKEGAARD, 2005, p. 19). A partir disso foi dada forte ênfase não apenas à incapacidade de o ser humano agir com relação à produção deste amor, mas à, por assim dizer, *necessidade de não agir*. Tal ênfase com relação ao limite e à impossibilidade da ação poderiam deixar a impressão de que a ética de Kierkegaard poderia ser quietista, deslocando a ênfase da ação que, de outro modo, pareceria ser uma marca do autor de *As Obras do Amor* e *Prática no Cristianismo*. Deve-se chegar a uma conclusão clara com relação a essa questão: trata-se de nada fazer para, então, tudo fazer. Nada fazer no sentido de parar de agir a partir da desestruturação ou má relação do si-mesmo, como Kierkegaard caracteriza o desespero. Aqui é preciso levar às últimas consequências a ideia de que não é possível agir bem a partir de uma base mal estabelecida. Nessa perspectiva, que, como bem sabemos, é bem anterior a Kierkegaard, a Kant ou a Lutero, a ação não é justificada por si mesma, mas pela interioridade daquele que age. Nesse entendimento o ser precede o atuar. Assim, tudo aqui gira em torno de parar de agir para retroceder ao amor enquanto fundamento. E, bem entendido, isso é tudo o que precisa ser feito.

A reação natural a uma tal formulação, de que bastaria fundamentar-se no amor, poderia ser a de que, depois de se estar fundamentado no amor, seria necessário *também* agir. A interpretação de Kierkegaard, contudo, parece amparar-se aqui na noção de instante, no sentido de que quando alguém está realmente fundamentado no amor esta pessoa está necessariamente, *no mesmo instante*, posta na ação. O instante é a mudança qualitativa. É impossível estar fundamentado no amor e não agir amorosamente. Em outros termos, se alguém se entende como fundamentado no amor, mas não se sente impelido a agir amorosamente, tal fundamentação não passaria de ilusão. Assim, o nada fazer enquanto ser fundamentado no amor sempre conduz à ação.

Por fim, a partir dos argumentos aqui desenvolvidos percebe-se que Kierkegaard pensa o conceito de *tarefa* – crucial para o desenvolvimento de sua filosofia, em geral, e de sua filosofia da religião, mais especificamente – enquanto herdeiro da Reforma Protestante, nomeadamente alguns pressupostos luteranos, no sentido de que toda atividade humana só pode ser qualificada a partir de uma base ou pressuposto que não pode ser construído pelo sujeito cindido consigo mesmo. É nesse sentido que toda a tarefa existencial deve iniciar com um retroceder para que, a partir de um novo fundamento, o avanço seja possível.

---

<sup>54</sup> É importante ter em mente que aqui se lida com questões relativas à existência do indivíduo, e não com problemas especulativos, para os quais a interpretação da relação entre finitude e infinitude colocaria uma série de outros problemas que não são discutidos aqui.

## Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Contra os pagãos. Parte II. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2010,

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraudo; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

BAYER, Oswald. *Viver pela fé*: justificação e santificação. Tradução de Ênio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade*: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

DEUSER, Hermann. “Kierkegaard e Lutero”. Tradução de Eduardo Gross. Númen: revista de estudos da religião, Juiz de Fora, 2003, v. 6, n.11-29, jan-jun 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Vols. 1-55. Ed. por N. J. Cappelørn et al. Copenhagen, Dinamarca, 2014. Disponível em <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. Acesso em 30 de maio de 2020.

KIERKEGAARD, Søren. *Ou-ou*: um fragmento de vida – segunda parte. Trad. do dinamarquês, posfácio e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, vol. I. Trad. de Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 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. *Temor e Tremor*. Trad., int. e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen; Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger; Sygdommen til Døden; “Ypperstepræster”; “Tolderer”; “Synderinder”*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 2006

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

KIERKEGAARD, Søren. *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebest Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997.

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

KIERKEGAARD, Søren. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

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.

LUTERO, Martinho. *Da vontade Cativa*, In: *Obras Seleccionadas*, vol. 4: (Debates e Controvérsias, II). Tradução de Luís H. Dreher et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editoras, 1993.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã*. Tradução de Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

MUELLER, Ênio. *Caminhos de Reconciliação*: a mensagem da Bíblia. Joinville: Grafar, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 6, p. 10-29, 2020.

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão*: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: LiberArs, 2019.

ROOS, Jonas. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo: Polêmica e Dependência. *REVISTA DE Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 5, p. 147-170, 2018.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. *La Mirada Kierkegaardiana*, v. 1, p. 68-78, 2009.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo*: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.