

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

CLAUDINEI REIS PEREIRA

PARA ALÉM DA ÉTICA? Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão e a angústia silenciosa de Abraão em *Temor e tremor* de 1843.

Teresina
2017

CLAUDINEI REIS PEREIRA

PARA ALÉM DA ÉTICA? Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão e a angústia silenciosa de Abraão em *Temor e tremor* de 1843.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa: Ética e filosofia política da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito para aquisição do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luizir de Oliveira
Coorientador: Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida

Teresina
2017

CLAUDINEI REIS PEREIRA

PARA ALÉM DA ÉTICA? Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão e a angústia silencial de Abraão em *Temor e tremor* de 1843.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa: Ética e filosofia política, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito para aquisição do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luizir de Oliveira
Coorientador: Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida

Avaliada Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luizir de Oliveira (Orientador) - UFPI
Jorge Miranda de Almeida (Coorientador) - UESB

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima – (UFPI)

Daniel Arruda Nascimento – (UFF)

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela sua bondade infinita, por aquilo que cremos, mas pela mistério de sua natureza infinita que ao final nos resta apenas a reverência;

Aos amigos mais presentes e aqueles mais distantes, que de certo modo sempre nos motivaram nesta produção intelectual;

Ao meu orientador Luizir de Oliveira, pela disponibilidade, precisão em suas correções e auxílio singular nestes anos;

Ao professor coorientador Jorge Miranda de Almeida que, com sua experiência nas leituras kierkegaardianas me auxiliou cuidadosamente e atentamente no amadurecimento intelectual e kierkegaardiano;

Ao amigo André Oswaldo Ribeiro-USP, pela sua análise textual, pelas indicações de leitura e pelo auxílio na língua dinamarquesa;

À amiga Marly que também nos auxiliou na compreensão das expressões textuais no original dinamarques;

À ao amigo Enderson Portela pelas correções gerais desta produção intelectual;

À turma do mestrado (2016.1), no qual tenho singular amizade;

Por fim, a todos aqueles que tiveram sua participação neste trabalho, deste seu início ao final. A todos, meu agradecimento reverencial.

“Verdadeiramente, Kierkegaard, apesar de tudo compreendeu [...] Sua genialidade consistiu em acercar-se, mesmo em circunstâncias tão diversas, ao imenso dramatismo de significado, da abismal profundidade religiosa da intenção, da sublimidade de sentido por cima das marcas do tempo.”

(Andrés Torres Queiruga).

RESUMO

Este trabalho aborda o problema filosófico-existencial da obra *Temor e tremor* [*Frygth og Boeven*] de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), publicada em 1843. Faz uma análise da perspectiva ética ou para além da ética, isto é, o conflito ético-religioso [*den ethiske - den religieuse*] em Kierkegaard. Além disto, discute a relação dialética entre fé e razão e angústia silenciosa de Abraão na obra *Temor e tremor*. Para tal, faz uma conexão entre obra *Temor e tremor* e a obra *Os lírios dos campos e as aves do céu* [*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*] de 1849, ao qual enfatiza o problema do silêncio nas duas obras. Ademais, apresenta o olhar kierkegaardiano, que na voz do pseudônimo Johannes de Silentio expõe os limites do pensamento racionalista e especulativo, para tanto, verifica a fé como reconhecimento deste limite e como elemento de restituição do pensamento teórico. A análise feita por Silentio afirma que diante do paradoxo e do absurdo à resposta de Abraão, figura paradigmática da fé narrada em Genesis 22, 1-19, é o silêncio. Silêncio este que não corresponde à conformidade daquilo que não se pode compreender, mas o silêncio da sabedoria diante dos limites da compreensão racional diante da magnanimidade da existência. Para isso, faz-se um breve relato de algumas das principais obras de Kierkegaard tendo como pretensão, a problematização das categorias ética, religiosa e do silêncio em *Temor e tremor*, utilizando como técnica a revisão bibliográfica sobre temas e o tema central. Ao chegar à conclusão deste trabalho, afirmamos que a existência enquanto condição paradoxal compreende-se a partir da ligação entre finito e infinito, isto é, a relação absoluta com o *telos* absoluto, ou seja, do indivíduo com Deus. Esta por sua vez, pode ser vivenciada a exemplo dos lírios do campo e as aves do céu, pois a exemplo de Abraão, aprende-se que diante do paradoxo do absurdo o indivíduo deve-se calar. Ademais, aprende-se que tal silêncio expressa sabedoria, expressa a liberdade de escolha diante do *telos* absoluto, visto que ele é quem decide e só a ele eis a sabedoria e a inteligência infinita.

Palavras-chave: Kierkegaard. Ético-religioso. Fé. Razão. Paradoxo. Silêncio.

ASBSTRACT

This paper approaches with the philosophical-existential problem of Søren Aabye Kierkegaard's *Fear and Tremor* (1813-1855), published in 1843. He analyzes the ethical or ethical perspective, that is, ethical conflict -religious [den etiske - den religieuse] in Kierkegaard. In addition, he discusses the dialectical relationship between faith and reason and Abraham's silent anxiety in the work of *Fear and Tremor*. To this end, he makes a connection between *Fear and Trembling* and the work *Lilies of the Fields and the Birds of the Sky* [Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen] of 1849, to which he emphasizes the problem of silence in the two works. In addition, it presents the Kierkegaardian look, that in the voice of the pseudonym Johannes de Silentio exposes the limits of the rationalistic and speculative thought, for that, it verifies the faith as recognition of this limit and as element of restitution of the theoretical thought. The analysis made by Silentius affirms that before the paradox and the absurd the answer of Abraham, paradigmatic figure of the faith narrated in Genesis 22, 1-19 is silence. Silence that does not correspond to the conformity of what can not be understood, but the silence of wisdom before the limits of rational understanding before the magnanimity of existence. For this, he briefly recounts some of Kierkegaard's main works with the pretension of problematizing the ethical, religious, and silence categories in *Fear and Tremor*, using as a technique the bibliographic review on themes and the central theme. In arriving at the conclusion of this work, we affirm that existence as a paradoxical condition is understood from the connection between finite and infinite, that is, the absolute relation with the absolute telos, that is, of the individual with God. This, in turn, can be experienced in the example of the lilies of the field and the birds of the sky. For in the example of Abraham, one learns that in the face of the paradox of the absurd the individual must shut up. In addition, it is learned that such silence expresses wisdom, expresses the freedom of choice before the absolute telos, since he is the one who decides and only to him is the wisdom and the infinite intelligence.

Keywords: Kierkegaard. Ethical-religious. Faith. Reason. Paradox. Silence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 O MODO KIERKEGAARDIANO DE ESCRITA-INDIRETA E O PROBLEMA FILOSÓFICO EXISTENCIAL DA OBRA TEMOR E TREMOR DE 1843.....	13
1.2. existência, indivíduo e verdade como peculiaridade kierkegaardiana.....	21
1.2. Indivíduo singular [den Enkelte], multidão [Maengde] e o problema filosófico-existencial de Temor e tremor.....	25
1.3. Johannes de Silentio e o conflito estético-ético-religioso.....	32
1.4. Kierkegaard e o método da não-autoridade (comunicação indireta) e a relação existencial entre Atenas, Jerusalém e Copenhague.....	34
1.5. Kierkegaard como autor estratégico e Cristo como proposta autêntica da verdade.....	38
1.6. A relação existencial entre Atenas, Jerusalém e Copenhague.....	39
1.7. O caráter do amor desinteressado entre Sócrates, Cristo e Kierkegaard.....	46
2 O HERÓI TRÁGICO VERSUS CAVALEIRO DA FÉ: Abraão como pai da fé.....	49
2.1 A vida merece algum sentido? O olhar sobre a existência e a necessidade da consciência eterna.....	50
2.2. Johannes de Silentio: o poeta admirador.....	53
2.3. A natureza abraâmica da fé.....	54
2.4. Uma análise de Abraão como personagem paradoxal.....	57
2.5. <i>Temor e tremor</i> , um limite para o conhecimento teórico?.....	60
2.6. O herói trágico e o cavaleiro da fé como protagonista.....	61
2.7. A resignação infinita e o duplo movimento: uma reconciliação do finito?.....	65
2.8. “O mistério da individualidade” de Abraão e o dever absoluto com o absoluto: Problema II.....	69
3 PARA ALÉM DA ÉTICA OU SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DA ÉTICA? Problema I.....	75
3.1. O paradoxo diante do absurdo.....	77
3.2. A relação dialética entre fé e razão.....	81
3.3. O silêncio de Abraão diante de seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac: Problema III.....	86
3.4. A angústia silencial de Abraão: do silêncio de Moriá ao silêncio dos lírios do campo as aves do céu.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101
ANEXO	

INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é abordar sobre o problema ético em Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) ou mais especificamente para além da ética: sobre a relação dialética entre fé e razão e a angústia silencial de Abraão em *Temor e tremor* [*Frygt og Bøven*], obra publicada em 1843. Em outras palavras, buscar-se-á discutir a relação entre o estágio ético e o estágio religioso diante do absurdo da fé. Além disto, problematizaremos a relação entre fé e razão, apontando os limites da razão e o mistério da fé, ademais, apontar como a razão pode ser restabelecida diante da experiência da fé. Por fim, discutiremos a importância do silêncio de Abraão a partir do contexto da obra *Temor e tremor* e o significado deste silêncio contextualmente comparado a obra de Kierkegaard *Os lírios do campo e as aves do céu* [*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*] de 1849. A partir deste texto aprendemos três categorias com os lírios e os pássaros de acordo com interpretação kierkegaardiana: o silêncio, a obediência e a alegria. Nesta, nos deteremos especificamente à questão do silêncio.

Primeiramente, a justificativa dada ao trabalho se deve a análise pretensa desta produção, que, a saber, não parte de uma simples exposição da relação entre fé e razão, mas buscar compreender que ambas se completam. Por um lado, a razão, que necessita da fé para diagnosticar seus limites, por outro a fé, que necessita do entendimento para fugir do misticismo e da fantasia religiosa, divergindo em o real e o imaginário. Ou seja, diante de suas críticas ao pensamento teórico e especulativo, a proposta kierkegaardiana oculta intencionalmente à exaltação e o reestabelecimento da razão por meio da fé. Dito de outra maneira, em Kierkegaard a fé torna-se o elemento fundamental para a auto compreensão da razão. Para tanto, isso só será possível diante do silêncio que tem como característica a constatação dos limites do conhecimento teórico frente ao conhecimento efetivamente vivido.

Em segundo lugar, a relevância da escolha do tema partira da importância dada a análise kierkegaardiana da angústia silencial de Abraão, onde o autor busca afirmar que existe algo para além do simples e aparente silêncio diante do absoluto. Abraão, personagem e paradigma da fé analisado por Kierkegaard na voz do pseudônimo Johannes de Silentio, afirmara que o silêncio de Abraão frente ao pedido de Deus para sacrificar seu filho Isaac, texto narrado em *Gênesis, 22, 1-19*, não corresponde ao silêncio da conformidade da razão, mas trata-se do próprio lançar-se no absurdo e o silêncio da sabedoria, sabedoria esta aprendida com os lírios do campo e as aves do céu.

Neste sentido, frente ao drama do paradoxo da fé, lançar-se no absurdo corresponde ao reconhecimento dos limites do entendimento frente a existência. Aliás, seria o reconhecimento dos limites da própria razão. Ademais, é o resultado da síntese entre o temporal e eterno, do finito e infinito; trata-se da natureza humana sendo reconhecida em sua própria fragilidade, é o reconhecimento do indivíduo enquanto indivíduo particular. É Abraão tornando-se si mesmo, isto é, Abraão torna-se pai da fé a partir do reconhecimento de sua dependência de Deus. Na realidade, aqui, a razão analítica se rende diante da analítica da fé como bem Ressalta Feijoo:

Na razão, pensa-se o inverossímil, no inesperado e no imprevisto pelos quais o homem convence-se da “possibilidade segundo o alcance humano” – aquilo que Kierkegaard denomina como alcance finito. Na fé, ao contrário, não há necessidade e nem possibilidade de nenhuma justificativa da ordem do temporal ou do finito.¹

Como se vê ao sobredito, a partir da leitura de *Temor e tremor* o indivíduo tem um lugar de exclusividade, pois ele não deve ser confundido com o geral, com regras abstratas e formalistas da moral ou de uma ética racionalista. Mas deve se tornar um indivíduo singular [*den Enkelte*]. Como afirmara Kierkegaard ao se referir a Abraão: “através do seu acto, excedeu inteiramente o ético e atingiu um $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético.”² Ou seja, Abraão renunciou o finito para alcançar o infinito para reestabelecer o finito. Este ato o fez tornar-se indivíduo.

Kierkegaard, em seu pensamento, parte da afirmação do valor irredutível da vida individual, ao qual não pode ser compreendida dentro de um sistema filosófico abstrato ou formalístico. É por conta da revalorização do indivíduo que percebemos que esse ser singular é o lugar privilegiado para tornar-se si mesmo, pois somente afastando-se da condição da exterioridade (estádio ético) que se pode chegar a decisão qualitativa enquanto si mesmo (estádio religioso). Nesta perspectiva, Almeida e Valls afirmam que Kierkegaard busca:

Retirar o homem comum do anonimato da multidão. Ele nos provoca e nos convida a irmos até o fundo de nós mesmos, para que possamos, com todo risco que a decisão do salto comporta, encontrar o Inefável. Penetrar no fundo de si mesmo é constatar a singularidade da vida, concretizar-se como uma individualidade. Singularidade que não é um eu sozinho, despersonalizado, narcisista. Pelo contrário, é um *eu-tu*, porque é sempre um *eu-relação*.³

¹ FEIJOO et al. *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN, 2013, p. 96.

²² KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Tradução, Introdução e Notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, p. 118.

³ ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Alvaro L. *Kierkegaard*. M. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 8-9.

Dito isto, retirar em Kierkegaard o homem comum da esfera do anonimato da multidão é fazer do homem tornar-se si mesmo. Nota-se então a importância que Kierkegaard dá ao indivíduo. A síntese, categoria trabalhada pelo autor em suas obras se refere à capacidade de se conjugar existencialmente a relação entre infinito e finito, temporal e eterno. Ou seja, o indivíduo deve-se confrontar entre aquilo que se encontra estabelecido como regra, valor, princípio, e aquilo que pode ser estabelecido enquanto possibilidade, projeto, esperança. O indivíduo que adquirir esta capacidade em sua existência voltando-se para si mesmo, para sua interioridade confrontada com sua exterioridade chega-se, assim, ao tornar-se si mesmo.

É nesse sentido que Marcio Gimenes também afirma-nos:

Ser subjetivo, no entender kierkegaardiano, consiste numa experiência de reapropriação do seu próprio eu e não em algo arbitrário ou irracional. Em outras palavras, somente o indivíduo existente, e que se assume enquanto tal, pode reapropriar-se da sua subjetividade. A subjetividade se constitui numa verdade sempre que reapropriada pelo indivíduo.⁴

Alude-se que categorias como Indivíduo, Subjetividade, Paradoxo, Paixão, Fé, Razão, Ironia, Angústia, Desespero, Repetição, Silêncio entre outras categorias são de grande importância para o entendimento do pensamento e para o estudo kierkegaardiano. Incontestavelmente, aquele quer desejar iniciar seus passos para a compreensão do pensador subjetivo encontrar-se-á diante de tais questões.

Além do mais, pela vastidão de sua produção literária, seu modo estilístico ao escrever, seu aspecto irônico, sua profundidade enquanto autor pode levar os leitores a certa dificuldade ao se confrontarem com sua produção. O aspecto indireto utilizado por Kierkegaard por seus pseudônimos será desenvolvido em destaque em *Temor e tremor* com um dos seus escolhidos, a saber: Johannes de Silentio. Mas qual será a verdadeira intenção com este estilo de escrita que Kierkegaard escolheu para se comunicar com seus leitores, ao se referir a natureza da fé e do caráter da razão? Para seus comentadores, seria uma maneira de tornar impossível a *autoridade*. Dito de outro modo, Kierkegaard não se responsabiliza pela sua produção, mas procura deixar seus leitores livres para se colocarem reflexivamente diante de cada obra, se possível vendo-se em cada uma delas, como adverte Almeida de Valls:

O objetivo não é ver o espelho, mas enxergar-se nele. A tarefa dos pseudônimos é despertar os homens e torna-los atentos. A tática consiste em ‘oferecer uma

⁴ PAULA, Marcio Gimenes. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 27 (Coleção Filosofia).

comunicação similar e deixar completa e absolutamente suspensa na dialética ambígua, porque ela torna impossível a autoridade.⁵

Desse modo, para compreensão do autor de Copenhague, faz-se necessário levar em consideração tais aspectos, porém, mais que um desafio para se mergulhar em sua literatura, no fundo, corresponde ao seu modo intencional particular e significativo de compreensão e pretensão da realidade.

Reafirmando nossa asserção, a proposta a partir de *Temor e tremor* é buscar analisar como a relação entre fé e razão, para além das condições formais da ética e a angústia silencial de Abraão podem ser problematizadas a partir de tal leitura. Outrossim, como podemos ter dentro do finito uma relação absoluta com o absoluto. Por fim, procurar repensar o lugar e o significado do silêncio de Abraão em *Temor e tremor*.

Para tal proposta acadêmica, trabalharemos três pontos, a saber: o primeiro capítulo versará sobre o modo kierkegaardiano de escrita-indireta e o problema filosófico existencial da obra *Temor e tremor* de 1843. Serão verificadas a importância da existência, do indivíduo e a verdade em Kierkegaard. Além disto, discutiremos a comunicação indireta em Kierkegaard e a relação existencial entre Atenas, Jerusalém e Copenhague, isto é, entre Sócrates, Cristo e Kierkegaard, destacando o ponto comum entre esses pensadores. Posteriormente ao segundo capítulo, trataremos do significado do herói trágico e do cavaleiro da fé; no mais, discorreremos alguns pontos importantes em *Temor e tremor*, por exemplo, o olhar sobre a existência e a necessidade da consciência eterna; Johannes de Silentio como poeta admirador; a análise de Abraão como paradigma e personagem paradoxal da fé; de resto, questionar se *Temor e tremor* seria um limite para o conhecimento teórico e destacar o categoria de resignação infinita e duplo movimento de Abraão e o mistério de sua individualidade frente sua relação absoluta com o absoluto em tal obra. Por fim, ao terceiro capítulo avaliaremos o problema ético ou suspensão teleológica da ética brevemente em Kierkegaard. E depois, falaremos do paradoxo diante o absurdo; da relação específica entre fé e razão no contexto do problema III desta obra, ou seja, o silêncio autojustificado de Abraão diante de seu propósito e finalmente, abordaremos o significado da angústia silencial de Abraão e o que podemos aprender do silêncio dos lírios do campo e as aves do céu.

⁵ ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Alvaro L. *Kierkegaard*, op cit., p. 12.

1 O MODO KIERKEGAARDIANO DE ESCRITA-INDIRETA E O PROBLEMA FILOSÓFICO-EXISTENCIAL DA OBRA *TEMOR E TREMOR* DE 1843.⁶

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), em sua vasta produção literária destacou-se de um modo singular em seu modo de escrita. Percebe-se claramente como o autor de Copenhague utilizou-se de narrativas bíblico-literárias para fundamentar seu pensamento existencial. Na sua construção de uma filosofia atravessada pela categoria da existência, destacam-se algumas noções, tais como *den Enkelte*, “o indivíduo singular”, e a noção das *Existents-Sphærer*, “modos de existência” (*den æsthetiske, den ethiske, den religieuse*).

A esfera estética é a esfera da imediatez [*Umiddelbarhed*], a esfera ética é a da exigência [*Fordring*] (e esta exigência é tão infinita que o indivíduo sempre falha), a esfera religiosa é a do cumprimento [*Opfyldelse*, realização], mas, favor notar, não um tal cumprimento como quando se enche um saco com ouro, pois o arrependimento, a mais alta expressão da esfera ética, cria um espaço infinito, e assim uma contradição religiosa: estar a uma profundidade de 70 mil braças de água e contudo estar alegre (SKS 6,439⁷).

A existência é evidenciada por meio de três caminhos dinâmicos, que, não se caracterizam de maneira excludente. Quem está no estágio estético, da imediatez, pode transitar pelo estágio ético, da exigência, e, o que se encontra no estágio ético, pode transitar pelo estágio religioso. No *Pós-escrito*, Kierkegaard afirma que as esferas ética e religiosa “se comunicam continuamente” (SKS 7, 152). Segundo Marcio Gimenes de Paula, “os estádios kierkegaardianos tratam da afirmação da existência humana e são profundamente intercambiáveis entre si. O que equivale dizer que não existem, no entender do pensador, estádios fixos.”⁸ Ou seja, uma ideia de uma existencial espiral hierárquica em que quem está no estágio estético da imediatez deve passar ascender para o estágio ético do dever, assim como que está no estágio ético deve ascender para o estágio religioso da fé. Esse inicial

⁶ Neste trabalho poderíamos seguir a seqüência estrutural comumente descritiva na obra *Temor e tremor* de Søren Kierkegaard: o problema I, o problema II e o problema III. Contudo, nosso objetivo não é fazer uma descrição-explicativa simplesmente destes problemas (mesmo sabendo que eles aparecerão neste trabalho fundamentalmente), mas buscar ir além de seu aspecto descritivo. Na realidade, a partir deles buscaremos levantar questões, problemas e destacar além das descrições já realizadas por diversos pesquisadores ao analisarem tal obra, tentar colocar o leitor em caminhada com a própria obra, ou seja, seguindo os passos de Abraão para que possam vê e seguir seus próprios passos. As menções ao SKS (Escritos de S. Kierkegaard, editados pelo Centro de Pesquisa S. K. de Copenhague) foram indicados e traduzidos pelo colega André Oswaldo Ribeiro.

⁸ PAULA, Gimenes Marcio. *A repetição e o instante em Kierkegaard*: um entrelaçamento de conceitos. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4. Janeiro. 2008, p. 64.

esclarecimento é fundamental para o entendimento e o modo de escrita kierkegaardiana. Que para muitos, podem ter essa visão minimizante e tendenciosa da obra.

Por essa razão, a tradução mais segura seria *estádios da existência*, que lembra estádio tradicionalmente de futebol, em que os jogadores estão em um mesmo nível de circularização. Não é *estágio* ou *estações* (como em certa ocasião traduzira Ricardo Quadros Gouvêa) da vida. No caso do estágio, lembra-nos uma dinâmica existencial necessária; contudo, na segunda, lembra-nos experiências das estações urbanas, em que os indivíduos estando em sua estação atual aguardam a próxima estação para o local do seu destino final.

Além disso, seu modo de escrita apresenta em uma boa parte de suas obras aspectos de narrativas bíblicas, fazendo citações diretas dos evangelhos. Isso se percebe até mesmo em algumas escolhas de título de suas obras como: *As obras do amor: algumas reflexões cristãs sob a forma de discursos* [*Kjerlighedens Gjerninger*] (1847), em que nos remete a I Carta de São Paulo aos Coríntios, que trata da *Hierarquia dos Carismas: O Hino à Caridade*;⁹ *Os lírios no Campo e as Aves no Céu: três discursos piedosos* [*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*] (1849) em que nos remete ao Evangelho de Mateus,¹⁰ do discurso sobre o *Abandonar-se à Providência; O supremo sacerdote, o cobrador de impostos e a mulher que era pecadora: três discursos para a comunhão às sextas-feiras* [*Ter Taler ved Altergange om Fredagen*] remetendo-nos, primeiramente, ao livro de Hebreus,¹¹ *O sacerdócio de Cristo*; ao Evangelho de Mateus,¹² o *Chamado de Mateus*, ao Evangelho de Lucas,¹³ *A pecadora perdoada e que ama* (1849) e *Temor e tremor* [*Frygt og Boeven*] (1843) em que nos leva até o Velho Testamento diante da narrativa de Gênesis,¹⁴ *O sacrifício de Isaac*. Isso para dar alguns exemplos.

Esse tipo de recurso às narrativas bíblicas que Kierkegaard é utilizada para problematizar e fundamentar sua análise existencial, criando em um primeiro momento, certo afastamento para com o autor. Por quê? Tal afastamento pode ser devido a um possível desinteresse que as leituras bíblicas podem causar e que levariam a que se tomasse Kierkegaard apenas como um filósofo ou literário, exegeta ou teólogo, discurso este que para muitos é enfadonho.

Contudo, sabe-se que esse pensador abrange uma profundidade literária, tornando-se grande não só na filosofia, mas também na teologia. Além disso, suas leituras tomam

⁹ Cf. I Cor 13: 1-13.

¹⁰ Cf. Mat 6: 28.

¹¹ Cf. Heb 2:17; 3:1; 4:14.

¹² Cf. Mat 9: 9-13.

¹³ Cf. Luc 7: 36-38.

¹⁴ Cf. Gên 22: 1-19.

destaque também na psicologia e literatura. Ele “lia intensamente, com filosofia e literatura ocupando o lugar da teologia que ele descartara, e fornecendo-lhe campo fértil para o exercício da crítica e da imaginação.”¹⁵ Em tempos niilistas, em uma época “mais e mais objetiva” (SKS 7,38), temas como pecado, fé, infinito, transcendência e cristianismo, são tidos como superados e sem relevância. Não à toa, Kierkegaard afirma que a “desgraça de nossa época é ter esquecido [*glemt*] o que é interioridade” (SKS 7,240). Tal esquecimento pode ser exemplificado na maneira como certos conceitos são desprezados. De acordo com Jonas Roos, por exemplo,

Dentre vários temas teológicos recorrentes na obra de Kierkegaard, destaca-se a questão do *pecado* e de sua *consciência* no indivíduo. Não há dúvida de que, em nossos dias, o termo pecado, em si, sofre grande desgaste. Como afirma Gottfried Brakemeier, “falar em ‘pecado’ é antipático. Parece colidir com a dignidade do ser humano, revelar impróprio pessimismo antropológico, desestimular a boa ação. São numerosas as suspeitas”. Percebe-se que o termo é frequentemente reduzido a acepções moralistas e ainda se pode constatar a conexão direta que popularmente se faz entre pecado e sexo. Diante de tal esvaziamento de significação, pecado é um dos conceitos teológicos que carece de um trabalho como que arqueológico, onde o seu sentido possa ser ao mesmo tempo resgatado em suas raízes e atualizado para a discussão teológica em nosso contexto.¹⁶

Como destaca Roos, falar de pecado (discussão teológica e exegética) nos tempos de hoje, produz certa antipatia e ao mesmo tempo existe um desgaste do significado do termo pecado. Porém, assim como para algumas interpretações, o *estádio estético*, o *estádio ético* e o *estádio religioso* em Kierkegaard são “inseparáveis”, mas dinâmicos entre si, de igual modo teologia, literatura e filosofia que são áreas entrelaçadas dentro do *corpus* kierkegaardiano e excluí-las seria empobrecer o seu modo próprio de ser enquanto pensador da existência. Além deste detalhe, perceber este modo singular de escrita entre filosofia, literatura e teologia, ao se utilizar de argumentos bíblicos para seu pensamento existencial não significa que Kierkegaard coloca passagem bíblica de um lado e escreve de outro, fazendo uma mera alusão histórico-crítica, como faziam os teólogos e pastores eruditos de sua época até os dias de hoje, voltando-se mais a análise objetiva. Conforme Daniel Arruda “os seus textos demonstram uma rara aptidão em favorecer a comunhão entre o leitor e autor, na medida em que vê o leitor

¹⁵ GARDINER, Patrick. *KIERKEGAARD*. Tradução Carlos Viela. São Paulo: Loyola, 2013, p. 13. (Coleção mestres do pensar).

¹⁶ ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Teologia Sistemática 2007, p. 24-25, grifos do autor.

aparecer interrogações que já eram suas, perplexidades recuperadas por um autor capaz de expressá-las de melhor modo.”¹⁷

Para Kierkegaard, na análise objetiva não existe a categoria da *apropriação* [Tilegnelsen] da verdade destacada por Climacus em *Pós-escrito*, mas simplesmente uma *aproximação* da verdade. Em Kierkegaard, a experiência da fé é anterior ao texto, por isso, o texto está a serviço da fé e não a fé a serviço do texto. Kierkegaard destaca o valor da *apropriação* por completo do texto sagrado. Neste sentido, o caráter de sua escrita leva o indivíduo a si mesmo (verdade de si mesmo) que se estabelece entre o leitor e texto, entre o texto e autor.

Desta maneira, Kierkegaard “tenta colocar os leitores em contato com a interioridade do evangelho,”¹⁸ ou seja, trata-se de ler o texto bíblico e se apropriar daquilo que é maior que o próprio texto, ou seja, da essência real do evangelho que é a comunhão com Cristo. Essa comunhão, parte de uma relação pessoal e como mistério, é narrado em 1 João: “o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco. E nossa comunhão é com o Pai e com o Filho Jesus Cristo.”¹⁹ Essa perspectiva e relação entre filosofia e teologia é constante dentro de sua obra como estamos destacando.

É por essa razão, que a verdade não está na análise especulativa da palavra, mas em sua apropriação. O problema não é saber a verdade sobre o cristianismo, mas a relação existente do indivíduo com o cristianismo. Ter a escritura e o cristianismo como base de sua fundamentação, significa vivenciar uma “relação com uma tal doutrina,”²⁰ que a saber, é a própria verdade do cristianismo. Se nos colocamos como meros analistas da escritura, para Climacus, isso nada mais seria que querer entender a “verdade do cristianismo,”²¹ todavia, se nos colocamos subjetivamente diante do problema do cristianismo, da escritura, a o problema agora é o “da relação do indivíduo com o cristianismo.”²² Esta relação para Climacus “não é uma doutrina,”²³ mas sim o “objeto da fé à realidade efetiva do mestre,”²⁴ uma relação

¹⁷ NASCIMENTO, Daniel Arruda. Leitura leve como presente: incômodo para além dos prefácios de Kierkegaard. *Anais da XIV Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da Sobreski: “O silêncio da solidão: tornar-se singular em Kierkegaard.”* Rio de Janeiro: UFRJ, UERJ e IFEN, 2015, p. 181.

¹⁸ RIVERO, Demetrio Gutiérrez. *Prólogo*. In: _____. Kierkegaard, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007, p. 15.

¹⁹ Cf. 1 Jo 1:3.

²⁰ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus*. Vol I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 21.

²¹ Id. *Ibid.*, p.22.

²² Id. *Ibid.*, p.22.

²³ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus*. Vol II. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 41.

infinitamente interessada com sua comunhão. Esta experiência e apropriação da essência do Cristianismo não se dão diante da análise da verdade histórica, e nem da verdade filosófica do Cristianismo, que para Climacus, não mais é que pura objetivação. Seria segundo ele “o sujeito que investiga, que especula e que se informa pergunta, assim, pela verdade, mas não pela verdade subjetiva. A verdade da apropriação.”²⁵ O encontro desta verdade que parte da apropriação só é possível pela via da decisão, e interesse do indivíduo pela verdade. Com o tom de irônico, Climacus destaca que:

Pra mim, o que importa não mostrar algum conhecimento científico, ou que não tenho nenhum. Segundo minha ponderação, é mais importante que seja compreendido e recordado o seguinte: que mesmo com a mais estupenda erudição e perseverança, e mesmo se as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria jamais a nada além de um aproximação, e que há uma discrepância essencial entre isso e um interesse pessoal e infinitamente na própria felicidade eterna.²⁶

Climacus vem nos alertando para a diferença existente entre *aproximação* e *apropriação*. A primeira seria o intelectual analítico desinteressado pelo valor existencial da verdade; já a apropriação tem o caráter de relação, de envolvimento existencial diante da verdade. É cômico no entender de Climacus o indivíduo que apenas se aproxima da verdade de modo objetivo. Como ele mesmo diz que “é uma autocontradição e, nesse sentido, é cômico interessar-se infinitamente em relação a algo que em seu ponto máximo continua sempre apenas uma aproximação.”²⁷ Trata-se de uma consequência lógica: no exame objetivo, quanto mais os indivíduos se relacionam objetivamente com a verdade, tornam-se “menos e menos infinitamente, apaixonadamente, interessados.”²⁸ Em sua análise, Climacus trata da relação com escritura de modo viva, isto é, em seu entender, a escritura é viva quando “a palavra vivente proclama a existência.”²⁹ Esta se caracteriza quando texto e vida tornam-se uma única realidade.

Deste modo, podemos entender como Kierkegaard entende a relação entre indivíduo e sagrada escritura, filosofia, literatura e teologia. Para ele, não é uma relação objetiva, mas deve ser levada ao máximo da expressão da subjetividade que é a relação autêntica com a própria verdade. Ao utilizar-se de tais elementos, o mesmo não faz por acaso. Tenta mostrar a importância de ir além do texto, de ir além da filosofia, da literatura e teologia. Isso significa

²⁴ Id. Ibid., 41.

²⁵ Id. Ibid., p.27.

²⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico*, Vol. I, p. 30.

²⁷ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico*, Vol. I, p. 37.

²⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico*, Vol. I, p. 37.

²⁹ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico*, Vol. I, p. 45-56.

dizer que Kierkegaard busca a relação verdadeira com aquilo que é mais particular e subjetivo: a liberdade da relação entre leitor e o texto.

Dito isso, e neste contexto, é que Kierkegaard apresenta na obra *Temor e tremor* (*Frygt og Bøven*), de 1843 uma análise da relação paradoxal entre fé e razão, diante do conflito ético-religioso, apropriando-se da escritura e tendo como figura emblemática a figura de Abraão. Curiosamente o título da obra fora inspirado nas cartas do apóstolo Paulo de Tarso como se descreve a seguir:

Portanto, meus caros amigos, assim como vocês sempre me obedeceram, não somente quando eu estava presente, mas ainda agora durante minha ausência, continuem a desenvolver a sua salvação com *temor e tremor*, pois é Deus quem opera em vocês tanto o querer quanto o efetuar segundo seus bons propósitos.³⁰

Essa expressão também aparece quando o apóstolo Paulo caracteriza seu estado de espírito quando inicia sua pregação à comunidade de Coríntios: “Eu estive convosco em fraqueza, e em *temor, grande tremor*.”³¹

Ler Kierkegaard significa se confrontar com este aspecto característico de sua escrita. Como nos ressalva Nuno Ferro ao chamar atenção a equivalência lírica e técnica da obra kierkegaardiana que por vezes complexa, mas ao mesmo tempo extraordinária:

Kierkegaard consegue conjugar por vezes, um tom fortemente lírico no texto com uma linguagem técnica, o que torna o texto ao mesmo tempo extraordinário e muito árduo de traduzir, porque nem sempre se encontra equivalente em português que mantenha os dois registros, o lírico e o técnico. Por isso, é preciso modificar com frequência a pontuação, eliminar repetições que são muito eficazes em dinamarquês, mas que tornariam a tradução portuguesa muito pesada, introduzir notas que esclareçam as alusões e os artifícios literários, etc. Se se tratasse de um texto puramente filosófico, as perdas derivadas de suas traduções seriam menores.³²

Com igualdade, Helène Politis citada por Valls em seu artigo *Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil* de 2011 adverte:

Ler Kierkegaard é ler em dinamarquês informações: literárias, históricas, filosóficas e teológicas – que exige todo um trabalho; é respeitar o que diz, a forma original que ela diz (comunicação indireta de Kierkegaard comunica-se bem um objeto, não vagas efeitos de sentido), o quando ela diz, o interlocutor a quem ela disse, sendo atenta para dizer o diacrônica e sincrônica do que disse. Aqui certamente um

³⁰ Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006. Filipenses 2, vers. 12-13, grifo nosso.

³¹ Cf. 1 Coríntios 2: 2, grifo nosso.

³² FERRO, Nuno. Kierkegaard 200 anos depois. In: _____. O nexó entre linguagem e desonestidade num pensamento ‘desconcertante’. *IHU on-line*, São Leopoldo, v. XIII, nº 418, p. 19, 13 de Maio de 2013.

programa difícil, mas a escrita rigorosa Kierkegaard também é verdadeira para o jogador, encorajamento e um convite para a precisão.³³

Não obstante, Helène Politis em seu artigo intitulado *Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas*, ao se referir as particularidades do discurso filosófico kierkegaardiano sublinha:

em seus artigos (*papiers*), ele ama citar os textos em língua original (grega, latina, alemã, etc) e ele indica frequentemente as edições que utiliza, mencionando o título da obra, o local de publicação, a data, o capítulo e a página... De fato, nesse caso, Kierkegaard alia um grande respeito pelos textos com uma informação minuciosa. No entanto, ele não se resume em ser apenas um leitor que admira os filósofos, ele é também um pensador que inova, produzindo conceitos importantes.³⁴

Mesmo diante da dificuldade que se tem em suas traduções, da aproximação com a língua original dinamarquesa, desafio este que se estende tanto para tradutores quanto para leitores, o que se destaca de modo relevante é a equivalência comum de sua importância enquanto filosofia. Não é por acaso, que percebendo a grandeza da produção literária kierkegaardiana, Marcio Gimenes de Paula, afirma que Kierkegaard “foi certamente um dos pensadores mais importantes e fecundos do Cristianismo contemporâneo.”³⁵ Essa afirmação marca a opção radical kierkegaardiana pelo caráter e valor da existência humana e de sua apropriação pelo ser existente finito e seu valor pela história do indivíduo. Ademais, eu acrescentaria que ele não só se tornou um dos pensadores mais importantes e fecundos do cristianismo contemporâneo, mas também do pensamento humano.

Essa apropriação subjetiva da escritura é peculiar em sua escrita, por isso, fazendo um paralelo entre *Temor e tremor* e *O conceito de angústia*, Kierkegaard em *O conceito de angústia* problematiza a liberdade humana pela figura de Adão por meio do pecado, que segundo Valls, “o livro sobre o conceito de angústia é filosófico e, embora fale profusamente de Adão e (da possibilidade) do pecado, não quer ser um tratado da Dogmática, pois se inscreve na ‘Psicologia’, entendida nos tempos de Hegel e de Rosenkranz como parte da doutrina dialética do espírito subjetivo.”³⁶ *O conceito de angústia* é por sua vez um texto “que fala de Adão e Eva sem ser exegese bíblica,”³⁷ sem uma análise dogmática da escritura. Por

³³ POLITIS, Helène apud VALLS, Alvaro. Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil. *Pensando – Revista de filosofia*. Vol.2, nº 4, 2011, tradução nossa.

³⁴ Helène Politis. Kierkegaard 200 anos depois. In:_____. Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas. *IHU on-line*, São Leopoldo, v. XIII, nº 418, p. 9, 13 de Maio de 2013, Tradução de Cláudio César Dutra de Sousa.

³⁵ PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade*, op cit., p. 13.

³⁶ VALLS, Álvaro. Posfácio. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Vozes, 2010, (Pensamento Humano) p. 173.

³⁷ *Ibid.*, p. 177.

outro lado, *Temor e tremor* traz a discussão sobre o paradoxo da fé e dos limites da razão, tendo como referência Abraão, epítome da fé tanto na Bíblia Hebraica como no Novo Testamento.

Pensando assim, qual seria o problema da apropriação dos saberes da filosofia, da teologia e da literatura, em especial, da Escritura em Kierkegaard? Dando uma resposta a tal problemática, no posfácio de *O conceito de angústia* Valls ressalta que “Kierkegaard personifica os problemas: sensualidade em Don Juan, dúvida em Fausto, desespero no Judeu errante, fé em Abraão, ser cristão em Paulo... Por que não personificar, na figura de Adão, a liberdade, capaz de pecar?”.³⁸ Em outras palavras, qual seria o problema da utilização das narrativas bíblicas, de sua análise existencial tendo como base a personificação dos problemas visto como Adão, Abraão ou os próprios conceitos de fé, culpa, pecado, pecabilidade? No nosso entender, isso não faz e nem reduz o discurso filosófico, ao contrário, o aprofunda, o amplia, destaca ainda mais seu aspecto de ser e sua relevância tendo outros instrumentos.

Este modo de escrita fala por si só em Søren Kierkegaard e, demonstra sua inteireza intelectual como um autor interdisciplinar cuja vida de certo modo se apresenta cuidadosamente em sua produção literária. Algo que pode ser destacado ainda sobre a escrita de Kierkegaard é que ele escreve tendo com base primeiramente a perspectiva estética de sedução [imediatez] para depois chegar à perspectiva religiosa. Essa também é uma estratégia que marca a escrita kierkegaardiana. Porém, se falar de pecado ou de *salvação pela fé* para muitos, é um assunto de pouco interesse e, menos ainda de caráter subjetivo, isso se confirma pelo próprio Kierkegaard quando ele ofereceu os dois modos de análise da existência, *Alternativa* (caráter estético) e *Os discursos edificantes* (caráter religioso) em que o público em geral preferiu estender sua mão primeiramente a *Alternativa*, isto é, a análise estética.

Seguiram-se *Dois discursos edificantes*: as coisas mais decisivas têm, muitas vezes, uma aparência muito insignificante. A grande obra de *A Alternativa* foi muito lida e mais ainda discutida; depois os *Dois discursos edificantes*, dedicados à memória de meu pai e publicados no dia do meu aniversário (5 de Maio), forma uma florzinha à sombra da grande floresta, que não é procurada nem pela sua magnificência, nem pelo seu perfume, nem pela sua virtude nutritiva. Não houve ninguém que desse, em sentido profundo, por estes dois discursos ou que por eles se preocupasse; recordo até que um dos conhecidos veio ter comigo e se queixou de os ter comprado, pensando de boa fé que, já que eram meus, isso seria algo divertido e espirituoso; e lembrou-me também que prometi dar-lhe o dinheiro, se o desejasse. Com a mão esquerda, ofereci ao mundo *A Alternativa*, e com a direita, *Dois discursos edificantes*; mas todos ou quase todos estenderam a sua direita para minha esquerda.³⁹

³⁸ Ibid., p. 177.

³⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 36, grifo do autor.

Fica entendido que a leitura de cunho estético tem uma maior receptividade entre as obras de Kierkegaard. Não é por acaso, que o *Diário de um sedutor* [*Fortørerens Dagbog*] é um dos textos que os leitores logo em geral se fascinam. Contudo, entendemos que ao estendermos à mão direita a mão esquerda da produção kierkegaardiana (produção estética), minimizamos nossa compreensão do autor. Todavia, como nos alerta Hélène Politis ao se referir a Bernard Vergote

o qual insistia, com justiça, para que se lesse Kierkegaard inteiro e não aos pedacinhos, para que se lesse sua obra com seriedade do começo ao fim, e também para que se lessem simultaneamente, sem cortes arbitrários, as obras pseudônimas e os discursos edificantes.⁴⁰

Como destacamos neste ponto e a citação supracitada, temos que ler Kierkegaard em sua amplitude, em sua inteireza, tanto em seu caráter estético, ético e religioso, em sua lírica filosófica, literária e teológica se assim quisermos ter uma maior compreensão de seu pensamento.

1. 1. Existência, indivíduo e verdade como peculiaridade kierkegaardiana

Uma leitura atenta há de se observar que a preocupação filosófica kierkegaardiana parte primeiramente da ordem existencial. Além disso, tem com consequência a análise da questão do tornar-se indivíduo singular dentro de um processo de mundo fragmentado em meio à multidão. Para Kierkegaard, o tornar-se indivíduo não se conjuga com o tornar-se multidão, por isso, sua ênfase em afirmar que “a multidão é mentira.”⁴¹ Em seu mestre Sócrates, por exemplo, encontramos como uma de suas preocupações a questão singular do indivíduo, que para ele, como destaca o dinamarquês, era mais relevante e mais importante do que a relação do indivíduo com o Estado.

O que parece bom na descrição de Forchammer é o modo como ele descreve Sócrates circulando pelas ruas e pelos becos, ao invés de ocupar o seu lugar no Estado ou ser um cidadão no sentido grego, dispensando-se dos encargos do Estado e sentindo-se bem ao agir privadamente. [...] Mas dado que não estava em nenhuma relação com o Estado, não se podia, da perspectiva do Estado, dar qualquer predicado ou título a toda sua vida e seu agir. [...] Os homens eram estão, para ele, de uma importância infinita, e quanto mais ele se mostrava inflexível em não se

⁴⁰ POLITIS, Hélène. “A questão filosófica da subjetividade n’O conceito de ironia de Kierkegaard”. In: _____ . KIEMMSE, Bruce H et al. Compêndio Kirkegaard: pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813-2013. VALLS, Alvaro; FERREIRA, Gabriel. (Org). São Paulo: LiberArs, p. 185, I v.

⁴¹ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 113.

submeter ao Estado, tanto mais flexível, tanto mais maleável era no trato com os homens.⁴²

O que exprime radicalmente a experiência do homem na existência mais do que qualquer outra coisa é a categoria indivíduo, que em dinamarquês se traduz por *Enkelte*, que pode ser entendido como aquele indivíduo que se assume existencialmente em sua relação infinita com o infinito. Neste sentido, mesmo diante da experiência crística, Deus fala a todos os homens, contudo, fala sempre individualmente. É o afasta-se de si para encontrar-se a si mesmo que Deus fala a interioridade do homem como se lê no evangelho de Mateus: “Tu, porém, quando orares, *entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará.*”⁴³

Esse movimento em direção a si mesmo, a interioridade refere-se ao local particular em que nos resguardamos para o encontro conosco, isto é, em direção ao encontro com nossos dramas existenciais. Porém, sem ressalvas, o chamado a interioridade cabe a todos os indivíduos existentes, contudo, todos têm a liberdade de rejeitar o processo de individuação e conseqüentemente tornar-se multidão. Como bem ressalta o autor do ser existente: “A multidão compõe-se, de facto, de Indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se no que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, excepto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão.”⁴⁴ É o ato de escolha como condição fundamental diante do processo de individuação que interessa para Kierkegaard.

Por isso, a questão do indivíduo tem um lugar especial no pensamento de Kierkegaard. Todo seu pensamento tem como base a preocupação e reflexão sobre o ser existente em exclusivo. Não é uma categoria qualquer, uma questão de futilidade que não venha a merecer uma atenção peculiar, mas “a questão do Indivíduo é decisiva entre todas”⁴⁵ as categorias estudadas pelo autor. Para alguns, Kierkegaard ao se deter exaustivamente nesta categoria torna a questão trivial ou talvez de um excesso de investigação desnecessário, já que existem outros problemas de ordem macro a serem debatidas. Porém, como ele mesmo destaca:

A causa da perturbação está em que, efectivamente, se considera esta questão como uma bagatela, acusando-me, por conseguinte, de fazer muito barulho por nada. Assim, de duas uma: ou os outros têm razão para dizer que se trata de uma bagatela a que deveria renunciar; ou se trata de uma coisa alguma que leve a dizer que faço

⁴² KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 142.

⁴³ Cf. Mat 6:6.

⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 117.

⁴⁵ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 120.

muito barulho – no essencial, enquanto pelo contrário, há boas razões para nos determos um pouco a reflectir seriamente.⁴⁶

Ao frisar a categoria do indivíduo, Kierkegaard analisa primeiramente o plano estético, isto é, seu modo de escrita busca o plano do convencimento imediato do leitor a sua obra. Com este método Kierkegaard pretendia elucidar de maneira envolvente o leitor, destacando a importância do indivíduo por meio de um duplo caráter: primeiramente a característica estética e em seguida, o religioso. Como ele mesmo nos afirma: “Ora, se se quiser dialecticamente despertar a atenção, há que usar continuamente a categoria do indivíduo, nesta dupla acepção.”⁴⁷ Neste sentido, ao pensar sobre a categoria do indivíduo, o pensador dinamarquês busca apresentar à massa em geral o aspecto *edificante* ao apresentar sua obra. O aspecto edificante que se destaca não se confunde com as narrativas em geral, mas traz a possibilidade reflexiva da felicidade ao indivíduo. “A edificação refere-se ao Indivíduo mais categoricamente do que o amor. O Indivíduo compreendido, não no sentido da distinção ou do talento especial, mas no sentido em que todo o homem, sem exceção, e nisso encontrará a verdadeira felicidade.”⁴⁸ A felicidade humana no entender de Kierkegaard, parece estar neste encontro do humano consigo mesmo, que a saber, não faz parte de uma leitura secundária dentro do corpus kierkegaardiano, mas pensar o indivíduo tratava-se do seu “primeiro designo.”⁴⁹

Este caminho de autodescoberta é um caminho que o homem deve traçar sozinho, isto é, ninguém pode decidir por aquilo que só cabe a ele próprio. Mesmo diante da relação com outros indivíduos, a decisão final por si mesmo só cabe a cada um em sua particularidade, como se afirma: “ele relaciona-se com inumeráveis pessoas, mas este sempre só, travando assim a luta por estar só.”⁵⁰ Porém, essa característica da individualidade do indivíduo é um dos maiores desafios, pois significa confrontar-se com seus próprios limites, estar diante de si mesmo. Se por um lado, a *interioridade* é de grande significado ao pensamento kierkegaardiano, por outro, “a interioridade não interessa ao mundo.”⁵¹

Adorno, por exemplo, vem destacar que a multidão em Kierkegaard “é, como o eu natural, ‘a não verdade’.”⁵² Em *A doença para morte (Sygdommen til Døden)*, de 1849,

⁴⁶ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 120.

⁴⁷ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 121.

⁴⁸ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 124.

⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 125.

⁵⁰ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 126.

⁵¹ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 128.

⁵² ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: Construção do estético*. Tradução Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010, p. 123.

Kierkegaard desenvolve extensamente o conceito de tornar-se si mesmo (*at vorde sig selv*). No *Ponto de vista explicativo para minha atividade-de-escritor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*, de 1859, Kierkegaard pensa a categoria existencial do tornar-se numa perspectiva crítica, que embasa sua crítica à cristandade:

É assim que me compreendo na minha obra: ela torna patente a ilusão da cristandade, e abre os olhos para a necessidade de se tornar cristã. Ignoro se aí havia um tal grau de religiosidade que, para ele, toda a produção estética não poderia considerar-se como uma purificação necessária, como uma piedosa fraude, mas como objeto de arrependimento; nunca a atendi e ninguém disso se vai aperceber antes de eu o dizer. Mas como em mim tudo é reflexão, este pensamento, naturalmente, não me escapou. [...] Assim o objeto de toda a minha produção é a seguinte: na cristandade, tornar-se cristão; e tal é parte da Providência na minha obra de escritor: ela submeteu o autor que sou a esta disciplina, mas proporcionando-me a consciência disso desde o princípio.⁵³

Para além da perspectiva e problema filosófico do *tornar-se cristão* e diante do seu interesse pela existência histórica do indivíduo, a filosofia de Kierkegaard, “exposta de um existente para outros existentes, põe em primeiro plano [*især fremdrage*, especialmente recupera] o ético” (SKS 7,116). Pela centralidade dada à categoria da existência, que não foi devidamente compreendida por uma parte de seus comentadores, Kierkegaard foi posteriormente rotulado como “pai do existencialismo.”⁵⁴ Todavia, Kierkegaard não tinha como objeto criar necessariamente conceitos ou fundar algum tipo de corrente de pensamento filosófico, seu problema não era a construção de sistemas, sua questão era da ordem da subjetividade. “Para ele, não pode haver uma dinâmica existencial no especulativo; o processo do dever histórico que só cabe a cada indivíduo enquanto indivíduo e não a sistemas especulativos. Por isso é que “só na subjetividade há decisão.”⁵⁵ Desse modo, Kierkegaard se utiliza do mérito socrático para fundamentar suas teses sobre a existência, pois para ele, o “mérito infinito de Sócrates é, justamente, o de ser um pensador *existente*, não um especulante, que esquece o que é o existir.”⁵⁶

Ele pensa o ato existencial como decisão autêntica, como pode ser mostrado nas palavras de Abbagnano: “o ato existencial do qual falamos é o ato existencial *autêntico*. Ele é uma decisão de que faz parte integrante a consideração do risco e da responsabilidade que o

⁵³ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 91-93.

⁵⁴ Gouvêa explica-nos que “de fato, parece irracional sugerir que Kierkegaard, que sempre deplorou sistemas filosóficos, esteja de alguma forma ligado diretamente com o que é chamado ‘existencialismo. [...] Kierkegaard nunca quis dar início a uma escola filosófica; ele não queria discípulos. Ele via a si mesmo meramente com um corretivo: minha tarefa tem sido a de prover o corretivo existencial, apresentando poeticamente os ideais e incitando as pessoas sobre a ordem estabelecida.” Cf. GOUVÊA, op. cit., p. 88-89.

⁵⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito conclusivo não científico*, Vol I, p. 214, grifo do autor.

⁵⁶ Id. Ibid., p. 217.

risco implica.”⁵⁷ Neste sentido, nos utilizando de tais palavras, no entender de Kierkegaard, a existência é o caminho em direção à autenticidade, significa tornar a vida mais transparente em direção a sua própria verdade que a saber, para Climacus, necessitamos a “aprender o que significa viver como um ser humano.”⁵⁸ Para mais, ela é o caminho da possibilidade, isto é, o indivíduo entendido como experiência histórica diante de suas próprias escolhas; e só no ato autêntico da história do existente há possibilidade, mesmo contingente e temporal, mas quando tomada como sua, torna-se eterna.

Ao trazer a questão da verdade e sua relação com a existência e conseqüentemente sua relação com o indivíduo, Climacus ainda em *Pós-escrito* nos apresenta uma possível definição da verdade. Diz o pseudônimo: “Eis aqui uma tal definição de verdade: *a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade*, a mais alta verdade que há para um *existente*.”⁵⁹ De acordo com o entender de Adorno, a verdade para Kierkegaard, “se chama ‘transparência’ e o olhar profundo, que penetra sem resistência através do que é transparente.”⁶⁰ Significa dizer que temos que ir além daquilo que aparece enquanto verdade e assumir nossa real existencialidade. Como se não bastasse, é perceber a condição que vem a definir o homem enquanto ser finito, em sua “condição de sua individualidade,”⁶¹ assumindo a existência e sua “ineliminável problemática.”⁶² Neste sentido, é somente encarando e assumindo sua própria condição no mundo que o indivíduo se realiza, reconhecendo a transcendência do seu ser.

Por outro lado, se a o homem não cabe a reflexão enquanto objetividade, então é correto afirmar também que “considerar o homem como um objeto significa declarar inautêntico o problema que diz respeito a ele, porque significa estabelecer que problema não o qualifica.”⁶³ O que qualifica é viver a existência com paixão. É o indivíduo viver autenticamente sua única e própria existência.

1.2. Indivíduo singular [*den Enkelte*], multidão [*Mængde*] e problema filosófico-existencial de *Temor e tremor*.

⁵⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao existencialismo*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2006, p. 24, grifo do autor.

⁵⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico Vol I*, p. 270.

⁵⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico Vol I*, p. 215, grifo do autor.

⁶⁰ ADORNO, Theodor. *Kierkegaard: Construção do estético*, op cit., p. 165.

⁶¹ ABBAGNANO, *Introdução ao existencialismo*, op cit., p. 76.

⁶² Id. Ibid., p. 76.

⁶³ Id. Ibid., p. 71.

Após apresentar alguns dos principais elementos e ferramentas de compreensão da obra e do pensamento kierkegaardiano, como imprescindíveis para o entendimento de sua filosofia, nosso debate se estende agora ao problema filosófico-existencial propriamente de *Temor tremor*. De início, o debate proposto por Kierkegaard nesta obra tem como uma de suas propostas a ressignificação da razão diante do imperativo formal categórico e sistemático.⁶⁴ Além disso, podemos afirmar que uma de suas preocupações é com a singularidade do indivíduo configurada na singularidade da fé de Abraão. A partir do pensamento kierkegaardiano, podemos dizer que, se por um lado, observa-se que na história da filosofia, a partir do olhar marxista da análise do sistema de produção tinha-se como proposta crítica o olhar macro, isto é, “compreender a realidade de maneira global,”⁶⁵ por outro lado, em Kierkegaard não é a exploração burguesa da sociedade que interessa e muito menos tratar do ser existente a partir de uma especulação desenraizada da existência, mas seu pensamento traz um caráter micro, isto é, busca alcançar a subjetividade do indivíduo dentro de sua história real e singular.

Como se vê, a evolução para um pensamento objetivo de mundo, “a especulação moderna fez de tudo para que o indivíduo possa objetivamente passar por cima de si mesmo.”⁶⁶ Porém, em Kierkegaard, a existência não é fonte de especulações intelectuais ou teóricas, mas sim vivência autêntica. Ela é como a poesia, que fora da realidade perde seu significado poético. Isso Kierkegaard tinha “aprendido de Møller, que toda poesia afastada da

⁶⁴ Sabe-se que o pano de fundo de análise kierkegaardiana tem como base a crítica ao sistema hegeliano assim como a ética kantiana. Porém, este trabalho diante do seu objeto não tem como questão principal apresentar minuciosamente esta questão a partir de debate entre tais autores. Este por sua vez, diante desta extensa discussão se torna incabível nesta proposta acadêmica. Todavia, aqui cabe ressaltar alguns aspectos deste debate. Em primeiro lugar, como se saber, Kierkegaard é um dos principais críticos do sistema filosófico hegeliano. No seu entender as categorias absolutas do sistema são incompatíveis com as categorias da existência, de sua singularidade e de sua dinamicidade. Esse debate é estendido e debatido por Kierkegaard na voz do pseudônimo Johannes Climacus de modo particular em sua obra *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas* [*Afsluttende Unidenskabelig Efterskift til de Philosophiske Smuler*] de 1846. De acordo Dudley Will “Hegel se refere à identidade do sujeito e do objeto como a ‘razão’ porque ela é a condição necessária da percepção – aquilo que realmente é -, sendo acessível à cognição racional ou compreensão; a realidade pode ser compreendida somente se as determinações do ser puderem ser reveladas e percebidas pelas determinações do pensamento.” Cf. WILL, Dudley. *Idealismo alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 206 (Coleção pensamento moderno). Essa resumidamente seria a tarefa e compreensão do pensamento racional, sua abrangência tanto objetiva quanto subjetiva da realidade. “Inacreditavelmente” segundo Helène Politis (2013) Hegel, como um filósofo sistemático, tem a inacreditável pretensão de tomar o ponto de vista de Deus e de falar como se a história humana estivesse realizada. Em contrapartida ao pensar hegeliano, Climacus em *Pós-escrito* especificamente na segunda parte afirmara: “não há nada a vivenciar, nada a experimentar, tudo está pronto, e a tarefa da especulação é rubricar, classificar e ordenar *methodice* as diferentes determinações do pensamento. A gente não ama, não crê, não age; mas a gente saber o que é o amor.” Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Vol. II. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 61 (Coleção Pensamento Humano).

⁶⁵ HELFERICH, Christoph. *História da filosofia*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Maria Estela Heider Cavalheiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 238.

⁶⁶ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 208.

vida é falsa, e o aplica à filosofia.”⁶⁷ Esse contraponto entre a análise marxista de mundo e a análise existencial em Kierkegaard foi interpretado por Patrícia Carina Dip da seguinte forma:

‘Compreender’ corretamente um filósofo da estatura de Kierkegaard supõe abandonar seu caminho teórico com o objetivo de formular o próprio caminho. [...] Tanto Kierkegaard como Marx são modelos de intelectuais que expressam a necessidade de viver de maneira comprometida. É importante discutir que sentido tem a individualidade para Kierkegaard. Durante certo tempo, acreditei que se tratava do indivíduo apenas preocupado por suas circunstâncias, mesmo quando fosse apresentado sob o corretivo do ‘amor ao próximo’. Inclino-me a pensar que o caráter do indivíduo kierkegaardiano é ‘psicológico’; acrescentaria que o modelo que o dinamarquês apresenta para evitar a recaída na ‘alienação’ é a *praxis* cristã do amor ao próximo. Em termos gerais, diria que enquanto Kierkegaard descreve a alienação ‘psicológica’ da sociedade burguesa, Marx descreve a alienação ‘social’. A filosofia kierkegaardiana que se centra na descrição de fenômenos psicológicos e a filosofia marxiana que descobre um novo modo de pensar a história. [...] Assim como as condições históricas que Marx tinha *in mente* ainda permanecem, as problemáticas da ‘psicologia da angústia’ e a ‘ética da decisão’ também.⁶⁸

Uma das grandes chaves para compreender um autor da filosofia é primeiramente se perguntar qual o seu problema filosófico; o que determinado autor está pensando ou problematizando ao escrever determinada obra ou tratado. Essa estratégia não é apenas uma chave de leitura simplesmente, mas um modo hermenêutico-analítico de interpretação. Neste sentido, podemos afirmar que o fundamento e problema filosófico do autor de Copenhague é o ser existente em sua relação com a existência e com o absoluto. Pois isso, é que pensando no problema filosófico kierkegaardiano é que Marcio Gimenes de Paula aponta que diferente de Marx, “o autor dinamarquês enfatiza o indivíduo e sua subjetividade em meio a uma sociedade de massa, onde o crístico parece estar sepultado e ter perdido sua real dimensão, que é, no entender kierkegaardiano, superior aos dados históricos e objetivos.”⁶⁹

Neste sentido ainda é que problematizando sobre a questão da alienação burguesa e a diferença entre a alienação psicológica enquanto problema filosófico kierkegaardiano, Marcio Gimenes ao citar Löwith afirma-nos que:

Pouco antes de revolução de 1848, Marx e Kierkegaard dão às suas duas vontades uma expressão que guarda hoje ainda toda sua força: Marx, no *Manifesto Comunista* (1847), e Kierkegaard, na *Resenha Literária* (1848). No manifesto de Marx, encontra-se ‘Proletários de todos os países, uni-vos!’. E na *Resenha*, que cada um deve trabalhar por si mesmo, para sua própria saúde e qualquer profecia que anuncia o progresso do mundo é risível. Considerada historicamente, essa antítese agrupa dois aspectos da vontade comum de destruição do cristianismo burguês. Para levar a revolução do capitalismo burguês, Marx apoia-se sobre a massa do proletariado.

⁶⁷ VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberAs, 2012, p. 45.

⁶⁸ DIP, Patrícia Carina. A Atualidade de Søren Kierkegaard. In:_____. A filosofia de Kierkegaard como aporte ético à alteridade. *IHU on-line*, São Leopoldo, v. 9, n. 314, p. 25, 09 de Novembro de 2009, p. 7-9, grifo do autor, tradução de Jasson Martins.

⁶⁹ PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo em comunidade*, op cit., p. 33.

Kierkegaard, para lutar contra o cristianismo burguês, conta somente com o indivíduo. Dessa forma, Marx considerava a sociedade burguesa como uma sociedade de indivíduos isolados e Kierkegaard compreende a cristandade atual com um cristianismo de massa, onde ninguém é discípulo de Jesus.⁷⁰

A alienação psicológica do indivíduo sendo umas das problemáticas trazidas pelo pensamento kierkegaardiano, a categoria que se destaca conseqüentemente dentro desta discussão é a categoria do indivíduo singular [*den Enkelte*]. Este indivíduo, para Kierkegaard, não está no mesmo horizonte da esfera da massa ou da multidão [*Mængde*]. Para se problematizar a categoria indivíduo, um das primeiras condições é saber que indivíduo e multidão são duas condições que se divergem no pensamento kierkegaardiano, pois como ele mesmo nos afirma: “Todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo [...] contribui, com a sua parte de covardia, para a covardia que é: multidão.”⁷¹

Essa proposta por uma individualidade singular em Kierkegaard não significa necessariamente que não necessitamos estar ligados ao mundo, até porque isso seria impossível do ponto de vista temporal, mas que venhamos a ser seres singulares em meio à falta de autenticidade. Conquanto, podemos nos questionar: a que corresponde essa singularidade em Kierkegaard, a categoria do indivíduo [*den Enkelte*]? Para falar do aspecto de tal singularidade, ele nos dá como exemplo a figura de Cristo, que mesmo estando no mundo não era do mundo⁷², mas se tornou aquele que diante do mundo abraçou a sua própria individualidade dando resposta autêntica diante da cruz à humanidade.

A sua proposta não era nem puramente vertical nem puramente horizontal, mas ambas se completavam. “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.”⁷³ Sobre esta afirmação Joanina, afirma Kierkegaard: “Cristo foi crucificado porque, embora se tivesse dirigido expressamente a todos, não quis enfrentar-se com a multidão, não quis o seu auxílio, evitou-a a este respeito incondicionalmente, não quis fundar partido, não autorizou o voto, mas *quis ser o que era*, a Verdade que se relaciona com o Indivíduo.”⁷⁴ Neste sentido, podemos dizer que em uma relação de mistério Cristo tinha um amor absoluto para com a humanidade assim como tinha um amor absoluto para com Deus. Essa última afirmação levantada por Kierkegaard se

⁷⁰ LÖWITH apud PAULA, op cit., p. 33-34, grifo do autor.

⁷¹ Id., p. 113.

⁷² Cf. Jo 18: 36.

⁷³ Jo 3:16. Textos relacionados: Rm 8: 32; I Jo 2: 1-2; I Jo 4:9.

⁷⁴ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 114, grifo nosso.

compara ao amor de Abraão para com Deus, isto é, seu dever absoluto para Deus.⁷⁵ Por essa complexidade paradoxal é que o Abraão de Johannes de Silentio problematizado em *Temor e tremor* é incompreensível tornando-se quase inconcebível sua compreensão, restando “apenas” sua admiração. “Não sou capaz de entender Abraão, sou apenas capaz de o admirar.”⁷⁶ Neste sentido, e sem perder sua fineza e tom de ironia, Kierkegaard destaca sua crítica a ainda à categoria da multidão:

Mas nunca li na Escritura este mandamento: amarás a multidão; e menos ainda este: na vida ética e religiosa, reconhecerás na multidão o tribunal da verdade. Mas claro, está, amar o próximo é renunciar a si; amar a multidão ou fingir amá-la e fazer dela tribunal da verdade; este caminho conduz sempre à obtenção do poder e a todas as espécies de vantagens temporais e mundanas – e é, ao mesmo tempo a mentira; porque a multidão é a mentira.⁷⁷

Kierkegaard tem um sentido existencial ao levar sua crítica à multidão, e não é por acaso. Por exemplo, não cabe ao indivíduo singular tomar a vida a partir de critérios alheios, de responsabilidades que não correspondem a sua própria responsabilidade. O indivíduo deve procurar constantemente pela força da fé (enquanto paixão) os critérios da não-substancialidade, da não-sistematicidade e da não-formalidade categórica que o afastam de ser o que realmente é e de seu dever absoluto para com o absoluto. Então, o que é o indivíduo? Trata-se do ser enquanto ser inacabado e de escolha, que se revela na interioridade e não na exterioridade, e nesta interioridade faz-se o caminho para o encontro com a verdade.

A verdade como já destacado, em Kierkegaard não corresponde a uma análise, mas uma relação. Por isso, diferente dos objetos em geral, só o ser humano tem a capacidade de se relacionar com a verdade, cuja forma se dá em um dever livre. A relação do sujeito existente não se dá no campo do saber necessariamente histórico, da certeza sensível e muito menos da certeza especulativa. Mas justamente em seu contrário. Trata-se de passagem do saber positivo, isto é, da certeza objetiva para o saber negativo, ou melhor, aonde a verdade do ser se nega diante da verdade objetiva. Por isso, a verdade do saber negativo em Kierkegaard se encontra no espírito infinito existente, com nos afirma Climacus:

Em nosso tempo, ouve-se muito seguindo falar sobre o negativo e sobre pensadores negativos, e bem seguidamente ouve-se a verborragia dos positivos por ocasião de suas orações que rendem graças a Deus e a Hegel, por não serem como aqueles negativos, mas terem –se tornado positivos. O positivo, em relação ao pensamento,

⁷⁵ Problema III da obra *Temor e tremor*.

⁷⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Tradução, Introdução e Notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D' Água, 2009, p. 177.

⁷⁷ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 117.

pode ser classificado nas seguintes categorias: certeza sensível, saber histórico, resultado especulativo. Mas esse positivo é justamente o não verdadeiro. A certeza sensível é engano [...]; o conhecimento histórico é uma ilusão dos sentidos (pois é o conhecimento aproximativo); e o resultado especulativo é fantasmagoria. Com efeito, todo esse positivo não exprime o estado do sujeito que conhece na existência; por isso tem a ver com um sujeito objetivo fictício, e deixa-se enganar por tal sujeito é ser feito de bobo e nisso permanece. Todo de qualquer sujeito é um sujeito é um sujeito existente e, portanto, deve exprimir-se como impedindo-lhe toda conclusão ilusória na certeza sensível, no saber histórico, no resultado ilusório. [...] A negatividade que há na existência [...] funda-se na síntese do sujeito, no fato de ele ser um espírito infinito existente.⁷⁸

Neste sentido, a verdade para Kierkegaard no entender de Farago “se efetua na decisão de realizar o sentido e não somente contemplá-lo.”⁷⁹ Dito de outra maneira: trata-se de “enfrentar o próprio destino e pôr claramente diante de si os problemas resultantes da própria relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo,”⁸⁰ pois aceitar a verdade da subjetividade é como assumir riscos, é se colocar diante do confronto entre o ideal e o real; entre certeza objetiva da razão e a relação da fé com o mistério; aliás, é pensar que para seguir a diante, devo deixar incondicionalmente as marcas do passado para ressignificar o presente; é enfrentar a contingência da própria história, contudo, é perceber que ao mesmo tempo a contingência quanto tomada como sua, se realiza no novo ato de decisão. À vista disso, no passo de tornar-se subjetivo, Climacus afirma que “a subjetividade quererá esquivar-se um tanto da dor e da crise da decisão.”⁸¹ Pois, o caminho não é da relação dialética especulativa entre indivíduo para com o indivíduo (sujeito-sujeito), mas a concretude existencial e o drama do mistério da fé é entre indivíduo e indivíduo. Pensando assim, ressalta Climacus:

A especulação forma o extremo oposto que quer fazer da individualidade histórica já sem alma uma determinação metafísica, uma espécie de denominação categorial para a relação de causa e efeito pensada de modo imanente. [...] Ser um indivíduo singular, não é, em termos histórico-universais, absolutamente nada, infinitamente nada – mas, no entanto, está é a única verdadeira e mais alta significação de um ser humano e, assim, mais alta do que qualquer outra significação, que é uma miragem, decerto não em si e por si mesma, mas é sempre uma miragem quando pretende ser o supremo.⁸²

Como resultado, abordar a categoria kierkegaardiana do indivíduo tem como intenção mostrar que uns dos problemas existenciais ressaltados na obra *Temor e tremor* é a singularidade de Abraão. Que torna-se singular a partir da história da narrativa bíblica se

⁷⁸ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 83-85.

⁷⁹ FRANCE, Farago. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 177.

⁸⁰ ABBAGNANO, *Introdução ao existencialismo*, op. cit., p. 17.

⁸¹ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 133.

⁸² KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 153.

tornando ainda para toda a humanidade. Abraão afasta-se do universal e aproxima-se do particular. Como exemplo dessa singularidade, podemos comparativamente afirmar que se o Cristo ao saber da aproximação de sua morte, clama a Deus: “Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice;”⁸³ ou mesmo tempo, quando diante da anunciação do anjo a uma mulher revestida de sol⁸⁴ que daria à luz pelo ato do Espírito Santo sem intervenção humana ao Filho do Homem, vendo-se perturbada diante de tal promessa, questiona-se: “Como vai ser isso, se eu não conheço homem algum?”⁸⁵** do contrário, diferente do pedido de Cristo para o Pai de se possível afastar-lhe o cálice e, diferentemente da indagação da Virgem de Nazaré ao anjo de como se daria tal feito, Abraão por sua vez, não questiona, não pede a Deus pelo amor ao filho que lhe poupasse o próprio filho. Além do mais, não houve uma assembleia para saber se tal condição seria possível; além disso, não é narrado na escritura a causa que Deus “movera a tentar Abraão tão terrivelmente,”⁸⁶ mas querendo Deus pôr Abraão à prova e o chamando pelo nome, exclama em obediência simplesmente o patriarca à Deus: “Eis-me aqui.”⁸⁷ Este *eis-me aqui* traduz de certa maneira o aspecto da singularidade de Abraão diante do chamado de Iahweh.

Sobre esta narrativa, o crítico literário Erich Auerbach a partir da interpretação bíblica e da *Ilíada*, como estilos-base da representação europeia da realidade ao falar Deus e do episódio sacrifício, nos afirma que:

Ele não a discutira, como Zeus, com outros deuses, numa assembléia, em ordenado discurso; também não nos é comunicado o que ponderara no seu próprio coração; inesperada e enigmáticamente penetra na cena, chegando de altura ou profundidade desconhecidas e chama: ‘Abraão.’⁸⁸

Nota-se que Abraão “simplesmente” é chamado e diante de tal chamado responde positivamente em obediência. E sem se dar conta literalmente do fato, meramente segue em silêncio até a chegada ao monte Moriá, o local do sacrifício. Eis aqui uma das singularidades de Abraão e os dos problemas filosóficos destacados por Johannes de Silentio em *Temor e tremor*: o *silêncio* diante do pedido de Deus. Diante disso, entre os problemas destacados na

⁸³ Mat 26: 36. Texto relacionado: (Salmo, 17, 5 ss).

* “Jesus sente em toda a sua força o pavor que a morte inspira ao homem; experimenta e exprime o desejo natural de escapar dela, embora o reprima pela aceitação da vontade do Pai”. Continuação do vers 32: “contudo, não seja feita como eu quero, mas como tu queres”.

⁸⁴ Cf. Apo 12: 1-2.

⁸⁵ Cf. Luc 1: 33.

**Mesmo diante do questionamento ao anjo como descreve a bíblia, Maria posteriormente acolhe a mensagem da anunciação e disse: “Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo tua palavra” Cf. vers 38.

⁸⁶ AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 6.

⁸⁷ Gn 22: 1.

⁸⁸ AUERBACH, *Mimesis*, op cit., p. 6.

obra *Temor e tremor* salientamos o silêncio de Abraão diante do desafio da fé e de seu mistério diante de Deus. Acentuar o lugar que o silêncio de Abraão enquanto condição de resposta diante de Deus e de sua liberdade corresponde a infinita sabedoria diante finitude.

1.3. Johannes de Silentio e o conflito estético-ético e ético-religioso.

Prosseguindo ao problema filosófico em *Temor e tremor*, Kierkegaard na voz de Silentio problematiza a relação entre o estético-ético e ético-religioso que perpassava e se configurava em Abraão como no-lo apresenta Silentio. Ou seja, entre o conflito estético da honra e da vaidade entre aceitar sem conflito o pedido de Deus e ter o reconhecimento do povo (multidão) e diante do conflito ético de se sentir obrigado a cumprir o dever moral para com o filho, isto é, amá-lo e salvaguardá-lo de todo o perigo, Abraão optou pelo conflito religioso, isto é, ir até o fim e chegar ao local do sacrifício (monte Moriá) tendo a certeza interior que retornaria com Isaac. Essa certeza encontra-se expressa nas próprias palavras de Abraão aos seus servos: “Permaneça aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.”⁸⁹

Constata-se que no início da obra de *Temor e tremor*, Silentio apresenta presencialmente o estético, o ético e o religioso na seguinte descrição: “pois aquele que se amou a si próprio tornou-se grande pelos próprios meios, e aquele que amou outros homens tornou-se grande pela dedicação, mas aquele que amou a Deus tornou-se maior de todos os homens.”⁹⁰ Podemos afirmar em primeiro lugar, que, aquele que amou a si mesmo, está atrelado ao estético; o que amou aos outros homens encontra-se no ético, mas aquele que amou a Deus (no caso, Abraão) que fora o maior de todos, encontra-se mergulhado no religioso.

Dentro dessa estrutura conflitante e de interseções entre o estético, ético e o religioso, a fé de Abraão é resultado do entendimento fenomênico da interioridade singular que se estabelece na intimidade entre criatura e criador. Para além desta relação, se por um lado, como descreve Almeida e Valls que “*Temor e tremor* apresenta variações do relato bíblico,

⁸⁹ Cf. Gên 22: 1-19.

⁹⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 66.

para questionar a moral kantiana e a ética hegeliana,”⁹¹ por outro lado, percebemos o levante a uma nova questão diante do conflito estético, ético e religioso que a partir da análise de Gouvêa toma destaque. A saber:

Temor e Temor trata do tema da fé, sem dúvida, e da delicada questão da relação entre a fé e a razão, mas está longe de ser um conjunto de proposições filosófico-teológicas declarativas propondo um retrato sistemático da fé. O livro não se limita e, na verdade, nem sequer se assemelha a um estudo em filosofia da religião. Em *Temor e Tremor*, o leitor não recebe fatos nem doutrinas, mas é convidado a embarcar numa comprometedor jornada de auto-descoberta e de descoberta de Deus. [...] O livro certamente trata de questões éticas bem como da questão da ética filosófica e suas possibilidades, mas vai além disso. [...] Proponho-me a demonstrar que *Temor e Tremor* não pode ser avaliado como mero estudo de filosofia da religião de ética, pois é, acima de tudo, um livro a respeito do fazer filosófico em geral, uma reflexão metafilosófica sobre os limites e as possibilidades do pensamento teórico e, diferentemente do que imaginam muitos de seus detratores bem como muitos de seus defensores, um livro em que a possibilidade da reflexão filosófica racional é confirmada e afirmada.⁹²

Destarte, sobre se *Temor e tremor* é uma obra de estudo filosófico ou teológico, se constitui um livro de filosofia ou de religião; se ele apresenta proposições filosófico-teológicas declarativas sistemáticas da fé ou mesmo se se trata de uma autodescoberta ou da descoberta de Deus ou ainda se tem como objetivo dar uma maior ênfase ou não ao estágio religioso, em detrimento dos estádios estético e ético, isso não parecer ser o mais importante, pelo menos neste momento. Mas o que aqui cabe ressaltar é que *Temor e tremor* traz uma reflexão *metafilosófica* sobre os limites e as possibilidades do pensamento teórico.

Neste sentido, se a obra trata dos limites da razão e esta é configurada nas figuras de Isaac e Abraão em que este é caracterizado por Silentio como *cavaleiro da fé* que abre mão do finito para alcançar o infinito e posteriormente tem por meio de sua fé, a existência de Isaac de volta na própria finitude, então, podemos abordar a seguinte questão: Por certo, se o pseudônimo Constantin Constantinus questiona sobre a possibilidade de uma repetição estética, ética ou religiosa a partir da obra *A Repetição* de Kierkegaard, curiosamente também publicado em 1843 assim como *Temor e tremor*, pode então haver nesse sentido uma reconfigurada do pensamento racional, pensada a partir de uma reflexão *metafilosófica*? Dito de outra maneira: pode-se haver um restauração da razão diante da finitude após ter se lançado diante da força do absurdo infinito? Esta nos parece uma boa pergunta, contudo, não iremos neste momento tentar dar uma resposta a esse problema, ele será tratado mais a fundo no desenvolvimento desse trabalho.

⁹¹ ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Alvaro L.M. *Kierkegaard*, op cit., p. 16-17, grifo do autor.

⁹² GOUVÊA, Ricardo Quadros Gouvêa. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e tremor*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 11-12, grifo do autor.

Após ter apresentado algumas características da narrativa kierkegaardiana desenvolvida ao longo de sua produção literária e ter ilustrado algumas particularidades específicas da obra *Temor e tremor*, por exemplo, como Silentio descreve nas primeiras páginas as características estética, ética e religiosa, neste próximo ponto buscaremos discutir o método que está relacionado ao modo de escrita kierkegaardiana que é a comunicação indireta, apresentando neste contexto de discussão a relação existente entre Atenas (Sócrates), Jerusalém (Cristo) e Copenhague (Kierkegaard) para aprofundar a questão.

1.4. Kierkegaard e o método da *não-autoridade* (comunicação indireta) e a relação existencial entre Atenas, Jerusalém e Copenhague.

A interioridade no amor não significa, afinal de contas, casar-se sete vezes com moças dinamarquesas, e então se atirar às francesas, às italianas etc, mas, sim, amar uma e a mesma e, contudo, continuamente rejuvenescer no mesmo amor, de modo que este continuamente floresça como novo, em ânimo e exuberância, o que, no que tange à comunicação, é a inesgotável renovação e a fecundidade da expressão. A interioridade não pode ser comunicada diretamente, porque expressá-la diretamente seria exterioridade.⁹³

A linguagem é um dos elementos que caracteriza o sujeito. Ela é a capacidade pela qual o homem cria códigos, representações, símbolos e conceitos sobre mundo e sobre si mesmo. Contudo, ela não é um elemento isolado, mas precisa do sujeito como canal e da razão para se pensar o próprio sujeito e a si mesma. Neste conjunto de significados, podemos elencar vários tipos de linguagem, entre elas a científica, a do senso comum, a da matemática, a da física, a da biologia, a da história, a da religião, a da filosofia e da literatura, entre outras. Cada uma delas ao seu modo tenta transmitir uma mensagem ao interlocutor.

No caso específico do autor que estamos trabalhando, Søren Kierkegaard, destacava-se em seu tipo de escrita um modo em sua ampla produção literária. Ele se utilizava de pseudônimos a partir de uma *comunicação indireta* para falar com seus leitores.

Esse modo particular de escrita, em especial em Kierkegaard não é por acaso. Nela e por meio dela Søren buscava o método não diretivo da comunicação. No fundo, Kierkegaard busca falar sobre a vida ao leitor, contudo, sem impor nenhum estilo mais significativo do que outro em seus estádios existenciais (*estádio estético*, *estádio ético* e *estádio religioso*). Quer falar sobre o modo de ser específico do sujeito, porém, sem querer dogmatizá-lo, obrigá-lo, sujeitá-lo, constrangê-lo, forçá-lo, coagi-lo ou impor-lhe algum tipo de doutrina. Suas

⁹³ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico*, Vol I, p. 274.

palavras não constituíam sermões, mas *discursos edificantes*; deseja dizer coisas do alto, todavia, sem querer ser o porta-voz do alto.

Dito isso, entre os pseudônimos criados por Kierkegaard em suas obras destacam-se, por exemplo: Constantin Constantius de *Repetição* [*Gjentagelsen*] (1843); Johannes Climacus - *Migalhas Filosóficas* [*Philosophiske Smuller eller em Smule Philosophi*] (1844) e *Post-Scriptum Não Científico Concludente* [*Afsluttende Unidenskabeling Efterskrift til de Philosophi*] (1846); Vigilius Haufniensis - *O Conceito de Angústia* [*Begrebet Angest*] (1844); Hilarius Bogbinder – *Estações na Estrada da Vida* [*Stadier paa Livets Vej*] (1845); *Anti-Climacus-Doença Mortal* [*Sygdommen til Døden*] (1849); O segundo livro de Anti-Climacus – *Práticas do Cristianismo* [*Indøvelse i Christendom*] (1850); Johannes de Silentio *Temor e tremor* [*Frygt og Bæven*] (1843), entre outros.

Kierkegaard entendia que colocar o indivíduo diante de si mesmo era uma tarefa difícil, e que esta não deveria ser realizada de qualquer maneira, por isso pensou em um modo indireto, que ao mesmo tempo pudesse chamar a atenção do leitor sem afugentá-lo do seu objetivo. Em contrapartida, já se conheciam várias maneiras de se tentar seduzir o homem, por exemplo,

No púlpito, por meio de um alarme dirigido a muitos cristãos em embora, pela abstração desta forma de comunicação, esta iniciativa acabasse por não atingir de fato as pessoas com as quais queria se comunicar; na figura de um revoltado que, com grande alarido, colocava-se contra um e outro, contra quase todo mundo, assim esperando destruir a ilusão. Nas duas situações, o ouvinte ignorava o que ouviu ou, caso sensibilizado pela palavra, escapava vagorosamente e, buscando alguns conceitos e justificativas, reorganizava-se tranquilamente na ilusão.⁹⁴

Se alguém diante do púlpito deseja chamar a atenção dos cristãos ao que se deve fazer, impor ao invés de propor o caminho à verdade, ao contrário desta perspectiva, o modo kierkegaardiano de chegada à verdade não é imposto, mas sugerido. Este caminho nasce não de alarme, mas do silêncio da relação dialética individual entre o leitor e texto. A relação com a verdade para Kierkegaard é uma relação solitária que se despe de todo caráter oficial, ou seja, de todo caráter de obrigatoriedade e institucionalidade. Ela, por sua vez, se dá na interioridade própria de cada sujeito. A saber, Kierkegaard faz um caminho inverso: busca seduzir seus leitores inicialmente pela produção estética, como o faz, por exemplo, com *Diário de um sedutor*. Posteriormente, destaca sua escrita ao caráter religioso, como o faz

⁹⁴ FEIJOO, et al. *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN, 2013, p. 46-47.

com *Temor e tremor*, como já elucidamos antes neste trabalho.⁹⁵ Pensado assim, qual o significado de começar sua produção tomando o caráter estético e posteriormente reintegrando-a ao caráter religioso no modo de comunicação para o autor dinamarquês? O próprio Kierkegaard nos explica no *Ponto de vista explicativo*, em que se lê:

Não, uma ilusão nunca é dissipada directamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indirecta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indirectamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão. [...] Destrói-se a ilusão pelo método indirecto que, servindo o amor da verdade, observa na sua dialética todas as espécies de atenções para com o homem iludido e que, com o pudor próprio do amor, se retira para não ser testemunha da confissão que o interessado a si próprio faz, sozinho diante de Deus, quando reconhece que viveu na ilusão. [...] Deve, portanto, estar totalmente pronto para produzir o religioso, sem qualquer impaciência, mas tão depressa quanto possível no exacto momento em que conquistou os leitores, de modo a que embatam contra o religioso à velocidade com se abandonam ao estético.⁹⁶

Como esse estilo e modo de comunicar-se, Kierkegaard teria como intenção alertar o homem imerso na ilusão da existência e de sua falta de sentido. Pois entender a existência para ele era entendê-la como significação e realização autêntica, o que, no fundo, era a realização da existência do indivíduo consigo mesmo.

Diferentemente da comunicação indirecta, a comunicação directa é a comunicação ordinária que se assemelha ao eventual e ao pensamento objetivo. Nas palavras de Climacus, ela “não tem segredo; só o pensamento subjetivo duplamente refletido tem segredos e é, todo o seu conteúdo essencial é essencialmente secreto, porque não se deixa comunicar directamente.”⁹⁷

Para provocar uma reflexão por parte dos cristãos de sua época, seria inútil para Kierkegaard tentar tal provocação directamente como se percebe. Ele se utiliza da linguagem literária e da arte da sedução com o objetivo de se aproximar de uma maneira cautelosa de seus leitores. Assim, se, por um lado, a comunicação directa, com bem reforça Almeida, refere-se a comunicação do saber, “pois é a apropriação que o intelecto, através da reflexão, faz do objeto, catalogado, definido, e classificado,”⁹⁸ por outro, a comunicação indirecta volta-se directamente da comunicação existencial, isto é, “é a reduplicação entre o que se predica e o

⁹⁵ Cf. páginas 11-12.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 43-44.

⁹⁷ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 82.

⁹⁸ ALMEIDA, Jorge Miranda. *Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009, p. 139.

que se concretiza [...] é a ética e não pode ser ensinada, mas tão somente vivenciada.”⁹⁹ Nesse sentido, apresentar a escrita estética, para Kierkegaard, não é sinônimo de entretenimento, diversão ou passatempo. Trata-se de tornar o indivíduo mais atento. “Deve começar por ser autor estético e conservar, até certo ponto, esta faculdade; mas tem de impor-se um limite, porque não usa este gênero de produção a não ser para despertar a atenção.”¹⁰⁰

Esse tipo de estilo produção literário traz como caracterização típica a metalinguística ou metalinguagem que, especificamente em Kierkegaard, designa a fala, a expressão para além do meramente visual; trata-se da utilização das figuras de linguagem, que são recursos que expressam a ideia com mais energia, mais vivacidade, conferindo assim a elegância textual. Contudo, além de uma mera elegância. Ela vem carregada de alusões e analogias, de poesia, de metáforas e em especial kierkegaardianamente falando, de ironia.

Fazendo o resgate em especial do conceito clássico da ironia socrática, Kierkegaard tenta com a ironia criar um certo silêncio para a autorreflexão nos indivíduos. Por, exemplo, se, por ventura, nos perguntássemos quem é de fato Kierkegaard? Ou quem é Constantin Constantius? Vigilius Haufniensis? Anti-Climacus? Johannes Climacus? Quem é o Sedutor? Ou especificando nosso debate, quem é Johannes de Silentio? Ao fazer referência aos próprios pseudônimos, Kierkegaard provoca nos leitores a pergunta sobre si mesmos e sobre suas atitudes e práticas existenciais. Visto assim, parece que em Kierkegaard o silêncio fala mais e nutre muito mais o indivíduo existencialmente do que as palavras por si sós. Como ele mesmo afirma em sua obra *O conceito de ironia* de 1841: “Podemos dizer que ou é a palavra que cria o indivíduo, ou é o silêncio que o nutre e produz.”¹⁰¹

Por essa razão é que Kierkegaard parece pretender elaborar o projeto de análise do indivíduo perdido em meio à multidão; pretende restituir a interioridade sucumbida pela exterioridade, como nos atesta Almeida e Valls: “Sua produção tem como objetivo retirar o indivíduo da multidão.”¹⁰² Por isso sua pontualidade em sua comunicação é uma proposta de autoimagem, de espelho em que o indivíduo provocando a sua própria percepção ético-existencial; possa perceber o caráter silencioso de sua interioridade que só a ele lhe cabe julgar. Com efeito, Kierkegaard

usa a comunicação indireta com o objetivo de demonstrar aos contemporâneos a inadequação entre o viver a vida e o existir no interior da própria vida. [...] Eis a importância da comunicação indireta: mostrar pelas alegorias que o homem do seu

⁹⁹ Id. Ibid., p. 135.

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 53.

¹⁰¹ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 33.

¹⁰² ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Alvaro L.M. *Kierkegaard*, op cit., p. 32.

tempo, bem como o do nosso, tornou-se ‘um cadáver ambulante’, uma máscara, um fardo pesado, e que existir é demasiado, preferindo ser ‘um simples espectador’ da existência.¹⁰³

Como dito antes, a pergunta essencial não é saber se Kierkegaard se identificava ou não com o cristianismo, se era a favor ou não dá ética, se o estético seria aquilo que mais lhe seduzia, ou se na verdade o estádio religioso era para ele o mais importante. Mas ao que parece, entre todas as suas questões, para Kierkegaard o que é mais relevante é colocar o homem contemporâneo frente ao seu próprio tempo e diante de si mesmo.

1.5 Kierkegaard como autor estratégico e Cristo como proposta autêntica da verdade.

Kierkegaard é um autor astuto, estratégico e sabe as consequências de se colocar como testemunha da verdade.¹⁰⁴ Não tinha como intenção se pronunciar “como o caminho, a verdade e a vida.”¹⁰⁵ Por outro lado, Kierkegaard não anuncia uma verdade, mas provocava a verdadeira verdade que se encontrava na própria interioridade do indivíduo e em sua relação autêntica com Deus. Porém, a autoafirmação da verdade soa negativa sobre o Cristo quando Ele se coloca como a Verdade, contudo, se bem percebemos em sua trajetória, Jesus não se enquadra no tipo de linguagem direta, pelo contrário, ao afirmar-se (aparentemente) como “O caminho, A verdade e A vida,” no fundo não está impondo um imperativo da linguagem em sua fala, mas sim propondo um caminho, propondo uma proposta de seguimento. Eis que podemos perceber na narrativa do evangelista Mateus o contraponto: “Então disse Jesus aos seus discípulos: ‘Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me.’”¹⁰⁶ Aqui, a proposta é radical, mas não é imperativa. Jorge Miranda de Almeida chega à conclusão que: “a partir da lógica desenvolvida por Kierkegaard, Cristo não poderia utilizar a comunicação direta porque, ao se apresentar como verdade, caminho e vida, Ele não se impõe

¹⁰³ Id. Ibid., p. 33-34.

¹⁰⁴ Essa alusão trata-se das recorrentes críticas feitas por Kierkegaard ao Bispo Jacob P. Mynster ao se pronunciar como “*A*” *testemunha da verdade*, que no fundo, Kierkegaard entendia como uma farsa por sua fala de autenticidade como cristão. Na verdade “Kierkegaard, que o conhecia de perto, estava convencido de que era um homem astuto e prudente, mas ele nunca tinha entendido o cristianismo como uma paixão e uma luta”. Cf. ALBERTSEN, Andrés Roberto. Presentación. In: KIERKEGAARD, Søren. *El Instante*. Madrid: Trotta, 2006, p. 9, tradução nossa.

¹⁰⁵ A narrativa do evangelho de São João nos afirma que as vésperas da “Páscoa do Cordeiro de Deus” diante da última ceia de Jesus com seus discípulos em sua despedida diante da afirma e questionamento de Tomé que diz: “Senhor, não sabemos aonde vais. Como podemos conhecer o caminho?” Seguidamente Diz Jesus: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim”. Cf. Jo 14: 5-6.

¹⁰⁶ Cf. Mat, 16: 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23-27; Lc 14, 27; Jo 12: 25-26.

como verdade. Ele existe *na* e *em* verdade, que se propõe, que se doa.”¹⁰⁷ Neste sentido, Cristo é figura que aparece na história como doação, proposta, experiência viva de seguimento. Ele seria, para a experiência do cristianismo, a configuração autêntica da experiência de Deus que faz o chamado ao homem para segui-lo, contudo, sempre em meio à possibilidade de sua liberdade de não o seguir.

1.6. A relação existencial entre Atenas, Jerusalém e Copenhague.

Kierkegaard teve como grande e único mestre Sócrates. Dele herdou a ironia ao ponto de buscar uma investigação sobre ela, procurando oferecer uma análise da pessoa de Sócrates em sua dissertação *O conceito de ironia* de 1841. Nesse trabalho inicial, Kierkegaard parte da tradição filosófica para sua compreensão socrática. Para tanto, ele não parte dos seus contemporâneos para estudá-lo, mas dialoga com os contemporâneos do próprio Sócrates. O autor luterano afirma logo na introdução de sua dissertação que “o conceito de ironia fez sua entrada no mundo com Sócrates,”¹⁰⁸ Ou seja, por meio dele a categoria da ironia se faz presente no mundo. Para além dessa afirmação, Kierkegaard traz o conceito de ironia presente em sua literatura e em sua proposta filosófica. Desde os títulos e subtítulos, percebemos a presença sutil da ironia em seu estilo linguístico, tanto na própria natureza da ironia em si quanto o seu caráter existencial formativo. Por exemplo, *Migalhas Filosóficas*, traz presente neste título o “ar” da ironia. Trata-se de uma crítica ao um período em que imperava a especulação filosófica, a formalidade da ideia em que não haveria mais espaço para o verdadeiro pensar filosófico, só restava a Climacus, pseudônimo escolhido por Kierkegaard nessa obra falar de *migalhas filosóficas*. Além disso, “ele também se confessa o único pensador, de sua época, incapaz de escrever um sistema de filosofia.”¹⁰⁹

Do mesmo modo, também parece estar presente a ironia no título da obra de 1846 *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Esse subtítulo que diz que a obra se trata de uma “simples reflexão,” na verdade encobre algo muito mais profundo, pois não existe nada de uma “simples reflexão psicológico-demonstrativo,” pelo contrário,

¹⁰⁷ ALMEIDA, Jorge Miranda. *Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas*, op cit., p. 144.

¹⁰⁸ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 23.

¹⁰⁹ VALLS, Álvaro. *Apresentação*. In: KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 11.

para Valls “o livro de 1844 é obra complexa, difícil de ler, numa primeira percorrida.”¹¹⁰ Para àqueles que desejam uma maior compreensão da obra, terão que se demorar e se debruçar um pouco mais em tal texto, tendo que enfrentar uma discussão e problematização de ordem filosófica e teológica.

Como fica evidente em seus escritos, sua herança irônica vem da figura emblemática da filosofia clássica que tem como marco a figura de Sócrates. Dele, Kierkegaard adquiriu o olhar vigilante e atento; além disto, percebeu que a relação com o Estado não deve ser a mais importante diante da existência, mas sim a preocupação e a relação com o *indivíduo*. Não foi por acaso que ele escreve em sua juventude a obra *O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Seu modo atento, estilístico e lírico de escrita se faz presente nesta obra que marca o início da vida intelectual do jovem Kierkegaard. Em sua investigação, Kierkegaard foi até a fonte, isto é, aos contemporâneos do próprio Sócrates como Xenofonte, Platão e Aristófanos para compreendê-lo.

Kierkegaard primeiramente aborda a questão socrática a partir de uma análise negativa, ou seja, vê os equívocos das interpretações feitas pelos antigos filósofos sobre Sócrates. Para Kierkegaard, tanto Xenofonte como Aristófanos tiveram um olhar interpretativo sobre Sócrates de maneira comum, isto é, não tiveram o olhar profundo como tivera Platão, que semelhante ao evangelista João, que teve um olhar diferenciado sobre o Cristo em relação aos outros evangelistas, como Mateus, Marcos e Lucas (classificados como evangelistas sinóticos por suas semelhantes interpretações) teve o olhar interpretativo mais aprofundado sobre Cristo que, de igual modo pode ser comparado ao olhar de Platão sobre Sócrates. Lê-se em *O conceito de ironia* ao se referir à relação entre Xenofonte e Platão que:

Baur diz, corretamente, à p. 123: ‘Entre ambos logo nos surge uma diferença, que em muitos aspectos pode ser comparada com a famosa relação entre os evangelhos sinóticos e o de João. Assim como os evangelhos sinóticos apresentam mais aquele lado exterior da aparição de Cristo, relacionando com a idéia judaica de Messias, e o de João enfoca sobretudo sua natureza superior, o imediatamente divino nele, assim também o Sócrates platônico tem uma significação muito mais alta e mais real do que o de Xenofonte, com o qual, no fundo, permanecemos sempre e apenas no terreno da vida prática imediata’. [...] Por outro lado, a observação sobre a relação de Platão com João também está correta, desde que se tenha presente que João viu em Cristo verdadeira e imediatamente tudo aquilo que ele apresenta na sua total objetividade, impondo a si mesmo o silêncio, já que seus olhos estavam abertos para o imediatamente divino e Cristo; e Platão, pelo contrário, cria o seu Sócrates por meio de uma atividade poética, já que Sócrates, precisamente em sua existência imediata, era apenas negativo.¹¹¹

¹¹⁰ VALLS, *Posfácio*, op. cit., p. 177.

¹¹¹ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 27-28.

Entre suas possíveis semelhanças, existe uma preocupação comum entre os três pensadores: Sócrates, Cristo e Kierkegaard. Suas preocupações eram com a *verdade* e não com a mentira. Na análise de Kierkegaard,

A multidão é a mentira. Cristo foi crucificado porque, embora se tivesse dirigido expressamente a todos, não quis enfrentar-se com a multidão, não quis o seu auxílio, evitou-se a este respeito incondicionalmente, não quis fundar partido, não autorizou o voto, mas *quis ser o que era, a Verdade que se relaciona com o Indivíduo*.¹¹²

Assim como Cristo, o que importava para Sócrates, como descreve Kierkegaard é sua preocupação com a verdade que se relaciona com o indivíduo. Utilizando-se da ironia e da maiêutica, que tinha como característica levar o indivíduo após vários questionamentos à autoanálise e conseqüentemente a conclusão de sua própria ignorância. Kierkegaard chega a afirmar que tinha Sócrates como mestre, contudo, sem que isso o levasse a desconsiderar a autenticidade encontrada por ele em Cristo.

Pode-se enganar o homem em vista do verdadeiro e, para lembrar o velho Sócrates, enganá-lo para o levar ao verdadeiro. Se um certo número de sacerdotes acha estas posições insustentáveis, se um número igual nas não pode compreender, embora todos juntos, seguindo a sua própria opinião, tenham o costume de empregar o método socrático, limitem-me, todavia, tranquilamente a Sócrates, sob este aspecto. Ele não era cristão, sei o bem, mas estou convencido de que o veio a ser. Era dialético, compreendia tudo à luz da reflexão. E esta questão é de ordem estritamente dialética; e a do uso da reflexão na cristandade. Do ponto de vista qualitativo, as grandezas de que temos de nos ocupar não de todo diferentes; mas, do ponto de vista formal, posso chamar, perfeitamente, a Sócrates meu mestre – se bem que não acreditei nem acredito senão num único, o Senhor Jesus Cristo.¹¹³

Vê-se pelo exposto, como não chegar à admiração diante da articulação das ideias textuais kierkegaardianas como pensador da existência ao utilizar-se da figura de Sócrates e Cristo? Como ainda não perceber a capacidade de concatenação de ideias e argumentos para alguém tão jovem, mas com genial capacidade? Em outras palavras,

Como não apreciar nestas páginas, escritas por um jovem com menos de trinta anos, uma inteligência brilhante medindo forças com o grande mestre Hegel, admirado e respeitado como professor, mas flagrado pela agudeza do olhar irônico em passagens confusas, em que o mestre se apóia em citações duvidosas, mistura anacronicamente as questões e às vezes perde sua objetividade, por orgulho, inveja ou rancor. [...] Como não admirar, nesta dissertação, a grande abertura da obra kierkegaardiana, inaugurada com um mergulho em Platão e em Hegel, resumindo

¹¹² KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 114, grifo nosso.

¹¹³ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 53-55.

dez anos de investigação sobre Sócrates e Platão, sobre Kant, Fichte, Solger e Hegel? ¹¹⁴

Cabe ressaltar aqui que não se trata de levantar uma apologia pessoal sobre Kierkegaard, mas acentuar sua capacidade como escritor e pensador. Podemos dizer que ele tornou-se um autor diferencial pelo fato de se colocar afastado de sua própria escrita, isto é, deixando a interpretação livre para seus leitores. Contudo, como adverte a citação acima, sua escrita está repleta de conexões dialéticas, de aparentes anacronismos, da fuga estratégica da objetividade por meios de passagens confusas e de citações duvidosas. Todavia, esse modo de escrita faz parte do estilo de Kierkegaard, que ao mesmo tempo fascina e dificulta o entendimento. Parece que Adorno tem razão quando afirmara que “fascinação é o poder mais perigoso de sua obra. *Nenhum escritor* procede tão astuciosamente na escolha das palavras quanto Kierkegaard.”¹¹⁵ Diz Adorno ainda que “não há meio de apanhá-lo na toca da raposa da interioridade infinitamente refletida, a não ser tomando-o pelas palavras que, planejadas como armadilhas, acabam por cercá-lo.”¹¹⁶

Adorno com essa afirmação parece destacar para a capacidade lógica e ao mesmo tempo irônica que Kierkegaard tem em seu estilo de escrita. Este modo singular e existencial faz com que tentar compreendê-lo a partir de uma reflexão objetiva, para Adorno, parece impossível, pois como ele destaca: lê-lo trata-se de uma *interioridade infinitamente refletiva*, além disto, é pensar exclusivamente sua própria singularidade; do contrário, tentar compreendê-lo não levando em consideração a si mesmo e a existência é planejar sua própria armadilha. Além do que, sua força está para além da análise da literalidade de seu texto, de sua exegese descritiva, mas, por sinal “sua força se mostra justamente em suas maiores concepções: onde conteúdo e enunciado se entrelaçam de maneira mais profunda”¹¹⁷, levando o indivíduo a aprofundar-se em sua interioridade.

Votando à discussão sobre as aproximação e semelhanças entre Atenas, Copenhague e Jerusalém que buscamos ressaltar, por exemplo, quando perguntam pelo desejo pela verdade, Cristo se faz como proposta de caminho: “Eu sou a verdade”,¹¹⁸ porém, quando lhe perguntam sobre o que é a verdade partindo não do interesse profundo da interioridade, aparece uma resposta irônica com o tom da formalidade do imperativo categórico kantiano:

¹¹⁴ VALLS, Álvaro. *Apresentação*. In: _____. KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 10.

¹¹⁵ ADORNO, *Kierkegaard: construção do estético*, op cit., p. 39, grifo nosso.

¹¹⁶ Id. Ibid., p. 39.

¹¹⁷ Id. Ibid., p. 40.

¹¹⁸ Cf. Jo 14: 6.

“Tu o dizes.”¹¹⁹ Sua resposta lembra a réplica do ato próximo do sacrifício, em que o filho da promessa, Isaac, dirige-se ao pai e questiona-o: “Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?”¹²⁰ Para Valls esta “réplica é uma resposta digna de um Kant.”¹²¹ Respondera Abraão ao seu filho Isaac: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto meu filho.”¹²²

Repara-se que o pensamento socrático como afirma Kierkegaard vem marcado pela ironia e isso também está presente no Cristo de Jerusalém. Aliás, a ironia não veio exclusivamente do Cristo, mas ela nasce exclusivamente com Sócrates. “O conceito de ironia fez sua entrada no mundo com Sócrates”,¹²³ afirma Kierkegaard.

Deste modo, se o verbo se fez carne e habitou entre nós por meio de Cristo dando acesso a salvação humana, podemos dizer que a ironia habitou entre nós por meio de Sócrates provocando uma autorreflexão antropológica sobre si mesmo. Para mais, entre suas possíveis semelhanças, assim como Sócrates e Cristo, Kierkegaard buscou se relacionar (textualmente) com seus leitores de maneira indireta. Contudo, assim como seu mestre Sócrates, motivado por e revestido de ironia, querendo arrancar o indivíduo de suas máscaras e ilusões, mas de modo reservado. Isso se explica quando se lê que “o sistema é infinitamente bem-falante e a ironia infinitamente silenciosa.”¹²⁴ A herança ateniense (da ironia) adquirida pelo autor de Copenhague o caracteriza com aquele autor preocupado com a existencialidade do indivíduo singular. Na realidade, para Kierkegaard, a ironia socrática é

Com efeito, uma saúde, na medida que ela liberta a alma dos enganos do relativo; é uma doença, na medida que ela não pode suportar o absoluto senão sob a forma do nada, mas esta doença é uma febre que depende do clima, e que só raros indivíduos contraem e, mais raros ainda são os que a superam.¹²⁵

Podemos dizer que Kierkegaard “apoderou-se” da ironia socrática com o intuito de provocar o indivíduo a encontrar sua própria verdade, ao invés de se deixar manipular pela

¹¹⁹ Sendo interrogado diante de Pilatos, Pilatos chamou Jesus e lhe pergunta: “Tu eis o rei dos judeus? Jesus lhe respondeu: ‘Fala assim por ti mesmo ou outros de disseram isso de mim? Respondeu Pilatos: Sou, por acaso, judeu? Teu povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizestes? Jesus respondeu: Meu reino não é deste mundo. Seu meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregues aos judeus. Mas meu reino não é daqui. Pilatos lhe disse: Então, tu és rei? Respondeu Jesus: Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta minha voz. Disse-lhe Pilatos: O que é a verdade? E tenho disso isso, saiu de novo e foi ao encontro dos judeus [...]’”. Cf. Jo 18: 33-38.

¹²⁰ Cf. Gen 22, 7.

¹²¹ VALLS, *Cá entre nós*, op cit., p. 123.

¹²² Cf. Gen 22, 8.

¹²³ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 23.

¹²⁴ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 35.

¹²⁵ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 74.

multidão. Contudo, aqui devemos ressaltar que a verdade para Kierkegaard se encontra na própria relação com Cristo, já a verdade em Sócrates, parte da relação do homem consigo mesmo. Essa interpretação é analisada por Marcio Gimenes de Paula em sua obra *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura* em que o autor aponta que uma das semelhanças possíveis entre Sócrates e Cristo é exatamente sua dissemelhança. Sublinha o autor:

Assim como Sócrates, Cristo também foi condenado à morte. Há séculos a história da filosofia faz a comparação entre essas duas notáveis figuras da história humana. Em que consiste essa semelhança? Para o pensador dinamarquês, essa semelhança reside exatamente na sua dissemelhança, ou seja, Sócrates é irônico e juiz dos homens; já o Cristo é o salvador, carregando sobre si todos os erros da humanidade.¹²⁶

Deduz-se que suas semelhanças se caracterizam também pelas suas divergências, isto é, Sócrates um irônico, e Cristo a própria encarnação do mistério divino. Por outro lado, a se referir ao Cristo, Kierkegaard se questiona: “como foi possível que Cristo tivesse sido condenado à morte, Ele que não procurou o seu proveito absolutamente em nada; como é possível que um poder ou que um homem particular possa entrar em conflito com Ele?”.¹²⁷ A resposta kierkegaardiana é clara:

Foi condenado à morte precisamente porque em nada procurou o seu proveito. Foi justamente por isso que os humildes e os grandes se irritaram igualmente contra Ele; porque cada um deles procurava a sua vantagem e queria que Ele se juntasse egoisticamente a eles. Foi crucificado justamente porque era o amor ou, mais explicitamente, porque não queria ser egoísta. Ainda por cima, viveu de tal maneira que deveria ser uma pedra de escândalo para os humildes e para os grandes, porque não quis ser de nenhum partido, mas ser o que era, a verdade, e sê-lo no amor da verdade.¹²⁸

Mesmo atestando-se essa forte influência de Sócrates no pensamento kierkegaardiano, não podemos negar seu interesse pelo Cristianismo e pela figura crística. A análise hermenêutica da existência e sua preocupação com o indivíduo se inspira de modo particular tanto na figura de Sócrates como em Cristo. De Sócrates, toma para si a categoria da ironia para falar aos seus interlocutores de modo indireto como já destacamos. Além disso, aprende que o mestre deve ser apenas um guia, alguém que faz seu discípulo despertar para sua não verdade, isto é, para sua falta de autenticidade. Sobre outra perspectiva, Cristo toma também o

¹²⁶ PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume-Fapesp, 2001, p. 135.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 148.

¹²⁸ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 148.

modo não diretivo da comunicação. Dele aprende que a verdade não é algo a ser imposto, mas deve ser conquistada com paixão e interiorização. Além do mais,

Como Sócrates, Kierkegaard fala para poder melhor calar, faz silêncio falando, abre um silêncio diante de nós quando escreve. Como Sócrates, fala de muitos assuntos, eruditos e populares, mas *no final percebemos que o que fica é sobretudo uma grande pergunta, uma interrogação, que mexe com o leitor.*¹²⁹

Como se não bastasse, vale frisar ainda outra possível semelhança entre Kierkegaard, Sócrates e Cristo. Por exemplo, em um texto recentemente publicado por Richard B. Purkardhofer *Sobre o uso de Kierkegaard do diálogo socrático como uma nova forma literária de filosofia* este autor nos afirma que:

Outra semelhança que Kierkegaard presumia ter para com Sócrates jaz no objeto de pesquisa. O caráter arqueológico do pensamento inicial entre os gregos consistia em uma busca pelo início e por sua substância material. As respostas a estas questões pareciam ter ficado no passado. Sócrates, porém, de acordo com Platão, Xenofonte e Aristóteles, após uma paixão juvenil pela pesquisa de caráter físico, apenas discutiu assuntos humanos. Mas a partir do momento em que discutimos a existência humana, o futuro ganha um papel muito mais predominante: no futuro estão os fins que desejamos e esperamos e, para além disso, o futuro aparece como âmbito da contingência e da liberdade.¹³⁰

De fato, ressalva ainda Purkardhofer: “Cumprir sua tarefa socrática parece ter envolvido a produção da obra de Kierkegaard, qual não apenas é o exame de si mesmo e de seus leitores, mas também parece ter transformado o próprio Kierkegaard em um ‘Platão tornado belo e jovem’.”¹³¹

Quanto a isso, observa-se que Sócrates para Kierkegaard é o um homem que veio ao mundo para apresentar verdade por meio da ironia que está na própria interioridade ou pelo menos busca despertar isso nos indivíduos. Sócrates é um sedutor. Nas palavras de Kierkegaard: “Erótico ele era certamente no mais alto grau, a paixão do conhecimento ele tinha numa medida extraordinária, enfim, tinha todos os dotes sedutores. [...] Neste sentido talvez se pudesse chamá-lo um *sedutor*.”¹³²

¹²⁹ VALLS, Alvaro. *Prefácio*. In: _____. Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume-Fapesp, 2001, p. 14, grifo nosso.

¹³⁰ PURKARDHOFER, Richard B. “*A única analogia que tenho diante de mim é Sócrates: minha tarefa é uma tarefa socrática...*”. *Sobre o uso de Kierkegaard do diálogo socrático como uma nova forma literária de filosofia*. In: _____. KIEMMSE, Bruce H et al. *Compêndio Kirkegaard: pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813-2013*. VALLS, Alvaro.; FERREIRA, Gabriel. (Org). São Paulo: LiberArs, p. 45, I v.

¹³¹ Id. *Ibid.*, p. 49.

¹³² KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 148.

Sua sedução partia da comunicação pessoal, mas indireta; ele despertava e fazia “arder no gozo opulento da emoção,”¹³³ mas o faz deixando sempre o indivíduo livre se o quisesse seguir. “Ele auxiliava o indivíduo a um parto espiritual, cortava o cordão umbilical da substancialidade.”¹³⁴ Contudo, percebe sua caracterização ao se distanciar de seus discípulos ao fazê-los livres diante de si mesmos como nos diz Kierkegaard: “Ele não assumia de maneira alguma qualquer responsabilidade pela vida ulterior de seus discípulos.”¹³⁵

1.7. O caráter do amor desinteressado entre Sócrates, Cristo e Kierkegaard.

“[...] Nem o pássaro que deixas escapar de tua mão, nem a flecha do arco afrouxado, nem o ramo curvado, quando estão retorna à sua posição-nada, nada é tão livre como o coração livre quando este se entrega livremente.”¹³⁶

Se para os leitores e simpatizantes de Kierkegaard o seu interesse pelo pensamento socrático vem do amor desinteressado, isto é, do amor por alguém já falecido que, a saber, não existe mais a possibilidade de se esperar nada em recompensa fisicamente, mesmo assim, podemos dizer que Sócrates seria o amor desinteressado de Kierkegaard, que buscou nele a inspiração para o conhecimento teórico e pessoal, contudo, não buscando por meio de conceitos forjados e aleatórios, mas sim pela experiência infinita do nada da ironia que no fundo, nada busca em troca.

Nota-se que a figura de Sócrates e Cristo para o pensador dinamarquês tinham mutuamente o poder da persuasão, de convencimento. À vista disso, ambos não vieram ao mundo para colocar obrigatoriamente um novo modelo e estilo de vida, mas vieram testemunhar a interioridade do indivíduo, trazer uma proposta existencial e de salvação (Cristo), todavia, felizmente desinteressado. Sócrates por sua vez, colocando o indivíduo diante de si mesmo e de sua ignorância e Cristo sendo a referência do amor salvífico. Sobre o caráter socrático assegura ainda Kierkegaard: “Sócrates não se detinha numa consideração filosófica, mas se voltava para cada um em particular, despojava-o de tudo e o despedia de mãos vazias.”¹³⁷ Trata-se do interesse desinteressado do amor livre que só cabe à interioridade diante de sua própria autenticidade escolher. O espelho da autorreflexão que Kierkegaard encontra no ateniense e no homem de Jerusalém é a dor assumida em sua total liberdade que reflete na própria literatura kierkegaardiana do reconhecimento e do desconhecimento de si.

¹³³ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 148.

¹³⁴ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 150.

¹³⁵ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 150.

¹³⁶ KIERKEGAARD, S.A. *As obras do amor*, p. 175.

¹³⁷ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 137.

Assim sendo, ler Kierkegaard guiado por esta ótica é envolver-se dialeticamente pela possibilidade de uma análise de si mesmo, provocado o encontro da interioridade e ao mesmo tempo a possibilidade de seu repúdio.

Desse modo, o Sócrates de Kierkegaard não é o pensador especulativo interessando por sistemas conceituais, mas alguém que tem a capacidade, assim como o Cristo, de se sentar ao lado do discípulo e dialogar com ele, de percebê-lo e escutá-lo. O amor desinteressado é se colocar diante do outro não como uma *autoridade*, mas como alguém que simplesmente “nada sabe”. Sobre isso, Kierkegaard nos explica que:

O saber que nada sabia não é, com efeito, se tem representado comumente, o puro nada vazio, e sim o nada do conteúdo determinado do mundo estabelecido. O saber da negatividade de todo conteúdo finito é a sua sabedoria, impulsionada pela qual ele entra em si e coloca esta investigação de sua interioridade com a meta absoluta, o início do saber infinito, mas bem entendido, somente o início, dado que esta consciência ainda não se completou de maneira alguma e, é somente a negação de todo o finito e estabelecido’[...] Efetivamente pode-se também dizer que Sócrates nada sabia; pois ele não chegou a possuir uma filosofia ou a construir uma ciência. Ele tinha consciência disso; e nem era sua meta possuir uma ciência’. Sócrates indicou então, certamente, uma nova direção, ele deu à sua época sua direção.¹³⁸

É notável perceber esta semelhança entre o pensador de Copenhague e o pensador de Atenas em que ambos não tinham o desejo de tornarem-se fundadores de um sistema filosófico ou de uma ciência. A respeito disso, essa análise é percebida por Nuno Ferro em seu artigo “*Naturalmente hipócrita*”: *linguagem e descontinuidade no pensamento de Kierkegaard*¹³⁹ em que contata que “sobre o facto de o seu ponto de vista pretender não ter teses, quer dizer, em última análise, pretender não ser filosófico, no sentido estrito do termo. Parecia ser isso mesmo que acontecia, também, no caso de Sócrates, que não tinha tese nenhuma sobre coisa nenhuma.”¹⁴⁰

Sócrates não obrigava as pessoas a estarem com ele, pelo contrário, só estavam com ele aquelas pessoas que de fato se sentiam persuadidas por suas palavras. De igual modo, podemos dizer sobre o Cristo e conseqüentemente podemos perceber isso de Kierkegaard. Efetivamente, o convite advindo do modo indireto não parte de uma imposição, mas da sedução e do interesse livre. Também, não parte de um código de regras estabelecidas, não obstante, parte da voz que chega até o coração. Trata-se do convite ao seguimento. Nota-se

¹³⁸ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, p. 138.

¹³⁹ Publicado no livro *Compêndio Kierkegaard* Vol I de 2015.

¹⁴⁰ FERRO, Nuno. “Naturalmente hipócrita”: linguagem e descontinuidade no pensamento de Kierkegaard. In:_____. KIEMMSE, Bruce H et al. *Compêndio Kirkegaard: pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813-2013*. VALLS, Alvaro.; FERREIRA, Gabriel. (Org). São Paulo: LiberArs, p. 62, I v.

que essa proposta é vista na narrativa segundo o evangelho de São João ao nos referirmos especificamente de Cristo. Retifica o evangelista:

No dia seguinte, João se achava lá de novo, com dois de seus discípulos. Ao ver Jesus que passava, disse: Eis o Cordeiro de Deus. Os dois discípulos ouviram-no falar e seguiram Jesus. Jesus voltou-se e, vendo que eles o seguiram, disse-lhes: ‘Que procurar?’ Disseram-lhe: ‘Rabi (que, traduzindo, significa Mestre), onde moras?’ Disse-lhes: *Vinde e vede.*¹⁴¹

A proposta crística é clara. Aquele que quiser segui-lo deve ir até Ele, deve se colocar a caminho. Assim, tomando esse aspecto de comunicação, podemos assegurar que assim como Sócrates e Cristo, Kierkegaard busca em sua análise existencial ao falar por meio de pseudônimos chamando a atenção do leitor por meio de uma relação indireta. Também apresenta uma proposta existencial como proposta filosófica. Na prática, Kierkegaard fala de verdade sem impor uma verdade. Fala de interioridade sem querer invadir a interioridade do indivíduo. Fala de estádios existenciais sem querer entre eles propor o melhor caminho. Ademais, fala do dever do amor em suas *Obras do amor*, contudo, sem impor tal amor, pois a autenticidade do amor só se dá no ato da liberdade. Por isso lê-se a seguinte afirmação inicialmente mencionada: “[...] nada, nada é tão livre como o coração livre quando este se entrega livremente.”¹⁴² Finalmente e finalizando tal questão, Climacus em *Pós-escrito* nos dá uma belíssima explicação e caracterização do seja a comunicação indireta, que em nossa análise, se configura na semelhança socrática, crística e kierkegaardiana. Diz ele:

A comunicação indireta faz do comunicador uma arte, num sentido distinto daquele que de ordinário se assume que seja, ao supor que o comunicador tenha de apresentar a comunicação a alguém que conhece, de modo que este possa julgá-lo, ou a alguém que não conhece, para que este possa aprender algo. [...] Deter um homem na rua e parar para conversar com ele não é tão difícil quanto, ao passar por ele, ter de dizer ao passante, sem parar e sem reter o outro, sem querer induzi-lo a seguir o mesmo caminho, mas justamente encorajando-o a seguir seu próprio caminho – e assim é a relação entre um existente e outro existente quando a comunicação diz respeito à verdade como interioridade existencial. [...] Pois o método indireto deve-se poder alcançar igualmente tudo, apenas mais devagar.¹⁴³

Este é o sentido da arte da comunicação que fora legada de Sócrates por Kierkegaard e que também se encontra em Cristo: o desejo de chegar à verdade da interioridade existencial do indivíduo que se dá na relação entre mestre e discípulo. De um lado, um se coloca como guia (Sócrates) e, de outro, se coloca com mestre salvador da humanidade tendo como

¹⁴¹ Cf. Jo 1, 35-38, grifo nosso.

¹⁴² KIERKEGAARD, S.A. *As obras do amor*, p. 175.

¹⁴³ KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 292.

objetivo a salvação de todos: “pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.”¹⁴⁴

¹⁴⁴ Cf. Jo 3:16.

2 O HERÓI TRAGÍCO VERSUS CAVALEIRO DA FÉ: Abraão como pai da fé

“Abraão não foi apenas aquele que aceitou aquilo que ele não podia compreender, ele foi mais longe. Ele aceitou aquilo que ele podia compreender como absurdo. Ele aceitou o absurdo”¹⁴⁵

Entre as descrições feitas por Johannes de Silentio em *Temor e tremor* umas delas trata sobre a diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. Onde esse é apresentado como aquele que se afasta caracteristicamente do cavaleiro da fé, em que tem como característica a interioridade, o silêncio, o reconhecimento de seus limites diante de Deus e sua decisão e apaixonada pela fé.

A princípio na obra *Temor e tremor* encontramos o elogio de Silentio a Abraão pelo seu grande feito enquanto pai da fé. Ele se tornou grande como bem descreve, não pela sua maior idade, mas por ter a capacidade de lança-se diante da existência frente ao paradoxo da fé. Além disso, diante do desafio de ter que acreditar em Deus e não poder transmitir isso a ninguém, Abraão tornar-se singular dentro da esfera do geral. Para mais, o elogio a Abraão não tem como marcar característica a racionalidade, mas a presença misteriosa da fé em seu coração. Neste sentido, o percurso seguido por Abraão não é o mesmo descrito herói trágico pelo fato de ser movido pela interioridade.

A narrativa do Elogio de Abraão feita por Silentio traz como característica à ideia de uma consciência eterna, isto é, a necessidade da relação entre a criatura e o criador. Parece que Silentio tenta mostrar em sua narrativa que existe um vazio existencial quando estamos afastados, distantes, perdidos e sem direção quando perdemos ou não, temos esta relação profunda com o infinito. Para além desta necessidade, Silentio questiona sobre o sentido existencial, se a vida se esbarra ou se encerra quando a insignificância e vazio se faz presente. Por isso, ele se questiona:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?¹⁴⁶

Parece que Silentio tenta destacar a importância e significado da consciência eterna diante da existência finita para o indivíduo. Por isso que *Temor e tremor* começa questionando sobre significado, se a vida faz algum tipo de sentido ou se ela é “apenas um

¹⁴⁵ SILVA, Franklin Leopoldo. *As vertigens da razão e o mistério da fé* – Kierkegaard e Pascal. Café filosófico – CPFL. São Paulo: 4 de junho de 2014. Vídeo.

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 65.

acontecimento estéril e não pensante.”¹⁴⁷ Silentio mesmo reconhecendo sua insuficiência diante da fé e diante de sua capacidade racional, existe para ele algum tipo de sentido que está para além do puramente dado, do meramente racional. Ao mencionar o poeta e o herói trágico alguns críticos, por exemplo, ressaltam que “Kierkegaard está afirmando que é uma missão poética uma criação ordenada quando de fato se olha para uma realidade caótica e sem sentido.”¹⁴⁸ Quem seria o poeta? Aquele que teria a capacidade de ver a realidade para além da objetividade? Talvez o discurso teológico, a literatura, a arte estejam mais próximas desta apropriação poética sobre a vida do que o discurso objetivo da ciência moderna. No que lhe concerne, a ciência poética, por sua natureza e talento, propõe um sentido mais profundo sobre a vida ao ponto de nos proteger da inércia diante do vazio da própria existência.

2.1. A vida merece algum sentido? O olhar sobre a existência e a necessidade da consciência eterna.

Como vimos, uma concepção sobre o conceito de existir é levantado neste primeiro momento em *Temor e tremor*. Trata-se do significado para além da exterioridade e momentaneidade. Não é por acaso que o sentido e significado sobre a existência são um dos aspectos mais problematizados em Kierkegaard. Para Climacus em *Pós-escrito* “as pessoas esqueceram o que é *existir* e o que há de significar a *interioridade*.”¹⁴⁹ Além de tudo, para Climacus, a vida não é uma mera descrição ou reflexão, mas é experiência, é vivência real que se funda e se fundamenta na subjetividade e que nenhuma característica especulativa pode descrever o que significar a vida, pois esta é um *dever* singular e histórico. Por essa razão, lê-se: “se o cristianismo requer este interesse infinito no sujeito individual [...] facilmente se percebe que na especulação lhe será impossível encontrar o que procura,”¹⁵⁰ pois o salto como caminho e desafio da decisão que se dá da objetividade para a subjetividade na existência.

É buscando uma caracterização mais concreta da existência que Adorno, por exemplo, traz a diferença da existência em Heidegger e Kierkegaard, ao apresentar que “em Kierkegaard ser-aí não quer ser compreendido como um modo de ser, nem mesmo um modo ‘aberto’ [*erschlossen*] a si mesmo.”¹⁵¹ Ou seja, a questão fundamental que se encontra em Kierkegaard sobre “a perguntas pelo ‘sentido’ do ser-aí não é sobre o que seja ser-aí

¹⁴⁷ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 165.

¹⁴⁸ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 166.

¹⁴⁹ KIERKEGAARD, *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 254, grifo do autor.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 62.

¹⁵¹ ADORNO, *Kierkegaard: construção do estético*, op cit., p. 158.

propriamente. Antes, porém, é essa: o que é que daria um sentido à existência [*Dasein*], por si mesma privada de sentido.”¹⁵² Em outras palavras, seria se perguntar: podemos encontrar algum sentido quando aparentemente não existe nenhum tipo de significado diante da existência? A resposta Kierkegaardiana é paradoxal, pois seria dizer que a vida só é autêntica de sentido quando suspendemos todo o sentido rotular dado e estabelecido a ela. Pensando assim, para Clímacus em *Migalhas filosóficas* “*vir a ser* não pode ser percebido imediatamente,”¹⁵³ isto é, a vida só pode ser descrita sendo entendida em sua dinamicidade.

Por esse motivo é que a concepção heideggeriana da existência destacada por Adorno se diferencia daquilo que interessa de fato para Kierkegaard. Quer dizer, “não é uma ontologia fundamental que tem de ser procurada na analítica da existência do *Dasein*.”¹⁵⁴ Mas sim significa uma relação concreta do ser com a existência segundo a concepção Kierkegaardiana. Além de que, se trata de pensar “o que daria um sentido à existência [*Dasein*], por si mesma privada de sentido.”¹⁵⁵ Como vem se apresentando, o aspecto pelo sentido existencial como menciona Adorno é uma discussão peculiar dentro da investigação Kierkegaard.

Parece-nos que Silentio quer despertar a partir de sua análise inicial descrita em *Temor e tremor* sobre o sentido da existência que alguma coisa é fundamental para além da condição estético-ético. Trata-se de uma opção, uma escolha de se seguir adiante para além do estético e do ético ou permanecer bloqueado em ambos. Entre a escolha, na interpretação de Gouvêa, por exemplo: “a opção passa a ser entre ir adiante para o estágio religioso ou de voltar para o que antecede até mesmo o que Kierkegaard chama de estação estética, e ao caos absoluto. A opção passa a ser fé ou desespero.”¹⁵⁶ Como percebera Anti-Climacus “o oposto do pecado é a fé,”¹⁵⁷ que, a saber, o pecado entendido a partir de Doença para morte [*Sygdommen til Doden*] não é entendido como uma categoria fruto de um discurso teológico ou exegético, mas trata-se do próprio desespero existencial, isto é, estar em pecado é ao mesmo tempo estar em desespero, pois para Anti-Climacus “o pecado é desespero.”¹⁵⁸ Dito ainda, “desesperar pelo pecado significa que o pecado é fechado ou tem a intenção de se fechar em seu próprio resultado.”¹⁵⁹ Além do mais, é o indivíduo fechado em seu próprio eu, que não se possibilita ir mais além, que não consegue passar de uma condição a outra condição.

¹⁵² Id. *Ibid.*, p. 158.

¹⁵³ KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas*, p. 112.

¹⁵⁴ ADORNO, *Kierkegaard: construção do estético*, op cit., p. 158.

¹⁵⁵ Id. *Ibid.*, p. 158.

¹⁵⁶ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 166.

¹⁵⁷ KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*. Tradução de Demetrio Guiéterrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008, p. 110, tradução nossa.

¹⁵⁸ KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, p. 141.

¹⁵⁹ KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, p. 141.

Com efeito, se pensar sobre a existência significa ter um olhar infinito diante da finitude, esta passa a ser então o lugar exclusivo da experiência Kierkegaardiana. Entretanto, não ter uma relação mais profunda com a existência é de certo modo esvaziar-se da relação com a eternidade. Qual o significado da existência? Que relação pode existir entre uma consciência finitiva diante de uma realidade infinita? Esses questionamentos nos colocam muitas vezes perplexos diante do mistério da vida. Não é por acaso que diante dessa questão, Constantin Constantius, pseudônimo da obra *A repetição*, nos traz o seguinte questionamento em *Meu silencioso confidente*:

A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu tivesse mais faminto do que Pierrot, não gostaria contudo, de engolir a explicação que as pessoas oferecem. Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está: eu enfio o dedo na existência – não cheira a nada. Onde estou? Que quer isso dizer: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isso, e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como entrei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regras e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de alma? Como foi que me tornei parte interessante nesta grande empresa a que se chama realidade? Por que razão hei-de ser parte interessada? Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigado sê-lo, onde está o gerente, já que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar minha queixa? [...].¹⁶⁰

Tal problema trazido por *Temor e tremor* não parte de uma mera descrição filosófica sobre o problema enfrentado que o poeta tem de certo modo para lhe dar com o seu objeto, isto é, sua condição como se existente diante do drama da existência. Mas trata-se de uma reflexão sobre a necessidade da fé que traduz a vida a partir de um sentido existencial. O questionamento do autor de *A repetição* sobre a existencial parte de uma possível resposta que não se encontra fora do sujeito, mas em sua interioridade, isto é, encontra-se na relação com sua fé. Esta fé seria o ato de acreditar que existe algum sentido existencial para além de todo ato de não-sentido.

Não obstante, se este caminho se encontra no ato de fé, esta por sua vez, não se trata de um artifício meramente religioso, pois se pensarmos a partir de um monopólio, seu significado pode perder seu sentido mais profundo, contudo, aqui, o sentido de fé é entendido em seu aspecto mais genérico: é o elemento que torna capaz não só a relação autêntica e reverente diante do absoluto de Deus, mas que possibilita a existência ser capaz de sentido,

¹⁶⁰ KIERKEGAARD, Søren. *A repetição*. Tradução e José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, p. 168.

isto é, que faz com que o indivíduo mesmo diante de sua consciência finita encontre um sentido eterno.

2.2. Johannes de Silentio: o poeta admirador.

Johannes de Silentio identificado como poeta parece querer comunicar a ideia de que por mais que grandes comentadores da história conheçam a fundo a história de Abraão, muitos deles parece só lhes restar a admiração diante da grandiosidade paradoxal do mistério que enviou Abraão e de sua fé. Para Johannes de Silentio, o salto da fé enquanto categoria da decisão é um ato que foge de suas possibilidades. Pois para dar o salto, não é apenas necessário à vontade, mas é necessário existir a fé. Porém, se Abraão “acreditava e não duvidava”¹⁶¹ exatamente por acreditar no irrazóvel, contrariamente Silentio era apenas o poeta da recordação, um admirador da fé de Abraão como ele mesmo bem afirma: “não sou capaz de entender Abraão, sou apenas capaz de o admirar.”¹⁶² Neste segmento, Silentio ressalta que:

De modo algum tenho fé. Tenho até esperteza, por minha natura, e quem assim for tem sempre grande dificuldade em fazer o movimento da fé, sem que eu todavia queira, em si e por si, atribuir à *dificuldade qualquer valor que levasse quem tem esperteza, por via de ultrapassar essa dificuldade, mais longe do que o ponto alcançado com maior facilidade pelo homem mais simplório e mais pobre de espírito.*¹⁶³

Isto posto, mesmo diante de sua dificuldade da compreensão da fé de Abraão, Silentio sabe ou pelo menos percebe a importância da fé vivenciada por Abraão e seu valor para o pensamento filosófico, mesmo sabendo de seus limites para alcançá-la como bem ressalta a citação aludida. Como ele mesmo destaca: “de modo nenhum penso que a fé seja por isso algo de menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além de que é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a.”¹⁶⁴

Conquanto, observar-se que seu ato pelo conhecimento do valor da fé, necessariamente não significa seu ato de adesão pela mesma. Todavia, pensando de outro modo é cabível se perguntar: “em resumo, é melhor observar a fé ou tê-la? É melhor estudá-la ou vivenciá-la? Esta seria a falha do poeta ao se colocar apenas como admirador acima do ato

¹⁶¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 72.

¹⁶² KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 176.

¹⁶³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 86.

¹⁶⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 88.

da experiência? Ademais, seria este um mau poeta, que apenas fala do que observa, e não do que experimenta em sua existência?”¹⁶⁵

Em alternativa, o que importa neste momento e que por mais que a narrativa feita aqui seja a partir do olhar poético sobre Abraão feito Silentio, o que merece atenção primeiramente é compreender que a natureza da fé por meio da condição estética e da ética, segundo Silentio, seria inconcebível. Em segundo lugar, cabe averiguar o que seria está fé que fez de Abraão o pai da fé e por que ele fora considerado a figura paradigmática da fé. Ao que parece, a vida para Silentio necessita de certo modo de algum sentido e este sentido estaria exatamente na natureza da fé.

2.3. A natureza abraâmica da fé.

Assim como *Temor e tremor*, a fé de Abraão se compara com a fé cristã, contudo, com uma diferença. Enquanto a fé de Abraão está ligada a Iahweh, o Deus revelado nos escritos do antigo testamento, a fé cristã está ligada a Cristo, ao verbo encarnado. Nessa lógica, várias referências são mencionadas sobre a grandeza e o reconhecimento de Abraão nos escritos bíblicos. Por exemplo, na carta de São Paulo aos Hebreus vemos a narrativa da fé de Abraão.

Foi pela fé que Abraão, respondendo ao chamado, e *partiu* para uma terra que devia receber como herança, e *partiu* sem saber para onde ia. Foi pela fé que *residiu* como estrangeiro na terra prometida, morando em tendas com Isaac e Jacó, os co-herdeiros da mesma promessa. Pois esperava a cidade que tem fundamentos, cujo arquiteto e construtor é o próprio Deus. Foi pela fé que também Sara, apesar da idade avançada, se tornou capaz de ter descendência, porque considerou fiel o autor da promessa. É por isso também que de um só homem, já marcado pela morte, nasceu a multidão comparável à todos astros do céu e inumerável como a areia da praia.¹⁶⁶

Dito isso, em *Temor e tremor* Silentio parte da ideia que a grandeza de Abraão encontra-se devido a grande disposição do seu amor para com Deus. “Pois aquele que amou a si próprio tornou-se grande pelos seus próprios meios, e aquele que amou outros homens tornou-se grande pela sua dedicação, mas aquele que amou a Deus tornou-se maior do que todos.”¹⁶⁷ Como se não bastasse, Silentio diz que todos na verdade se tornam grande por

¹⁶⁵ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 167.

¹⁶⁶ Cf. Hb 11: 8-11. Textos relacionados: Hb 10: 23; Rm 4: 19-21; Rm 4: 1-3; Rm 4: 13; Gal 3: 6-7; Hb 6: 15; Hb 11: 17-18; Tg 2: 23; Rm 4: 16; Gn 15: 16;

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 66.

aquilo que são dedicados, contudo, em observância particular de sua descrição abraâmica, afirma-se: “aquele que amou a Deus tornou-se maior de todos.”¹⁶⁸

Destacando o caráter da fé abraâmica e de sua imensurabilidade, membro da escola patrística, classificado entre os doutores da Igreja, São João Crisóstomo de Antioquia (348-407) nos dá uma significativa observação sobre a fé de Abraão. Diz ele:

Efetivamente é imensa a fé de Abraão. De fato, em Abel, Noé e Henoc havia someter oposição nos raciocínios e deveriam superar razões humanas. Abraão, porém, não só devia superar razões humanas, mas também mostrar algo mais important/e, pois as palavras de Deus pareciam opor-se a outras palavras suas, e *a fé opunha-se a fé*, a ordem da promessa.¹⁶⁹

Pensando pelo reportado, colocar-se diante a grandeza dos passos de Abraão e de sua fé não significa fazer-se grande diante do possível, mas colocar-se diante do impossível. Além do mais, é ter a capacidade de pensar para além daquilo que parece não ter sentido e significado. Significa ainda na expressão de Pierre Brunette que “em algum lugar no nosso íntimo nos defrontamos com a deslumbrante experiência de crer.”¹⁷⁰ Dito nas próprias palavras de Silentio: “Houve um que se tornou grande por esperar o possível; outro por esperar o eterno; mas quem esperou o impossível tornou-se maior do que todos.”¹⁷¹ Sobre a condição e o conflito entre o estádio estético, o estádio ético e o estádio religioso é evidente nas descrições feitas por Silentio. Não basta combater aquilo que parece ser obvio (por exemplo, amar o próprio filho diante das ameaças do mundo), mas como fez Abraão, se lançar diante daquilo que parece impossível, eis a maior atributo.

Em contrapartida, na narrativa de Silentio, combater o mundo só torna o indivíduo grande diante do próprio mundo; combater diante de si mesmo só o torna grande o indivíduo diante de si próprio, contudo, o indivíduo que combateu diante de Deus tornou-se maior que todos os outros como ele mesmo nos afirma: “Aquele que combateu o mundo tornou-se grande por ter dominado o mundo, e aquele que combateu consigo próprio tornou-se maior por se dominar a si próprio; mas aquele que combateu Deus tornou-se maior do que todos.”¹⁷² Não é por acaso que o trajeto percorrido por Abraão é um sinal da resposta dada por ele a

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 66.

¹⁶⁹ JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às cartas de São Paulo/3: Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus*. Tradução de Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013, p. 434 (Coleção Patrística; 26).

¹⁷⁰ BRUNETTE, Pierre. *Nos passos de Abraão*. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 12 (Coleção Estudos Bíblicos).

¹⁷¹ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 66.

¹⁷² KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 66.

Deus, de todo diálogo íntimo com sua fé. Por isso, antes de seguir a estrada de Moriá, seus primeiros passos foram em direção a sua interioridade. Este entendimento narrativo da grandeza da fé de Abraão corresponde aquilo que é característico de um paradigma paradoxal, ou seja,

Aqui, a fé de Abraão já é descrita como um paradigma de ‘fé paradoxal’, isto é, a fé pela qual alguém acredita apesar de sua irracionalidade, isto é, ‘em virtude do absurdo’ ou ‘pela força do absurdo’. A expressão de Johannes é um reminiscente do grande Tertuliano e seu alegado e distorcido *credo quia absurdum*. Abraão acredita naquilo que por todos os meios parece absurdo: que Deus lhe dará Isaac de volta ainda que ele crave a faca.¹⁷³

Dessa maneira, podemos dizer que existe um abismo entre a promessa de Deus por meio de sua Palavra e a receptividade e escuta de Abraão. Ser pai de uma multidão e ter a restituição de seu único filho, Isaac para Abraão, de fato, só era possível por força do absurdo.

Em virtude disso, fica claro que a fé abraâmica é a capacidade interior de acreditar no inacreditável, não pela experiência da razão, mas por meio da experiência da fé. Ademais, é a capacidade de poder afirmar que “*Para Deus, com efeito, nada é impossível.*”¹⁷⁴ Além do mais, a fé não é só algo conquistado, mas é uma dádiva de Deus para com o homem. A fé neste caso “requer apegar-se àquilo que não pode ser atingido pela percepção dos sentidos ou pela lógica sozinha, indutivamente ou dedutivamente.”¹⁷⁵ Por isso, é que fé segundo a Carta de São Paulo aos Hebreus “é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se vêem.”¹⁷⁶ É neste sentido, que a fala de fé em Kierkegaard como declaração de Farago, significa acreditar que:

Só ela dá ao homem a esperança de superar a necessidade – todo ‘bazar determinista’ – que, precisamente pela razão, entrou no mundo, fazendo recusar os territórios onde reina ainda alguma ‘imunidade’. [...] Trata-se de se inverter a necessidade em liberdade, crer na *possibilidade* em face de e contra a versão moderna do destino, a necessidade pregada pelo cientificismo e a versão determinista da causalidade que se abateu sobre a Europa com um céu de chumbo onde nenhum vô e, nenhum progresso é possível.¹⁷⁷

Como frisa a autora, a fé como é narrada por Silentio não parte de uma abordagem de uma mera descrição conceitual abraâmica, mas a fé passa a ser entendida como uma experiência fundamental da existência. Essa questão nos leva ao seguinte questionamento: será que a vida é o lugar apenas da admiração e das relações objetivas ou cabe pensá-la além

¹⁷³ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 169, grifo do autor.

¹⁷⁴ Cf. Luc. 1: 37.

¹⁷⁵ GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 150.

¹⁷⁶ Cf. Hb 11: 1.

¹⁷⁷ FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p. 143, grifo do autor.

da objetividade e da racionalidade? Se a fé é esse elemento que nos faz pensar a vida para além dos dados objetivos da razão, então, Silentio está certo ao afirmar que “a fé começa precisamente onde o pensamento acaba.”¹⁷⁸ Ela se inicia exatamente no momento onde estamos inseguros e sem garantias de uma resposta lógica diante da existência.

2.4. Uma análise de Abraão como personagem paradoxal.

Como vimos, Abraão é descrito em *Temor e tremor* como o grande homem de fé, contudo, ao mesmo tempo em que Abraão é descrito como paradigma da fé, ao mesmo tempo é apresentado com o personagem paradoxal da fé. Nele, limite e esperança, fraqueza e força se coagulam como atesta Silentio:

Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo mesmo.¹⁷⁹

Entre as questões para uma possível interpretação de Abraão neste caso é a atenção que temos que ter diante da categoria do paradoxo. Além disso, de perceber que o questionamento sobre a natureza da fé de Abraão; de como seria capaz que um pai pudesse sacrificar o próprio filho a quem tanto amava em favor de sua fé, que a, saber, via-se seguro não em fatos concretos e objetivos, mas em sua relação íntima e absoluta com Deus e que a revelação de sua força cujo segredo é sua fraqueza, isto nada mais é que uma relação paradoxal. Todavia, a de se observar que a força encontrada na fraqueza de Abraão revela ao mesmo tempo a grandeza de sua humildade e reverência diante dos limites de sua compreensão. Diante do paradoxo, o autor de *Temor e tremor* nos faz recordar a primeira carta de São Paulo à comunidade de Coríntios em que nela se lê:

Com feito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: *Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto?* Onde está o argumento desde século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria, nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, par aos gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 110.

¹⁷⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 67.

sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.¹⁸⁰

A sabedoria de Deus é loucura para os homens. Não obstante, a loucura e a sabedoria de Abraão estavam firmadas em sua fé. Neste sentido, duas descrições ajudam a esclarecer a fé de Abraão. A primeira é o entendimento que Abraão acreditou sem jamais duvidar nas promessas de Deus, ou seja, Abraão acreditou no Absurdo. Do igual modo, Abraão frente ao tempo percorrido ao local do sacrifício, Silentio diz que “a possibilidade permanecia, Abraão tinha fé; o tempo corria, tornava-se irrazóavel, Abraão acreditava.”¹⁸¹

Nota-se mais uma vez que a experiência da fé abraâmica nos alerta para uma particularidade, a saber: o convite de Deus para Abraão sair de sua terra não era apenas um movimento físico, mas de dar um passo adiante de si mesmo, isto é, deixar suas garantias materiais, seus sentimentos e relação a sua terra, de seus afetos. como bem alude Brunette:

Deus lhe pede que deixe a sua segurança material e, mais anda, exige que abandone o que fez o sucesso de sua vida, o que fez dele uma pessoa. Abraão, aos setenta e cinco anos, tornara-se um patriarca reputado e respeitado. No fundo, Deus lhe pede que se deixe, que se livre do ancião realizado que era. [...] Abraão teve de deixar as suas crenças e o seu culto.¹⁸²

Vê-se que Deus exige radicalidade. O desprendimento de nossas memórias e experiências não são tarefas fáceis de ser deixadas para trás. Acreditar que existe algo positivo diante da exigência da radicalidade do absurdo realmente é desafiador. Na realidade, trata-se de um ato espiritual da fé, que leva o indivíduo a acreditar Nele diante da evidência do absurdo, que assim como Deus, Cristo exige de igual modo radicalidade diante dos seus: “se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me.”¹⁸³ Outro exemplo da radicalidade crística, é quando Jesus pede algo absurdo ao jovem rico: que é deixar tudo aquilo que conseguira e dar aos pobres como condição para segui-lo, de ter a vida eterna. Avaliemos:

Aí alguém se aproximou dele e disse: ‘Mestre, que farei de bom para ter a vida eterna? Respondeu: ‘Por que me perguntas sobre o que é bom? O Bom é um só. Mas se queres entrar para a Vida, guarda os mandamentos. Ele perguntou-lhe: ‘Quais?’ Jesus respondeu: ‘Estes: Não matarás, não adulterarás, não roubarás, não levantarás falso testemunho; honra teu pai e tua mãe, e amarás o teu próximo como a ti mesmo’. Disse-lhe estão o moço: ‘Tudo isso tenho guardado. Que me falta ainda? Jesus lhe respondeu: ‘Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos

¹⁸⁰ Cf. 1 Cor 1: 17-25. Textos relacionados: Is 33:18; Is 19: 12; Rm 1: 19-22; Gl 5:11; 2 Cor 13: 4.

¹⁸¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 68.

¹⁸² BRUNETTE, *Nos passos de Abraão*, op cit., p. 17.

¹⁸³ Cf. Mat 16: 24.

pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me?. O moço, ouvindo essas palavras, saiu pesaroso, pois era possuidor de muitos bens.¹⁸⁴

O jovem rico se vê desafiado diante do paradoxo da existência: como poderei ter alguma garantia futura abrindo mão de todas as minhas garantias presentes? Como posso ter a garantia que verdadeiramente algo de bom me espera? Eis o desafio do paradoxo. Se lançar diante da promessa, resignando a tudo para alcançar tudo em um ato de fé. Este exemplo do jovem rico que é desafiado diante de suas riquezas e garantias terrenas, não é muito diferente [do desafio feito por Deus a Abraão. Ele fora provocado a acreditar que tudo que tinha deixado, seria restituído novamente. O curioso, é que o Abraão de Silentio acreditava que esta restituição seria para esta vida, e não para uma vida futura como ele mesmo nos mostra: “Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida.”¹⁸⁵ Isso significa acreditar na realização em vida nas promessas de Deus na própria finitude; significa em última instância acreditar concretamente que a promessa de Deus se realizará.

Talvez como descreve Silentio, seria mais favorável se Abraão diante do pedido de Deus ao chegar até o monte Moriá, tivesse-se deixado seduzir pela dúvida, pelo desespero ou pela angústia. E também, poderia ter se questionado que Deus é esse que ao mesmo tempo que é bondoso para garantir-lhe um filho mesmo diante de sua velhice, ao mesmo tempo lhe pede inexplicavelmente para sacrificá-lo. Não obstante, poderia ao levantar a faca diante do filho para sacrificá-lo, ter a sensibilidade paternal e humana diante de si reconhecendo sua fraqueza e tudo estaria resolvido. Porém, se tivesse tomado esta atitude, ao invés de se tornar o cavaleiro da fé, se tornaria o herói trágico, que, a saber, desafia o próprio pedido de Deus por amor ao único filho.

Se Abraão, quando se ergueu sobre o monte Moriá, tivesse duvidado, se tivesse olhando indeciso em seu redor, se não puxar a faca tivesse por causalidade descoberto o cordeiro, se Deus lhe tivesse permitido sacrificar-se no lugar de Isaac – regressaria então a casa, tudo permaneceria igual, teria Sara, guardaria Isaac, e como tudo seria todavia diferente! Pois o regresso a casa haveria sido um fuga, a salvação uma causalidade, e recompensa uma desonra, o futuro porventura a perdição. Nessa hora nem dera testemunho de sua fé, nem da graça de Deus, dera porém testemunho de quão terrível é subir ao monte Muriá.¹⁸⁶

Essa citação narra ainda duas características peculiares de *Temor e tremor*: primeiro, a grande fé Abraão, que se esconde linguagem imaginativa de Silentio. A segunda é a própria forma da linguagem trazida por Silentio na obra. Ele utiliza-se de uma narrativa própria que

¹⁸⁴ Cf. Mat 19: 16-22.

¹⁸⁵ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 71.

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 74.

conduz o leitor imaginativamente a própria experiência de Abraão. Eis um detalhe importante. No que lhe concerne, esse estilo de narrativa nos leva várias vezes na obra a pensar o que seria deste episódio se Abraão não executasse a saga rumo a *miséria de seu destino*. Miséria aqui não tem o aspecto pejorativo, mas traz o aspecto do destino único e livre do cumprimento a fidelidade da promessa de Deus. Porém, foi exatamente a capacidade de Abraão ao se lançar diante do paradoxo da fé que se concretiza a realização da promessa.

2.5. *Temor e tremor*, um limite para o conhecimento teórico?

A narrativa de *Temor e tremor* nos provoca a pensar a condição do pensamento filosófico, que muitas vezes na história se colocou como absoluto a partir das características da razão, sendo incapaz de olhar a si próprio a partir de seus próprios limites. Se por um lado Kierkegaard a partir de *Silentio* levanta uma crítica aos fundamentos conceituais racionalistas de universalização e objetivação epistemológica, seu contraponto estabelece uma apologia a subjetividade e um novo olhar diante da racionalidade. Esta racionalidade que muitas vezes se coloca em dificuldade em direção a “força do absurdo”¹⁸⁷ ou como *Silentio* afirma que “o absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento,”¹⁸⁸ esta racionalidade mesmo diante de seus limites tem como pretensão e esperança calcular o absurdo, contudo, isso é uma tarefa que parece irrelevante para o pensamento teórico.

Nesse sentido, de acordo com Kierkegaard “nos apresenta um problema metodológico da reflexão teórica que irá desembocar, por meio de um questionamento da ética, numa reflexão metafilosófica sobre a possibilidade do fazer filosófico.”¹⁸⁹ Percebe que neste novo fazer filosófico, Kierkegaard pretende nos apresentar a experiência da “morte e a ressurreição do *logos*, por meio de um simultâneo ‘sim’ e ‘não’, válido em ambas as direções, na caminhada franca em direção ao futuro aberto e incontrolável do pensamento humano.”¹⁹⁰ Porém, ao anunciar a fé de Abraão diante do absurdo, parece existir um interesse Kierkegaardiano de expor o reconhecimento do pensamento racional e teórico, de igual modo como existe um desejo de expor os dilemas do *logos*. Além disto, na crítica Kierkegardiana a razão não significa a destruição da mesma, mas afirmar que o caminho escolhido pela objetividade necessariamente não exclui o caminho da subjetividade.

¹⁸⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 92.

¹⁸⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 103.

¹⁸⁹ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 12.

¹⁹⁰ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 12, grifo do autor.

2.6. O herói trágico e o cavaleiro da fé como personagem.

“O cavaleiro da fé é aquele que, depois de ter efetuado o salto do finito ao infinito, saber ‘cair de pé e continuar andando, transformar em marcha o salto na vida, exprimir o avanço sublime no seu ritmo terra a terra.’”¹⁹¹

Abraão é caracterizado como cavaleiro da fé pelo fato de ter se lançado em sua jornada solitária a caminho de Deus. A fé de Abraão estava sustentada em Deus. Como sabemos, Abraão não era cristão, mas judeu. Sua fé não estava em Cristo, mas em Iahweh. Contudo, se por um lado “ser cristão é defrontar-se sozinho com Deus realizando, assim, a plenitude individual”,¹⁹² podemos dizer então que Abraão alcançou tal plenitude, pois era o homem solitário que em seu *silêncio* seguia o caminho de Moriá. Além desta caracterização “o verdadeiro cavaleiro da fé encontra-se sempre em isolamento absoluto,”¹⁹³ ou seja, ter uma relação individual absoluta com o absoluto. Além do mais, fazer-se “indivíduo é a mais elevada meta do homem, seu mais santo dever.”¹⁹⁴

Este aspecto singular de Abraão feito por Silento faz com que duas características sejam explanadas com maior atenção em *Temor e tremor*: o herói trágico e o cavaleiro da fé. Ambos são colocados opostamente se diferenciando em característica e caráter. Sabendo que *Temor e tremor* não se trata necessariamente de um estudo exegético, mesmo sabendo de sua importância para compreensão da obra como nos atesta Marcio Gimenes: “a análise exegética de Gênesis 22 é importante, ainda que o paradoxo da fé seja maior do que ela;”¹⁹⁵ nem se trata também de um tipo de sermão e menos ainda um tratado teológico, o livro sendo visto como um “poema em prosa,”¹⁹⁶ e sendo ao mesmo tempo “pleno de musicalidade,”¹⁹⁷ busca uma meditação narrativa-filosófica sobre a figura de Abraão vendo-o como o paradigma bíblico da fé.

Deste modo, se o texto de *Temor e tremor* é de um estilo filosófico de caráter musical, então, estamos certos de chamar a atenção ao leitor para navegar no estilo próprio do texto, para que assim possa deixar-se “tocar” reflexivamente pela análise filosófica e imaginativa da obra, pela experiência do cavaleiro da fé. No entanto, não nos cabe buscar resolver os dilemas proposto pelo autor, mas se colocar a caminho juntamente com Abraão diante do drama e da

¹⁹¹ Id, Ibid., p. 149.

¹⁹² GIORDANI, Mário Curtis. *O existencialismo à luz da filosofia cristã*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, p. 55.

¹⁹³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 139.

¹⁹⁴ FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p. 145.

¹⁹⁵ PAULA, *Socratismo e cristianismo*, op cit., p. 102.

¹⁹⁶ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 120.

¹⁹⁷ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 120.

experiência religiosa da fé. Do contrário, como alerta Gouvêa: “se não aceitarmos o convite e, formos meros expectadores da angústia abraâmica, a *experiência existencial* e religiosa que o livro busca proporcionar estará perdida para nós.”¹⁹⁸ Lê *Temor e tremor*, portanto, não é deparar-se diante de uma leitura superficial e mecânica, mas é colocar-se diante de si mesmo.

Pois isso, ao estabelecer uma diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé, Silentio busca mostrar aquilo que a fé não é, ou seja, destaca o aspecto singular e diferencial de Abraão rumo a saga de seu destino. Todavia, a proposta não é tão simples. Abraão, por sua vez, necessitaria da experiência do cavaleiro da resignação até o termino da prova de Moriá. Isto é, deveria abrir mão de seus princípios éticos e tradicionais, “renunciando” Isaac em função de sua absoluta obediência a Deus. Dito de outro modo, ele necessitava abrir mão da finitude em função do infinito para depois retomá-la novamente na própria finitude. Eis a tarefa desafiadora.

Abraão só se tornara o cavaleiro da fé pelo fato de conseguir dar o passo além da experiência estética como admirador da fé e da ética enquanto dever. Neste sentido, pode-se dizer que “a fé do cavaleiro da fé [...] para Silentio, não é estética e nem um instinto imediato do coração, mas paradoxo da vida.”¹⁹⁹ Mas como se sabe, Silentio não pode ir mais além como fez Abraão. O máximo que podes fazer é nos levar até a “porta do palácio” da experiência religiosa.

Este caminho é duro, por isso é que a saga do cavaleiro da fé é movida pelo sentimento de angústia, essa que é bem característica do pensamento Kierkegaardiano. Este é o sentimento em que o indivíduo tem ao se perceber angustiado diante do nada, por isso a angústia não nasce daquilo que se sabe, mas exatamente por aquilo que ainda não sabe. Neste sentido, a angústia consiste para Haufniensis, pseudônimo escolhido para obra *O conceito de angústia* “em *ser-capaz-de*,”²⁰⁰ ou seja, é o caminho obscuro da possibilidade e não da real realidade que Abraão vê diante de si rumo ao destino paradoxal de sua fé.

Um das fortes marcas que se fazem presentes diante do cavaleiro da fé é exatamente o sentimento de angústia, visto que “o que se retira da história de Abraão é a angústia; pois para com o dinheiro não tenho qualquer dever ético, mas para com seu filho tem o pai o maior e o mais sagrado dos deveres,”²⁰¹ nos afirma Silentio. Esse dever não é simplesmente o dever pelo dever como se estabelece no formalismo kantiano, por exemplo, mas sim o dever para o

¹⁹⁸ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 121, grifo nosso.

¹⁹⁹ PAULA, *Socratismo e cristianismo*, op cit., p. 110.

²⁰⁰ KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de angústia*, p. 53, grifo do autor.

²⁰¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 81.

amor, o dever de alguém que soube esperar de Deus aquilo que era impossível aos olhos humanos.

Outra passagem que torna presente a angústia em Abraão é mencionada por Silentio em *Temor e tremor* ao afirmar que “a expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente à angústia.”²⁰² Consequentemente aquele que abraçou o mistério e a força do absurdo torna-se o cavaleiro da fé, coisa que o herói trágico não consegue, pois estar movido e prezo a condição estética e ética. Nesse sentido, diferente do herói trágico, “Abraão age por força do absurdo, pois o absurdo reside exactamente no facto de ser superior ao universal na sua qualidade de singular.”²⁰³ Ressalta Silentio:

Em momento algum, portanto, é Abraão herói trágico, é antes algo completamente diferente: ou um assassino ou um crente. Não tem a determinação intermédia que salva o herói trágico. Sou portanto capaz de entender um herói trágico, mas não entendo Abraão, embora em sentido um tanto delirante mais do que todos os outros.²⁰⁴

Como se percebe, mesmo diante da incompreensibilidade do Silentio em relação a Abraão, a figura do trágico é percebida por ele como ainda prezo a condição ética. O campo da moralidade ainda é para o herói trágico aquilo que ele considera o mais importante. Não se trata de suspendê-la, mas sim de tê-la como regra básica e fundamental. Ele, na verdade esperar que a “expressão do ético encontre o seu $\Upsilon\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ numa expressão superior do ético, reduz a relação ética entre pai e filho, ou entre filha e pai, a um sentimento que possui a sua dialéctica na relação com a ideia de moralidade.”²⁰⁵ Por isso, Abraão diferentemente da visão do herói trágico ultrapassa a condição ética indo mais além atingindo um $\Upsilon\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ superior. Ao aceitar ir mais além do estabelecimento da ética, Abraão no fundo “aceita a perda do filho, ou seja, a sua finitude.”²⁰⁶ Confirmando tais diferenças entre o cavaleiro da fé o herói trágico, Feijoo et al destaca:

O herói (ético) é capaz de grandes efeitos, mas move-se pelos resultados e pela moral. Na fé, o indivíduo coloca-se acima do geral (o ético). O cavaleiro da fé move-se pela paixão, seus atos podem ser inclusive considerados desnecessários, insensatos, mas isto não é a sua decisão. [...] O herói entrega-se a uma saga pelo amor de sua princesa. O cavaleiro da fé vive sua saga pela amor de Deus. O herói encontra suporte no ético, pode ser ajudado, uma vez que pode ser compreendido por outros homens. O cavaleiro da fé encontra-se solitário, pois sua saga não faz

²⁰² KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 83.

²⁰³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 115.

²⁰⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 117.

²⁰⁵ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 118.

²⁰⁶ FEIJOO et al., op cit., p. 96.

sentido para outros homens. O cavaleiro da fé vive o paradoxo de colocar-se em relação como o absoluto, encontrando-se solitário pela impossibilidade de refugiar-se ou ser compreendido.²⁰⁷

A ordem que se estabelece em Abraão é a ordem descontínua, pois ele toma como caminho a relação absoluta com o absoluto. Ele torna-se o personagem da fé exatamente pelo fato de realizar o salto descontínuo do estético-ético para o ético-religioso. Não obstante, não seria possível o salto descontínuo para o religioso se não houvesse a decisão singular de Abraão.

Ao certo, não se pode romper com os padrões estabelecidos da racionalidade se não houver uma decisão do sujeito, sabendo ao mesmo tempo em que toda tomada de decisão existe necessariamente medo, incertezas, angústias, desespero. Contudo, como afirma Climacus, “sem risco não há fé,”²⁰⁸ pois a “fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva.”²⁰⁹ Abraão indubitavelmente diante de Deus escolhe o desafio da fé.

Não é por acaso que a categoria do absurdo é incompreensível para Silentio, contudo, foi por meio desta que Abraão guardou em seu silêncio até a chegada de Moriá que algo em meio ao absurdo aconteceria. Mas será que Deus seria fiel até as últimas consequências com Abraão? Sabe-se que o ato de fé de Abraão frente ao pedido de Deus é insustentável do ponto de vista moral e do ponto de vista lógico. A fé como descreve *Temor e tremor* é “o paradoxo da existência.”²¹⁰ Por esse ângulo, se pensar na fé como a garantia dos bens que não se veem, então, pode-se dizer que a categoria do “absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento.”²¹¹ Eis a promessa de Deus a Abraão: o restabelecimento do indivíduo na existência e o resgate do *logos* por meio do ato de fé. Esta garantia diante da possibilidade do absurdo também é configurada pela experiência crística em que se declara: “Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim, jamais morrerá.”²¹² Trata-se da promessa de restituição crística da existência que, tem como propósito fazer “novas todas as coisas.”²¹³

De fato, o Verbo encarnado tal como o Deus de Abraão, sugerem o caminho desafiador e paradoxal para existência do indivíduo, porém, diante deste desafio, a resposta

²⁰⁷ FEIJOO et al., *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*, op cit., p. 96-97.

²⁰⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Pós- escrito não científico*, Vol I, p. 215.

²⁰⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Pós- escrito não científico*, Vol I, p. 215.

²¹⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 103.

²¹¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 103.

²¹² Cf. Jo 11: 26.

²¹³ Cf. Apo 21: 5.

mais sensata é se lançar diante do mistério da promessa e acolher em silêncio e liberdade, ou seja, a sua adesão ou recusa. Como este entendimento, o silêncio que ao mesmo tempo é dramático e angustiante tem ao mesmo tempo sua sustentabilidade na fé. Por isso, diferentemente do herói trágico, que necessita de certezas, no cavaleiro da fé não existe uma garantia pré-estabelecida, mas somente o elemento da fé que é a relação absoluta com o absoluto em seu ato de entrega. Contudo, se podemos falar em algum tipo de garantia existente no cavaleiro da fé, esta é a garantia do risco radical diante de Deus. Nesse sentido, Gardiner afirma:

No sentido aqui em questão, fé está além da proteção dos padrões humanos de racionalidade, e a transição para o que ela envolvia não era suscetível de justificação nesses tempos. Pelo contrário, ela exigia um risco ou 'salto' radical, um movimento espiritual que requeria um comprometimento com algo que era objetivamente incerto e, em última análise, paradoxal.²¹⁴

Como menciona o texto, os padrões que são vivenciados por Abraão estão para além dos padrões da racionalidade, isto é, estão para além da trivialidade. Por isso, é exigido de Abraão o salto radical, que no fundo é o movimento espiritual que tem como objetivo o seu compromisso absoluto com o absoluto.

2.7. A resignação infinita e o duplo o movimento: uma reconciliação do finito?

“Em verdade vos digo que não há quem tenha deixado casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras por minha causa e por causa do Evangelho, que não receba cem vezes mais desde agora, neste tempo, casas, irmãos, irmãs, mãe e filhos e terras, com perseguições, e, no mundo futuro, a vida eterna.”²¹⁵

Para chegar tornar-se o cavaleiro da fé, Abraão teve que se confrontar com outra categoria descrita por Silentio: a *resignação*, que aborda dois movimentos feitos por Abraão. O primeiro movimento foi de ter aceitado a ordem de Deus para sacrificar o seu filho; o segundo movimento é a esperança de que por sua fé o objetivo do sacrifício seria devolvido à existência novamente. Dito de outra maneira, a resignação compreende um duplo movimento: a aceitação do pedido, ou seja, abdicação da finitude e o movimento da fé que tem como característica a retomada do finito. Essa experiência narrativa nos faz pensar que aquele que acreditou sem duvidar em Deus, acolhe pelo ato de fé os seus frutos da promessa, isto é, Isaac.

²¹⁴ GARDINER, *Kierkegaard*, op cit., p. 71.

²¹⁵ Cf. Marc 10: 29-30.

Para tanto, Silentio nos alerta que é necessário uma nova categoria para compreender Abraão. Até aqui ficou compreendido que por meio do dever moral e da compreensão lógica, podemos compreender apenas determinadas categorias da existência, contudo, se faz necessário abrir (resignação) mão do estabelecido e daquilo que a existência nos garante, para então colocar-se diante de uma nova perspectiva: a força paradoxal da fé. Como nos assegura Silentio: “fica aqui demonstrada a necessidade de uma nova categoria para entender Abraão.”²¹⁶ Eis a experiência e movimento do ato de fé do Abraão de Silentio: “quem se renegar a si próprio e se sacrifica pelo dever tem a plena certeza de que abdica do finito para captar o infinito.”²¹⁷ Neste sentido, o movimento do dever absoluto com a ética não faz parte do objetivo de apreensão do Abraão de Silentio, mas adesão pelo movimento inexplicável da fé. Por isso ele se distancia caracteristicamente do herói trágico como dito antes, que ainda fica preso ao dever do geral.

O herói trágico necessita de lágrimas e reclama lágrimas. [...] O herói trágico termina o seu acto num determinado momento do tempo, mas no decurso dos tempos faz o que não é de somenos: visita aquela cuja alma está rodeada de cuidados, cujo peito perde o fôlego em soluços sufocantes, cujos pensamentos saturados de lágrimas sobre ele pariam pesarosamente; o herói trágico surge à sua frente, quebra-lhe o feitiço desses cuidados, alivia-lhe a vida espartilhada, arranca-lhes as lágrimas, porquanto o sofredor esquece os seus próprios sofrimentos nos do herói. *Não é possível chorar com Abraão.*²¹⁸

Evidencia-se que o caminho simbólico de três dias percorridos por Abraão é mais que um percurso geográfico. Na realidade, a montanha de Moriá é o caminho que representa o desespero, a angústia e o drama, mas ao mesmo tempo a esperança da restituição da existência em meio o absurdo da ordem divina. Outrossim, este tempo percorrido de Abraão para Silentio é algo muito maior do que os próprios três dias como nos coloca Marcio Gimenes de Paula:

Para Johannes de Silentio, a viagem de Abraão é maior do que os meros três dias de percurso. Esses três dias de viagem duram mais do que o tempo cronológico que nos separa da história de Abraão. Aliás, em Abraão não se pode usar o tempo no sentido de *cronos*, não se deve usá-lo enquanto tempo transcorrido; pois na história de Abraão o tempo se reveste do caráter da eternidade.²¹⁹

²¹⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 119.

²¹⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 119.

²¹⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 119-120, grifo nosso.

²¹⁹ PAULA, *Socratismo e cristianismo*, op cit., p. 111, grifo do autor.

Averigua-se que o tempo para Abraão é revestido não pelo passo cronológico, mas o passo do instante decisivo da eternidade, pois só a ele cabe ou não lançar-se ao infinito. Neste caso, Abraão simplesmente acredita, por isso não há necessidade de pranto, de lágrimas, pois “para resignar não é necessário ter fé, mas para receber o mínimo que seja além da minha consciência eterna é necessário ter fé, pois que é esse o paradoxo.”²²⁰ Neste sentido, é correto dizer que “não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac,”²²¹ isto é, pela força do absurdo. De igual modo, Jonas Roos afirma que “a fé torna a existência paradoxal,”²²² ou seja, ela nos lança diante de fatos irrealis e incompreensíveis.

Para Gouvêa, por exemplo, a categoria do absurdo “não é simplesmente aquilo que não é provável, ou aquilo que é de alguma forma surpreendente. O absurdo é algo que está ou existe além e acima dos domínios da razão humana.”²²³ Trata-se indubitavelmente de um ato de fé, conquanto, se a categoria do absurdo fosse compreensível, necessariamente não seria um ato de fé e também não seria absurdo e não seria possível para Abraão realizar o movimento da certeza racional para a linguagem comunicativa experiencial do silêncio da fé. Isso nos confirma *Silentio*:

O herói trágico depressa chega ao fim e depressa deixa de sofrer, executa o movimento da infinitude e encontra-se agora em segurança no universal. Ao invés, o cavaleiro da fé mantém-se insone; pois é continuamente posto à prova e subsiste a cada instante a possibilidade de poder regressar arrependido ao universal, e essa possibilidade tanto pode ser uma *tentação* como uma verdade. A ninguém pode ir buscar explicação para tal; pois, se o fizer, encontra-se fora do paradoxo. [...] O cavaleiro da fé tem-se única e exclusivamente a si próprio e aí reside o terrível.²²⁴

Assegura-se que o caminho de Abraão é o caminho que descreve a decisão radical, do aparentemente antiético para o salto diante do absurdo. De fato, buscar compreender *Temor e tremor* significa de certa maneira se confrontar com drama da fé e razão; é refletir sobre a relação que se estabelece entre o indivíduo e o transcendente; é repensar o lugar do ético frente o lugar da fé; é pensar que os limites do conhecimento humano e epistemológicos são colocados em questão.

Esse duplo movimento, de resignação e posteriormente o salto em direção fé pode ser considerado como o retorno de ressignificação da existência finita. O salto trata-se de uma

²²⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 105.

²²¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 105.

²²² ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal, 2006, v. 31 (Série Teses e Dissertações).

²²³ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 195.

²²⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 138, grifo do autor.

reconciliação do indivíduo com sua própria existência que se dá na própria condição real e concreta. Conquanto, o movimento de resignação e o salto para a fé não é o aniquilamento da razão, mas sim significa o movimento de sua renovação e transformação, como bem coloca Jonas Roos: “a razão, movimento da fé, não é de forma alguma aniquilada, mas renovada e transformada, ressignificação neste movimento duplo.”²²⁵ Isso significa dizer que o duplo movimento não pode ser entendido como um movimento de abandono da realidade, pelo contrário, o duplo movimento se refere a totalidade da experiência da finitude.

Isso se confirma aquilo que Abraão espera, isto é, que sua bem-aventurança se daria neste mundo. “Abraão acreditava. Não acreditava que um dia haveria de ser bem-aventurado no além, mas sim que haveria de ser feliz neste mundo.”²²⁶ Dito isso, se o duplo movimento se compreende caracteristicamente o movimento em que “cavaleiro da fé recupera a totalidade da finitude,”²²⁷ então, este se dá radicalmente nesta realidade, ademais, que não se esgota apenas na transformação da racionalidade, mas também a transformação do próprio mundo, da sociedade, da cultura, da ciência até mesmo do pensar filosófico e teológico, como nos testemunha Gouvêa:

Kierkegaard não sugere um conversão de 180 graus da razão, da especulação e da teologia moderna, mas sim uma conversão de 360 graus. Esta é a natureza intrínseca do movimento da fé em virtude do absurdo de Kierkegaard. Terminar-se onde se estava, mas como uma criação. Fortalecido pela fé, pode-se encarar a realidade do mundo, e também do mundo do pensamento. [...] A teologia, a metafísica e toda filosofia devem ser, segundo esta nova leitura de *Temor e tremor*, tais que se reapropriem da possibilidade de dedução racional, evidência e argumentação em *virtude do absurdo*, isto é, reconhecendo os limites do entendimento humano, e reconhecendo a possibilidade do impossível.²²⁸

Em Adorno, por exemplo, esse movimento da fé em direção da razão é colocado como a substituição temporal da racionalidade em função da fé e da reconciliação da consciência do sujeito. Em sua tese *Kierkegaard: construção do estético* em que se refere a *Razão e sacrifício* se lê:

Em parte alguma a pretensão de direito da consciência é levada tão longe nem tão completamente negada como no sacrifício da consciência como realização da reconciliação ontológica. Numa amplitude verdadeiramente pascaliana, a dialética de Kierkegaard oscila entre a negação consciência e a afirmação de seu direito supremo. Seu espiritualismo, figura histórica interioridade sem objeto, há que ser entendido numa lógica imanente a partir da crise do idealismo. Para Kierkegaard, o movimento da ‘resignação infinita’, a consciência precisa ter-se desprendido de todo

²²⁵ ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 82.

²²⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 91.

²²⁷ ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 83.

²²⁸ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 193-198, grifo do autor.

ser exterior, ter posto a partir de si mesma todos seus conteúdos na liberdade de eleição e decisão, para, afinal, frente à aparência de sua própria onipotência, abandoná-los e, sucumbindo, purificar-se da culpa em que incorreu ao pensar que poderia constituir-se autonomamente. *O sacrifício da consciência é, porém, o modelo mais íntimo de todo sacrifício em sua filosofia.*²²⁹

Esse movimento do *sacrifício da consciência* só se tornara possível graças à experiência de Abraão ao conseguir realizar o duplo movimento da resignação infinita ao salto da fé. Por essa razão, Abraão tornou-se o *herói*, mas não o herói trágico que buscou a reconciliação da existência no porto seguro da racionalidade, mas se fez o herói da fé, pelo fato de colocar sua existência sobre os cuidados da fé. Por isso, se o “herói trágico age e encontra repouso no universal, o cavaleiro da fé encontra-se em permanente tensão.”²³⁰ Essa sua tensão está relacionada pelo fato que o “cavaleiro da fé encontra-se sempre em isolamento absoluto,”²³¹ pois seu destino é solitário e silencioso e o ato de escolha está interligado diretamente ao ato de sua fé.

Assim, neste estado de solidão é que Abraão teve que enfrentar para realizar o duplo movimento. Diante disso, teve que estar diante de si mesmo e pela sua única e exclusiva decisão dar o salto em *virtude do absurdo* para conseguir a reapropriação de Isaac, que no fundo, é uma representação simbólica que tem como significado a própria transformação da experiência finita, do mundo, do homem e de sua consciência.

2.8. O “mistério da Individualidade” de Abraão e o dever absoluto com o absoluto: Problema II.

*“A fé é, portanto, relativa ao momento da autoconsciência, momento transcendental absolutamente específico, momento de ‘dependência’ e de ‘passividade’ em face da ‘origem’ em que o indivíduo se recebe e a partir do qual, e somente a partir do qual existe, pensa, sabe, quer e se exprime. A fé outra coisa não é senão este reconhecimento de uma presença do absoluto no coração da consciência finita.”*²³²

O mistério da individualidade em Abraão advém do seu dever absoluto para com o absoluto. Existe de acordo com a concepção de Silentio a constituição de um novo *telos* para experiência de Abraão. Versa-se sobre a necessidade de se transcender do ético para o religioso. De fato, reconhecer esse novo *telos* corresponde este dever absoluto para com o

²²⁹ ADORNO, *Kierkegaard: construção do estético*, op cit., p. 235, grifo nosso.

²³⁰ KIERKEGAARD, *S. Temor e tremor*, p. 139.

²³¹ KIERKEGAARD, *S. Temor e tremor*, p. 139.

²³² FARAGO, *Compreende Kierkegaard*, op cit., p. 159.

absoluto que se encontra especificamente em Abraão, como nos afirma Silentio: “Abraão age por força do absurdo, pois o absurdo reside exactamente no facto de ser superior ao universal na sua qualidade de singular.”²³³

Neste sentido, ao se deparar em especial diante da perspectiva singular de Abraão, Silentio encaminha paulatinamente o leitor em direção a uma provocação específica. Ao começar, por exemplo, na *problemata* descrita na obra, Silentio ressalva:

É meu intento agora, a partir da história de Abraão e sob a forma de *Problemata*, extrair o que nela há de dialético, para verificar como a fé é um paradoxo monstruoso, um paradoxo capaz de transformar um assassinio num acto santo e agradável a Deus, um paradoxo que envolve Isaac a Abraão, um paradoxo do qual nenhum pensamento pode apropriar-se, porque a fé começa precisamente onde o pensamento acaba.²³⁴

Esse entendimento nos leva a perceber dois caminhos enfrentados por Abraão: primeiro, se Abraão escolhe uma relação absoluta com a exterioridade, conseqüentemente abre mão da interioridade e de seu dever absoluto para o Deus, abraçando assim o dever para com ético; por outro lado, se Abraão opta pela interioridade, suspende necessariamente a exterioridade ética, desconsiderando assim seu dever absoluto para o com o Isaac. Neste caso, O que fazer? Tal enrascada em que se encontrara Abraão faz memória ao Cristo diante do episódio da mulher adúltera narrado pelo evangelista João, ao qual Jesus vira-se encurralado diante dos escribas, fariseus e mestres da lei.

Todo o povo vinha a ele e, sentando-se, os ensinava. Os escribas e os fariseus trazem, então uma mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes? Eles assim diziam para pô-lo à prova, a fim de terem matéria para acusa-lo. Mas Jesus, inclinndo-se, escrevia no chão com o dedo. Como persistissem em interrogá-lo, ergueu-se e lhes disse: Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar um pedra! Inclinando-se de novo, escrevia no chão [...].²³⁵

Como se ver, essa narrativa mostra Jesus aparentemente encurralado. Se dissesse sim, apedrejem-na, os fariseus o acusariam que Ele prega sobre o amor e o perdão, contudo, age sem amor e sem misericórdia. Por outro lado, se disse que eles não deviam apedrejá-la, os fariseus o acusariam que Ele estava indo contra a lei de Moisés. Este fato assim como em Abraão, Cristo se vê diante de um paradoxo. Mas curiosamente, Cristo e Abraão dão respostas semelhantes: respondem com o silêncio. Abraão em seu dever absoluto com Deus acredita e

²³³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 115.

²³⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 110, grifo do autor.

²³⁵ Cf. Jo 8: 1-8.

guarda em silêncio a promessa; Cristo por sua vez, responde aos fariseus em silêncio, escreve na areia e diz: “aquele que não tiver pecado, que atire a primeira pedra.” Após as palavras de Jesus, a narrativa diz que todos começaram a sair, a começar pelos mais velhos.

Por outro lado, o silêncio como resposta dada por Abraão a Deus, o coloca frente à autêntica experiência da possibilidade. Ele poderia tanto ter aceitado a ordem divina como rejeitá-la. Porém, aceitou o desafio em nome de sua fidelidade absoluta para com Deus, pois, como se bem sabe, “Deus é aquele que exige amor absoluto,”²³⁶ e como consequência Abraão em sua liberdade “foi fiel ao seu amor.”²³⁷ Igualmente, como o ramo ligado a videira, como os discípulos que permaneceram em Cristo em obediência a sua palavra, “Permaneci em mim, como eu em vós,”²³⁸ Abraão permaneceu fiel a Deus na “intimidade e na solidão de sua fé.”²³⁹

Cabe ressaltar que ao retratarmos a experiência de Abraão, devemos nos lembrar que categorias como individualidade, subjetividade, angústia, fé, repetição, desespero, interioridade e liberdade fazem parte da experiência existencial em Abraão. A liberdade em especial surge, por exemplo, quando o homem livre “é aquele que realiza a si uma personalidade inteligível na qual nada permaneceu dos elementos empíricos e patológicos de sua vida.”²⁴⁰ E mais, entende-se a liberdade autêntica como a que “exclui toda máxima subjetiva, toda orientação, todo interesse individual.”²⁴¹ Por isso, o interesse de Abraão não era necessariamente uma ligação subjetiva de si mesmo, nem necessariamente para com Isaac, mas para com Deus.

Além do que, a liberdade ligada como à categoria da individualidade não é entendida em Kierkegaard como se compreende o individualismo contemporâneo, mas “penetrar no fundo de si mesmo é constatar a singularidade da vida, concretizar-se como uma individualidade. Singularidade que não é um sozinho, despersonalizado, narcisista. Pelo contrário, é um *eu-tu*, porque é sempre um *eu-relação*.”²⁴² Deste modo, Abraão mesmo sendo o indivíduo solitário, não está sozinho, Deus se faz presente diante de sua presença, como lembra o salmista: “ainda que eu caminhe por vale tenebroso nenhum mal temerei, pois estás junto a mim.”²⁴³

Como se percebe, o aspecto da individualidade de Abraão não se trata de uma relação egoísta, mas da relação profunda e infinita com o infinito. Nele, se faz presente um tipo de

²³⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 133.

²³⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 186.

²³⁸ Cf. Jo 15: 4.

²³⁹ BRUNETTE, *Nos passos de Abraão*, op cit., p. 35.

²⁴⁰ ABBAGNANO, *Introdução ao existencialismo*, op cit., p. 96.

²⁴¹ Id. *Ibid.*, p. 97.

²⁴² ALMEIDA e VALLS, *Kierkegaard*, op cit., p. 9, grifo do autor.

²⁴³ Cf. Sal 23: 4

relação que não é a relação do interesse pela multidão. Mas Abraão em sua identidade traz a presença da humildade de um servo. No *Ponto de vista explicativo*, por exemplo, Kierkegaard afirma que: “todo homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo [...] contribui, com a sua parte de covardia, para que é: multidão.”²⁴⁴ Como se não bastasse, Kierkegaard afirma que o indivíduo muitas vezes no seu ato de escolha encontra-se necessariamente só; não pode buscar socorro a não ser consigo próprio, pois trata-se da categoria singular da decisão. “O Indivíduo: é a categoria cristã decisiva; e sê-lo-á para o futuro do cristianismo.”²⁴⁵ Outra interpretação possível é que a categoria do indivíduo está para além da categoria história específica do cristianismo. Ela também pode ser entendida como a categoria decisiva para a história do pensamento, assim como a categoria decisiva para restituição do indivíduo em sua própria existência que, necessariamente não precisa ser entre os muros do cristianismo.

O processo de individuação de Abraão nos ensina que cada um em particular em seu íntimo se vê constantemente diante da prova existencial enquanto experiência de desafio. A vida requer do indivíduo um isolamento particular que tem como objetivo a decisão por si mesmo. Conquanto, não se trata de um afastamento radicalmente do mundo, pelo contrário, é diante do mundo e do reflexo de sua fragmentação que reconheço a necessidade da interiorização, do isolamento, da solidão e do silêncio. Conforme Almeida e Valls: “a interiorização faz discernir, reconhecer e assumir a ação como uma responsabilidade pessoal e não como uma ordem de Deus.”²⁴⁶ Ou seja, mesmo que esta relação de isolamento seja diante de Deus ou para estar com Ele, a decisão final por si mesmo só cabe a cada um em particular.

De certo modo, assim como a experiência solitária de Abraão, Kierkegaard “foi um pensador solitário e isolado,”²⁴⁷ no caso de Abraão sua experiência estava ligada a provocação. Por isso, aquele que se depara com a radical narrativa de *Genesis, 22, 1-19*, se depara não necessariamente com Abraão, mas consigo mesmo. No fundo, não se trata de se perguntar quem fora Abraão, mas que eu sou. Do contrário, afirmara Nuno Ferro:

Perante um texto de Kierkegaard o leitor tem sempre de fazer qualquer coisa que tenha significado para si mesmo, para o leitor, e se na maior parte dos casos o leitor considera o texto como um conjunto de pensamento a fim de, por exemplo, dar uma aula, escrever, etc., ele está, no entanto, a decidir algo quanto a si mesmo, na medida

²⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 113.

²⁴⁵ KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo*, p. 128.

²⁴⁶ ALMEIDA e VALLS, *Kierkegaard*, op cit., p. 48.

²⁴⁷ FERRO, Nuno. O nexó entre linguagem e desonestidade num pensamento “desconcertante”. *IHU on-line*. São Leopoldo, ano XIII, n. 418, Maio de 2013, p. 18-19.

em que está a recusar uma possibilidade subjetiva, a possibilidade de se enfrentar subjetivamente com o que está em causa nos textos.²⁴⁸

De fato, Kierkegaard continua a ser o pensador que se destaca com voz que interpela a singularidade dos indivíduos. Além de tudo, em seu caráter de descontinuidade, o que permanece em Kierkegaard para Nuno Ferro é que “o mais importante do seu legado consiste no fato de, apesar de tudo, poder não ser ainda um legado filosófico e, no entanto, permanecer com relevância.”²⁴⁹

Por essa razão, se para Abraão, pensar a existência parecia pensar a radicalidade de sua relação particular e individual com o absoluto, por outro lado, para o homem contemporâneo, ao se deparar com tal narrativa, o desafio é pensar radicalmente a própria existência enquanto processo de individuação. A existência é radicalmente exigente. Se Deus é para Silentio “aquele que exige amor absoluto, como já afirmamos,”²⁵⁰ a vida exige de cada um uma responsabilidade absoluta consigo. .

Portanto, parece que o autor de *Temor e tremor* quer chamar atenção, se quisermos apostar na razão, na objetividade e na especulação para assim chegar ao processo de tornar-se indivíduo, ou seja, a autenticidade subjetiva, por essa via não teremos o êxito desejado, pois o campo da experiência concreta de si não é o campo do objetivo e nem do especulativo, mas do efetivamente real.

A experiência humana assim é um eterno dever, isto é, “um oceano infinito da incerteza.”²⁵¹ que nada nos garante a não ser que precisamos aprender a lidar com nossas próprias escolhas. Por isso o salto como “a categoria da decisão”²⁵² fora para Abraão a experiência radical que o fizera indivíduo singular. Por seu turno, Abraão não aceitou subir a montanha de Moriá em nome do Estado, em nome de multidão, mas em nome de sua fé e de seu amor para com Deus. Abraão deu o salto radical rumo ao infinito sabendo que ninguém mais poderia está ao seu lado. Como assegura Climacus: “o salto é um ato de isolamento [...] remete ao indivíduo singular decidir-se a aceitá-lo, crente, em virtude do absurdo.”²⁵³ Ao certo, o texto de *Temor e tremor* não nos provoca para uma elaboração de conceitos, mas nos provoca para uma suspensão de nossas certezas conceituais e subjetivas. Kierkegaard, por meio de Climacus, ao fazer referência ao escritor Mendelssohn, nos assegura que “se não há

²⁴⁸ Id. Ibid., p.18.

²⁴⁹ Id. Ibid., p. 19.

²⁵⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p 133.

²⁵¹ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito conclusivo não científico, Vol I*, p. 91.

²⁵² KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito conclusivo não científico, Vol I*, p. 103.

²⁵³ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito conclusivo não científico, Vol I*, p. 104.

algo que não só ultrapassa todos os conceitos, mas que se encontra inteiramente fora do conceito, isso eu chamo de um salto para além de si mesmo.”²⁵⁴ Esse aspecto é a experiência radical feita por Abraão, que não se deixou levar por aquilo que se estabelecia enquanto norma, enquanto regras, mas lançou-se diante do abismo de sua fé.

²⁵⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito conclusivo não científico, Vol I*, p. 109.

3. PARA ALÉM DA ÉTICA OU SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DA ÉTICA? Problema I.

A existência para Kierkegaard, como já fora destacado, parte da análise específica que se dá na relação entre o indivíduo singular e sua condição diante da existência. A vida para Kierkegaard nada mais é que estar mergulhado intensamente na realidade efetiva e em seus dramas existenciais. Neste sentido, no contexto de *Temor e tremor* ele critica a concepção de ética vigente, pois constata que o principal papel da ética é a fidelidade particular do indivíduo frente ao seu compromisso ao geral. Esta é a máxima de Hegel e pode ser constatada na obra *O sistema da vida ética*. Este por sua vez, trata do entendido como o espaço da normatividade, da obrigação, do respeito, da legitimidade e do compromisso ao dever por excelência. Todavia, diante disso o indivíduo em seu dever absoluto diante do absoluto é instigado a buscar algo (*telos*) superior ao geral. Por essa razão é que se afirma que o que tornara Abraão o pai da fé e de uma grande geração fora exatamente sua capacidade de superação das características do geral, ou seja, ir além de si mesmo, dos limites do entendimento por meio do silêncio da interioridade de sua fé. Atesta Silentio: “apesar do rigor com o qual a ética exige a manifestação, é inegável que, no fundo, o sigilo e o silêncio levam um homem a ser grande, precisamente por serem determinações da interioridade.”²⁵⁵

Também, tal característica compreende-se em seu contraponto à filosofia hegeliana pelo fato que de acordo com Vázquez “o seu racionalismo é indiferente à existência do indivíduo; o que vale neste é o que possui de abstrato e universal. Para Kierkegaard, ao contrário, o que vale é o homem concreto, o indivíduo como tal, isto é, a sua subjetividade.”²⁵⁶ Além disto, o movimento realizado por Abraão frente a ética se dá pelo fato que o movimento da fé só pode ser entendido para além da ética (*estádio ético*), caso contrário, o entendimento do seu ato compreender-se-á como assassino. A ideia de suspensão da ética tem haver com a própria suspensão temporal da racionalidade em seu valor absoluto. Aliás, para Gouvêa:

[...] o *valor absoluto* da ética que é suspenso, pois a idéia de lei abstrata da existência do Deus transcendente e auto-consciente legislador, é irracional, e este suposta lei *eo ipso* não pode e não será seguida. Para ser mais preciso, é o valor último da *teleologia da ética* que está sendo suspenso. [...] O ético não é mais o absoluto, mas um novo relativo à nossa relação com Deus, a relação de fé do indivíduo. Todos os deveres éticos do cavaleiro da fé são deveres absolutos para com Deus, ele não são medidos pelo universal, pela ética.²⁵⁷

²⁵⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 150.

²⁵⁶ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Tradução de João Dell'Anna. 34 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 287.

²⁵⁷ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, op cit., p. 233-234.

Percebe-se que a suspensão teleológica da ética ou para além da ética corresponde um mesmo sentido, ou seja, que a relação mais estreita entre o indivíduo e Deus, no seu grau máximo de provação e de complexidade diante da existência não pode ser compreendida por nenhum entendimento racional absoluto. Além disso, se o ético para o pensamento geral é a esfera mais elevada da existência, em Kierkegaard, ao contrário, a existência, tomando como base o fundamento da racionalidade e da normatividade pura, nunca poderá ser submetida a radical experiência humana, por isso necessita ser suspensa, pois trata-se da relação do singular com o paradoxo diante do universal. Como nos assegura Silentio: “a fé com efeito, é o paradoxo de o singular ser superior ao universal.”²⁵⁸ Em outras palavras, a qualidade singular de Abraão promove a superação singular do universal. Por essa razão a história de Abraão na análise de *Temor e tremor* vista por Silentio é que o hebreu e sua história superam as perspectivas do dever ético, ou seja, de sua relação meramente finita. E assim, como se trata da relação com o paradoxo, eis como é tão difícil buscar entender porque Abraão entrou, assim como permaneceu e superou o geral. “A história de Abraão contém, então, uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. [...] É inexplicável o modo como Abraão entrou neste paradoxo, quanto é inexplicável o modo como nele permaneceu.”²⁵⁹

Esse novo entendimento nos leva a um novo *telos* que se colocando superior a ética pode ser entendido primeiramente como uma nova relação diante do dever ético e moral e, em segundo lugar, para Gouvêa, este novo entendimento desta relação, “a relação absoluta com Deus, é *telos*,”²⁶⁰ ou seja, a temática Kierkegaardiana sob as considerações éticas em *Temor e tremor* devem agora ser vistas a partir da revelação de Deus para com o homem em sua história particular.

Nota-se, que ir para além da ética ou suspensão teleológica da ética corresponde em que o indivíduo singular encontra-se em um lado oposto das exigências do ético encontrando-se agora diante do valor absoluto e paradoxal dos dramas e exigências da fé. Na verdade, o entendimento mais seguro é captar que esta experiência nos leva a compreensão de que:

A suspensão teleológica da ética não significa que se deve colocar-se de lado nossos princípios éticos apenas por um instante para que possamos, por um propósito melhor, alcançar algum fim religioso. Significa sim, que a ‘estação’ (*Stadium*) ético como forma de vida é suspensa para que a ‘estação’ religiosa possa prevalecer, e o espírito ético possa reaparecer, agora qualificado pelo religioso. [...] Em outras

²⁵⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 113.

²⁵⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 125.

²⁶⁰ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, op cit., p. 235.

palavras, o que se quer dizer com suspensão teleológica não é que o eticamente aceitável é temporalmente suspenso devido a um excepcional chamado de Deus para a ação. Diz-se, isto sim, que o ético com estilo de vida, como filosofia de vida, é que dever ser suspenso.²⁶¹

Verifica-se que a suspensão teleológica do ético (para além da ética) não corresponde o aniquilamento da ética enquanto virtude, mas sim de rever seus princípios racionais e absolutos a partir do olhar do religioso. Em outros termos, significa afirmar que a ética deve mergulhar no espírito do religioso para restituir-se, revigorar-se dos ditames da razão. Para o isto, o grande paradigma fora Abraão. Como nos recorda Silentio, Abraão tornou-se o paradigma da fé pela sua radical escolha de lançar-se diante do absurdo. Como nos diz Climacus, se “o ético instantaneamente envolve o indivíduo singular com a exigência de que este deva existir eticamente,”²⁶² por outro lado, “existir significa, porém, em primeiríssimo lugar, ser um indivíduo particular”²⁶³ [*en Enkelte*].

3.1 O paradoxo diante do absurdo.

*“O paradoxo da fé consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior, [...] sem demora, a filosofia moderna permitiu-se substituir fé por o imediato. Ao fazer tal coisa, tornar-se então ridículo negar que a fé existe deste todo o sempre. A fé aparece agora, de alguma maneira, na companhia relativamente trivial dos sentimentos, da disposição, da idiosincrasia, dos vapours”*²⁶⁴

Abordar o paradoxo diante do absurdo nos remete em Kierkegaard dialogar a partir de três perspectivas: por um lado, da razão como entendimento, por outro, da fé enquanto limite da própria razão e por fim, no interior do próprio paradoxo, a superação do dualismo entre fé e razão. Como mostra a epígrafe, a fé inicialmente consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior diante das condições de possibilidade do entendimento. Como chegar ao salto enérgico diante da radicalidade do absurdo? Como compreender um pedido de um Deus eterno e infinitamente amoroso diante do ato do sacrifício de Abraão, que aparentemente mostra os limites desse amor infinito? Aliás, como lembra Clímacus em *Pós-escrito*, primeira parte, com seu questionamento:

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico? No opúsculo mesmo (p. 155) estava

²⁶¹ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, p. 236-237.

²⁶² KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico*, Vol. II, p. 34.

²⁶³ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico*, Vol. II, p. 41.

²⁶⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 129.

* De acordo com o latim original: inesperadamente.

dito: ‘como se sabe, o cristianismo é, com efeito, o único fenômeno histórico que, ao pensar de histórico, melhor dito, precisamente por causa da histórica, pretendeu ser para o indivíduo o ponto de partida de sua consciência eterna, pretendeu interessar-lhe de uma outra maneira que não a meramente histórica, pretendeu fundamentar-lhe a sua salvação em sua relação a algo histórico.’²⁶⁵

Tal citação exprime a ideia do paradoxo no tempo. De acordo com a leitura, o paradoxo é a contradição existencial em que o infinito se faz presente diante do finito. É como alude referencialmente o evangelista João: “o Verbo se fez carne e habitou entre nós.”²⁶⁶ Análogo a esta referência, a maior contradição da história seria em que Deus se faz homem e habita entre nós, mesmo permanecendo aquilo que é em sua essência, deixa a infinitude para habitar os limites da finitude. Em concordância com esta leitura, Jonas Roos em seu artigo *Tornar-se cristão, o núcleo do pensamento de Kierkegaard* afirmara:

O paradoxo do cristianismo é justamente o de que a verdade eterna irrompe na história e na finitude. Neste entendimento a verdade não é um conceito, mas uma pessoa, uma vida; a verdade cria corpo, é encarnação. Este é o único sentido de Jesus Cristo, a rigor o único paradoxo do cristianismo. Isso, contudo, não pode ser explicado filosoficamente. A relação para com o paradoxo não pode se fundamentar em conhecimento objetivo, mas depende de uma atitude existencial, que é, *grosso modo*, o que Kierkegaard entende por fé. A razão encontra seu limite num único ponto, o paradoxo. A fé é entendida como o modo de vida que compreende que a única explicação verdadeira para o que é a verdade é tornar-se a verdade.²⁶⁷

Para tanto, o paradoxo é condição necessária para a sapiência da relação entre fé e razão. Se por um lado, compreender que Deus se manifesta no tempo em relação com o indivíduo, por outro lado, este entendimento só é possível de acordo com a assimilação da fé. Ou seja, não cabe a razão humana a compreensão em que uma verdade eterna se faz verdade no tempo finito. Além de tudo, a ideia de absurdo é exatamente esta: Deus se faz presente na história do indivíduo sem alterar qualitativamente a história do homem e a divindade de Deus, por isso o paradoxo. Na leitura de *Temor e tremor*, o paradoxo aparece quando o Deus da promessa se faz presente, todavia, ao mesmo tempo rompe a promessa em função da imolação de Isaac. Contudo, mesmo diante do absurdo, o hebreu é fiel a Deus afirmando sua diferença superior ao geral tornando-se singular. Garante Silêncio:

O paradoxo da fé consiste no facto de o singular ser superior ao universal, no facto de o singular, recordando uma distinção dogmática agora ainda mais rara, determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal. Pode

²⁶⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico*, Vol. I, p. 41.

²⁶⁶ Cf. Jo 1:14. Textos relacionados: Isa 40: 5; 1 Jo 1: 1-3.

²⁶⁷ ROOS, Jonas. Kierkegaard 200 anos depois. In: _____. *Tornar-se cristão, o núcleo do pensamento de Kierkegaard*. IHU on-line, São Leopoldo, v. XIII, nº 418, p. 21, 13 de Maio de 2013.

também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto.²⁶⁸

Além do que se descreve, o paradoxo da fé remete a experiência da paixão. Nela a razão não pode ir mais longe que a fé, confirma Clímacus: “a inteligência não pode ir mais longe: mas seu sentido do paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele.”²⁶⁹ Como se não bastasse, Clímacus ressalta: “quanto mais profunda a relação do paradoxo na paixão (agindo ou padecendo), tanto mais se mostra o quanto o escândalo deve ao paradoxo.”²⁷⁰ De fato, só é possível compreender Abraão por força ou em virtude do Absurdo. O seu caminho e sua trajetória rumo ao monte não é o da racionalidade, mas o da mais íntima e intensa experiência da fé.

Uma observação importante é destacar que a história de Abraão continua; o sacrifício de Isaac constitui dentro das narrativas bíblicas um caso emblemático. A ideia de um Deus que se revela no tempo, em suas narrativas continua sendo uma das maneiras que a tradição bíblica e exegética busca compreender a presença do sagrado e de seu modo de agir na realidade. Não obstante, uma grande questão é saber como tal interpretação pode ser entendida ou sustentada por uma ideia por força ou em virtude do absurdo como nos aponta Kierkegaard. De acordo com Queiruga, diante da grandeza e do escândalo de uma narrativa sublime há de se ponderar:

Tanta grandeza, todavia, comporta inevitavelmente seus riscos: ao atravessar o tempo, o significado do relato vai mudando de uma forma talvez imperceptível, mas inevitável, e o que em contexto foi salvação, em outro pode tornar-se maldição. Justamente por ser tão enorme sua força, pode ser tremendo seu dano.²⁷¹

Em relação ao fato contra o significado, Queiruga faz uma breve análise da resposta Kierkegardiana frente ao Sacrifício de Isaac, isto é, o absurdo. Em sua leitura, falta em Kierkegaard uma leitura mais segura hermeneuticamente diante de sua resposta, ou seja, diante do absurdo e do paradoxo, mesmo sabendo de sua profundidade em que Kierkegaard interpreta aspectos importantes da existência humana diante da teoria dos três estágios: estético, ético e religioso, falta-lhe, segundo ele, uma maior atenção hermenêutica. Em sua falta de consideração a atenção hermenêutica ressalta Queiruga:

²⁶⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 130.

²⁶⁹ KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas*, p. 67.

²⁷⁰ KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas*, p. 74.

²⁷¹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. Tradução de José Afonso Bernaldin. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 73 (Coleção Questões em Debate).

No entanto, seria igualmente simplista, além de estéril, a atitude contrária de apoiar-se na impossibilidade do fato empírico para negar a realidade do significado teológico. Isso significaria, em primeiro lugar, desconhecer algo felizmente é muito comum em toda a hermenêutica atual: a enorme flexibilidade que caracteriza o mundo simbólico em sua relação com os fatos empíricos. Em segundo lugar – o que nesse caso talvez seja o mais importante – , perder-se-ia uma das aquisições mais decisivas da exegese: que a fundamental historicidade da religião bíblica não exige a facticidade de tudo o que é narrado nela.²⁷²

Todavia, mesmo diante dos limites da resposta Kierkegaardiana que para alguns desconsidera a realidade do significado teológico e toda hermenêutica atual e das questões mais significativas da exegese, felizmente Kierkegaard para Queiruga fora genial em sua leitura religiosa.

A genialidade que se esconde para além dos seus limites é que em Kierkegaard podemos falar sobre a dramaticidade da experiência humana a partir de uma narrativa em não se excluir a possibilidade de um novo significado; na realidade, a experiência concreta diante do desafio frente ao absurdo e do paradoxo na vida de Abraão nos remete a nossa existência, isto é, em todos os contextos da existência as provações têm a possibilidade de serem terríveis, e nos casos mais desafiadores, sermos levados a abrir mão (sacrificar) daquilo que existencialmente para nós é mais sagrado. De fato, nesta ocasião, o desvelado se revela, ou seja: “Deus através da fidelidade à voz da consciência, que develar a lei profunda de nosso ser e, conseqüentemente, o caminho de nossa verdadeira realização,”²⁷³ torna-se finito com a criatura finita revelando o próprio caminho do indivíduo. Neste sentido, a existência em Kierkegaard não é uma experiência formal ou abstrata, mas concreta. Sendo mais específico: “a existência em Kierkegaard é uma tarefa, em dinamarquês, *opgave*.”²⁷⁴

Dito isto, a experiência narrada por Silentio em *Temor e tremor* nos lança diante do mistério da fé que dentro dos limites da razão nos faz vivenciar a experiência abraâmica como nossa própria experiência efêmera. Um último ponto da análise sobre as categorias Kierkegaardianas do paradoxo e do absurdo, duas citações são corroborativas a partir do diagnóstico de Queiruga em sua forma de verificação do episódio narrativo de *Genesis 22: 1-19*. Julguemos:

Kierkegaard como já insinuamos, apensar de seus pressupostos, ele intuiu com lucidez admirável o delicadíssimo pano de fundo religioso que estava implícito nessa narração. A leitura literalista obrigou-o a forçar o simbólico até os extremos, creio, inaceitáveis do ‘absurdo’ e do ‘paradoxo’ (mal situado). No entanto, o genial recurso das ‘*variações*’ *imaginativas* feitas por ele sobre o tema bíblico permitiu intuir o que realmente estava em jogo.²⁷⁵

²⁷² Id. Ibid., p. 86.

²⁷³ Id. Ibid., p. 99.

²⁷⁴ ROOS, Jonas. Jonas. *Tornar-se Cristão*, op cit., p. 157.

²⁷⁵ QUEIRUGA, André Torres. *Do terror de isaac ao abbaá de Jesus*, op cit., p. 103, grifo nosso.

Em conformidade, continua Queiruga:

Verdadeiramente, Kierkegaard, apensar de tudo compreendeu. Sua genialidade consistiu em acercar-se, mesmo em circunstâncias tão diversas, ao imenso dramatismo do significado, da abismal profundidade religiosa da intenção, da sublimidade do sentido por cima das marcas do tempo.²⁷⁶

Ao que se consta, a leitura Kierkegaardiana nos remete pelo exposto a uma nova leitura textual. Ao certo, o caráter do absurdo frente ao paradoxo da fé nos remete a uma leitura crítica em uma nova perspectiva, ou seja, Deus não pode ser um sujeito obscuro e arbitrário, menos inda contraditório em seu amor infinito; sua presença não seria neste entendimento uma ameaça para história humana. Sua presença tornar-se-á constante na vida do indivíduo mesmo diante da dramaticidade da existência. Para mais, a experiência do paradoxo, do absurdo em Abraão nos remete a outro paradoxal absurdo: a nossa particular experiência existencial.

3.2. A relação dialética entre fé e razão.

A relação entre fé e razão tem uma perspectiva intrigante e específica em *Temor e tremor*. O personagem da fé (Abraão) tem como característica ter que se colocar diante de Deus perante incompreensibilidade das questões fundamentais da realidade humana. Se por um lado, a razão seria o limite, a fé seria o salto diante desse limite. E depois, a fé é exatamente a relação com o mistério em que indivíduo (Abraão) e o absoluto se encontram. Neste caso, Abraão não é paradigma da razão, que a todo custo busca compreender Deus, mas o paradigma da fé, que mesmo não podendo compreendê-lo se coloca em sua presença. Na concepção de *Silentio* a experiência abraâmica da fé corresponde ao salto no absurdo como afirmamos antes: a total confiança do homem finito diante do infinito. Esse movimento como já atestamos nos capítulos anteriores, torna Abraão singular, pois neste caso, “a fé é o paradoxo de o singular ser superior ao geral.”²⁷⁷ Em outra palavras:

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz: o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal transforma-se agora novamente através do universal no singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto.²⁷⁸

²⁷⁶ Id. *Ibid.*, p. 106.

²⁷⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 113.

²⁷⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 114.

Pelo exemplificado, a fé torna-nos singulares pelo fato desta experiência ser uma experiência intrinsecamente subjetiva como nos rememora bem Climacus em *Pós-escrito vol I*: “Fé é justamente a contradição entre paixão infinita da interioridade e a certeza objetiva.”²⁷⁹ Neste sentido, o grau máximo da autenticidade da fé é subjetividade e não a objetividade, isto é, há as garantias advindas da razão objetiva. Acreditar como nos garante Sientio “por força do absurdo,”²⁸⁰ significa acreditar para além do cálculo humano. Ou seja, escalar a montanha de Moriá, colocar Isaac na pedra do sacrifício, afiar a faca e ver o brilho que dela emana e, ao mesmo tempo acreditar que por alguma razão, em um instante decisivo Deus interviria, isso só era possível por meio da natureza do absurdo da fé. Em contraposição ao racional que tudo pretende compreender a fé nos mostra duas experiências limites: primeiro, a razão diante de sua incapacidade de além de si mesma; e em segundo, a própria fé que em meio ao absurdo da existência sente a necessidade do salto, ou seja, do encontro com o infinito dentro do universo finito da razão. Em conformidade, Farago em sua compreensão Kierkegaardiana da fé tendo em vista sua capacidade de restituição do indivíduo e de levá-lo de volta ao mundo finito e, pela repetição, a experiência da encarnação nos afirma:

A fé é a ferida da finitude, a única ferida capaz de curá-la por sua abertura ao infinito. A fé é abertura ao ser, um poder de fazer ligação com o ser. [...] A fé não é, portanto, o exílio para fora do mundo, mas um modo de relacionar-se com este mundo finito para nele poder saborear as alegrias que proporcionam e isto sem e cansar pela ‘repetição.’²⁸¹

A fé neste caso é a infinita sabedoria frente à finita soberba do mundo racional e objetivo. Diferentemente da fé, “razão e entendimento pertencem ao reino da imanência.”²⁸² Para Kierkegaard a existência deve ser compreendida no campo da possibilidade aonde esta não se reduz a possibilidade da razão. A atividade da existência se aprende no coração do espírito da vivência humana, e não fora dela. Como Climacus afirma: “na linguagem da abstração nunca aparece propriamente aquilo que constitui a dificuldade [*Vanskelighed*] da existência e do existente; muito menos se explica a dificuldade.”²⁸³ Ora, o que pretendes a especulação racional em contraponto a fé é a pretensão de explicar tudo, em outros termos, “o equívoco da abstração mostra-se justamente no que se refere a todas as questões da existência, das quais a abstração escamoteia a dificuldade, omitindo-a, depois se gaba de ter explicado

²⁷⁹ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico, Vol I*, p. 215.

²⁸⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 91.

²⁸¹ FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p. 148.

²⁸² Id. *Ibid.*, p. 165.

²⁸³ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico, Vol. II*, p. 13.

tudo.”²⁸⁴ De mais a mais, nas palavras de Farago “Kierkegaard presentiu o perigo de esperar das ciências as respostas às grandes questões da existência. As ciências são apenas uma redução do real ao racional.”²⁸⁵ De igual modo, Kierkegaard alerta que assim como a aposta absoluta na razão é perigosa diante das questões cruciais da existência, assim é a relação entre o indivíduo e a experiência cristã, isto é, aquilo que é mais fundamental no cristianismo é a relação existencial e essencial do cristianismo com Jesus Cristo. Esta por sua vez, não se determina apenas a seus ensinamentos, “não significa meras palavras, mas sim que esta representação transforma toda existência de um existente.”²⁸⁶

De acordo com o texto de Kierkegaard na voz de Climacus, Jonas Roos ao apresentar a leitura do paradoxo em suas relações, apontando a partir desta os limites da razão, afirmou:

O problema da especulação, contra o qual Kierkegaard se levanta, é a confusão entre fé e conhecimento, que são de naturezas distintas. Acumulação de saber não aproxima da fé. [...] Em se tratando de fé e conhecimento, não há uma passagem dialética que engendre uma nova qualidade a partir do aumento da quantidade. [...] Quando o paradoxo se torna comensurável com a diferença relativa à inteligência, então não se trata do paradoxo absoluto, mas apenas de um paradoxo relativo. O paradoxo absoluto não poderá ser captado pela especulação, pelo conhecimento objetivo, pois ‘a decisão que conduz à verdade reside na subjetividade.’²⁸⁷

Cabe ressaltar que quanto mais for o grau de objetividade menor é o grau de subjetividade. Em outras palavras, quanto mais o indivíduo lança-se por meio da razão especulativa e instrumental compreender a si mesmo, menos compreenderá sua própria subjetividade. Sobre as duras penas da busca da compreensão do homem é que o pensamento moderno se viu fechado em si mesmo ao ponto de excluir a sua autorreflexão, isto é, a fé. Neste sentido, o polonês Karol Wojtyła* em sua encíclica *Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão* lembra:

Foi assim que a razão, sob o peso de tanto saber, em vez de exprimir melhor a tensão para a verdade, curvou-se sobre si mesma, tornando-se incapaz, com o passar do tempo, de levantar o olhar para o alto e ousar atingir a verdade do ser. A filosofia moderna, esquecendo-se de orientar a sua pesquisa para o ser, concentrou a própria investigação sobre o conhecimento humano. Em vez de se apoiar sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu as suas limitações e condicionalismos.²⁸⁸

²⁸⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico*, Vol. II, p. 14.

²⁸⁵ FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p. 165.

²⁸⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico*, Vol. II, p. 104.

²⁸⁷ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 56.

* Nome oficial do Papa João Paulo II.

²⁸⁸ JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Fides et ratio: sobre as relações entre fé e razão*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 11.

Além do mais, diante da razão nos cabe a experiência do entendimento, já diante da fé nos cabe a experiência do mistério. Ao contrário, a experiência da fé não o espírito de geometria como lembra Pascal, mas sim a experiência autêntica do coração. Diferentemente do entendimento dos racionalistas da época, as razões do coração para Pascal tem haver com um entendimento peculiar que se opõe a razão. Efetivamente, se para Pascal a razão é o conhecimento discursivo, demonstrativo, que funciona extraindo conclusões de certas premissas dadas²⁸⁹ por outro lado, “o coração, essa forma singular de inteligência, seria, ao contrário, o conhecimento imediato e intuitivo dos princípios.”²⁹⁰ Em verdade, “o coração é a intuição dos princípios indemonstráveis.” Em conformidade Pascal afirmaria que “a fé seria um conhecimento do coração.”²⁹¹

Como se vê, a partir da breve análise feita por Pascal se compara de certo modo ao pensamento Kierkegaardiano, pois ambos estariam de acordo ao apontarem para a mesma direção ao se referirem aos limites da razão objetiva. A fé depende necessariamente da experiência da graça divina e não do raciocínio. De fato, para Andrei Venturini “o verdadeiro uso da razão é quando ela percebe seus limites.”²⁹² Em consentimento, Farago sustenta que Kierkegaard “quer simplesmente afirmar que a fé é qualitativamente superior ao entendimento, à maneira de Pascal.”²⁹³ Neste sentido, a fé diante do paradoxo se sobrepõe diante do entendimento, pois este torna-se “irredutível à razão.”²⁹⁴

Além do mais, esta experiência da fé destacada pela experiência pascaliana em acordo com o pensamento Kierkegaardiano se contrapõe a experiência do grande racionalismo da época como se identifica:

em sua capacidade para produzir conhecimento verdadeiro das coisas e para dominar tecnicamente a natureza. A possibilidade dessas harmonias, dessas investigações e desse domínio fundam-se naquilo que é o ‘segredo do Grande Racionalismo’: a admissão do infinito atual, isto é, de um ser atualmente infinito, ou infinitamente infinito, produtor de si mesmo, das coisas e das verdades, e que é denominado Deus.
295

Em contrapartida a este pensamento, quando Kierkegaard coloca em cena a fé ele tenta mostrar os limites de uma ética racionalista, de uma teologia racionalista, de uma filosofia racionalista em que cada uma ao seu modo busca por meio da razão a compreensão total da

²⁸⁹ PASCAL. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Coleção os pensadores), p. 22.

²⁹⁰ Id. *Ibid.*, p. 22.

²⁹¹ Id. *Ibid.*, p. 22.

²⁹² VENTURINI, André. *A filosofia de Pascal* – Tvst TV, Hora da Coruja. São Paulo: 16 de junho de 2013. Vídeo.

²⁹³ FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p. 165.

²⁹⁴ FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p. 165.

²⁹⁵ PASCAL. *Pensamento*, op cit., p. 13.

realidade. Porém, a vida e a história não podem ser sujeitadas ao julgamento limitado do intelecto. Na verdade, como afirmamos anteriormente, pensar em um *telos* superior neste caso é perceber algo para além do ético, ou seja, estamos diante do desafio do estágio religioso. Por isso, refletir sobre relação entre fé e razão a partir de um valor ético é se confrontar diante do desafio em que:

Ética, ‘em virtude do absurdo’ seria uma que reconhecer os limites da razão humana, uma que reconhece a possibilidade do impossível, uma que reconhece a soberania absoluta de Deus e, finalmente, uma que compreende que só a relação dialética entre fé permite a última palavra racional. [...] A razão só pode ser de alguma utilidade se é uma razão purificada, batizada no fogo do absurdo.²⁹⁶

Como se não bastasse, em detrimento de uma ética racionalista e da relação entre fé em virtude do absurdo e da razão especulativa, complementa Gouvêa:

Os questionamentos apresentados por Kierkegaard em relação à ética podem, ser estendidos à reflexão filosófica em sua totalidade. Assim como Kierkegaard aponta para o problema de uma ética que se fundamenta em si mesma, isto é, na racionalidade e na universalidade de suas considerações e prescrições, ele acaba por apontar indiretamente para o problema metafilosófico da fundamentação do próprio fazer filosófico em sua natureza. Como justificar a reflexão filosófica a partir da própria filosofia? Como pode o filósofo erguer-se ao mundo do logos puxando sua própria barba com suas próprias mãos? [...] Esse ponto de apoio ele só poderá encontrar na sua própria existência concreta e, mais especificamente, naquilo que não é compreensível em sua existência concreta. Trata-se, portanto, de uma suspensão teleológica da filosofia, uma suspensão teleológica do logos, para que, no silêncio do maravilhamento, o logos possa ser reapropriado enquanto hermenêutica da realidade, com sua validade assegurada e sua racionalidade a salvo do perigo da insanidade infeliz da especulação teórica desconectada do real.²⁹⁷

Nota-se que o movimento é da ressignificação da razão e não de seu aniquilamento por meio da fé. Em verdade, a aposta na fé nada mais é que se colocar humildemente diante da existência. Diante da insuficiência da razão cabe-nos a reverência diante da existência. Este movimento é o processo da própria suspensão dos critérios absolutos da razão colocando-se despretensiosamente como imperativo diante da vida. Esta é a fé de Abraão que nas palavras de Jonas Roos “não pode ser demonstrada em argumentos objetivos; ele não tem objetividade, evidências de que Deus lhe devolverá Isaac, mas, na paixão de sua fé, crê que o terá de volta por que crê que tudo é possível para Deus.”²⁹⁸ Isso mostra que a fé de Abraão não está sustentada em conhecimentos decisivos diante do real, mas em sua interioridade, isto é, na subjetividade de sua fé. Como se vê, a crítica Kierkegaardiana aponta para os limites do

²⁹⁶ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, op cit., p. 241-242.

²⁹⁷ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, p. 242.

²⁹⁸ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 84.

conhecimento histórico e objetivo, demonstrando que “toda racionalidade humana é limitada diante do paradoxo absoluto.”²⁹⁹ Jonas Roos ao fazer referência a Evans nos traz a seguinte observação: “Evans nos lembra que os escritos de Kierkegaard ‘mostram uma consciência dos limites da razão e a habilidade da razão para tornar-se autocrítica, mas eles não implicam qualquer repúdio da razão.’³⁰⁰

Isso deixa claro que Kierkegaard não é um irracionalista, até porque seu objetivo é colocar a razão diante de si mesma para salvaguardá-la de suas impurezas. Piamente, em Kierkegaard a razão não exclui a fé assim como a fé não exclui a razão da história, mas ambas estão em harmonia. Neste sentido, “a fé requer que o seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez a razão, no apogeu de sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta.”³⁰¹ Nessa mesma acepção relata Wojtyła:

A fé, privada da razão, pôs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal. É ilusório pensar que, tendo pela frente uma razão débil, a fé goze de maior incidência; pelo contrário, cai no grave perigo de ser reduzida a um mito ou superstição. Da mesma maneira, uma razão que não tenha pela frente uma fé adulta não é estimulada a fixar o olhar sobre a novidade e radicalidade do ser.³⁰²

Assim, fica claro como fé e razão são dois alicerces da existência que devem caminhar em conformidade. A fé tem sua significância assim como a razão também o tem. A importância da razão muito bem defendida pelos modernos e pela tradição filosófica não pode deixar de lado o auxílio da fé. Essa importância do valor da fé é notada por Silentio, mencionado neste trabalho ao afirmar que de modo nenhum penso que a fé seja, por isso, algo de menor, bem contrário, a fé é o máximo, além de quer, é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a.³⁰³

3.3. O silêncio de Abraão diante de seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac: Problema III.

Chegamos a um dos pontos cruciais deste trabalho: o problema do silêncio de Abraão. Como frisamos a partir da interpretação de Silentio, a fé é uma das particularidades de Abraão

²⁹⁹ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 62.

³⁰⁰ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 62.

³⁰¹ JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Fides et ratio*, op cit., p. 60.

³⁰² Id. *Ibid.*, p. 68.

³⁰³ Cf. (texto já citado)

em *Temor e tremor*, esta, o faz diferente do geral. Neste sentido, se por um lado, o geral tem ético como característica o dever moral, além disto, podemos afirmar que ele traz como característica a linguagem pública, ou seja, a necessidade da justificativa por meio da linguagem. Todavia, em Abraão não existe a necessidade justificável da linguagem pública, mas da linguagem que se comunidade através do silêncio. Abraão não pode revelar ao público sobre Isaac, sobre o pedido de Deus aos demais. Por quê? Porque isso tem haver com sua privada relação com Deus. Contrariamente, como afirma Silentio “a tarefa ética do singular consiste então em desembaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal.”³⁰⁴ Diversamente, Abraão suspende o dever da comunicabilidade ética e se resguarda no particular frente ao religioso. Ademais, o silêncio de Abraão não é o silêncio do desespero, mas da sabedoria. Por outro lado, se por ventura o geral abre mão do dever ético da comunicação, ocultando-se, ele de acordo com Silentio “pecará então contra si e fica em *tentação*, de onde apenas sai ao manifestar-se.”³⁰⁵

Aqui cabe ressaltar que mais que fazer uma análise descrita do problemata III de *Temor e tremor*, conjectura ser mais pertinente levantar alguns dilemas advindos deste último ponto. Neste sentido, levantando uma diferença entre a natureza do estético e do ético, Silentio ressalva que “a estética exigiu, portanto o encobrimento e recompensou-o, a ética exigiu a manifestação e puniu o encobrimento,”³⁰⁶ ou seja, o encobrimento ou o silêncio para a estética só tem sentido se neste encobrimento tem como finalidade algum tipo de recompensa, conquanto, para a ética, o ocultamento tem como finalidade o desejo da recompensa, mas a manifestação e punição daquilo que se faz oculto. Em última instância, a relação com o religioso se diferencia da exterioridade e funda-se na interioridade. Por que Abraão opta pelo silêncio? Por que Abraão tem sua relação absoluta com o absoluto. De resto, “Abraão está calado porque tem fé. Como Kierkegaard coloca em seus *Discursos*: ainda que ele não tenha encontrado a explicação, ele ainda assim encontrou a explicação: que ele deveria esperar pela explicação.”³⁰⁷ Entretanto, quando Abraão está calado, ele de certo modo se comunica, mas quanto ele ousa falar, sua resposta aparece silenciosamente ambígua: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho.”³⁰⁸ Tal resposta de Abraão mesmo expressão com palavras identifica-se seu silêncio, pois a mesma não é uma resposta presumida, mas trata-se

³⁰⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 143.

³⁰⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 143, grifo do autor.

³⁰⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 149.

³⁰⁷ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, op cit., p. 252.

³⁰⁸ Cf. Gn 22: 8.

de uma “in-resposta,”³⁰⁹, ou seja, Abraão não tem a garantia clara do que irás acontecer, contudo, “sua confiança em Deus (*fidúcia*), e sua obediência e aquiescência às palavras de Deus (*assensus*); em suma, era uma expressão de fé, da convicção pessoais (*plerophoria*).”³¹⁰ Em sucessão, pensando ainda na *problemata* III, Gouvêa ressalta:

O terceiro dos *problemata* tem haver com a ocultação e o silêncio, que aponta para a interioridade, e não para a mudez. Abraão fala, mas ‘numa língua estanha.’ Silêncio, informado pela fé, torna-se confiança (*fiducia*) que, apesar da incerteza, pode descobrir a alegria no meio e a partir do sofrimento [...].³¹¹

Nesta perspectiva, Abraão só tornara-se grande pelo fato da grandeza do seu silêncio. A ética em si, tem seu valor universal, contudo, a fé de Abraão obtém um valor singular. Dito de outra maneira, “apesar do rigor com o qual a ética exige, a manifestação, é todavia inegável que, no fundo, o sigilo e o silêncio levam um homem a ser grande, precisamente por serem determinações da interioridade.”³¹² Deste modo, a pergunta sobre a justificativa do silêncio de Abraão para com Sarah, Eliezer e Isaac é justificável pelo fato que sua relação primeiramente é com Deus e em segundo lugar, o seu silêncio corresponde a resposta dada a Deus de sua total confiança em suas promessas por mais que elas sejam absurdas.

3.4. A angústia silencial de Abraão: do silêncio de Moriá ao silêncio dos lírios dos campos as aves do céu.

Todo ato de fé é um ato de decisão e conseqüentemente um desafio para o indivíduo. Ter fé nada mais seria que lançar-se no absurdo, ou seja, lançar-se diante de algo que não temos nenhuma garantia de sucesso. A garantia que vinha do hebreu era unicamente de sua fé, de sua fé plena no mistério de Deus. Abraão não vive em sua trajetória silencial, apenas da experiência da fé, mas também do drama de sua angústia. Esta que não o faz resmungar, questionar, o porque de um pedido tão absurdo, mas simplesmente Abraão se coloca em meio ao seu drama existencial a caminho, rumo ao itinerário do sacrifício no monte Moriá. Neste sentido, Abraão não abriu a boca para Sarah, nem para Elieser, menos ainda para Isaac. Prosseguiu em seus passos lentos, observado cada movimento, tanto dos seus servos como de Isaac e de seus próprios passos. Imagina-se que qualquer passo que o hebreu desse para trás poderia ser o fracasso de sua fé; poderíamos imaginar que seus passos cansados com o desejo

³⁰⁹ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, p. 253.

³¹⁰ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, p. 253.

³¹¹ GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, p. 254.

³¹² KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 150.

de recuar diante da aproximação do local do sacrifício poderia ser um sinal de sua velhice, de sua fragilidade física ou quem sabe, seus tremores poderiam ser pelo fato de aproximar-se do local da maior prova de sua existência. Todavia, Abraão não pestanejou, mas seguiu firme em obediência a Deus e confiante em sua fé. O drama de sua angústia, o seu silêncio em resposta a Isaac não é o silêncio de quem iria salvar Isaac; aliás, a faca afiada e a lenha que carrega o jumento não era uma mera aparência, mas uma realidade paradoxal como nos confirma Silêncio:

O seu silêncio não é de modo algum para salvar Isaac, tal como de um modo geral a tarefa de Abraão, a tarefa de sacrificar Isaac por sua própria causa ou por causa de Deus, é para a estética um ultraje; pois a estética entende perfeitamente que eu me sacrifique, mas não entende que eu sacrifique outro indivíduo por minha causa. A ética todavia condená-lo-ia, porque se calara por força da sua singularidade causal. A sua presciência humana determinou-o para ficar calado. A ética não perdoa esta atitude, todo o conhecimento humano desta espécie é uma mera ilusão, a ética exige um movimento infinito que exige manifestação. [...] Eis-nos agora perante o paradoxo. Ou o singular na sua qualidade de singular pode estar em relação absoluta com o absoluto e, sendo assim, o ético deixa de ser o máximo, ou Abraão está perdido – nem é herói trágico, nem herói estético.³¹³

Como se vê, Abraão se encontra confrontado com o dever ético ou com hora estética de salvar Isaac. Todavia, a trajetória de Moriá não pode ser entendida e explicada a partir de uma trajetória ética ou estética, mas a travessia abismal entre o desespero da angústia ao silêncio da fé.

Abraão cala-se - mas não pode falar, reside nisso a adversidade e a angústia. Com efeito, quanto eu não me consigo explicar quando estou a falar, não estou portanto a falar, pese embora me seja possível falar dia e noite ininterruptamente. É este o caso de Abraão. Pode dizer tudo; mas há uma coisa que não pode dizer e, no entanto, quando não a pode dizer, i.e., dizê-la de modo a quem outrem a entenda, não está a falar.³¹⁴

O que esperar de Abraão? A possibilidade da fé. O caminho fora posta, sem resposta, sem claridade, mas somente uma estrada escura e arenosa, quente durante o percurso do seu dia e nada mais que frio do tempo e de Deus que acompanhava sua etapa na caminhada de três dias. Mesmo diante da incerteza, seu desespero não é o desespero de um descrente, mas da espera na fé daquilo que não sabe e muito menos entende; que não se vê e que, mas que apenas espera. Neste sentido, na análise crítica e imaginativa da interpretação da narrativa literária ocidental da passagem acerca do relato do sacrifício, Erich Auerbach esclarece:

³¹³ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 178.

³¹⁴ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 178.

O levantar dos olhos é o único gesto, é propriamente a única coisa que nos é dita acerca da viagem, e ainda que ele se justifique pelo fato de o local se encontrar num lugar elevado, aprofunda, pela sua própria singeleza, a impressão de vazio da caminhada. [...] Desta forma, a viagem é como um silencioso andar através do indeterminado e do provisório, uma contenção do fôlego, um acontecimento que não tem presente e que está alojado entre o que passou e o que vai acontecer, com uma duração não preenchida, que é, todavia, medida: três dias!³¹⁵

Esses são os passos de Abraão. Escuro e vazio diante da caminhada. Nada mais que a experiência indeterminada do silêncio assim como da imprevisibilidade do resultado. A voz que diz “toma teu filho, teu único filho, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei,”³¹⁶ é uma voz que não se revela, todavia, como narra a escritura “Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac.”³¹⁷ A partir de uma análise interpretativa, tanto a experiência do deslocamento “cedo da manhã” como a caminhada de três dias tem um caráter simbólico. Salienta Auerbach:

Esses três dias reclamam a interpretação simbólica que mais tarde obtiveram. Começaram ‘de manhã cedo.’ Mas a que horas do terceiro dia levantou Abraão os olhos e viu a sua meta? Não há no texto nada a respeito. Evidentemente não ‘tarde na noite,’ pois restou-lhe, ao que parece, tempo suficiente para subir a montanha e preparar o sacrifício. Portanto, de ‘manhã cedo’ não está empregando em função de uma demarcação temporal, mas em função de um significado moral; deve exprimir o imediato, o pontual e a exatidão da obediência do desafortunado Abraão. Amarga é para ele a manhã em que sela o seu jumento, chama os servos e o filho Isaac e parte; mas ele obedece, caminha até o terceiro dia, quando levanta os olhos e vê o lugar. De onde vem, não o sabemos, mas a meta é indicada claramente: Jeruel, na terra de Moriá. [...] Do mesmo modo como ‘de manhã cedo não tem a função de fixar uma delimitação espacial, pois, em nenhum dos dois casos, conhecemos o limite oposto – do mesmo modo que não sabemos a hora em que Abraão levantou os olhos nem o lugar de onde partiu – Jeruel importa não tanto como meta de uma viagem terrena, na sua relação geográfica com outros lugares, mas sua especial eleição, por sua relação com Deus, que o determinara como cenário desta ação – por isso precisa ser nomeado.³¹⁸

Pelo elucidado, as palavras se comungam com a angústia e o silêncio. Ademais, a escuta de uma voz fosca e a caminha incerta de Abraão até a montanha corresponde a inconclusa resposta de Deus. Além do mais, “a conversa entre Abraão e Isaac no caminho ao local do sacrifício não é senão uma interrupção do pesado silêncio e serve apenas para torná-lo mais opressivo.”³¹⁹ Não obstante, em Abraão “tudo permanece inexpresso.”³²⁰

³¹⁵ AURERBACH, *Mimesis*, op cit., p. 7.

³¹⁶ Cf. Gn 22: 2.

³¹⁷ Cf. Gn 22: 3.

³¹⁸ AURERBACH, *Mimesis*, op cit., p. 7-8.

³¹⁹ AURERBACH, *Mimesis*, op cit., p. 8.

³²⁰ AURERBACH, *Mimesis*, op cit., p. 9.

Apresentando ainda mais este, o drama abraâmico, João Crisóstomo no momento áureo da patrística nos mostra: “vês como cada um de vós sente arrepios ao ouvir estas coisas? Se ouvi-las é insuportável, seria suportável vê-las? Se ver é insuportável, muito mais sofrê-las.”³²¹

É neste sentido que encontramos na narrativa de Silentio em *Temor e tremor* a importância para este aspecto da problemata III de Abraão. Efetivamente, tal drama que traz imbuído em si a experiência do silêncio que tem haver com o paradoxo absoluto da experiência humana cuja figura emblemática é Abraão, isto é, a incapacidade da inteligência de compreensão da totalidade da existência. Pelo exibido, “assim como a experiência mais radical da linguagem é a do desprendimento no silêncio, assim também o paradoxo do pensamento é querer descobrir uma coisa que ele mesmo não seria capaz de pensar.”³²²

Observa-se que a problemata III de *Temor e tremor* que narra as características e o significado do silêncio de Abraão pode ser associada a outra obra de Kierkegaard, a saber: *Os lírios do campo e as aves do céu* [*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*] de 1849. Relembremos o texto original de Mateus onde Kierkegaard parte de sua reflexão ao qual trata do abandonar-se à Providência, acompanhemos:

Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa? Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? Quem dentre vós, com as suas preocupações, podem acrescentar um só côvado à duração da vida? [...] Observai os lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu com um deles. [...] Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas.
323

A narrativa do evangelista serve de inspiração para pensar o sentido do silêncio, da obediência e da alegria. Neste caso, nos detemos no silêncio. Afirma Kierkegaard: “dos lírios e dos pássaros, enquanto mestres, aprendamos: silêncio, ou aprendamos a calar.”³²⁴

Esta primeira afirmação diz que mais que a experiência do falar é a experiência do calar-se enquanto valor singular. Como vivência, Abraão calou-se diante do geral e das exigências da universalidade. Neste sentido, podemos certificar que Abraão chega à singularidade graças a arte peculiar do poder calar, como enfatiza o autor dinamarquês: “mas

³²¹ JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às cartas de São Paulo...* op cit., p. 434.

³²² FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, op cit., p.173.

³²³ Cf. Mat 6: 25-33. Texto relacionado: Sal 127.

³²⁴ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu: silêncio, obediência, alegria*. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, 2006, p. 14.

se poder falar é uma vantagem, não deixa de ser uma arte, e uma arte maravilhosa, o poder calar.”³²⁵

O lírio é uma (*Lilium*) flor de um gênero específico que para Kierkegaard assim as aves do céu tem muito a nos ensinar. Primeiramente, para o indivíduo chegar a autenticidade diante de Deus precisa despojar-se (resignar) de tudo aquilo que seria secundário. Radicalmente falando, para chegar a escuta da essencial do evangelho e ter uma relação autêntica com Deus necessita da experiência do nada, isto é, do silêncio. A busca do Reino de Deus descrita no evangelho e interpretada por Kierkegaard parte antes de tudo desta experiência, ou seja, “tornar-se nada diante de Deus.”³²⁶ Em contrapartida, o poder da fala como nos lembra *Silentio* nos dá a garantia não de nos aproximarmos de Deus, mas de nos colocar seguros diante do geral. Por isso é que “o herói trágico não conhece a terrível responsabilidade da solidão.”³²⁷ Por outro lado, Abraão poderia ter recuado, voltado para trás ao perceber ou imaginar por algum instante que Deus poderia o abandonar. Aliás, “Abraão pode parar a qualquer momento, pode arrepender-se de tudo como de uma *tentação*; poderia nesse caso falar, e todos então o entenderiam – mas nesse caso deixaria de ser Abraão.”³²⁸

Entretanto, Abraão foi em silêncio até as últimas consequências em sua jornada, diante do sentimento do nada e do silêncio de si confrontado com o silêncio, Abraão segue em *temor e tremor*. Abraão aprendendo com os mestres do silêncio os lírios do campo e as aves do céu,

Fazer-se profundamente silencioso, silencioso frente a Deus, constitui o começo do temor de Deus; pois o temor de Deus é o princípio da sabedoria, o silêncio é princípio do temor de Deus. E o princípio do temor de Deus é mais que o princípio da sabedoria, é a sabedoria também o silêncio é mais que o princípio do temor de Deus, é o próprio temor de Deus. Neste silêncio, divinamente atemorizados, emudecem os muitos pensamentos do anelo e da ânsia; neste silêncio emudece, temerosa de Deus, a loquacidade da ação de graças. [...] *Só com muito temor e tremor pode o homem falar com Deus*. Mas falar com muito temor e tremor é por outra razão difícil; pois assim como a angústia afoga fisicamente a voz, também o muito temor e tremor faz a linguagem emudecer silenciosa.³²⁹

Pelo elucidado, somente com temor e tremor pode o indivíduo falar com Deus. Em outras palavras, só pela experiência da fé mergulhado na angústia, no silêncio, na dor da decisão com temor e tremor é que Abraão chega ao sentido absoluto da fé. Na verdade, mesmo perante “a adversidade e a angústia no paradoxo residem precisamente no silêncio,”³³⁰

³²⁵ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 14-15.

³²⁶ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 15.

³²⁷ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 179.

³²⁸ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 180.

³²⁹ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 16, grifo nosso.

³³⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 184.

o hebreu supera o geral tornando-se particular. Além de tudo, observa-se que Abraão não cala simplesmente porque não compreende a grandeza do paradoxo, mas cala para se tornar ouvinte de Deus, receptor como nos ensina os lírios dos campos e as aves do céu: “faz-se silencioso, o que possivelmente é mais oposto a faculdade de falar que o silêncio: converteu-se em ouvinte.”³³¹ Em sua análise de *Temor e tremor* em sua obra *Palavra e silêncio* Gouvêa trazendo a conhecida frase de Wittgenstein afirma-nos:

‘Aquilo de que não podemos falar a respeito, devemos deixar passar em silêncio.’ Fé implica comunicação num nível superior à filosofia, um nível no qual a filosofia é surda, e não pode ouvir. Ou num nível em que a filosofia se torna absurda. O silenciar da filosofia traz ao pensamento humano novos significados que não podem ser mediados pelo ‘universal.’ [...] O que se pode concluir, a partir de uma leitura de *Temor e tremor*, não é que se deva calar, numa espécie de resignação, mas sim que todo falar metafísico, ético e religioso deve ser compreendido com aquilo que, de fato, é: um falar em virtude do absurdo, ou melhor, uma palavra que se expressa para além do silêncio, para além da dialética da palavra e do silêncio, uma palavra, que se verifica como segunda imediatez ou segunda ingenuidade.³³²

A partir dessa interpretação é pela reflexão interior configurada na interioridade de Abraão que o sentido real das coisas se manifesta. A compreensão de mundo, do homem está para além da compreensão intelectual. *Temor e tremor* se sacramenta aos lírios do campo e as aves do céu pelo fato que em Abraão descobrimos o sentido real da palavra, isto é, a palavra que se comunica a partir do silêncio. Além do mais, com os *lírios do campo e as aves do céu*, descobrimos o valor silencial da existência. Silêncio este descrito em fala pelo poeta, que se distância da mundanidade dos homens para dizer aquilo que atrai irresistivelmente. O silêncio resultante dos lírios do campo e das aves do céu, “esse silêncio é eloquente; seu silêncio está dizendo que crê assim, e porque crê, cala-se e espera.”³³³ Ademais, “é preciso calar completamente para captar esse aqui agora mesmo.”³³⁴

Neste sentido, só encontramos o *instante* entre o finito e o infinito quando abrimos mão de nossos desejos, de nossas vontades, de nossas próprias escolhas, para mais, quando optamos pelo silêncio em detrimento da palavra deixando-nos penetrar pela experiência infinita. Isso corresponde a experiência de Abraão frente ao pedido do sacrifício. Ter Isaac de volta só fora possível pelo fato que Abraão fora fiel a Deus, fora fiel ao seu amor infinito como nos rememora Silêncio: “e, contudo, o que alcançou Abraão? Foi fiel ao seu amor.”³³⁵

³³¹ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 17.

³³² GOUVÊA, *Palavras e silêncio*, op cit., p. 272, grifo do autor.

³³³ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 20.

³³⁴ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 21.

³³⁵ KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*, p. 186.

De fato, Abraão aprendeu a calar e sofrer como o pássaro e os lírios do campo. Observemos os passos dos pássaros e assim como Abraão aprendamos a calar e sofrer como os pássaros.

Por maior que seja a aflição que o invade, sempre cala. Geme três vezes depois se cala, e voltando a suspirar outra três vezes; porém essencialmente está calado. Ele não diz o que passa não se lamenta, a ninguém acusa, somente suspirar para de novo calar-se. Como o silêncio estivesse a ponto de romper-se, ele precisa suspirar para pode calar. O pássaro não está isento de sofrimentos; porém o pássaro silencioso se livra do que os faz ainda mais pesado: a incompreensiva compaixão dos demais; livra-se daquilo que prolonga o sofrimento: o muito falar dele; daquilo que o converge pior que ele mesmo: o pecado da impaciência e da melancolia. [...] Não, o pássaro cala e sofre. Ai, o homem não! [...] Não este não é o meio; se te calasses, assim como a ave silencia, então sim serias aliviado dos sofrimentos.³³⁶

Além disto, assim como podemos aprender com as aves do céu, assim podemos aprender dos lírios do campo.

E acontece o mesmo com lírio, ele se cala. Mesmo sofrendo quando vai murchando, ele se cala. Essa criatura inocente não é capaz de fingir, nem exige-se-lhe que finja e é-lhe uma sorte que não o possa, pois a habilidade do sofrimento custa caro; não pode fingir, por que muda de cor e basta olhar a sua palidez para vê-lo sofrendo, mas isto sim se cala. Faria gosto em pôr-se ereto para ocultar sua dor, mas não tem forças nem autodomínio suficientes, suas pétalas se inclinam-se rendidas languidamente, e transeunte (caso haja algum tão compassivo que o atente) compreende o que significa sua muda eloquência; ele cala-se [...].³³⁷

Como os lírios do campo, com as aves do céu e igualmente com Abraão diante da experiência paradoxal do sacrifício podemos refletir e aprender com o calar-se (silêncio) e com a vivência dor do sofrimento. Como os mestres do silêncio, o lírio e o pássaro, aprendemos a suspirar antes de falar; aprendemos com a dor, que mesmo sendo profunda, sua leveza não os deixa mentir, pois tais criaturas são incapazes de mentir. Ocultar a dor seria contradição, uma vez que ocultar-se seria deixar de ser a si mesmo. Deveras, “a determinação do sofrimento, que não seja nem mais nem menos do que é, só é fruto do poder calar; e esse silêncio tu podes aprender do pássaro e do lírio.”³³⁸ Por fim, o que nós homens podemos aprender deste findo silêncio dos lírios e do pássaro do céu? Em outras palavras “o que esse silêncio expressa? Expressa respeito por Deus, que é ele quem decide, que só dele é a sabedoria e a inteligência.”³³⁹

³³⁶ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 22-23.

³³⁷ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 23.

³³⁸ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 24.

³³⁹ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 24.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi desdobrado em três etapas ou três capítulos especificamente. Inicialmente, ao analisar o modo Kierkegaardiano de escrita-indireta e evidenciar o problema filosófico-existencial da obra *Tremor e tremor* [*Frygt og Bøven*] de 1843 pretendi demonstrar o estilo e o modo singular da escrita do pensador da subjetividade Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855). Sua sensibilidade intelectual e lírica, sua capacidade de articulação técnica das ideias, sua maneira sistemática e irônica são algumas características que marcam seu estilo filosófico de escrita. Além disso, busquei enfatizar que filosofia, teologia e literatura fazem parte do *corpus Kierkegaardiano* e aquele que de algum modo pretende estudá-lo, deverá se confrontar com tais leituras.

Kierkegaard procura trabalhar a existência humana apropriando-se das categorias das narrativas históricas bíblicas. Por exemplo, ao falar do aspecto dos problemas advindos da filosofia sistemática e racionalista do século XVIII busca como fonte de investigação na obra *Temor e tremor*, assinada pelo pseudônimo Johannes de Silentio, cujo contraponto paradigmático é Abraão, a figura bíblica do episódio do sacrifício de Isaac narrado no livro de Gênesis 22: 1-19. Contudo, não me limitei apenas em apontar tais características, mas busquei além. Demonstrando aos leitores, simpatizantes ou não de Kierkegaard que sua obra filosófica utiliza-se desses aspectos, que em nosso modo de perceber são significativas. Ou seja, estudar Kierkegaard, defrontar-se com sua produção textual, cada leitor deverá quebrar seus preconceitos em especial ao pensamento cristão se assim o quiseres compreendê-lo em sua profundidade. Este tipo de conhecimento por sua vez, como faz parte da história do pensamento ocidental, deve ser levado em consideração. Essa ideia da importância histórica do cristianismo nos relembra a frase do sociólogo alemão Marx Weber, que em certa ocasião afirmara: “não existe cristianismo sem ocidente assim como não existe ocidente sem cristianismo.” Comparado a esta afirmação, podemos dizer que não existe leitura Kierkegaardiana desconsiderada do cristianismo e do fio vermelho que perpassa toda a sua obra, a saber: *o tornar-se cristão*.

Em contrapartida, nosso objetivo a esta questão não fora fazer um discurso apologético do cristianismo a partir da filosofia Kierkegaardiana, mas simplesmente dizer que para sua leitura como um todo, tanto em seu caráter estético, ético e religioso [*den æsthetiske, den ethiske, den religiøse*] é indispensável levar tais aspectos em consideração. Adverte-se que devemos ler não só seus textos de caráter estético, mas lê-los como um todo, isto é, chegar aos seus *discursos edificantes*. Neste sentido, cabe ressaltar: ao que diz respeito a

diferença entre aproximação e a categoria da *apropriação*, que em dinamarquês corresponde a [*Tilegnelsen*], na realidade Kierkegaard como seu método indireto de escrita procura deixar o leitor totalmente livre em suas escolhas. Ou seja, para os eruditos intelectuais, a leitura religiosa de Kierkegaard pode não ter tanta relevância, mas apenas existe um interesse enquanto pesquisa imparcial de sua obra, este seria para Kierkegaard o indivíduo menos interessado, aquele que apenas se aproxima do cristianismo, mas não tem o desejo de apropriar-se dele. Por outro lado, o indivíduo que buscar a relação com o cristianismo em sua dimensão de *apropriação*, este o buscar naquilo que é mais fundamental, que seria a comunhão com Cristo. Nesta continuidade, a relação com cristianismo para Kierkegaard parte da relação autêntica com a fé, ou seja, “o objetivo da fé é a realidade efetiva do mestre, que o mestre efetivamente existe.”³⁴⁰ De fato, para Kierkegaard aquele que buscar se apropriar e não apenas se aproximar do cristianismo, deverá em sua liberdade confrontar-se antes de tudo, consigo mesmo. Deste modo, o tornar-se cristão nesta ocasião tornar-se-á de acordo com Kierkegaard uma entre as tarefas [*opgave*] mais desafiadoras como nos atesta Climacus: “o tornar-se cristão é a mais difícil de todas as tarefas, porque a tarefa, embora a mesma, varia de acordo com as habilidades dos respectivos indivíduos.”³⁴¹ Talvez, o que torna mais difícil e mais complexo a leitura dos textos Kierkegaardianos não seja nem tanto a uma relação complexa de sua produção, seu ironismo, sua habilidade com as palavras e a sistematização ao seu próprio modo, mas sim o fato de que Kierkegaard lança juntamente com sua produção intelectual o indivíduo diante da mais dura entre todas as categorias: *a existência humana*.

Ao final desta primeira etapa, quis trazer a relação existencial em Atenas (Sócrates), Jerusalém (Cristo) e Copenhague (Kierkegaard), ou seja, as possíveis aproximações entre Sócrates, Cristo e Kierkegaard. Procurei desenvolver a discussão entre esses pensadores, ressaltando alguns pontos em comum como por exemplo, seu modo indireto e a não-autoridade ao se aproximarem de seus leitores. Como se saber, assim como Sócrates, Cristo não deixara nenhum escrito. Contudo, o que sabemos de um lado sobre Sócrates vem de seu discípulo Platão, já de Cristo temos duas fontes, a saber: a tradição e a escritura.

[...] Em Kierkegaard por sua vez, existe uma vasta produção literária. Porém, diante desses pensadores o que existe de fato em comum? Em nossa pesquisa destacamos o seu modo de escrita, mesmo, a saber, em Sócrates e Cristo não existe diretamente nada escrito, suas informações partem de fontes secundárias. Conquanto, tanto Sócrates, Cristo e Kierkegaard nos revelam que a categoria do indivíduo deve ser vista a partir de sua liberdade.

³⁴⁰ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico, Vol II*, p. 41.

³⁴¹ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico, Vol II*, p. 95.

Deixar o indivíduo livre sem uma norma, um manual de autoridade torna comum esses pensadores. Além do mais, para Marcio Gimenes de Paula o que torna semelhante Sócrates e Cristo é exatamente sua dessemelhança, ou seja, Sócrates se revela como irônico, já o Cristo como mistério. Sócrates busca despertar o indivíduo de sua ignorância e mostrando que a verdade se encontra nele mesmo e não fora dele; já o Cristo, mostra-se como salvador e único destino de salvação: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim.”³⁴²

A segunda etapa deste trabalho foi expor algumas características do herói trágico e do cavaleiro da fé, que, a saber, Abraão visto como pai da fé. Desto deste contexto, afirmei a importância do olhar sobre a existência e a necessidade da consciência eterna em Kierkegaard. De acordo com a leitura de *Temor e tremor*, o indivíduo diante de sua sede de infinito parece não contentar-se somente com a condição finita, por isso sua resposta à existência não se esgota na finitude, mas na busca por tentar ir sempre mais além. O poeta por sua vez, reconhecimento próprio de Johannes de Silentio em relação a fé e ao mistério da existência, ele apenas torna-se alguém admirador, pois lhe falta a fé como ele mesmo no afirmara: “de modo algum tenho fé.”³⁴³

De fato, admirar a existência não corresponde ao desejo de lançar-se a infinitude, necessita-se do ato de fé que se ajusta simbolicamente ao personagem Abraão. Sua fé não é simplesmente de alguém que se lançou diante daquilo que não sabia, mas fora mais longe. Ele acredita no absurdo, na paradoxalidade entre a fé e razão. Abraão diante do absurdo suspende toda finitude, toda a subjetividade, toda temporalidade de suas pretensões para a absoluta vontade de Deus em razão de sua fé. A profundidade do significado da fé, de sua capacidade suspensão e redenção do finito são destacadas por Gouvêa onde se lê:

Agora, se a fé abre as portas da eternidade, ela o faz pelo seu poder intrínseco de redimensionar toda nossa temporalidade. ‘Temporalidade... é disso que se trata.’ A fé traz a eternidade a cada instante (*Øjeblik*) da temporalidade. A prova de fé de Abraão foi uma luta com o tempo: ‘ele lutou com o tempo e manteve sua fé.’ Fé significa lutar ferozmente e honestamente e abertamente ‘com os enigmas do nascimento, morte e mudança do eu.’ A fé tem poder sobre nosso passado: aquele que tem fé trabalhará, e aquele ‘quem trabalhar dará nascimento a seu próprio pai.’ Isso significa que a fé nos liberta dos laços de destino do passado. O cavaleiro da fé, assim como o cavaleiro da resignação, aceita com resignação a imutabilidade do passado, mas só ele então o recebe de volta, transformado, redimido.³⁴⁴

³⁴² Cf. Jo 14: 6.

³⁴³ Cf. KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p 86.

³⁴⁴ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, op cit., p. 279, grifo do autor.

Como podemos averiguar a partir desta análise que a fé abre as portas da eternidade no sentido que as coisas, a realidade e o indivíduo podem ser restituídos, mas para tanto, é imprescindível o encontro com os limites da razão. Dito isto, a obra vista por Silentio não tem como intencionalidade por limites a razão ou ao conhecimento teórico, mas simplesmente que a mesma possa rever seus princípios, seus fundamentos diante da infinita condição humana. No que lhe concerne, a resignação infinita não basta lançar-se diante do absurdo, deve existir um duplo movimento, isto é, lançar-se ao infinito acredito que pela fé a finitude dever-se-á ser restaurada. Ao desfecho desta segunda etapa, buscamos destacar o mistério da individualidade de Abraão e, além disto, apontando o seu dever absoluto com o absoluto trazendo uma breve discussão da problemata II de *Temor e tremor*.

Já no terceiro momento desta produção acadêmica, ao tentar concluí-lo, empreendi a discussão diante do para além da ética ou simplesmente a suspensão teleológica da ética do problemata I da investigada obra. A esta etapa, procurei problematizar a questão do paradoxo diante do absurdo, destacando quão insondável é a natureza de Deus, evidenciando como um Deus absoluto e amoroso ao infinito pode pedir a Abraão que sacrificasse seu único e amado filho Isaac. Na realidade, aqui se instala o paradoxo no tempo. Ou seja, o paradoxo abraâmico surge exatamente quando Deus entra na história de Abraão pedindo-lhe o grau máximo de sua fé. Neste sentido, Jonas Roos nos garante que em relação ao paradoxo “a nossa razão precisa permanecer ativa, até mesmo para que possa saber que encontrou o que não pode empreender.”³⁴⁵ Além desse destaque, indicamos como o teólogo André Torres Queiruga em sua obra *Do terror de Isaac ao Abbaá de Jesus* levanta dois pontos sobre o paradoxo dado ao problema de Abraão vista por Kierkegaard. Primeiramente, Queiruga levanta uma crítica ao pensamento Kierkegaardiano, afirmando de maneira enérgica a partir de Höfle: “como pôde um filósofo tão grande como Kierkegaard dar uma resposta teoricamente tão absurda e praticamente tão perigosa?”.³⁴⁶ Para Queiruga, faltou na interpretação Kierkegaardiana do paradoxo do absurdo uma maior atenção hermenêutica, além do mais, levar em consideração o aspecto exegético e teológico da narrativa.

Todavia, mesmo diante de tal interpretação, Queiruga em um segundo momento afirma que: “isso não significa, de modo algum, que apesar disso, Kierkegaard não diga coisas importantes acerca da relação entre o ético e religioso. O que, aliás, o próprio Höfle reconhece.”³⁴⁷ Kierkegaard de acordo com Queiruga fora genial na delicada interpretação da

³⁴⁵ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, op cit., p. 63.

³⁴⁶ QUEIRUGA, André Torres. *Do terror de isaac ao abbaá de jesus*, op cit., p. 83.

³⁴⁷ QUEIRUGA, André Torres. *Do terror de isaac ao abbaá de jesus*, op cit., p. 83.

narrativa bíblica de *Gênesis*. Sua capacidade de ver o pano de fundo religioso por trás do que se encontrava implícito no texto; a leitura literalista conforme mostra Queiruga, forçou o dinamarquês a ir além do texto. Ou seja, as variações linguísticas e imaginativas realizadas por ele na voz de Silentio e seu simbolismo o fizeram entender que a obediência ao Deus de Abraão perde suas possibilidades cruéis e escuras de um Deus aterrorizador, canino para um Deus amoroso, que no final, apesar do absurdo, quer a felicidade plena do indivíduo. A que parece, a obscuridade da revelação no fundo esconde a grandiosa força da restituição e da transcendência. Neste sentido, o silêncio de Abraão perante Sara, Elieser e Isaac se justifica pelo fato que a obediência radical de Abraão é perante Deus, pois sua relação é uma relação particular, solitária com Deus. Não obstante, se o fala, Abraão estaria de acordo com as exigências do ético e não do religioso. Em observância a esta questão, o último ponto deste capítulo tratou da angústia silencial de Abraão em sua relação com o silêncio dos lírios do campo e as aves do céu.

Diante do proposto, o que podemos aprender com os lírios do campo e as aves do céu é o silêncio, que, a saber, não é o silêncio da conformidade da razão, mas da pura sabedoria do homem diante de Deus. Mas, além disto, o que de fato pode o homem aprender dos lírios do campo, das aves do céu e da experiência silencial de Abraão, o que esse silêncio expressa? Deixemos o próprio Kierkegaard responder como já fora destacado neste trabalho: “expressa respeito por Deus, que é ele quem decide, que só dele é a sabedoria e a inteligência.”³⁴⁸ Diz ainda o dinamarquês: [...] permaneci completamente calados diante de Deus; e tudo o mais ele vos dará por acréscimo.”³⁴⁹

Considero que este trabalho fora importância para a minuciar a discussão sobre o problema ético de *Temor e tremor*, a relação entre fé e razão e sobre o significado do silêncio de Abraão na obra do pensador da subjetividade. Porém, indubitavelmente lacunas dever-se-ão ser preenchidas com novas pesquisas sobre a temática. Ao certo, várias questões foram surgindo ao longo do desenvolvimento do trabalho as quais deverão ser problematizadas em nossas pesquisas futuras, por exemplo: o contraponto destacado na primeira parte entre Kierkegaard e o alemão Karl Marx; o caráter de *apropriação* em Kierkegaard; se literatura, filosofia e teologia são condições necessárias ao estudo Kierkegardiano ou se podemos fragmentar tais saberes do *corpus Kierkegardiano* sem causar algum tipo de prejuízo, entre outras questões.

³⁴⁸ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 24.

³⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *Os lírios do campo e as aves do céu*, p. 28.

Notoriamente, busquei delimitar a temática, dada a problematidade de sua dimensão. Advirto que procurei uma discussão mais específica com a obra *Temor e tremor*, texto este que fora o pano de fundo para discussão da problemática, buscando comentadores que fossem especializados para esta controvérsia. Admito que poderia continuar tal trabalho, apresentando além dos comentadores brasileiros os comentadores mais específicos de cunho estrangeiro. Ademais, analisando mais especificamente as três produções literárias Kierkegaardianas de 1843: *Temor e tremor*, *Repetição* e os *Três discursos edificantes*. Por fim, tentando elaborar uma mais significativa relação e análise de Kierkegaard sobre tais obras destacadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kierkegaard

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução e posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010. (Pensamento Humano).

_____. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. (Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls) 3. ed. Vozes, 2011.

_____. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *A repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

_____. *Pós-escrito às migalhas filosóficas: Coleção mínimo-patético-dialético, contribuição existencial, por Johannes Climacus. Vol I*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Pós-escrito às migalhas filosóficas: Coleção mínimo-patético-dialético, contribuição existencial, por Johannes Climacus Vol II*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro L.M. Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Temor e tremor*. Tradução Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

_____. *Temor e tremor*. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

_____. *La enfermedad mortal*. Tradução de Demetrio Guitiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008, tradução nossa.

_____. *O desespero humano*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

_____. *El Instante*. Tradução de Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006, tradução nossa.

_____. Los lírios del campo y aves del cielo. Tradução de Demetrio Guitiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007, tradução nossa.

_____. *Os lírios do campo e as aves do céu: silêncio, obediência, alegria.* Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, 2006.

Obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao existencialismo.* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

AGOSTINHO, Santo de Hipona. *A cidade de Deus: contra os pagãos. Parte II.* Tradução de Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (Coleção Pensamento Humano).

ALMEIDA, Jorge de; VALLS, Alvaro L.M. *Kierkegaard.* (Filosofia-Passo-a-Passo 78). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda. *Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas.* Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2009.

_____. *A educação em Kierkegaard e Paulo Freire: por uma educação ético-existencial.* Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2013.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental.* São Paulo: Perspectiva, 2015.

ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: Construção do estético.* Tradução Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

BRUNETTE, Pierre. *Nos passos de Abraão.* Tradução Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção estudos bíblicos).

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão.* Tradução de Joaques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013. (Série Pensamento Moderno).

DIP, Patricia Carina. A Atualidade de Søren Kierkegaard. In:_____. A filosofia de Kierkegaard como aporte ético à alteridade. *IHU on-line*, São Leopoldo, v. 9, n. 314, p. 25, 09 de Novembro de 2009, tradução de Jasson Martins.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard.* Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FATONE, Vicente. *Introducción al existencialismo.* 6. ed. Buenos Aires: Columba, 1973.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. et al. *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica.* Rio de Janeiro: IFEN, 2013.

FERRO, Nuno. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012. _____.
 “Naturalmente hipócrita”: linguagem e descontinuidade no pensamento de Kierkegaard.
 In: _____. KIEMMSE, Bruce H et al. *Compêndio Kirkegaard: pela comemoração do*
bicentenário de nascimento 1813-2013. VALLS, Alvaro.; FERREIRA, Gabriel. (Org). São
 Paulo: LiberArs, 2015.

_____. Kierkegaard 200 anos depois. In: _____. O nexó entre linguagem e
 desonestidade num pensamento ‘desconcertante’. *IHU on-line*, São Leopoldo, v. XIII. nº 418,
 p. 19, 13 de Maio de 2013.

_____. O nexó entre linguagem e desonestidade num pensamento
 “desconcertante”. *IHU on-line*. São Leopoldo, ano XIII, n. 418, Maio de 2013.

GARDINER, Patrick. *KIERKEGAARD*. Tradução Carlos Viela. São Paulo: Loyola,
 2013.

GIORDANI, Mário Curtis. *O existencialismo à luz da filosofia cristã*. Aparecida:
 Idéias & Letras, 2009.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*.
 São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. *Palavra e silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé*.
 São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

HELFERICH, Christoph. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins
 Fontes, 2003.

JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às cartas de São Paulo/3: Homilias sobre*
as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e
Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. Tradução de Mosteiro de Maria Mãe
 de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013, p. 434 (Coleção Patrística; 26).

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Fides et ratio: sobre as relações entre fé e*
razão. São Paulo: Paulinas, 2005.

KIRMMSE. Bruce. H. et al. *Compêndio Kierkegaard: pela comemoração do*
bicentenário de nascimento 1813-2013. vol I. (Organização de Alvaro Valls e Gabriel
 Ferreira). São Paulo: LibertArs, 2015.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Leitura leve como presente: incômodo para além dos*
prefácios de Kierkegaard. Anais da XIV Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da
Sobreski: “O silêncio da solidão: tornar-se singular em Kierkegaard.” Rio de Janeiro: UFRJ,
 UERJ e IFEN, 2015.

POLITIS, Helène apud VALLS, Alvaro. Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil. *Pensando – Revista de filosofia*. Vol.2, nº 4, 2011, tradução nossa.

_____. Kierkegaard 200 anos depois. In:_____. Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas. *IHU on-line*, São Leopoldo, v. XIII, nº 418, p. 9, 13 de Maio de 2013, Tradução de Cláudio César Dutra de Sousa.

_____. “A questão filosófica da subjetividade n’O conceito de ironia de Kierkegaard”. In:_____. KIEMMSE, Bruce H et al. Compêndio Kirkegaard: pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813-2013. VALLS, Alvaro; FERREIRA, Gabriel. (Org). São Paulo: LiberArs, p. 185, I v.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4. Janeiro. 2008.

_____. *Imagem e silêncio: do neoplatonismo renascentista à recepção contemporânea do neoplatonismo*. (Org. Oscar Federico Bauchwiz e Cícero Cunha Bezerra). In: _____ O Silêncio de Abraão em temor tremor de Kierkegaard. EDUFRN: Natal, 2009.

_____. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2001.

PASCAL. *Pensamento*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção os pensadores).

PURKARTHOFER, Richard B. “A única analogia que tenho diante de mim é Sócrates: minha tarefa é uma tarefa socrática...”. *Sobre o uso de Kierkegaard do diálogo socrático como uma nova forma literária de filosofia*. In:_____. KIEMMSE, Bruce H et al. Compêndio Kirkegaard: pela comemoração do bicentenário de nascimento 1813-2013. VALLS, Alvaro.; FERREIRA, Gabriel. (Org). São Paulo: LiberArs, 2015.

QUEIRUGA, André Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. (Trad. José Afonso Beraldin). São Paulo: Paulinas, 2011.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Trad. Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. *Tornar-se cristão, o núcleo do pensamento de Kierkegaard*. Entrevista especial com Jonas Roos. Disponível em:<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/520059-tornar-se-cristao-o-nucleo-do-pensamento-de-Kierkegaard-entrevista-especial-com-jonas-roos>. Acesso em: 26 de Dezembro de 2015.

_____. *Tornar-se Cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Soren Kierkegaard*. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Teologia Sistemática, 2007.

SILVA, Franklin Leopoldo. *As vertigens da razão e o mistério da fé – Kierkegaard e Pascal*. Café filosófico – CPFL. São Paulo: 4 de junho de 2014. Vídeo.

_____. A atualidade de Søren Kierkegaard: o avanço da pesquisa em Kierkegaard no Brasil. *IHU on line*. São Leopoldo, v. 9, n. 314, p. 25, Novembro de 2009.

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

_____. *Apresentação*. In: _____. KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Posfácio*. In: KIERKEGAARD, Sören. A. *O conceito de angústia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. (Pensamento humano).

_____. *Cá Entre Nós*. São Paulo: LeberArts, 2012.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Tradução João Dell'Anna. 34. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ANEXO

ANEXO – “Os lírios do campo e as aves do céu”

“Que no silêncio te esqueças de ti mesmo, de como te chamas, de teu próprio nome, do nome famoso, miserável ou insignificante, para pedires a Deus em silêncio: “Santificado seja o teu nome”! Que o silêncio de esqueças de ti mesmo, de teus planos tão grandes, planos que tudo acabam, ou dos restringidos planos que se referem a tua vida e a teu provir, para pedires a Deus em silêncio: “Venha a nós o teu Reino”! Que o silêncio esqueças tua própria vontade, teu capricho, para pedires a Deus em silêncio: “Faça-se a tua Vontade”! Ah, se aprenderes do lírio e do pássaro a fazer-te completamente silencioso diante de Deus, quanto não poderá ajudar-te o Evangelho? Nada te será impossível”.

(Søren Kierkegaard)