

A Fé sob o Ponto de Vista do Edificante: Uma Interpretação do Discurso sobre a Expectativa da Fé

The Faith from the Edifying Point of View: An Interpretation of the Discourse on the Expectation of Faith

Matheus Maia Schmaelter¹

Resumo:

Este artigo interpreta o conceito de fé sob dois pontos de vista distintos, seguindo a preocupação de Kierkegaard em evitar o falseamento de um conceito ao abordá-lo a partir de atmosferas inadequadas. O ponto de vista da autoridade, próprio do sermão, é analisado a partir de Martinho Lutero. Para o reformador, a fé cristã consiste na apropriação de Cristo como dádiva graciosa de Deus, exigindo do indivíduo a crença firme de que o nascimento de Cristo é para o seu benefício individual ("para vós ele nasceu"). Essa fé realiza uma ação no próprio crente, levando à salvação e, consequentemente, a uma ética da imitação de Cristo. O ponto de vista filosófico/edificante é abordado através do discurso de Kierkegaard, que, sem autoridade para pregar, usa categorias éticas da imanência. Para Kierkegaard, a fé é um bem acessível a todos e reside na subjetividade, servindo como critério de igualdade radical. A "expectativa da fé" é a vitória sobre a multiplicidade do porvir (possibilidade indeterminada), que se alcança ao fixar o olhar no "eterno" (a fé). Essa vitória permite ao indivíduo tomar sua subjetividade no presente e alcançar significação existencial. A diferença fundamental reside no conteúdo: enquanto Lutero trata da salvação pela fé em Cristo, Kierkegaard trata da edificação imanente da subjetividade

Palavras-chave: Autoridade , Edificante , Subjetividade.

¹ Prof. Substituto da UERN. Doutorado em Filosofia pela UERJ. E-mail: matheus.lc@gmail.com

Abstract:

This article interprets the concept of faith from two distinct perspectives, following Kierkegaard's concern to avoid distorting a concept by approaching it from inadequate contexts. The perspective of authority, characteristic of the sermon, is analyzed from the perspective of Martin Luther. For the Reformer, Christian faith consists in the appropriation of Christ as a gracious gift from God, requiring the individual to firmly believe that Christ's birth is for their individual benefit ("for you he was born"). This faith performs an action in the believer, leading to salvation and, consequently, to an ethics of imitation of Christ. The philosophical/edifying perspective is approached through Kierkegaard's discourse, which, lacking the authority to preach, uses ethical categories of immanence. For Kierkegaard, faith is a good accessible to all and resides in subjectivity, serving as a criterion of radical equality. The "expectation of faith" is the victory over the multiplicity of the future (undetermined possibility), which is achieved by fixing one's gaze on the "eternal" (faith). This victory allows the individual to embrace their subjectivity in the present and achieve existential meaning. The fundamental difference lies in the content: while Luther addresses salvation through faith in Christ, Kierkegaard addresses the immanent edification of subjectivity.

Keywords: Authority, Edifying, Subjectivity.

1. Introdução

Devo começar por uma explicação a respeito do título. Que as considerações que seguirão aqui dizem respeito ao conceito de fé, quer dizer, ao que se comprehende quando nos referimos a essa palavra, está claro. Por outro lado, não está tão claro o que quero dizer quando faço referência aos pontos de vista a respeito desse conceito. Tal esclarecimento é importante para situar o leitor.

No interior de seu pensamento, Søren Kierkegaard estabelece que um conceito possui uma atmosfera ou disposição (*stemning*) que lhe é própria e à qual aquele que o pensa deve estar sempre atento a fim de não falseá-lo atribuindo-lhe características que não lhe dizem respeito. É com esta preocupação que o pensador de Copenhague, sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, escreve, na introdução de *O conceito de angústia*, a respeito do conceito de pecado, descrevendo como este conceito pode ser falseado ao ser abordado pela estética, pela metafísica ou pela psicologia. A estética situa-o na categoria da contradição, em que o pecado se torna cômico ou trágico, fazendo com que ele perca sua atmosfera própria, que é a da seriedade; a metafísica põe o pecado na atmosfera da equidade e do desinteresse dialéticos e faz com que ele não consiga opor resistência ao pensamento, sendo que ele deve, contudo, ser encarado como algo que existe² e que concerne a todos para ser verdadeiramente vencido; e, por fim, a psicologia que, por sua atmosfera ser aquela da tenacidade observadora, acaba por transformar o pecado em um estado, algo que ele não é e cuja ideia consiste em que seu conceito seja superado incessantemente pois, sendo “*de actu ou in actu, é e volta a ser*” (Kierkegaard, 2013, pp. 17-18). Assim, o autor pseudônimo se esforça por mostrar a tensão existente entre as disposições próprias das referidas “ciências” e aquela do pecado. Isto não significa que cada conceito só possa ser pensado a partir de uma única posição, mas que se deve *levar em conta o lugar a partir do qual se olha para o conceito*. É justamente a este lugar que me refiro ao pretender tratar de diferentes pontos de vista. Que o pecado, para permanecermos no contexto acima, tenha uma atmosfera tal que seu lugar próprio seja aquele do “sermão em que fala o indivíduo, como indivíduo que se dirige ao indivíduo” (Kierkegaard, 2013, p. 18) não impede, por exemplo, que Anti-Climacus, pseudônimo autor de *A doença para a morte*, faça sobre ele uma exposição psicológica que, ainda que edificante e cristã, não deixa de ser rigorosa (Kierkegaard, 2022, p. 31).

² Na terceira parte de *Estádios no caminho da vida* o pseudônimo Frater Taciturnus estabelece uma diferença fundamental entre ser e existir, em que aquilo que é, posto que é próprio da metafísica e, portanto, necessário, não pode existir, tendo em vista que o existir é da ordem da realidade concreta e, enquanto tal, move-se, em sentido aristotélico, ou seja, passa do não ser ao ser, sendo, desse modo, da ordem do possível e não do necessário. Cf Kierkegaard, S. *Stages on Life's Way*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 476.

O que vem a seguir se organizará sob a seguinte ordem: em primeiro lugar, veremos a noção de ponto de vista apresentada a partir das considerações de Kierkegaard e seus pseudônimos sobre o conceito de autoridade e como o ponto de vista da autoridade se distingue daquele do gênio ou filosófico. Em seguida, nos voltaremos para o conceito de fé considerado na atmosfera que lhe é própria, aquela da religião, segundo as características do cristianismo mas dentro dos limites específicos do pensamento protestante desenvolvido pelo reformador alemão Martinho Lutero. Por fim, apresentarei minha leitura a respeito de como Kierkegaard desenvolve esse conceito de fé a partir do ponto de vista filosófico, característico de seus *Discursos edificantes*. Para essa proposta, tomo como fundamento do pensamento de Lutero um sermão intitulado *O evangelho para a véspera de natal, Lucas 2[:1-14]*, presente na coleção *Apostilas de inverno*. De Kierkegaard, seu primeiro discurso edificante, *A expectativa da fé. Para o dia de ano novo*, apresentado nos *Dois discursos edificantes de 1843*.

Cabe aqui uma advertência: este artigo apresenta uma leitura da obra de Kierkegaard a partir de dois momentos da minha pesquisa: o primeiro, sobre a relação entre o pensador dinamarquês e Lutero, encontra-se em um estágio já um pouco avançado, enquanto o segundo, que consiste na leitura, compreensão e interpretação dos *Discursos edificantes*, ainda está em estágio inicial. Se eu, apesar disso, alcançar a clareza pretendida, o leitor será capaz de perceber três coisas: que a fé enquanto edificação da interioridade já está, de alguma forma, inteiramente presente no sermão do reformador alemão; que a forma dos textos kierkegaardianos que embasam essa reflexão guarda sua semelhança com o sermão luterano; por fim, que apesar dessa semelhança, o ponto de vista de Kierkegaard em seus *Discursos edificantes* é radicalmente diferente daquele de Lutero. Se este intento foi ou não alcançado é o que o leitor poderá decidir ao fim da leitura.

2. O sermão como o que apresenta o ponto de vista da autoridade

No interior do complexo esquema da produção kierkegaardiana reside uma preocupação com o ponto de vista tal como apresentado na seção anterior. Assim, a lida

com o conceito de fé terá entonações diferentes de acordo com a obra em que é tratado e com seu respectivo autor: se assinada pelo próprio Kierkegaard, como em seus *Discursos edificantes*, ou por algum pseudônimo, como Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, Johannes Climacus em *Migalhas filosóficas* ou Anti-Climacus em *A doença para a morte*. Cada um destes autores, em seus respectivos escritos, tratará da fé sob um determinado ponto de vista: o do gênio, no caso dos *Discursos* de Kierkegaard; o daquele que admira poeticamente a fé, como Johannes de Silentio; o do filósofo que comprehende o cristianismo e, contudo, não consegue sê-lo, como Johannes Climacus; ou, por fim, como um cristão em nível extraordinário, como Anti-Climacus. Cada um destes dará sobre a fé uma descrição de acordo com a atmosfera que é própria a seu pensamento e, por isso, ela aparecerá na obra kierkegaardiana ora como edificação ética do indivíduo frente a existência; ora no lugar da incompreensibilidade; ora como a condição recebida para a compreensão da verdade; ora como exigência paradoxal para se tornar um indivíduo singular.

Essa descrição pode parecer demasiado enfadonha, mas é fundamental para esclarecer qual é, de acordo com o filósofo dinamarquês, a atmosfera própria da fé, a saber, a do especificamente cristão (*det christelige*), pois o que é assim qualificado, apesar de poder ser pensado a partir de diversos pontos de vista, deve ser primeiramente estabelecido no lugar da *autoridade*.

A autoridade aparece como um dos conceitos centrais do pensamento kierkegaardiano e podemos comprehendê-lo a partir da seguinte passagem:

Talvez, a propósito destas ideias sobre «a autoridade», este ou aquele leitor pense como eu nos *Discursos edificantes* do Mag. Kierkegaard, onde se vêem tão fortemente acentuadas e sublinhadas estas palavras que reaparecem invariavelmente em cada um dos seus Prefácios: «Não são sermões, porque o autor não tem a *autoridade* requerida para pregar». A autoridade é uma qualidade específica quer da vocação apostólica, quer da ordenação. Pregar é justamente recorrer à autoridade; e que este recurso seja a essência da pregação eis o que actualmente de todo se esqueceram. (Kierkegaard, 1986, p. 165).

Com isso, o pseudônimo autor H.H. esclarece que Kierkegaard, em seus *Discursos*, não pretende falar do lugar da autoridade, enquanto estabelece, ao final da citação, a crítica à cristandade tão característica dos últimos escritos kierkegaardianos À luz desta

citação faz-se oportuno vermos o que o próprio pensador dinamarquês afirma a respeito da autoridade em seus *Diários*:

A diferença *entre o Discurso Cristão e o Sermão*

Em certa medida o discurso Cristão lida com a dúvida – o sermão opera absoluta, única e exclusivamente com a autoridade, aquela das escrituras, dos apóstolos de Cristo. Portanto, é uma heresia absoluta tratar de dúvidas em um sermão, mesmo que alguém entenda muito bem como lidar com elas. Portanto, o prefácio aos meus discursos Cristãos³ inclui estas palavras: se um único sofredor talvez *se tenha extraviado em muitos pensamentos*.⁴ Um sermão pressupõe um sacerdote (ordenação); o discurso Cristão pode ser uma pessoa comum. (NB:120/KJN 4, pp. 87-88).

Acredito que tenha sido justamente com isto em mente que Kierkegaard tratou sobre a atmosfera própria do pecado da maneira como apresentei na seção anterior. Esta percepção sobre o pecado, de que seu lugar é, primeiramente, o do sermão, me parece aplicar-se também à fé, posto que, sendo tratada sob uma perspectiva especificamente cristã, deve encontrar seu lugar *primeiramente* no sermão.

É com esta consideração que busco estabelecer o conceito de fé a partir do escrito de Martinho Lutero, sacerdote ordenado, excomungado pelo papa, mas reabilitado tanto por seus seguidores imediatos quanto pela tradição protestante posterior. Que eu o faça, como afirmado anteriormente, a partir de um sermão e não de algum tratado ou debate teológico (inúmeros na obra do reformador alemão) é para reforçar ainda mais o caráter da autoridade, tal como estabelecida pelo dinamarquês.

Cabe, antes, ressaltar o que Lutero afirma sobre o Evangelho ao dedicar um conjunto de seus sermões, as *Apostilas de Inverno*, a Alberto, conde de Mansfeld:

Eu também deveria certamente ter me mostrado como súdito de Vossa Graça muito antes disso, mas o Evangelho está no caminho e, independentemente dos

³ Kierkegaard faz referência aqui à terceira parte dos *Discursos edificantes em diversos espíritos*, à qual atribui a qualificação de “discursos cristãos”. Henri-Bernard Vergote afirma haver uma distinção entre discursos *edificantes* e discursos *cristãos* (Vergote, 1982, pp. 94 ss.). Aqui, contudo, não nos ocuparemos dela.

⁴ Grifo do autor. Traduzi este trecho da obra citada pelo próprio Kierkegaard com base na tradução de Alvaro Valls e Else Hagelund, in. Kierkegaard, Søren. **Discursos edificantes em diversos espíritos**. Trad. de Alvaro L.M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018. O restante da citação foi traduzida a partir da referida edição em inglês.

direitos e opiniões humanas, diz: “os últimos são os primeiros, e os primeiros são os últimos” [cf. Mt 19:30; 20:16]. Também não devemos abrir espaço ou dar oportunidade para meus adversários [pensarem] que busco em primeiro lugar minha própria honra e a do meu povo. Eu sigo a primeira doutrina do Evangelho, que não tolera ninguém buscando sua própria [honra], mas, como foi dito, que ele se rebaixe e despreze (Luther, 2013, p. 5).

Aqui Lutero, ainda que, de acordo com a caracterização da autoridade apresentada nos *Diários* de Kierkegaard, possua a autoridade de um sacerdote ordenado, rejeita sua própria autoridade, atribuindo toda a autoridade ao Evangelho, o que significa dizer que reconhece, exclusivamente, a *autoridade apostólica*, posto que, na tradição cristã, é o testemunho dos apóstolos que estabelece tal autoridade do Evangelho enquanto palavra escrita e pregada. Kierkegaard, por sua vez, no discurso edificante *O amor encobrirá uma multidão de pecados*, afirma que

o discurso apostólico, pelo seu conteúdo, é em essência diferente de todo o discurso humano, também assim é diferente dele, de tantos modos, por vias de sua forma. Como se fosse para ressaltar uma singularidade, não detém o ouvinte convidando-o a reposar, não detém o orador fazendo que ele se esqueça de trabalhar. O discurso apostólico é preocupado, fogoso, ardente, inflamado, sempre e em toda a parte movido pelas novas forças da vida que convocam, clamam, gesticulam; é forte na explosão, breve, sincopado, fremente, até fortemente sacudido, tanto por temor e tremor como por anseio e bem-aventurada expectativa, em toda a parte testificando a poderosa inquietude do espírito e a profunda impaciência do coração. *Como haveria esse, o próprio que corre, de arranjar tempo para longas falas?* (Kierkegaard, 2023, p. 104. Grifo meu).

Assim, podemos compreender a objetividade com que Lutero, a partir da autoridade, define o Evangelho, afirmando que “o Evangelho é um relato de que Cristo é o filho de Deus que se tornou um ser humano por nós, morreu, ressuscitou e foi feito Senhor sobre todas as coisas” (Luther, 2013, p. 7). E explica:

[...] deve-se agarrar a Cristo – Sua Palavra, obras e sofrimentos – de duas maneiras. Em primeiro lugar, como um exemplo a quem tu deves seguir, como diz São Pedro, “Cristo também sofreu por nós, deixando-nos um exemplo” (1 Pedro 2[:21]). Ao vê-lo orar, jejuar, ajudar às pessoas e demonstrar amor, também tu deves fazê-lo por ti e pelo teu próximo. Mas esta é a menor parte do Evangelho [...] O ponto principal e a base do Evangelho é que tu deves recebê-lo e apreendê-lo como dádiva e presente dado por Deus a ti para ser teu. [...] é isto o que significa pregar a fé cristã (Luther, 2013, pp. 8, 9. Grifo meu).

O reformador alemão estabelece, então, o que comprehende por fé cristã e o vincula diretamente a sua definição de Evangelho. Em outras palavras: a fé cristã consiste em *crer no evangelho e agir de acordo*, num duplo movimento: primeiramente, *apropriar-se* de Cristo como uma dádiva entregue graciosamente por Deus, o que é o mais importante; e, em seguida, *imitá-lo*, agindo de acordo com seu exemplo.

Esta é a formulação propriamente *teológica* de Lutero. Devemos, agora, ver como ele desenvolve estes dois momentos.

3. A fé sob o ponto de vista da autoridade

O primeiro movimento da fé, aquele que Lutero estabelece como “o ponto principal e a base do Evangelho” consiste, então, em apropriar-se de Cristo, da seguinte maneira:

Esta fé não consiste meramente em acreditar que a história, como está escrita, é verdadeira. Isto de nada adianta, pois todos, mesmo os condenados, acreditam nela [...] Antes, a fé que é correta, rica em graça, exige, pela palavra e obra de Deus, que se acredite firmemente que Cristo nasceu para ti e que seu nascimento é teu e acontece para o teu benefício. Pois o Evangelho ensina que Cristo nasceu por nossa causa. Como aqui diz o anjo: “Eu anuncio a vós uma grande alegria que virá para todas as pessoas; pois para vós neste dia é nascido o Salvador que é Cristo o Senhor” [Lucas 2:10-11]. Destas palavras vê-se claramente que ele nasceu para nós. Ele não diz simplesmente: “Cristo nasceu,” mas “para vós ele nasceu.” Da mesma forma, ele não diz “eu anuncio uma alegria,” mas: “para vós eu anuncio uma grande alegria” Novamente, esta alegria não permanece em Cristo, mas é para todas as pessoas. Um homem condenado ou perverso não possui esta fé nem pode possuí-la, pois o fundamento correto de toda salvação que une desta maneira Cristo e o coração que crê é que tudo o que eles possuem individualmente torna-se algo que eles possuem em comum. (Luther, 1974, pp. 14-15).

Nesta passagem, o reformador alemão não somente estabelece critérios para a compreensão de um conceito de fé, como poderíamos esperar, talvez, de um tratado filosófico ou de teologia sistemática; Lutero não desenvolve abstratamente o que se deve compreender como sendo o primeiro ponto para um entendimento completo do que o cristianismo define como fé, mas *personaliza* o conceito, torna-o prático, existencial, ao destacar que não se deve simplesmente crer no relato histórico em si, como dado externo e independente da existência humana, mas, de fato, ter fé de que tal relato é feito visando

a apropriação individual do crente: “*para vós ele nasceu*”, “*para vós eu anuncio uma grande alegria*”. Tais nascimento e alegria não são meramente subsistentes em si, mas são direcionados ao indivíduo para que creia nele e receba o que aí se oferece. E o que é, então, oferecido? Mais uma vez, responde o reformador:

Agora, quando Cristo assim se tornou teu [da maneira descrita] e quando através dele tu tiveres sido purificado em tal fé, então tu terás recebido tua herança e os principais bens, sem qualquer mérito próprio, como vês, mas somente por causa do amor de Deus *que dá a ti as posses e as obras de seu filho como se fossem tuas* (Luther, 1974, p. 16. Grifo meu.).

Em outras palavras: quando, então, o crente tem verdadeira fé que Cristo é o filho de Deus que nasceu *por ele*, ele é purificado (dos seus pecados) nessa fé e, assim, recebe como herança, *como sendo seu*, tudo aquilo que pertence a Cristo, “as posses e as obras” dele como se fossem suas.

O que aqui nos interessa dessa riquíssima descrição teológica e piedosa é que a fé cristã, em primeiro lugar, realiza uma ação no próprio indivíduo que crê, é ele o primeiro alvo desta fé. E aqui devemos ter o cuidado de não julgar tal discurso como meramente dogmático, certamente adequado aos sermões e às catequeses das igrejas cristãs mas estranho e destoante do ambiente de pensamento e discussão filosófica no qual costumeiramente nos situamos. Pelo contrário, em tempos como o nosso, em que a fé é nominalmente apropriada para legitimar discursos ideológicos, autoritários e opressores, mostra-se imprescindível discutir as implicações específicas da fé no horizonte da autoridade do discurso cristão e identificar que o conceito de fé implica, primeiramente, para concordarmos com Lutero, uma exigência para o indivíduo que afirma crer. Portanto, explicitar que, de acordo com esta doutrina protestante específica, o indivíduo crente deve, ao crer no Evangelho, apropriar-se, por graça, das posses e obras de Cristo, significa dizer que por natureza, ou seja, antes dessa fé, as posses e obras de tal indivíduo são indignas ou, no jargão tipicamente cristão, pecado.

Assim, o principal movimento da fé, de acordo com Lutero, consiste na apropriação pelo indivíduo das posses e da obra de Cristo, o que, segundo a teologia luterana, redonda

na *salvação* do indivíduo crente. Devemos agora nos debruçar sobre como Kierkegaard, apropriando-se de Lutero, desenvolve filosoficamente o conceito de fé.

4. Sobre a forma dos *Discursos edificantes* de Kierkegaard

Tudo o que expus acima foi a conceituação da fé no sentido propriamente cristão, de acordo com como compreendo os parâmetros de autoridade estabelecidos por Kierkegaard. Uma vez tendo este conceito específico diante de nós, podemos perguntar: o que fazemos com isso? Como uma exposição teológica como essa pode nos servir mais do que para doutrinação e catequese?

No prefácio de todos os *Discursos edificantes* publicado entre 1843 e 1844, Kierkegaard afirmara (como vimos brevemente em uma citação acima), que “se intitulou «discursos» e não «sermões» porque seu autor não tem autoridade para **pregar**.” (Kierkegaard, 2023, p. 35). Com este recurso estilístico, fundamental para a compreensão da obra do pensador dinamarquês, o autor estabelece que o ponto de vista a partir do qual tratará da fé não será o “especificamente cristão,” como, por outro lado, foi o de Lutero, mas o do que chama de *génio*, o pensador, o filósofo, que pode fazer discursos belíssimos, obter afirmações através de profundas meditações, mas sem nenhuma autoridade (Kierkegaard, 1986, p. 169). O que pretendo ao destacar este recurso kierkegaardiano é apresentar uma resposta à pergunta sobre se é possível *pensar* as categorias apresentadas, especular sobre elas e tirar *conclusões existenciais e racionais*, profundamente filosóficas, a partir daquilo que nos foi entregue pelo discurso autoritativo, dogmático.

É com as palavras do próprio Kierkegaard que começamos a responder a esta pergunta. Talvez seja irônico que ele o faça na oração que abre o discurso sobre a expectativa da fé:

Sim, quando quisermos, em instantes pesarosos, fortalecer e encorajar a *nossa mente com pensamentos de grandes homens*, teus instrumentos escolhidos, que em difíceis provações de ânimo, o coração tomado de angústia, mantiveram a *mente livre*, a coragem incólume, o céu aberto; também assim nós queremos juntar-lhes o nosso testemunho na certeza de que, se a nossa coragem em comparação com a deles é tão-só desalento, o nosso poder, impotência, também assim, contudo, Tu és o mesmo, o mesmo Deus poderoso que põe à

prova os espíritos em combate, o mesmo Pai, sem cuja vontade nem um pardal cai ao chão. Ámen. (Kierkegaard, 2023, p. 36. Grifos meus).

Antes de abordarmos esta passagem, contribui para minha reflexão apresentar o contexto imaginado por Kierkegaard para este discurso. O subtítulo é *Para o dia de ano novo*, o que evoca o instante entre aquilo que já passou e o que ainda não é: “Um ano passou e um novo ano começa; ainda nada nele aconteceu; o passado está encerrado, o presente não é, só o porvir é o que não é.” (Kierkegaard, 2023, p. 37). Portanto, propõe-se o discurso para o momento da celebração da passagem de ano. Os ouvintes, por sua vez, congregam-se na igreja: “Eis-nos aqui congregados na casa de Deus [...].” Imagina-se, então, o discurso sendo oferecido no instante da incerteza e no lugar do religioso. Que o lugar do discurso seja uma igreja justifica, formalmente, que o discurso comece com uma oração e, mais ainda, que ele comece com referência a uma passagem bíblica, a da carta do apóstolo São Paulo aos Gálatas, capítulo 3, versículos 23 “até ao fim” (Kierkegaard, 2023, p. 37). A forma do discurso, então, assemelha-se muito àquela do sermão, como pode ser visto no título do sermão de Lutero. Mas isso não nos ajuda a responder nossa pergunta, antes, a impede! Contudo, o pensador dinamarquês afirma, como vimos, que não tem autoridade para pregar. Como pode ser, então, que alguém que admite não ter autoridade para pregar elabore um discurso tão formalmente semelhante a um sermão? Duas considerações nos ajudam a resolver esse problema. Em primeiro lugar, há que se considerar o contexto cultural da Dinamarca do século XIX, tão criticada por Kierkegaard no decorrer de sua obra. Tomemos como exemplo o seguinte trecho do *Pós-Escrito conclusivo, não científico*, às Migalhas filosóficas, em que seu pseudônimo autor, Johannes Climacus, considera a possibilidade de um indivíduo preocupado se ele é ou não verdadeiramente cristão:

Se fosse casado, sua esposa diria a ele: “Marido, de onde te veio esta ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro de Geografia não diz que o cristianismo é a religião predominante na Dinamarca?” (Kierkegaard, 2013, p. 55).

Sendo assim o entendimento do dinamarquês comum em relação ao cristianismo, que o discurso tenha seu lugar na igreja não significa, de modo algum, que este é um discurso efetivamente cristão, quer dizer, que fale a partir da autoridade que lhe é própria,

o que também endossa a não-autoridade de seu autor, mas que é um discurso direcionado ao indivíduo que, ao considerar-se cristão por vias de sua cultura, vê-se inserido no contexto construído para o discurso e pode, assim, ter a possibilidade de apropriar-se dele. Com isso, Kierkegaard opera seu método irônico da *comunicação indireta*.

A segunda consideração volta-se diretamente para a oração da citação anterior. Se a compararmos atentamente com o sermão luterano, veremos que há aí uma diferença fundamental: *não há qualquer referência ao Cristo, a sua obra redentora ou à imitação de seus atos*. Sendo assim, a oração citada certamente afirma a transcendência, que é algo fundamental no pensamento kierkegaardiano, mas de modo algum o especificamente cristão. Além do mais, é interessante olharmos para os trechos que destaquei em itálico: a referência aos grandes homens, “instrumentos escolhidos” de Deus, não se dá para que se faça deles exemplo de espiritualidade ou que se os considere como autoridades apostólicas mas, antes, para fortalecer e encorajar “*a nossa mente com o pensamento*” desses grandes homens da mesma forma como eles “mantiveram a mente livre” em situação de angústia. Kierkegaard, então, aponta para a *edificação existencial do leitor*, de seu pensamento, de sua *interioridade*. Isso é confirmado por Johannes Climacus no referido *Pós-Escrito* que, definindo a categoria do *edificante* em relação ao cristianismo, afirma que “a verdade cristã como interioridade é também edificante, mas daí não se segue, de modo algum, que qualquer verdade edificante seja cristã; o edificante é uma categoria mais ampla” e, ao comentar os *Discursos edificantes* de 1843, afirma que “eles empregam tão somente categorias éticas da imanência, e não as categorias religiosas duplamente refletidas no parálogo.” (Kierkegaard, 2013, p. 270). Ao nos entregar essa explicação, Kierkegaard torna evidente aquilo que já estava apontado no referido prefácio aos *Discursos*: que não são sermões e, portanto, não carregam consigo o especificamente cristão.

Com este esclarecimento contextual e formal a respeito dos discursos kierkegaardianos, vemos que sua intenção não é dogmática, quer dizer, doutrinária e catequética, mas, antes, filosófica. Vejamos agora como Kierkegaard se apropria da caracterização autoritativa do conceito de fé e como desenvolve o ponto de vista filosófico a seu respeito.

5. O conceito de fé sob o ponto de vista do discurso edificante

Em *A expectativa da fé*, Kierkegaard não se dedica à definição do conceito de fé, mas reflete sobre sua expectativa, não definindo rigorosamente seu conceito. Estabelece, contudo, uma caracterização existencial:

[...] a fé é de um outro carácter; não se limita a ser o supremo bem, é antes o bem que pode ser partilhado por todos; e aquele que na sua posse ache alegria alegra-se simultaneamente por toda a incontável espécie humana, «pois o que eu posso», diz ele, «todo o homem possui ou pode possuir». Quem a deseja para outro homem deseja-a para si mesmo; quem para si mesmo a deseja para todos os homens a deseja; pois aquilo por via do qual um outro homem a tem não é aquilo por via do qual ele é diferente deste, é antes aquilo por via do qual ele é igual a ele. Aquilo por via do qual ele a possui não é aquilo que ele tem de diferente dos outros, é antes aquilo por via do qual ele é acima de tudo como todos. (Kierkegaard, 2023, pp. 39-40).

A primeira caracterização da fé a aparecer no discurso é, então, a de que ela não é um bem extraordinário destinado a pessoas extraordinárias, mas que é tão acessível a qualquer um que, quando alguém a deseja para si o faz também para o outro e vice-versa. Essa universalidade da fé aparece de modo tão radical que, ao considerar que haja alguém que, desejando a fé, se considere inferior às outras pessoas por julgar não ser capaz de possuí-la, o autor propõe o seguinte diálogo entre esse indivíduo e sua alma:

«Agora estás a ser dissimulada; pois dizes que desejas e fazes parecer que se estava a falar daquilo que se pode desejar como sendo algo exterior, ao passo que sabes que é algo interior o que apenas se pode querer; iludes-te a ti própria, pois dizes assim: “Todas as outras pessoas conseguem, só eu não”; e, contudo, sabes que aquilo por via do qual as outras pessoas o conseguem é aquilo por via do qual elas são precisamente iguais a ti; então, se realmente fosse verdade que tu não consegues, assim sendo, os outros também não o conseguiriam. Então, não só traís assim a tua própria causa, mas, posto que isso de ti depende, a causa de todas as pessoas; e, enquanto humildemente te exclusis do número delas, matas perfidamente a sua energia!». (Kierkegaard, 2023, p. 41).

Assim, a causa sobre a condição de possuir a fé depende de o indivíduo considerar-se capaz ou não de possuí-la, de modo que o juízo a respeito de tal possibilidade recai sob sua própria responsabilidade. O que Kierkegaard propõe aqui é, no mínimo, brilhante,

para não dizer revolucionário: a fé aparece como critério da igualdade radical entre todos os seres humanos, a ponto de afirmar que

o que é mais elevado, o mais nobre, o mais sagrado no homem, isso tem cada pessoa, é isso que nela constitui o originário: cada pessoa tem isso, se quiser tê-lo; eis o que é justamente o magnífico na fé, o só poder ser obtida nestas condições; por isso, é o único bem indefectível, por que se pode ter por via de ser adquirida continuamente e só é possível adquiri-la por via de ser continuadamente produzida. (Kierkegaard, 2023, p. 44).

Mas há aí também um impeditivo ao qual devemos estar sempre atentos: o fato de a fé poder ser partilhada por todas as pessoas não faz com que ela seja um bem que possa ser dado, seja como um presente bem intencionado ou por imposição; não. Antes, “Uma pessoa pode fazer muito por outra, mas não consegue dar-lhe a fé.” (Kierkegaard, 2023, p. 42). Isto é assim pois, por um lado, se a fé pudesse ser dada poderia ser, igualmente, retirada e, mais ainda, “no mesmo instante que lho desse, tirava-lho” (Kierkegaard, 2023, p. 44), o que faria da fé algo inferior, posto que a magnificência da fé consiste justamente em que qualquer pessoa possa ter como sua Bem-aventurança o dirigir-se a Deus e tê-lo por mestre (cf. Kierkegaard, 2023, p. 42). Por outro lado, o que é ainda mais relevante, se a fé pudesse ser dada (e, consequentemente, retirada) a um indivíduo isso faria “do outro um ser mais imperfeito” (Kierkegaard, 2023, p. 44). E é sobre isso que repousa o mais elevado e nobre, o magnífico da fé: que cada pessoa pode tê-la, se o quiser.

Estabelecer a fé dessa maneira, como algo concernente a cada indivíduo particular, faz dela algo intimamente relacionado à subjetividade. Tal reflexão não é, de modo algum, abstrata. Se nos voltarmos mais uma vez para o *Pós-Escrito*, encontraremos a seguinte passagem: “Vê só, a fé é, afinal, a mais alta paixão da subjetividade [...] a fé reside, afinal, na subjetividade – assim, há algo então de excelente em ser uma subjetividade.” (Kierkegaard, 2013, p. 137). Ora, que a fé resida na subjetividade é o que justifica a magnificência da fé, ou seja, é por isso que ela concerne a todos e que qualquer indivíduo que a quiser, a possui, o que significa dizer que ele deve se apropriar dela, tomá-la *para si*. Esta formulação e suas variantes (para ti, para vós etc.) é cara ao pensador de Copenhague e, como deve ter percebido o leitor atento, também para Lutero, a ponto de o próprio Kierkegaard reconhecer aí sua semelhança com o reformador alemão:

“Maravilhoso. A categoria ‘para ti’ (subjetividade, interioridade) com a qual *Ou-Ou* se encerra (só a verdade que edifica é verdade para ti) é, justamente, de Lutero.” (Kierkegaard, NB3:61/KJN 4, p. 274-275. Tradução minha.).⁵ Ora, o que daí se infere, e esta é a tese central sobre a qual me apoio, é que, assim como para Lutero a fé consiste em que o indivíduo crente tome *para si* aquilo que é de Cristo, para Kierkegaard ela consiste em que ele tome *para si* sua própria subjetividade. Formalmente, as duas concepções se identificam, mas a diferença no conteúdo as distingue radicalmente: enquanto Lutero, a partir da autoridade, trata da *salvação* pela fé em Cristo, Kierkegaard, do ponto de vista filosófico, apresenta a fé como aquilo que *edifica* a subjetividade.

Devemos agora retomar o contexto imaginado em que se dá o discurso kierkegaardiano: se já vimos como se justifica o lugar em que é oferecido, na igreja, devemos considerar o seu momento, o *instante da incerteza*, que é caracterizado no discurso pelo dia de ano novo. Este é aquele em que damos adeus ao que passou, saudosos ou aliviados, e fazemos planos e promessas para o que virá. Que tais planos e promessas refletem os desejos e expectativas que intencionamos para nós e para os outros, muitos sendo abandonados ou fracassando na tentativa, outros plenamente realizados e tornando-se motivo de satisfação na virada de ano seguinte, é um fenômeno que identificamos na vida de muitas pessoas e, frequentemente, na nossa. O que aí acontece é que somos atingidos pela *multiplicidade do porvir*, pela variedade de possibilidades temporais que se manifestam no dia a dia e sobre as quais não temos qualquer controle. Kierkegaard descreve os indivíduos frente ao novo ano como aqueles que, diante do

pensamento sobre o porvir ou a insondável possibilidade que nele se encontra [...] o nosso desejo inclina-se mais a ser de caráter mais geral, porque depositamos esperança em que a maior abrangência do desejo venha a conseguir mais facilmente agarrar a diversidade do porvir, porque sentimos a dificuldade que há em desejar algo determinado em relação ao indeterminado e ao indeterminável. (Kierkegaard, 2023, pp. 37-38).

⁵Indicação da localização da nota nos diários de Kierkegaard organizados segundo a edição crítica mais recente de suas obras, *Søren Kierkegaards Skrifter*, 1997-2013, seguido da paginação da tradução dos diários para língua inglesa. Na referência acima, p. ex., NB3:61 refere à nota 61 do caderno NB3, enquanto KJN 4, 274-275 refere-se às páginas 274-275 do volume 4 da edição dos *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, em que se encontra a nota em questão.

A questão que o pensador dinamarquês aponta aqui está apoiada no fenômeno de se desejar algo, especialmente às pessoas que amamos. Segundo uma boa vontade, queremos desejar a uma pessoa com quem nos importamos algo que seja adequado ao porvir, que permaneça a despeito da indeterminação. É na inquietude do coração diante desse problema que nosso desejo acaba por inclinar-se a um caráter mais geral, ou seja, tão indeterminado quanto o próprio porvir. Daí utilizarmos, no senso comum, expressões como “tudo de bom pra você!”, que expressam um desejo que pretende ser livre e feliz, posto que se alegra em poder ser desejado a outro (cf. Kierkegaard, 2023, p. 39), mas que, ao fim e ao cabo, não alcança o pretendido, pois o porvir, em sua multiplicidade, não oferece ao outro a garantia de possuir o que lhe fora desejado. Essa boa vontade em desejar algo que dê conta da multiplicidade futura caracteriza a tentação da múltipla possibilidade do porvir, o qual, por sua vez, intentamos vencer pelo pretendido desejo. Mas então? Quando nos vemos nessa situação, ficamos reféns do porvir? Há alguma maneira de resistir a sua tentação e vencê-lo? É a quem busca resposta a essa pergunta que o autor apresenta o discurso edificante em questão, afirmando que “neste primeiro dia do ano, quando o pensamento sobre o porvir nos tenta com a sua múltipla possibilidade, então, mostrar-lhe-ei que na fé ele fica na posse do *único poder capaz de vencer o porvir*; falar-lhe-ei da expectativa da fé.” (Kierkegaard, 2023, p. 45. Grifo meu).

A fim de caracterizarmos o ponto de vista filosófico que Kierkegaard desenvolve neste discurso a respeito da fé, precisamos estar atentos àquilo que caracteriza o porvir: a *multiplicidade*. Esta é a determinação fundamental da categoria da possibilidade, que é corrente na obra do filósofo dinamarquês, sendo mais amplamente discutida em *O conceito de angústia*, de 1844. Nesta obra a possibilidade aparece como aquilo diante do que a angústia se manifesta e através da qual o ser humano é formado enquanto espírito, tendo em vista que, quando o indivíduo se relaciona corretamente com a angústia que, nunca se deve esquecer, é *ontológica*, ou seja, própria do ser humano, ele é conduzido à fé, de modo a entender tão bem a possibilidade que o apavora quanto “aquela que lhe sorri” (Kierkegaard, 2013, p. 162). A situação que aí está em jogo é que tudo é igualmente possível, quer dizer, tanto a possibilidade que nos sorri quanto a que nos apavora, e o indivíduo deve lidar com ambas as possibilidades sem perder a si mesmo no processo.

Outra obra em que a categoria da possibilidade possui proeminência é aquela que pode ser considerada a *obra irmã* de *O conceito de angústia, A doença para a morte*, de 1849. Aí a possibilidade aparece como um polo constitutivo do ser humano, aquele que está dialeticamente relacionado com a categoria da necessidade e que, quando ambas estão corretamente relacionadas, resulta na *liberdade* mas que, se a relação for, por assim dizer, operada incorretamente, resulta da perda dessa liberdade e, consequentemente, na perda do si-mesmo humano, pois “o si-mesmo é liberdade.” (Kierkegaard, 2022, p. 61). No que diz respeito à possibilidade, o si-mesmo pode ser perdido quando o ser humano pende à possibilidade, de modo a perder a necessidade, ou o contrário, quer dizer, quando pende à necessidade, perdendo a possibilidade. Não me cabe aqui descrever em minúcias essa relação; o que quero ressaltar é que uma correta relação entre possibilidade e necessidade resulta em uma possibilidade enredada pela necessidade, de modo que tornar-se si mesmo acaba por ser um “movimento no mesmo lugar” (Kierkegaard, 2022, p. 69). Em outras palavras, a correta relação entre possibilidade e necessidade não implica numa fixidez, há “espaço” para o movimento, mas um movimento limitado. Daí que é possível ao indivíduo tornar-se, “fazer-se outro”, mas na dinâmica da relação entre a possibilidade (a abertura, o expansivo), que é da ordem da infinitude, e a necessidade (o que limita), que é da ordem da finitude.

Para além de nos apontar a presença, bem com a relevância, da categoria da possibilidade na obra do pensador dinamarquês, os dois parágrafos acima nos ajudam a compreender com mais clareza o que está implicado na concepção kierkegaardiana da possibilidade: ela deve ser, de alguma forma, dominada. Naturalmente, a possibilidade não pode ser rigorosamente dominada, posto que nenhum ser humano pode estabelecer controle absoluto sobre ela. Podemos contemplar as possibilidades, podemos escolher uma que desejamos, mas a partir do momento em que decidimos, de modo a querer realizá-la na existência, não temos nenhum domínio sobre ela; sabemos que uma possibilidade se realizará, mas não há garantias de que será a que escolhemos ou qualquer outra. Tudo o que sabemos é que *uma* possibilidade irá se realizar, mas não *qual*. Como podemos, então, dominar, ou melhor, *enredar* a possibilidade? Exercendo esse domínio

sobre nós mesmos, tomando *para nós* a nossa subjetividade, de modo a nos relacionarmos com a possibilidade sem, contudo, nos pertermos nela.

Voltando ao discurso *A expectativa da fé*, para vencer o porvir é necessário ocupar-se dele. Kierkegaard, então, escreve:

Até que ponto ousaremos nós de ocupar-nos com o porvir? A resposta não é difícil: só quando o tivermos vencido, só então poderíamos regressar ao presente, só então a nossa vida alcança aí significação [...] Quem dele abdicar por completo fica com a sua vida forte no presente, apenas em sentido indigno; quem não o vencer fica com mais um inimigo que o enfraquecerá na luta com o presente. Portanto, só quem o vence, só esse, vê a sua vida presente tornar-se sadia e forte. (Kierkegaard, 2023, p. 47).

Há neste parágrafo dois elementos centrais aos quais devemos atentar detalhadamente. Em primeiro lugar, que ao vencermos o porvir *alcançamos significação no presente*. Algumas linhas acima, no mesmo parágrafo, Kierkegaard se ocupara de um tema relevante para o seu tempo (e ainda também para o nosso): a queixa de que, ao ocupar-se com o porvir, o ser humano se esquece do presente (cf. Kierkegaard, 2023, p. 46). Nossa autor não nega que esse possa ser o caso, mas afirma também que ser capaz de se ocupar do porvir é precisamente aquilo que é grande no ser humano e que é prova de sua origem divina pois, caso não houvesse nenhum porvir, também não haveria nenhum presente e nenhum passado e o ser humano cairia, como o animal, na servidão do instante (cf. Kierkegaard, 2023, p. 46).⁶ Sendo assim, a posse presente da subjetividade depende, necessariamente, do combate com o porvir, ou seja, da lida com as múltiplas possibilidades que ele nos oferece, a fim de que, tendo-o vencido, o indivíduo possa tomar a si mesmo no presente, alcançando significação existencial.

O outro elemento central ao qual devemos estar atentos é a referência a uma *luta contra o presente*. No contexto do discurso, o porvir é o inimigo a ser vencido, mas aqui, nesta citação, o filósofo de Copenhague estabelece também o presente como inimigo. Para compreendermos como o presente também se constitui um inimigo, é oportuno

⁶É evidente que não se trata aqui do instante enquanto categoria em que o eterno toca o tempo, como no instante da decisão, mas sim de um modo de existir que não experimenta a temporalidade, que não tem passado nem futuro e, consequentemente, não tem presente, o que caracteriza uma existência sem historicidade e, portanto, sem espírito.

retornarmos a *O conceito de angústia*, especificamente em seu *Caput V*. Logo no início, Vigilius Haufniensis, afirmando que a angústia não é algo exterior mas, antes, algo produzido pelo próprio ser humano, escreve que

Só nesse sentido deve entender-se o que se diz de Cristo: “que se angustiou até a morte”, e também quando ele diz a Judas: “O que vais fazer, faze-o logo”. Nem sequer as terríveis palavras que tanto angustiavam Lutero quando pregava sobre elas: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” – nem sequer essas palavras expressam com tanto vigor o sofrimento, pois com essas últimas palavras se designa um estado em que Cristo se encontrava, enquanto que aquelas primeiras designam uma relação com um estado que ainda não se deu. (Kierkegaard, 2013, p. 161).

O que me interessa demonstrar com essa passagem é o seguinte: o fato de o sofrimento ser expresso com mais vigor pela angústia diante da possibilidade da cruz⁷ não faz com que o sofrimento presente da cruz (onde o Cristo questiona o abandono de Deus) deixe de ser sofrimento. No sofrimento, o presente é tão inimigo quanto sua possibilidade, de modo que o pseudônimo autor afirma sobre a realidade que, ao ser experimentada depois da experiência do sofrimento da angústia, “mesmo quando ela pairar pesadamente sobre ele [o sujeito que sofre], lembrar-se-á de que esta é muito, muito mais leve do que o era a possibilidade.” (Kierkegaard, 2013, p. 163). A realidade é, aqui, aquela da possibilidade realizada que, por sua vez, está presente diante do indivíduo; essa realidade é *o presente*. E esta realidade presente só é leve em comparação ao peso da possibilidade. Em si, contudo, ela carrega o peso do sofrimento e, enquanto tal, é também uma inimiga. De acordo com aquela citação do discurso, deve-se vencer o porvir antes de se ocupar com o presente para que se tenha a força necessária para enfrentá-lo. Em outras palavras: para que o indivíduo veja “a sua vida presente tornar-se sadia e forte”, quer dizer, para encontrar a sua significação no presente, ele deve vencer as múltiplas, infinitas possibilidades do porvir, a fim de poder dedicar todo seu esforço a ganhar a si mesmo no presente.

⁷Não se pode perder de vista que a primeira frase faz referência às palavras atribuídas ao próprio Cristo (“*Minha alma está triste até a morte.*” (Mateus 26.38), proferidas no episódio do jardim do Getsêmani e antes de fazer a famosa oração “*Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice;*” (Mateus 26.39). As palavras dirigidas a Judas, por sua vez, são proferidas ainda antes do jardim, na Ceia (cf. João 13.27). Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

O que tenho chamado aqui de ganhar a si mesmo é o que, no contraste entre Kierkegaard e Lutero, chamei de tomar *para si* a subjetividade e que caracteriza a fé sob o ponto de vista filosófico dos *Discursos*. É isso é o que comprehendo como *vitória*, que aparece no discurso em questão da seguinte maneira:

Então, como deveríamos nós ir ao encontro do porvir? Quando o mareante está no alto-mar, quando à sua volta tudo varia, quando as ondas nascem e morrem, então, ele não baixa os olhos para as fixar, pois as ondas variam. Ele levanta os olhos para as estrelas; e porquê? Porque são fiéis; onde agora estão, assim estavam para os nossos antepassados e haverão de estar para as gerações vindouras. Então, por que meio se vence o que é variável? Por meio do eterno. Por meio do eterno pode vencer-se o porvir, porque o eterno é o fundamento do porvir, por isso através deste é possível perscrutar aquele. Ora, qual é o poder eterno no homem? É a fé. Qual é a expectativa da fé? Vitória, ou como as Escrituras nos ensinam com tanta seriedade e comoção: que todas as coisas concorrem para o bem dos que amam a Deus. Mas uma expectativa do porvir que espera vitória até venceu o porvir; por isso, o crente terminou com o porvir antes de começar com o presente; pois aquilo que se venceu até não causa perturbação e esta vitória só pode tornar o indivíduo mais forte para a obra presente. (Kierkegaard, 2023, p. 49).

A fé deve ser, então, aquilo para onde se volta o olhar do indivíduo frente a multiplicidade do porvir; é isto o que a metáfora do mareante em alto-mar aponta: o que norteia a navegação é aquilo que pode ser tomado como ponto fixo e que estará lá independentemente da direção para onde aponta o barco. Fosse o navegante buscar orientação nas ondas, estaria perdido, pois estas vêm e vão de e para todos os lados. Pelo contrário, as estrelas mantém-se como ponto norteador seguro e são elas que garantem o rumo certo da viagem. Assim é com o indivíduo: a multiplicidade do porvir, que com as infinitas possibilidades nos apresenta sua indeterminação, não serve para nortear sua existência, antes faz com que ele se perca; em vez de vencer o porvir, o ser humano resta vencido por ele. Mas a fé, enquanto poder eterno no ser humano, oferece o ponto fixo, determinado, pelo qual o indivíduo conquista *para si* a existência ou, em outras palavras, a subjetividade. É nesse sentido que a expectativa da fé é vitória pois o eterno é aquilo que resiste, plenamente, às variações temporais que impõem as possibilidades do porvir. Ora, no ponto de vista da fé enquanto o que *edifica*, o que é eterno é a subjetividade que permanece inabalável diante da multiplicidade quando é tomada *para si* pelo indivíduo. Ao identificar a vitória com a afirmação apostólica de que “todas as coisas concorrem

para o bem do que amam a Deus" (Romanos 8.28), Kierkegaard, a meu ver, chancela essa interpretação, pois o indivíduo que toma *para si* sua subjetividade na fé vence o porvir na certeza de que a possibilidade que se realizar, seja a que o aterroriza o a que o faz sorrir, proporcionará a ocasião para que ele, apropriando-se de sua subjetividade, se torne "mais forte para a obra presente". Isto é o *edificante*.

6. Conclusão

Lutero, em seu sermão, havia estabelecido a fé como ponto seguro pelo qual o indivíduo crente se agarra ao Cristo, confiando que tudo aquilo que a este pertence seria dado graciosamente a ele por intermédio dela; Kierkegaard, por sua vez, em seu primeiro discurso edificante, estabelece a fé como aquilo pelo qual o indivíduo, ao apropriar-se de sua subjetividade, vence a multiplicidade do porvir e alcança existência sadia, forte e plena de significado no presente; o primeiro estabelece, com a força da autoridade apostólica, que a vitória pela fé é garantida pela obra de Cristo e entregue, por graça, quer dizer, sem nenhum mérito por parte da pessoa, ao indivíduo crente; o segundo, com profundidade filosófica, que a vitória pela fé consiste em vencer a multiplicidade do porvir, de modo que o ser humano apropria-se, por esforço próprio, de sua subjetividade, para aí alcançar a significação existencial no presente. Ambos, a sua maneira, apresentam a fé como aquilo que edifica o indivíduo pois, no caso de Lutero, a salvação é uma forma de edificação, posto que a partir daí o crente, livre do pecado, vive de acordo o Cristo, imitando-o, o que caracteriza uma *ética*. Contudo, esta ética é *mediada* pelo Cristo, justamente por se apresentar como uma imitação. No caso de Kierkegaard, segundo a referida citação de Johannes Climacus a respeito dos *Discursos edificantes*, a ética é imediata, posto que a fé não é transcendente, mas imanente, é *do* indivíduo para o indivíduo; trata-se de uma fé existencial.

O que distingue radicalmente esses dois pontos de vista é, portanto, o lugar a partir do qual se fala. Kierkegaard, enquanto filósofo, não tem autoridade para determinar a nenhum ser humano a tarefa da edificação como, por outro lado, o faz Lutero a respeito da, por assim dizer, *tarefa da salvação*.

A primeira coisa que tentei deixar claro neste artigo foi que não há apenas um único lugar a partir do qual se pode abordar um conceito propriamente, ou seja, sem falseá-lo. O ponto de vista imanente a respeito da fé pode ser limitado, por assim dizer, por não alcançar a transcendência característica do discurso especificamente cristão, mas, ao apresentá-la dentro dos limites éticos da existência dá uma descrição fiel do que podemos chamar de fé *lato sensu*. A segunda coisa que tentei esclarecer foi, justamente, como Kierkegaard comprehende a fé assim caracterizada. Se alcancei ou não meu intento, como afirmei na introdução, caberá ao leitor decidir.

Referências

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

KIERKEGAARD, Søren. **Dezoito discursos edificantes**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2023.

KIERKEGAARD, Søren. **Kierkegaard Journals and Notebooks**. 11 vols. Edited by Niels Jørgen Capellørn *et al.* Princeton: Princeton University Press, 2007-2020. [KJN]

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Søren **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.

LUTHER, Martin. The Gospel for Christmas Eve, Luke 2[:1-14]. Translated by John G. Kunstmann. In.: **Luther's Works, vol. 52: Sermons II**. Edited by Hans J. Hillerbrand; General Editor Helmut T. Lehmann. Translated by John G. Kunstmann and S.P. Hebart. Philadelphia: Fortress Press, 1974.