

Sobre a relação entre juízo e graça em *Migalhas filosóficas*

Jonas Roos¹
apjroos@yahoo.com.br

A 13 de junho de 1844 Kierkegaard publica, sob o pseudônimo Johannes Climacus, *Migalhas filosóficas*. Na cristandade da Dinamarca do século XIX, onde “todos são cristãos” e onde a maioria dos pensadores estão preocupados em escrever sistemas de pensamento (cf. Valls, 2000, p. 157), surge um autor que se declara não-cristão e não quer escrever sistema, mas apenas migalhas. O livro de Johannes Climacus não discorre diretamente sobre o cristianismo, apenas apresenta um projeto de pensamento, supostamente inventado por ele mesmo e que teria como único objetivo ser diferente do socrático. Todo o desenvolvimento se dá em moldes gregos para, com conceitos filosóficos, responder à pergunta pela possibilidade de se encontrar a verdade, como formulada por Platão no diálogo *Mênnon* (Platão, s. d., p. 65).

Mas investigar a relação entre juízo e graça em uma obra que não fala diretamente de cristianismo? Que não fala em nenhum momento nem de juízo nem de graça? O que justificaria o título do texto que aqui se apresenta?

Embora não se refira diretamente ao cristianismo, *Migalhas filosóficas* tem, em sua base, uma preocupação cristã². O fato de Kierkegaard escrever um livro e assiná-lo com um pseudônimo que se diz não-cristão, um livro que não se refere ao cristianismo, embora fazendo alusões a textos bíblicos em quase cada página³, tem a ver com sua ironia e sua comunicação indireta. Para C. S. Evans, *Migalhas filosóficas*, em sua ironia e forma literária, é como “uma piada séria que nos ajuda a ver algumas coisas sobre o cristianismo a uma nova luz, ou talvez nos lembrar de algumas coisas sobre o cristianismo que nós temos uma forte tendência a esquecer” (Evans, 1992, p. 82).

Em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Kierkegaard comenta sua tática para lidar com aquilo que identificou como a ilusão da cristandade de sua época:

¹ Doutorando no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia – IEPG/EST, bolsista do CNPq.

² Não apenas *Migalhas filosóficas*, mas toda a obra de Kierkegaard, inclusive aqueles textos que nada parecem ter a ver com cristianismo, se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão (Kierkegaard, s. d., p. 22).

³ Segundo L. Joseph Rosas III, em seu livro *A escritura no pensamento de Søren Kierkegaard (Scripture in the thought of Søren Kierkegaard)* há, em *Migalhas filosóficas*, 86 alusões a passagens bíblicas, (56 são dos evangelhos). Há ainda, do Novo Testamento, referências a Romanos (3); 1 Coríntios (5); 2 Coríntios (2); Gálatas (1); Efésios (1); Filipenses (6); Hebreus (2); 1 Pedro (1); I Jo (2). Além disso, há ainda alusões ao Antigo Testamento: Êxodo (1); 2 Samuel (1); Salmos (2); Eclesiastes (1); Isaías (2) (Cf. Rosas III, 1994, p. 161-163). Tenha-se em mente que estamos lidando aqui com um livro de, no máximo, 150 páginas.

Não, uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um que, mais bem informado, declara que não é cristão⁴. Por outras palavras, é preciso apanhar pelas costas o que está na ilusão. Em vez de alguém se gabar de ele próprio ser um cristão com uma envergadura pouco comum, há que deixar à vítima a ilusão da vantagem do seu pretensão cristianismo, e aceitar que está muito distante dele (Kierkegaard, s. d., p. 39).

Uma comunicação direta transmite conhecimentos, é algo objetivo. O cristianismo, no entanto, mais do que conhecimento de algo, mais do que doutrina, deve se relacionar com a subjetividade, com a paixão, com a interioridade, que é o lugar da decisão; é uma comunicação de vida. Ciente das dificuldades implicadas nesse processo de comunicação, da dificuldade em atingir a subjetividade de seus leitores, Kierkegaard se empenha nesta comunicação que quer pegar seu leitor pelas costas e colocá-lo em uma relação existencial com o cristianismo. Em *Postscriptum*⁵, Climacus afirma que, em *Migalhas*, a sua intenção fora colocar,

de uma maneira indireta, a relação do cristianismo com a existência, [...] colocá-la em relação de uma forma indireta com um leitor que possui conhecimentos. Isso não podia ser feito através da mensagem direta, que não se dirige senão a um destinatário no sentido do saber, e não essencialmente a um homem existente. Pela comunicação direta, despertar-se-ia possivelmente uma certa sensação, mas uma sensação tem mais relações com a tagarelice que com a existência. Existir naquilo que se compreende não pode ser comunicado diretamente a um espírito existente, nem por Deus e nem menos ainda por um homem (Kierkegaard, 1978, p. 53)

Climacus constrói um projeto de pensamento que se opõe ao socrático/platônico⁶. A polêmica traçada nas entrelinhas de *Migalhas filosóficas*, no entanto, não se refere apenas ao platonismo. Climacus está convencido de que o idealismo hegeliano é continuação do platonismo (cf. Valls, 2000, p. 161). Para Kierkegaard, o modo da cultura dinamarquesa se relacionar com o cristianismo não seria algo desconectado da explicação do cristianismo pela especulação hegeliana em seu sistema filosófico. A especulação sistemática teria, para Kierkegaard, eliminado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade bíblica colocada em forma de imagens e símbolos. Ao mesmo tempo, a cristandade dinamarquesa estaria concebendo um cristianismo sem paradoxalidade, sem juízo e sem graça, sem condenação e sem cura.

Migalhas filosóficas está discutindo com a filosofia de sua época, está mostrando seus limites, mas está também mostrando os limites de um modo de vida, de uma concepção de existência, de um entendimento de cristianismo e de um modo de se relacionar com ele.

⁴ Lembra-se o *Post-scriptum definitivo e não científico*, cujo autor, Johannes Climacus, declara abertamente que não é cristão (Nota de Kierkegaard).

⁵ Kierkegaard publica as *Migalhas* em 1844 e, cerca de dois anos depois, em 1846, publica, também sob o pseudônimo Johannes Climacus, um PS às *Migalhas*, o *Postscriptum*, com o quádruplo da extensão de *Migalhas*, cerca de 800 páginas!

⁶ O nome Sócrates aqui funcionaria como um personagem para retratar a imagem da filosofia platônica, tal como de fato acontece em muitos diálogos platônicos, onde Sócrates é o personagem principal. O que está representado por Sócrates em *Migalhas filosóficas* pode, portanto, ser identificado com a filosofia platônica. Para manter o tom do "projeto de pensamento" de *Migalhas*, estarei fazendo uso do nome Sócrates no mesmo sentido do autor pseudônimo Johannes Climacus. Para uma compreensão do entendimento que Kierkegaard tem de Sócrates veja-se O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates (1991).

Quero aqui investigar em que medida, ao opor-se ao platonismo e ao hegelianismo, ao apresentar o paradoxo cristão na radicalidade de sua incompreensão, como aquilo que nenhum sistema, nenhuma mente humana pode explicar, o autor estaria também propondo um outro tipo de relação com o cristianismo.

Em sua apresentação às *Migalhas*, Alvaro Valls afirma que esta obra – assim como *O conceito de angústia*, publicado na mesma semana – trata filosoficamente das questões da história e da liberdade e supõe, como pano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça (Valls, 1995, p. 10, in Kierkegaard, 1995). O paradoxo, conceito-chave para Kierkegaard, não é mero instrumento conceitual para o ataque ao hegelianismo. O pensamento de Kierkegaard como um todo é orientado pelo paradoxo do Deus encarnado, do Deus que julga o pecado e, ao mesmo tempo, perdoa com sua graça àqueles e àquelas que não cumprem a sua exigência. O que importa é entender o cristianismo como algo vivo, existencial, algo pelo que temos responsabilidade, sem perder de vista os limites de nossas ações, sem perder de vista que, independentemente do que fazamos, estamos sempre em dívida para com Deus e, portanto, necessitamos do amor e do perdão de Deus, de sua graça infinita. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o paradoxo ilumina toda a obra de Kierkegaard.

O projeto de *Migalhas filosóficas* inicia com uma proposição polêmica, que lembra o início do diálogo *Mênnon*, perguntando: “em que medida pode-se aprender a verdade?” (Kierkegaard, 1995, p. 27). É uma questão paradoxal: se não sabemos o que é a verdade, como poderemos procurá-la e aprendê-la? Por outro lado, se a conhecemos, por que procurá-la?

No entendimento socrático, como apresentado em *Migalhas*, a dificuldade da busca pela verdade é resolvida a partir do pressuposto de que o ser humano já está na verdade, mas não o sabe, a verdade está esquecida. Deste modo, todo procurar, todo aprender não passa de um recordar, lembrar-se daquilo que já se sabia. Sócrates, portanto, não traz a verdade ao indivíduo, mas auxilia no “parto” (*maieusthesai*) da verdade que já estava lá, o que constitui a *maiêutica* socrática. Para ele, esse auxílio é a relação suprema que acontece entre os seres humanos, “dar à luz é algo que só cabe ao deus” (Kierkegaard, 1995, p. 29)⁷. Nessa compreensão, o instante não terá importância, será contingente, pois, no momento em que o aprendiz descobre que a verdade estava todo o tempo nele, esse instante é reabsorvido na eternidade. Sua significação acontecerá apenas sob o ponto de vista histórico (cf. Kierkegaard, 1995, p. 30).

Se a verdade já estava no aprendiz, Sócrates, a rigor, não poderá ser chamado de mestre, pois não ensina nada ao aprendiz. Ele será apenas a ocasião para que a pessoa tome consciência da verdade que já estava nela mesma. Assim, não deverá fazer qualquer diferença se se veio a tomar esta consciência com Sócrates ou com qualquer outra pessoa. Se, nessa compreensão, é necessário que o aprendiz se lembre da verdade que desde sempre esteve nele, faça esta reminiscência, Climacus colocará como pressuposto que no seu projeto o instante tenha uma importância decisiva, já que seu único objetivo é, como vimos, construir um projeto de pensamento que seja diferente do socrático – e isto é feito de modo algébrico: onde Sócrates afirma “a”, Climacus afirmará “não-a”.

No pensamento socrático, não há instante porque toda pessoa já possui a verdade em si mesma, sendo necessário apenas lembrá-la. No projeto de Climacus, para que o instante tenha uma importância decisiva, é preciso que o aprendiz não esteja inicialmente de posse da verdade, antes, se encontre fora da verdade. “Ele

⁷ Climacus usa o termo “o deus” para falar como os gregos e manter o tom de um “projeto de pensamento” alternativo ao socrático.

deve, pois, ser definido como fora da verdade (não 'vindo para ela como prosélito', mas 'afastando-se dela'), ou como não-verdade" (Kierkegaard, 1995, p. 32). E se houver algo de que esta pessoa puder ser lembrada, é de que ela é a não-verdade. Essa lembrança será trazida pelo próprio mestre, que, num primeiro momento, repele o aprendiz para longe de si, quando, então, o aprendiz descobre a sua não-verdade.

Se deve haver um real distanciamento do pensamento socrático, a pessoa não pode ter a verdade e nem mesmo a condição para aprendê-la, pois, no entendimento de Climacus, "sucede com a condição para compreender a verdade o mesmo que com o poder perguntar sobre ela: a condição e a pergunta contém o condicionado e a resposta" (Kierkegaard, 1995, p. 34). Se apenas a condição estivesse no aprendiz, retornaríamos a Sócrates. Quando o mestre é aquele que traz não só a verdade, mas também a condição, devemos reconhecer que não se trata apenas de um mestre, é necessário que ele seja o deus.

Mas como o aprendiz veio a estar nessa situação? Como ficou fora da verdade? Para Climacus, isso não pode ter acontecido por obra do deus, pois isso seria uma contradição, nem por uma causalidade, o que seria também contraditório, já que nesse caso o inferior, a causalidade, se sobreporia ao superior, à condição para a verdade – que é uma condição essencial. O autor argumenta, então, que "a não-verdade está, pois, não somente fora da verdade, mas polemiza contra a verdade, o que se exprime dizendo-se que o próprio aprendiz pôs fora e pôe fora a condição" (Kierkegaard, 1995, p. 34-35). Nessa situação, o mestre será o próprio deus que mostrará ao aprendiz que ele está fora da verdade por sua própria culpa. A essa condição de não-verdade, de ter feito uso da liberdade para optar contra a própria liberdade, Climacus dá o nome de *pecado*.

O ser humano não tem poder para desfazer o mau uso da própria liberdade ou reverter as conseqüências desse mau uso – e é assim que deve ser para Climacus, pois, do contrário, o instante de sua opção pela não-liberdade não seria decisivo, seria mera ilusão, e o ser humano poderia reaver por si mesmo a sua liberdade, de modo que não nos afastaríamos do pensamento socrático. Precisamente porque a perda da verdade aconteceu no tempo, o instante adquire valor decisivo como intervenção superadora da não-verdade no tempo.

A partir deste desenvolvimento pode se estabelecer a conexão entre o *instante*, o *pecado*, a situação na qual o ser humano mesmo se colocou, tornando-se um não-ser, e o seu *renascer*, saindo da não-verdade para a verdade. Segundo Climacus:

No *instante* o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não-ser. No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não-ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva [...]. Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência? (Kierkegaard, 1995, p. 41).

O projeto de Climacus somente se sustenta enquanto diferente do socrático quando mostra um ser humano que está radicalmente fora da verdade, que fez uso de sua liberdade contra a própria liberdade, colocando-se, livremente, em um cativo, "e ninguém, em verdade, acha-se tão terrivelmente cativo, e de nenhum cativo é tão impossível evadir-se como daquele no qual o indivíduo mesmo se mantém!" (Kierkegaard, 1995, p. 37). O resgate para esta situação, a libertação, virá de fora. É necessário que o ser humano seja liberto. A rigor, o indivíduo está tão terrivelmente atado à sua situação que nem mesmo conseguirá perceber que está preso; da sua situação ele não pode de jeito nenhum dar-se conta (cf. Kierkegaard,

1995, p. 33) – a primeira coisa que o deus mostrará ao discípulo é que ele é a não-verdade.

O início da obra de Deus – assumindo, aqui, uma linguagem cristã – teria um caráter de negatividade para com os humanos, uma negatividade que partiria de Deus mesmo ao mostrar o pecado do ser humano. Segundo Louis Dupré,

o momento negativo do pecado não é uma autonegação imanente, mas a negação do próprio Deus ao homem. O que o homem aprende da revelação não é uma pedra angular, mas uma pedra de tropeço para a razão. Por si mesmo, o homem é incapaz de conceber sua total corrupção: ele está tão imerso nela que somente Deus pode revelar-lhe sua verdadeira natureza (Dupré, 1963, p. 79).

Trata-se de mostrar ao ser humano sua própria limitação, uma limitação que é tão sutil que se dobra sobre si mesma, de tal modo que se torna imperceptível, até tornar-se um inimigo invisível, onde é próprio da limitação não se deixar reconhecer como tal. Por isso, com relação ao pecado, nesse entendimento, é adequado falar em revelação, a revelação daquilo que, no ser humano, não podia ser percebido. No mesmo instante em que Deus revela a si, Ele revela também a condição do ser humano. Conforme Climacus: “Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não-verdade; o homem, que conhecia a si mesmo, agora torna-se indeciso a respeito de si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado” (Kierkegaard, 1995, p. 79).

Esta revelação do pecado seria o princípio do tornar-se cristão. Para Louis Dupré: “O primeiro ato da redenção é a revelação do pecado. Enquanto que o pecado nos aliena de Deus, a consciência do pecado nos devolve a ele” (Dupré, 1963, p. 81).

Para que haja diferença em relação ao pensamento socrático, deve ser possível uma passagem de uma situação a outra, da situação de não-verdade para uma situação onde a verdade é trazida até o ser humano. Para que este projeto filosófico funcione, o ser humano não poderá libertar a si mesmo da situação na qual se colocou, pois do contrário não estaria efetivamente preso. Tal seria o caso, por exemplo, do ilusionista que se prende com correntes. Ele pode libertar-se facilmente porque está preso só aos olhos do público, mas para si, efetivamente, não está preso. Neste caso, não houve o instante em que o mágico esteve preso, porque nunca esteve preso. Do mesmo modo não pode haver um instante de libertação. Todo instante, neste caso, seria ilusão.

A relação entre juízo e graça em *Migalhas*, embora colocada apenas como pano de fundo religioso, é central. Sem a noção de pecado, ou pelo menos a sua pressuposição, retornaríamos a Sócrates, pois o discípulo não seria não-verdade, não se teria colocado naquele cativeiro do qual não pode evadir-se por si mesmo, a verdade estaria nele mesmo, retornaríamos a Sócrates – todo instante seria ilusão. Por outro lado, sem a noção de condição, que teologicamente denominamos graça, a verdade não seria trazida até o discípulo, estaria nele mesmo desde sempre. O pecado enfatiza que há uma situação de não-verdade, da qual não é possível evadir-se; por si mesmo, há a necessidade radical de um resgate. A condição nos mostra que o resgate veio até nós com a entrada do deus no tempo. Se não for assim, retornaremos a Sócrates.

O que, na opinião de Climacus, faltara a Sócrates era justamente a consciência do pecado,

que nem ele podia ensinar a outros e nem outros a ele, e que só o deus poderia ensinar-lhe – se quisesse ser mestre [...] Desse modo, o paradoxo torna-se ainda mais terrível, ou

o mesmo paradoxo tem essa dupla natureza pela qual se mostra como absoluto: negativa, ao colocar em descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, ao querer abolir essa diferença absoluta na igualdade absoluta (Kierkegaard, 1995, p. 74).

Ou seja, o paradoxo relaciona-se com o discípulo constantemente no juízo de mostrar a diferença absoluta colocada pelo pecado do ser humano e, ao mesmo tempo ou – por que não – no mesmo instante, o paradoxo quer abolir essa diferença e dar ao aprendiz a verdade e a condição para aprendê-la. O paradoxo tem esta dupla natureza, é ao mesmo tempo juízo, enquanto coloca a descoberto o pecado, e graça, quando vem abolir esta diferença.

No modelo socrático o importante é o relacionamento com a doutrina, e não com o mestre mesmo, de modo que não fará muita diferença se se veio a ter consciência da verdade com Sócrates, com Pródicos ou com qualquer outra pessoa. No cristianismo o fundamental será a relação estabelecida com o mestre mesmo. A presença do deus não é algo contingente ao seu ensinamento, mas essencial, “e o deus deve dar ele mesmo a condição (cf. cap. 1), de outra maneira o discípulo não poderá compreender coisa alguma” (Kierkegaard, 1995, p. 84). E nenhuma tentativa de compreensão por parte do discípulo lhe será de ajuda se ele não receber a condição. Sim,

se o deus por sua decisão todo-poderosa, que é igual ao seu amor, quer igualar-se ao mais humilde, não há taberneiro nem professor de filosofia que possa imaginar-se suficientemente engenhoso para perceber qualquer coisa, se o próprio deus não lhe der a condição para tanto. E quando o deus, sob a forma de servo, estende a sua mão todo-poderosa, aquele que fica olhando, maravilhado, de boca aberta, não vá imaginar que é o discípulo só porque está maravilhado e porque consegue reunir em torno de si outros que por sua vez ficarão maravilhados com sua narrativa (Kierkegaard, 1995, p. 94-95).

Se o cristianismo for entendido como a compreensão de uma doutrina, então talvez ninguém precise perder tempo falando em condição para a verdade. Se, no entanto, o cristianismo diz respeito a decidir-se com relação à situação daquele homem que diz que é Deus, daquele que igualou-se ao ser humano e “não se distinguia da multidão dos homens nem por seus trajes delicados nem por qualquer outra vantagem terrestre” (Kierkegaard, 1995, p. 84), então é preciso receber uma condição vinda de fora, pois para a razão, pelo menos para a razão grega, que o Todo-Poderoso esteja andando pelas ruas da cidade como um igual, isto é escândalo e loucura – o juízo abrange também a razão.

Entendo que em toda a sua obra Kierkegaard procura manter a tensão paradoxal entre juízo e graça. Em 1850, quando escreve um texto denominado *Minha tática*, pondera:

Cristianismo é tão benigno quanto austero, tão benigno, quer dizer, infinitamente benigno. Quando o infinito requerimento é escutado e sustentado, escutado e sustentado em toda a sua infinidade, então a graça é oferecida, ou melhor dizendo, a graça se oferece. E nela o indivíduo, cada um por si, como eu também faço, pode buscar refúgio. Então é possível. Porém, sem dúvida, não é um exagero quando, no interesse da mesma graça, o requerimento do infinito, o infinito requerimento é apresentado infinitamente; o exagero só se produz quando, de forma totalmente distinta, apresenta-se o requerimento e nem sequer alude-se à graça. Por outra parte, é tomar o cristianismo em vão imaginá-lo inútil para a vida prática, o que seguramente intimidaria tanto a Deus no céu como a cristandade, os apóstolos e mártires e testemunhas da verdade e pais da igreja com sua práxis. Mas o cristianismo é tomado em vão quando, à vista desta consideração, o infinito requerimento é reduzido a termos finitos, ou talvez ignorado inteiramente.

te, e a graça é introduzida como coisa sabida a qual simplesmente significa que é tomada em vão (Kierkegaard, 2001, p. 8-9).

O cristianismo, assim entendido, vive desta tensão constante entre juízo e graça. Cada vez que a noção de pecado e juízo é diminuída, seja nas antropologias mais otimistas ou em formas engessadas de moralismo, onde a questão do pecado não é considerada em profundidade, retornamos ao modelo de pensamento representado por Sócrates. Sem o peso do juízo a graça vem a se tornar dispensável. De acordo com Per Lønning,

a doutrina da graça somente é significativa em uma situação de contrição, que é quando a graça é falada a um homem que, de todo o seu coração, quer cumprir o mandamento de Deus e que é desesperadamente destruído pelo reconhecimento de não ter sido capaz de completar este bom desejo. Graça é para ele o puro “presente de Deus” (Lønning, 1967, p. 114).

Juízo e graça são trazidos ao indivíduo, paradoxalmente, no mesmo instante. Com o paradoxo, ou se tem os dois lados na sua tensão constituinte, ou não se tem nenhum. Sem juízo, a graça não tem sentido, e perceber o juízo, por sua vez, já é a atuação da graça mesma. Embora a preocupação central de *Migalhas* de fato não seja a relação entre juízo e graça em si, este pequeno livro pode nos ajudar a perceber que sem estas noções mantidas em sua paradoxalidade retornamos ao pensamento socrático, seja qual for a sua roupagem.

Referências

- DUPRÉ, L. 1963. *Kierkegaard as theologian: the dialectic of Christian existence*. New York, Sheed and Ward.
- EVANS, C.S. 1992. *Passionate reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical fragments*. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press. [The Indiana Series in the Philosophy of Religion].
- KIERKEGAARD, S.A. s.d. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa, Edições 70.
- KIERKEGAARD, S.A. 1978. *Textos selecionados*. Curitiba, UFPR.
- KIERKEGAARD, S.A. 1991. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis, Vozes.
- KIERKEGAARD, S.A. 1995. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis, Vozes.
- KIERKEGAARD, S.A. 2001. *Dois discursos edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl. Publicação independente.
- LØNNING, P. 1967. The dilemma of “grace alone”. *Dialog*, VI:108-114.
- PLATÃO. s. d. *Diálogos I*. Rio de Janeiro, Ediouro.
- ROSAS III, L.J. 1994. *Scripture in the thought of Søren Kierkegaard*. Nashville, Broadman & Holman Publishers.
- VALLS, A.L.M. 2000. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre, EDIPUCRS.