

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS

CARLOS CAMPÊLO DA SILVA

“TEMOR E TREMOR”: A RELIGIÃO ALÉM DOS
LIMITES DA MERA RAZÃO

Campinas

2018

CARLOS CAMPÊLO DA SILVA

**“TEMOR E TREMOR”: A *RELIGIÃO ALÉM DOS
LIMITES DA MERA RAZÃO***

Dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros

PUC-CAMPINAS

2018

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t200 Silva, Carlos Campêlo da.
S586t Temor e tremor: a religião além dos limites da mera razão / Carlos Campêlo da Silva. - Campinas: PUC-Campinas, 2018.
128 f.

Orientador: Douglas Ferreira Barros.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.
Inclui bibliografia.

1. Religião. 2. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 3. Razão. 4. Ética cristã. 5. Experiência (Religião). I. Barros, Douglas Ferreira. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CARLOS CAMPÊLO DA SILVA

“TEMOR E TREMOR”:
A RELIGIÃO ALÉM DOS LIMITES DA MERA RAZÃO

Dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros

Data: 19 de fevereiro de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros
(PUC-Campinas)

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben
(PUC-Campinas)

Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa
(University of Waterloo)

Agradecimentos

Agradeço a Deus que me capacitou na realização deste trabalho. A minha esposa Edilza que compartilha comigo cada momento; tanto os desafios quanto as conquistas. Aos meus pais Luiz (*in memoriam*) e Lucineide que sempre me incentivaram nos estudos. As minhas irmãs Quézia e Jéssica e a todos os meus sobrinhos.

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião da PUC-Campinas e destaco aqui especialmente o meu orientador Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros que acreditou no projeto e me conduziu de forma segura em cada fase do desenvolvimento dessa pesquisa. Agradeço também pela sua generosidade em compartilhar o seu saber e pelo cuidado e atenção que dispensa aos seus alunos. Também agradeço ao coordenador do Programa Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonsalves pelos seus esforços na coordenação, prezando sempre por oferecer um curso de qualidade. Não poderia deixar de agradecer e saudar ao Prof. Dr. Renato Kirchner que coordenará o curso a partir do próximo ano. Agradeço-o não só por aquilo que aprendi em sala de aula, mas por muito que tenho aprendido em várias conversas que tivemos ao longo desses dois anos. Aos colegas do Grupo de Pesquisa: Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. A Marlei Costa, secretária do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

E por fim, agradeço ao Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior (PROSUC) criado pela pelo Centro de Apoio à Pesquisa (CAPES), que possibilitou a realização dessa pesquisa.

“Assim, pois, amados meus, como sempre obedecestes, não só na minha presença, porém, muito mais agora, na minha ausência, desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor”.

São Paulo – Carta aos filipenses 2. 12

“Assim que eu morrer, só Temor e Tremor já será suficiente para tornar-me um autor imortal. Então o livro será lido, e será também traduzido para outras línguas. Os leitores irão se encolher diante do pathos apavorante da obra”.

Søren Kierkegaard

RESUMO

SILVA, Carlos Campêlo da. *Temor e Tremor: a religião além dos limites da mera razão*. 2017. 122f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

O objetivo do presente trabalho é, a partir da leitura da obra *Temor e Tremor* (1843) de Søren Kierkegaard, compreender a irredutibilidade da experiência religiosa à mera conceituação racional. Parte-se do pressuposto de que, para o autor, tal experiência insere-se em um âmbito “além” dos limites da mera razão. Porém, não se trata de um “além” metafísico, mas de uma experiência subjetiva que pode apenas ser narrada, mas não reduzida a conceitos, por pertencer somente ao indivíduo que a vivencia. Valemo-nos em nossa investigação do caso de Abraão, personagem que figura no livro como porta de entrada para a reflexão filosófica, e que foi também objeto de investigação de “autores sistemáticos” anteriores e contemporâneos de Kierkegaard, que dominavam o cenário religioso e filosófico em seu tempo. Seguindo as trilhas exploradas por Kierkegaard em *Temor e Tremor* abordamos os supostos limites da investigação racionalista sobre a religião, que envolve a especulação tanto teológica quanto filosófica de abordagem por meio de abstrações que não se harmonizam com a realidade concreta daquele indivíduo que tem a experiência da religião. Entretanto, na pesquisa não se fez uma abordagem dogmática da religião em detrimento da razão, mas observou-se como Kierkegaard propõe uma ressignificação da razão a partir da experiência religiosa. Neste percurso o método utilizado foi o filosófico que consiste em percorrer o caminho trilhado pelo autor a fim de restituir a unidade indissolúvel inerente ao seu pensamento. A escolha de tal método justifica-se por ser o que melhor se harmoniza com os propósitos de investigação da pesquisa. Assim, esperamos com esta pesquisa contribuir para a discussão acerca da vida religiosa ao destacarmos a importância de não a reduzir a meras categorias e sistemas de pensamento que não considerem a relação singular entre o indivíduo e o Sagrado. Nessa perspectiva, a questão que procuramos responder no desenvolvimento da pesquisa foi: como compreender em *Temor e Tremor* a experiência religiosa sem subtraí-la da realidade concreta e qual relação esta compreensão mantém frente ao que Kierkegaard chama de “sistema”?

Palavras-chave: Søren Kierkegaard. Religião. Razão. Ética. Experiência.

ABSTRACT

SILVA, Carlos Campêlo da. *Fear and Trembling: religion beyond the limits of mere reason*. 2017. 122f. Dissertation (Master of Science in Religion) - Stricto Sensu Post-graduation Program in Religious Sciences of the Pontifical Catholic University of Campinas.

The aim of the present work is, from the reading of Søren Kierkegaard's *Fear and Trembling* (1843), to understand the irreducibility of religious experience to mere rational conceptualization. It is assumed that, for the author, such an experience falls within a scope "beyond" the limits of mere reason. However, it is not a metaphysical "beyond," but a subjective experience that can only be narrated, but not reduced to concepts, because it belongs only to the individual who experiences it. We are interested in our investigation of the case of Abraham, a character that appears in the book as a gateway to philosophical reflection, and which was also the object of investigation of Kierkegaard's earlier and contemporary "systematic authors" who dominated the religious and philosophical scene in its time. Following the trails explored by Kierkegaard in *Fear and Trembling* we approach the supposed limits of rationalist research on religion, which involves both theological and philosophical speculation of approach through abstractions that do not harmonize with the concrete reality of that individual who has the experience of religion. However, in the research a dogmatic approach to religion was not made to the detriment of reason, but it was observed how Kierkegaard proposes a re-signification of reason from the religious experience. In this way the method used was the philosophical one that consists in walking along the path taken by the author in order to restore the indissoluble unity inherent in his thought. The choice of such a method is justified because it is the one that best matches the research purposes of the research. Thus, we hope with this research to contribute to the discussion about religious life by highlighting the importance of not reducing it to mere categories and systems of thought that do not consider the singular relationship between the individual and the Sacred. In this perspective, the question that we seek to answer in the development of the research was: how to understand in *Fear and Trembling* the religious experience without subtracting it from concrete reality and what relation does this understanding hold in front of what Kierkegaard calls the "system"?

Keywords: Søren Kierkegaard. Religion. Reason. Ethic. Experience.

Conteúdo

INTRODUÇÃO: do interesse da pesquisa em Kierkegaard.....	8
CAPÍTULO 1 – DA RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO E A RAZÃO.....	13
1.1 Comunicação indireta e heterônimo.....	15
1.2 A epígrafe: o que Kierkegaard aprendeu com Hamann?	20
1.3 O prefácio: dúvida e fé.....	29
1.4 “Disposição”: novas possibilidades	40
CAPÍTULO 2 - O SACRIFICIUM DO INTELLECTO E A REAPROPRIAÇÃO DA RAZÃO NA FORÇA DO ABSURDO	50
2.1 Elogio de Abraão: temporalidade e eternidade	51
2.2 Redimensionando a razão em virtude do absurdo (ou um <i>credo quia absurdum</i> moderno).....	58
2.3 Expectoração preliminar: sobre o duplo movimento da fé.....	68
2.4 Fé e Repetição: a transfiguração do sentido da vida.....	77
CAPÍTULO 3 – A RELIGIÃO ALÉM DOS LIMITES DA ÉTICA	90
3.1 A suspensão teleológica da ética: a religião para além da ética	90
3.2 O dever absoluto para com Deus: uma via solitária	100
3.3 O silêncio de Abraão: a religião além dos limites da linguagem.....	105
3.3 Epílogo: o valor da fé	114
Considerações finais.....	119
REFERÊNCIAS.....	124

INTRODUÇÃO: DO INTERESSE DA PESQUISA EM KIERKEGAARD

O nome Søren Aabye Kierkegaard surgiu em uma aula do curso de Psicologia no segundo semestre do ano de 2008. Este, que até então, era-nos desconhecido, foi apresentado como o “pai do existencialismo”¹; após alguns breves apontamentos biográficos, tais como a “noiva sacrificada”² e a criação em um ambiente luterano, passou-se rapidamente a falar de Heidegger e de Sartre.

Nas aulas subsequentes que tinham como finalidade chegarmos ao desenvolvimento da Psicoterapia Fenomenológico-Existencial³, não se falou mais de Kierkegaard. Entretanto, os apontamentos feitos na aula anterior foram suficientes para despertar a nossa atenção acerca desse “pensador religioso” que teria influenciado tantos outros importantes pensadores do século XX e indiretamente contribuído para o desenvolvimento de uma abordagem psicológica⁴.

Assim, fomos em busca das obras de Kierkegaard. Inicialmente tivemos contato com algumas traduções de *A Doença até a Morte* (1849) (conhecido entre

¹ De acordo com Gouvêa (2006, p. 88), esta afirmação encontra-se em centenas de livros didáticos e compêndios. Ainda segundo o autor, parece não haver sentido em sugerir que Kierkegaard, que tanto deplorava sistemas filosóficos, esteja relacionado diretamente com o que é chamado “existencialismo”. No entanto, a aversão de Kierkegaard aos sistemas teóricos e abstratos levou-o, de fato, a uma ênfase na existência individual. Mas Gouvêa (2006, p. 88) aponta que definir Kierkegaard impropriamente como pai do existencialismo, torna apenas mais fácil louvá-lo ou rejeitá-lo como irracionalista, subjetivista, relativista. E conclui: este é o modo mais fácil de lidar com um autor difícil.

² Este episódio da biografia de Kierkegaard em que ele pede a jovem Regine Olsen em casamento, mas se arrepende do pedido dias depois, por considerar-se incapaz “de conciliar a sua tarefa [grifo nosso] com a vida matrimonial” (Cf. ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 10) é narrado por praticamente todos os seus biógrafos. Embora de fato ele seja importante costuma-se dar uma ênfase especial, como se toda a obra do autor estivesse de algum modo entrelaçada a este acontecimento. Martin Buber (1878-1965), por exemplo, considerava que a obra *Temor e Tremor* (1843) objeto dessa dissertação, era sobre Kierkegaard ter sacrificado uma vida ao lado de Regine por uma vida ao lado de Deus. De acordo com Gouvêa (2009, p. 26) Buber pergunta aborrecido e estupefato: “Deus contra Regine? Isto ainda é Deus?” (BUBER apud GOUVÊA, 2009, p. 26).

³ Esta abordagem psicológica tem como referência as reflexões de pensadores tais como: Edmund Husserl; Martin Heidegger; Jean Paul Sartre; Merleau-Ponty, entre outros, sendo que o próprio Kierkegaard figura como uma referência importante. O leitor interessado em conhecer mais acerca desta abordagem pode consultar o livro *Psicoterapia Existencial*, de autoria de Valdemar Augusto Angerami (Cf. ANGERAMI, 2007).

⁴ No Brasil existem excelentes pesquisas utilizando o pensamento de Kierkegaard na área da Psicologia. Tais pesquisas vêm sendo desenvolvidas principalmente pelas pesquisadoras Myrian Moreira Protásio e Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo. O leitor interessado poderá, por exemplo, conferir o livro: *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica* (Cf. Feijoo et al., 2013).

nós como o Desespero Humano)⁵, *Conceito de Angústia* (1844)⁶, *Diário de um Sedutor* (1843)⁷ e *Temor e Tremor* (1843)⁸.

Obras difíceis de interpretar, especialmente por naquele momento não estarmos inteirados acerca do método de comunicação indireta utilizado por Kierkegaard e também por algumas traduções que não colaboravam, pois, na maioria das vezes, não tinham origem no idioma original, mas geralmente eram traduzidas do francês ou inglês. Além disso, algumas vezes traduções são feitas por tradutores que não entendem o que leem, desse modo, ignoram expressões com significados específicos em determinado autor ou área. Porém isso começou a mudar quando tivemos contato especialmente com as obras de Ricardo Quadros Gouvêa, Álvaro Valls⁹, Jorge Miranda de Almeida, Charles Le Blanc, France Farago, Patric Gardiner, entre outros.

Desde o primeiro contato com o nome Kierkegaard, não o perdemos mais de vista, lendo as suas obras e também aos seus intérpretes. Em nosso trabalho de conclusão de curso na graduação, em 2012, utilizamos a obra *O Conceito de Angústia* (1844). E assim, a cada dia mais se firmava o desejo de continuar pesquisando a obra de Kierkegaard.

O ano de 2013 foi provavelmente um divisor de águas nessa caminhada. Por ocasião dos 200 anos do nascimento do filósofo, foi realizado no Rio Grande do Sul uma comemoração que reuniu os mais importantes pesquisadores de Kierkegaard, brasileiros e estrangeiros. Depois, houve um Colóquio na

⁵ Uma tradução portuguesa de Adolfo Casais Monteiro, publicada no Brasil na Coleção Os Pensadores em 1979 (Cf. KIERKEGAARD, 1979) e uma brasileira de Alex Marins (Cf. KIERKEGAARD, 2007).

⁶ Este com tradução de Eduardo Nunes Fonseca e Torrieri Guimarães (Cf. KIERKEGAARD, 2007) e contando também com tradução direta do original dinamarquês por Álvaro Luiz Montenegro Valls (Cf. KIERKEGAARD, 2010).

⁷ Este texto que integra o primeiro volume da grandiosa obra *Ou-Ou* (1843) foi publicado individualmente em nosso idioma ignorando o sentido que ela recebe na totalidade da obra em que o texto está incluído. Assim, também a encontramos publicada na Coleção Os Pensadores com tradução de Carlos Grifo (Cf. KIERKEGAARD, 1979) e também na tradução de Jean Melville para editora Martin Claret (Cf. KIERKEGAARD, 2004). Foi somente em 2013 que este texto juntamente com o primeiro volume integral da obra *Ou-Ou* foi lançado em Portugal pela editora Relógio D'Água com tradução fiel ao original dinamarquês (Cf. KIERKEGAARD, 2013) e o segundo volume foi recentemente publicado pela mesma editora.

⁸ *Temor e Tremor* (1843) conta com ao menos três publicações em português. Uma de Maria José Marinho, também publicada na Coleção Os Pensadores (Cf. KIERKEGAARD, 1979); uma de Torrieri Guimarães (Cf. KIERKEGAARD, 2008) e enfim a tradução do original dinamarquês por Elisabete M. de Sousa (Cf. KIERKEGAARD, 2009).

⁹ Este além de ser um estudioso da obra de Kierkegaard, contribui ainda com traduções da obra do pensador dinamarquês traduzidas diretamente do original.

Universidade de São Paulo, um evento de dimensões menores, porém decisivo para o conhecimento acerca do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Demoraria ainda dois anos para que procurasse o programa.

O primeiro projeto de pesquisa apresentado ao Programa era ainda bem fragmentado. Foi aos poucos tomando corpo por meio das conversas com o orientador Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros. Assim, o interesse pelo tema “religião e razão” foi se consolidando e *Temor e Tremor* (1843) pareceu ser, entre as obras de Kierkegaard, a escolha óbvia para o investigar.

Com a entrada no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, no ano de 2016, várias questões foram surgindo. Afinal, esta não era a nossa área de formação e era preciso saber como desenvolver a pesquisa dentro desta nova área. Desse modo, além das conversas com o orientador, as disciplinas ministradas durante o curso e os Seminários Avançados de Pesquisa foram fundamentais a fim de obter mais clareza acerca do fenômeno pesquisado e do que era realizar uma pesquisa no campo das Ciências da Religião.

Ao final do primeiro semestre foi entregue na secretaria desse Programa o projeto de pesquisa: “**Temor e Tremor**”: *a religião além dos limites da mera razão*, tendo como objetivo, compreender a irredutibilidade da experiência religiosa à mera compreensão racional. Em nosso projeto apontamos para a necessidade de demarcar os limites da razão diante da experiência de fé, no entanto, sem pretender excluir a racionalidade, mas ressignificá-la a partir da experiência.

Desse modo, tanto na elaboração do projeto como no avanço da pesquisa, buscou-se o aprofundamento da temática por meio de livros e artigos que abordassem o tema. Assim, a pesquisa estruturou-se da seguinte forma: primeiro capítulo: *Da relação entre a religião e a razão*, apresentando os seguintes subtemas: Johannes de Silentio: o poeta da fé, no qual analisamos o uso da heteronímia por Kierkegaard e o papel exercido pelo heterônimo Johannes de Silentio no livro. Em seguida, A epígrafe: o que Kierkegaard aprendeu com Hamann? Aqui buscou-se esclarecer a citação que Johannes/Kierkegaard faz de Hamann no início do livro e o quanto ela é relevante para o esclarecimento da obra. O prefácio: dúvida e fé, quando abordamos as questões acerca do ceticismo. “Disposição”: novas possibilidades, no qual apontamos as críticas do

autor, tanto à filosofia especulativa como à exegese bíblica. Assim a questão que norteia o primeiro capítulo é a razão, ou os limites da razão perante “o absurdo” da fé.

No segundo capítulo: *O Sacrificium do intelecto e a reapropriação da razão na força do absurdo*, foram analisados os tópicos Elogio de Abraão e Expectoração preliminar, os quais foram divididos em quatro subtemas: Elogio de Abraão: temporalidade e eternidade, no qual a fé é apresentada como um sentido para a vida e não como fuga da realidade temporal. Em seguida, Redimensionando a razão em virtude do absurdo, quando apontamos que o conceito de absurdo, ao contrário de implicar em irracionalismo, é justamente o que permite o reconhecimento dos limites da razão e, ao mesmo tempo, a redenção da razão. E em Expectoração preliminar: sobre o duplo movimento da fé; a análise foi feita a partir das figuras do Cavaleiro da Resignação e do Cavaleiro da Fé, nos quais a razão e toda a concepção de mundo depois de sacrificada é reapropriada. Ainda, em harmonia com a ideia do duplo movimento: Fé e repetição: a transfiguração do sentido da vida; aqui procuramos mostrar a conexão entre as obras *Temor e Tremor* e a *Repetição* (que inclusive foram publicadas por Kierkegaard no mesmo dia). Além disso, neste tema, sugerimos que Kierkegaard não era irracionalista, tendo em vista que a repetição permite a *retomada* de tudo aquilo que foi colocado previamente sobre o altar, e se a razão ali estava, é provável que ela também seja novamente recebida.

E, por fim, o último capítulo: *A religião além dos limites da ética, no qual* foram analisados os temas: A suspensão teleológica da ética: a religião para além da ética; seguindo a compreensão de Kierkegaard, procurou-se evidenciar a incomensurabilidade da experiência de Abraão em contraponto com o herói ético-pagão. Depois temos O dever absoluto para com Deus: uma via solitária, no qual pontuamos que o homem de fé em sua relação absoluta com o absoluto encontra-se em alguns momentos em antagonismo com a sociedade, visto que, para ele, o máximo não é a universalidade da ética, e sim o seu compromisso absoluto com Deus, o que implica em uma revisão de suas concepções éticas. Em seguida, temos A religião além dos limites da linguagem, no qual se ressalta a importância do silêncio na experiência religiosa. E também apontamos para o caráter polissêmico da linguagem, o que implica em uma restrição de sentido e, portanto, em um limite. Por fim, temos o Epílogo: o valor da fé, no qual são apontadas

algumas formas de lidar com a fé: desvalorizando-a, considerando a fé como valor transicionável, do qual se deve ir além, ou reconhecendo a importância da fé.

CAPÍTULO 1 – DA RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO E A RAZÃO

Iniciamos este capítulo com algumas considerações que visam esclarecer de que trata *Temor e Tremor* (1843) e quais serão os objetivos que pretendemos alcançar neste capítulo. O livro *Temor e Tremor* (1843) do filósofo e teólogo Søren Aabye Kierkegaard permanece como um ponto de inflexão nas interpretações da história bíblica de Abraão¹⁰. Não por acaso que em mais de cento e cinquenta anos de seu lançamento o livro ainda cause “horrores e calafrios”¹¹ em seus leitores. A chave que abre a porta de entrada para as reflexões e questionamentos que Kierkegaard tecerá por meio do heterônimo Johannes de Silentio é o texto bíblico de Gênesis 22, no qual Deus dá uma ordem explícita a Abraão para sacrificar o seu filho Isaac: “E aconteceu que tentou Deus a Abraão e lhe disse: toma, agora, o teu único filho, Isaac, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali em holocausto, sobre uma das montanhas, que eu te indicar” (Gn 22.2)¹².

Este texto, considerado fundante das religiões monoteístas, as quais encontram em Abraão o pai da fé, levanta alguns problemas éticos e religiosos. Diante de Deus, Abraão é considerado um servo fiel que está disposto a sacrificar o seu filho em obediência à ordem divina, enquanto que perante os homens Abraão é considerado um assassino que fere as instâncias morais (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 83). Johannes/Kierkegaard não parece disposto a fazer negócios e “baratear”¹³ o debate por meio de mediações ou explicações lógicas. Em sua análise serão incluídas novas categorias que são estranhas ao pensamento sistemático: o paradoxo, o cavaleiro da fé, o cavaleiro da resignação, o absurdo, o singular e a suspensão teleológica do ético (SOUSA, 2009, p.27).

¹⁰ Mas que o leitor não se engane, o pensador dinamarquês não pretende fazer exegese a fim de “descobrir a verdade sobre o Abraão histórico, e sim utilizar a narrativa como alavanca, mote e fundamento para sua reflexão filosófica” (GOUVÊA, 2009, p. 48).

¹¹ Esse é o tema de um dos capítulos do livro *A Palavra e o Silêncio* de Ricardo Gouvêa (2009, p. 15). Gouvêa tece o seguinte comentário: “*Temor e Tremor* é uma espécie de clássico de terror na história da filosofia contemporânea: um livro que causa horrores e calafrios nos seus leitores mais habilitados, isto é, aqueles que conseguem enxergar a simultânea radicalidade e pertinência da reflexão kierkegaardiana e suas consequências” (GOUVÊA, 2009, p. 15).

¹² Em *Tremor e Tremor*, Kierkegaard transcreve o texto bíblico no tópico *Disposição*, na tradução portuguesa de Elisabete M. de Sousa encontra-se na página 58.

¹³ No prefácio Kierkegaard faz uma analogia entre o mundo dos negócios e o mundo das ideias, para ele em ambos está se realizando “uma verdadeira liquidação. Tudo se adquire por um preço tão irrisório, que nos resta perguntar se haverá alguém que acabe por fazer uma oferta” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p.49).

Assim, segundo Elisabete de Sousa (2009, p. 33), pouco a pouco Johannes de Silentio demonstra paulatinamente o desmedido e o irrazoável da tarefa de Abraão:

por meio de uma argumentação sutil que desenrola um catálogo de recursos retóricos a serviço do incremento do *pathos*, culminando em hipérboles que juntam a cegueira e a paralisia ao silêncio de que é feito o grande [...]. A tarefa que está reservada a Johannes consiste em por fim a sua própria indignação – não “haver quem condignamente narre o que aconteceu”. (SOUSA, 2009, p.33).

Parte da crítica, tanto filosófica quanto teológica, não se furtou em ver na análise que Kierkegaard ofereceu-nos acerca da figura de Abraão uma espécie de irracionalismo. Ricardo Gouvêa em seu livro *A Palavra e o Silêncio* (2009) fornece-nos uma lista das muitas interpretações de *Temor e Tremor* e os diversos autores que viram no livro uma defesa da irracionalidade¹⁴. A título de exemplo destacamos dois importantes pensadores do século XX: o filósofo Martin Buber (1875-1965) e o teólogo Francis Schaefer (1912-1984). Buber considerava Kierkegaard um irracionalista e um isolacionista e Francis Schaefer acusava-o de ser um dos maiores responsáveis do desastre intelectual que ele via na filosofia do século XX¹⁵ (GOUVÊA, 2006, pp.106-109).

É importante que o leitor tenha em mente, ao ler este trabalho, as acusações que pesam sobre Kierkegaard e particularmente sobre *Temor e Tremor* (1843), tendo em vista que o objetivo principal que norteou esta pesquisa foi exatamente o de contrapor tais teses. Para tanto, em nossa investigação acerca da obra *Temor e Tremor* (1843) amparamo-nos em alguns comentadores que vislumbraram por trás da crítica kierkegaardiana aos sistemas racionais mais do que mero irracionalismo¹⁶. Desse modo, o que essa pesquisa pretendeu mostrar é que *Temor e Tremor* (1843) não é um livro sobre irracionalidade, mas um livro que aponta para os limites da razão (GOUVÊA, 2009, p.11).

Para Gouvêa (2009, p. 24), *Temor e Tremor* “foi objeto de muitas interpretações equivocadas e parciais”. O autor acredita que este quadro está

¹⁴ O leitor poderá consultar a lista completa nas páginas 23 a 51 do livro acima citado.

¹⁵ O leitor interessado em ver as críticas de Shaeffer a Kierkegaard e a lista de pensadores que ele considera influenciados por Kierkegaard, poderá ler o seu livro com o título sugestivo *A morte da Razão* e mais especificamente o capítulo *O Salto* (cf. SHAEFFER, 2014).

¹⁶ Entre estes Gouvêa (2009 p. 50) cita: Louis Makey; Robert Perkins; Merold Westphal que estariam próximos à mesma posição que Gouvêa defende em seu estudo crítico sobre *Temor e Tremor*.

mudando, porém, ressalta que “os estudiosos de Kierkegaard estão apenas começando a vislumbrar o significado do livro”. Sendo assim, esta pesquisa visa de algum modo dar a sua contribuição. Assim, seguimos passo a passo o percurso de Kierkegaard em *Temor e Tremor* (1843) e, neste capítulo particularmente, ao analisarmos o Heterônimo, Epígrafe, Prefácio e Disposição, procuraremos dar ênfase aos aspectos caracteristicamente religiosos que pairam por trás dos argumentos retóricos de Johannes de Silentio e à relação com a razão, tanto aquela dos sistemas, sejam eles religiosos ou filosóficos, quanto o próprio sentido que Johannes dará para a razão em suas reflexões.

1.1 Comunicação indireta e heterônimo

A obra *Temor e Tremor* (1843) não é propriamente um escrito de autoria de Kierkegaard, mas sim do heterônimo Johannes de Silentio (VALLS, 2000, p. 181). Esta afirmação pode parecer estranha àqueles que não estão familiarizados com o método de comunicação indireta empregado pelo pensador dinamarquês. Porém, ela é congruente com a vontade do autor. Tendo em vista que ao assumir no final do *Post-Scriptum* (1846) a autoria dos livros heterônimos, Kierkegaard, faz a seguinte solicitação:

caso ocorra a alguém citar alguma passagem particular dos livros, que me preste o favor de citar o nome do respectivo autor pseudônimo, não o meu, isto é, de repartir as coisas entre nós de tal modo que a expressão pertença femininamente ao pseudônimo, e a responsabilidade civilmente a mim. (KIERKEGAARD, 1846/2016, p. 342).

Temos também o seu pequeno artigo *Confissão Pública* – que apareceu no jornal *Foedrelandet* (A Pátria). Nele, Kierkegaard pediu uma única coisa: “que nunca no futuro, fosse considerado como o autor de livros que não levassem o meu [de Kierkegaard] nome” (KIERKEGAARD, 1859/2002a, p. 61).

Ao nos depararmos com tais afirmações, que soam, no mínimo, excêntricas, podemos pensar que se trata de uma espécie de loucura¹⁷ e relegá-la para as análises psicobiográficas¹⁸, que já foram objeto de muitos autores.

¹⁷ “Parece estranho, mas há método em sua loucura” (GOUVÊA, 2006, p. 246).

¹⁸ Segundo Ricardo Gouvêa (2006, p. 72), foi o crítico literário George Brandes (1842-1927) o primeiro a aplicar o método psico-biográfico a Kierkegaard. Tal tendência de se concentrar na

Entretanto, se olharmos atentamente encontraremos lógica na estratégia empregada pelo autor. O próprio Kierkegaard, preocupado com a confusão que as obras heteronímicas poderiam causar no futuro, procurou dar um sentido ao conjunto de sua obra, por meio do texto publicado postumamente *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (1859)¹⁹ e também em algumas passagens dos *Diários*²⁰.

Ao redigir o *Ponto de vista*, Kierkegaard pretendia assegurar o destino de sua obra. Este pequeno livro tem como subtítulos: “Uma comunicação direta” e “relatório a história”. Como pode-se depreender do título e subtítulos, trata-se de um esclarecimento. De acordo com Kierkegaard (1859/2002a, pp. 23-24), o seu propósito é certificar e orientar, não pretende ser uma defesa ou apologia, mas declarar publicamente o propósito de toda a obra, ainda que isso lhe possa ser desfavorável.

A estratégia heteronímica tinha como propósito atrair o leitor para aquilo que o autor entendia ser a verdade. Mas, para tanto, era preciso encontrar exatamente o ponto em que se encontrava o interlocutor: “És disso capaz, podes encontrar exatamente o ponto onde se encontra o teu interlocutor e começar aí, terás talvez a sorte de conduzi-lo ao ponto onde tu estás” (KIERKEGAARD, 1859/2002a, p. 46).

Para Kierkegaard, embora as pessoas em sua época se achassem religiosas, na verdade estavam muito longe de um compromisso sério com o cristianismo. Tanto é assim que, em sua metodologia, Kierkegaard publicava obras estéticas assinadas por um heterônimo e simultaneamente publicava obras de conteúdo estritamente religioso assinadas com seu nome – tal é o caso de *Temor e Tremor* (1843) que foi publicada juntamente com *A Repetição e Três Discursos Edificantes* –, entretanto as obras com conteúdo religioso passavam praticamente despercebidas pelos habitantes de Copenhague²¹.

questão de *por que* Kierkegaard pensava como pensava em vez de *o que* ele realmente pensava tornou-se a tendência mais na moda dos últimos 150 anos.

¹⁹ Foi o irmão de Kierkegaard, Peter Christian, bispo de Alborg, quem publicou este escrito em 1859, quatro anos após a morte de Kierkegaard (Cf. BRUN, 2002, p. 11-20).

²⁰ Em português há algumas passagens traduzidas dos *Diários* nos textos selecionados por Ernani Reichmann (Cf. REICHMANN, 1971).

²¹ Comentando sobre a publicação de *A Alternativa* (na tradução portuguesa *Ou-ou*) Kierkegaard comenta: “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 a minha esquerda” (Cf. KIERKEGAARD, 1859/2002, p. 36).

Assim, o método adotado por Kierkegaard divide sua obra em comunicação indireta (obras estéticas) e comunicação direta (Conteúdo estritamente religioso). Em *Ponto de Vista*, Kierkegaard (1859/2002a, p. 29) fornece-nos a seguinte classificação de suas obras:

Primeiro grupo (produção estética): *A Alternativa; Temor e Tremor; A Repetição; O Conceito de Angústia; Prefácios; Migalhas Filosóficas; Os Estádios no Caminho da Vida*; e dezoito discursos edificantes aparecidos sucessivamente. Segundo grupo: *Post-Scriptum definitivo e não científico*. Terceiro grupo (produção estritamente religiosa): *Discursos edificantes sob diversos pontos de vista; As Obras do Amor; Discursos Cristãos, um pequeno artigo estético: A crise e uma crise na vida de uma atriz*.

Kierkegaard faz questão de deixar claro que tudo fazia parte de um método que foi minuciosamente preparado. Ele não queria que, no futuro, as pessoas pensassem que se tratava de um autor estético que aos poucos foi se tornando religioso. Mas, que observassem a presença do elemento religioso desde o princípio²² (KIERKEGAARD, 1856/2002a, pp. 29-32). Para ele, “comunicação indireta” não era somente um método possível, mas sim, um método necessário para atingir os seus objetivos, isto porque, segundo o autor, tentar desfazer a ilusão de maneira direta geralmente tem o efeito reverso, acaba-se por reforçar aquilo que se pretende solapar²³.

Não, uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão²⁴. Por outras palavras, é preciso apanhar pelas costas o que está na ilusão. Em vez de alguém se gabar de ele próprio ser um cristão com uma envergadura pouco comum, há que deixar a vítima da ilusão na vantagem do seu pretensão cristianismo,

²² Segundo Jean Brun (2002, p. 13), não se deve tomar ao pé da letra as afirmações de Kierkegaard; para Brun: “só muito tardiamente [Kierkegaard] pode dar à sua obra anterior a ordem que lhe interessava”. Ricardo Gouvêa (2006, p. 245) discorda dessa posição; para ele, isso não passa de mera especulação. Ainda segundo Gouvêa, não há motivos para duvidarmos da sinceridade de Kierkegaard.

²³ “De tempos a tempos, aparece um revivalista; enfurece-se contra a cristandade, faz um grande alarido, denuncia quase todo o mundo como não cristão – e não faz nada. Não pensa que não é assim tão fácil destruir uma ilusão. E se de fato, a maioria está na ilusão quando se dizem cristãos, que atitude tomam eles perante este exaltado? Em primeiro lugar, não se preocupam absolutamente nada com ele: não metem o nariz em seu livro que relegam, imediatamente a seguir, *ad acta* (para os arquivos); ou, se a palavra viva os impressiona, enveredam pela rua mais perto e não ouvem nada. Depois desembaraçam-se dele graças a alguns conceitos e organizam-se muito tranquilamente na ilusão [...] (KIERKEGAARD, 1856/2002a, p. 43).

²⁴ Lembre-se de Johannes de Silentio em *Temor e Tremor* (1843), que não se declara como um crente, tal como foi Abraão, e sim como um poeta que pretende fazer o elogio de Abraão.

e aceitar que se está muito distante dele; de outro modo, não se tira da sua ilusão, o que já não é tão fácil. (KIERKEGAARD, 1856/2002a, p. 43).

Desse modo, o alto padrão de fé – tal como nos é descrito na história de Abraão e na análise que dela será feita em *Temor e Tremor* (1843) – não poderia ser apresentado em uma comunicação direta, pois Kierkegaard (apud GOUVÊA, 2009, p. 8) já previa: “os homens irão se encolher perante o *pathos* da obra”. E é por isso que será necessário criar Johannes de Silentio, o poeta da fé, para ser o “autor”.

Kierkegaard reconhece que se *Temor e Tremor* (1843) viesse à luz por meio de uma comunicação direta, na “forma do grito [ele não passaria de] uma bagatela, pois a comunicação direta significa que a direção para o exterior para o grito, não vai para o interior, para o abismo da interioridade, aí somente onde o ‘temor e o tremor’ são assustadores [...]” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 52).

Para o pensador dinamarquês seria impossível comunicar verdades subjetivas a partir de uma comunicação direta, embora não negue a importância de tal método. “Eu certamente não nego que ainda aceite um imperativo do conhecimento” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2006, p. 239). Para o autor, as verdades de conhecimento que nos são comunicadas diretamente, ou seja, os resultados são indiferentes à vontade do indivíduo, independem de escolha e apropriação. Uma verdade matemática, por exemplo, é verdadeira independentemente de ser aceita ou não pelo indivíduo (GOUVÊA, 2006, p. 236).

Porém, não é assim quando se trata da existência, de escolhas éticas e religiosas, tais quais nos são apresentadas por Johannes de Silentio em *Temor e Tremor* (1843). Impossível analisar a existência a partir de categorizações estabelecidas pelos moldes científicos (ALMEIDA, 2007, p. 5). “Ela não é uma ciência, é uma história, que envolve personalidades, relações e contradições paradoxais, que não se esgota em definições e demonstrações lógicas” (ALMEIDA, 2007, p. 5).

Para Kierkegaard, o que determina a forma da comunicação é o “objeto” a ser comunicado. Ele também denominou a comunicação direta de comunicação de saber, e a indireta comunicação de poder. De acordo com Martín (2011, p. 288) pode-se afirmar que a comunicação direta é “objetiva, teórica e impessoal”

enquanto que a comunicação indireta seria “subjetiva, prática e existencial” (MARTÍN, 2011, p. 287-288).

Desse modo, a milenar história de Abraão nos é re-apresentada a partir de uma comunicação indireta. Kierkegaard não pretendia cair no equívoco dos pastores de seu tempo que em sua “verborreia”²⁵ colocavam à venda “uma edição barata de Abraão” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p.110). É por isso que Johannes de Silentio não é um pregador e tampouco um sistemático que tem as respostas para tudo e tudo consegue explicar. Não! Johannes é somente um poeta que deseja cantar um elogio a Abraão, o herói da fé.

Outro aspecto que vale aqui destacar é o nome do heterônimo que Kierkegaard escolheu para figurar como o autor da obra, Johannes de Silentio (João do Silêncio). De acordo com Gouvêa (2009, p. 74), os nomes dos heterônimos utilizados por Kierkegaard são em si mesmos uma pista para a compreensão e significado de seus livros.

Não é por acaso que o heterônimo de *Temor e Tremor* (1843) tenha por sobrenome Silentio (silêncio), pois o silêncio é um aspecto que sobressai no livro (GOUVÊA, 2009, p. 74). E como recorda Blanchette (apud GOUVÊA, 2009, p. 74) o silêncio será tema do terceiro problema levantado no livro²⁶. Além disso, Johannes de Silentio tem uma característica que o diferencia dos demais heterônimos, pois ele é importante por aquilo que não fala mais do que por aquilo que disse ou quer dizer (MARTÍN, 2011, p.289).

Ao estudarmos a obra heterônímica de Kierkegaard precisamos ter claro duas coisas: aquilo que é dito pelo heterônimo e aquilo que o próprio Kierkegaard queria dizer (MARTÍN, 2011, p. 289). Isto é particularmente importante no caso de *Temor e Tremor*, no qual as palavras encontradas no livro pertencem a Johannes e não a Kierkegaard. No entanto, elas estão arranjadas de forma que aspiram à transmissão indireta das ideias de Kierkegaard (GOUVÊA, 2009, p. 73). De acordo com Gouvêa (2009, p. 73), “Johannes quer meditar sobre a fé de Abraão e o atamento de Isaac. Mas esta é sua agenda não a de Kierkegaard!! Kierkegaard

²⁵ “Quanto mais o pregador prosseguisse na sua verborreia, tanto mais cairia na afectação; ficaria cada vez mais contente consigo próprio e apesar de não ter observado qualquer congestão sanguínea quando falara de Abraão, sentia agora como as veias lhe latejavam na testa” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 109).

²⁶ O problema III, que será objeto de análise no terceiro capítulo deste trabalho, questiona: “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 143).

quer chegar à compreensão do que a fé realmente é, mas Johannes é incapaz de avançar além de sua exploração do que a fé *não é* [itálico do autor]”.

Considerando os objetivos de Kierkegaard, Martín (2011, p. 290) também parece compreender que por trás dos argumentos retóricos de Johannes de Silentio esteja a intenção do próprio Kierkegaard de esclarecer o significado da fé. Mas, a fé não é assunto para especulação teórica, por isso a necessidade de uma comunicação indireta. A fé é uma vivência íntima e paixão incomunicável, por isso, é muito difícil, quiçá inviável, comunicá-la em palavras. De modo que “o que busca comunicar existencialmente deve ajudar aos que o escutam ou os que leem a sentir o combate dialético e a enorme paixão que a fé encerra” (GUERRERO apud MARTÍN, 2011, p. 290).

Desse modo, o livro não pretende ser um tratado filosófico e nem teológico, e sim poesia²⁷ como expresso pelo subtítulo “lirica filosófica”. Por que é inútil tentar explicar a fé. Ela só pode ser demonstrada apaixonadamente em minha existência (MARTÍN, 2011, p. 295), mas como Johannes não possui fé, só cabe a ele fazer o elogio àquele que foi o herói da fé e silenciar perante aquilo que não pode compreender; entretanto, quão eloquente é este silêncio!

1.2 A epígrafe: o que Kierkegaard aprendeu com Hamann?

A epígrafe utilizada por Johannes de Silentio coloca em evidência a importância do silêncio, pois a epígrafe parece querer mostrar que há formas de comunicação que são efetivas e prescindem de explicações, de palavras²⁸. Vejamos a epígrafe: “O que Tarquínio o Soberbo pretendia designar com as papoulas do seu Jardim, compreendeu-o o filho, não o mensageiro”.

Segundo Alastair Hannay (apud GOUVÊA, 2009, p. 81) este episódio faz parte da história lendária da Roma antiga²⁹. O rei Tarquínio estava em guerra com

²⁷ De acordo com Zambrano (apud MARTÍN, 2011, p. 295), o sagrado e o intangível podem escapar à comunicação racional, mas não à comunicação poética.

²⁸ A ideia de várias formas de comunicação parece estar de acordo com a primeira hipótese de Kierkegaard para epígrafe do livro que também se encontra na carta de Hamann. Vejamos: “Exprimo-me em diversas línguas e falo a língua dos sofistas, dos jogos de palavras, dos cretenses e dos árabes, dos brancos e dos mouros e dos crioulos, tagarelo uma mistura de crítica, mitologia, rebus e princípios, e argumento umas vezes de modo humano e outras de modo extraordinário” (HAMANN apud SOUSA, 2009, p. 25).

²⁹ Segundo historiadores, a história comprovada de Roma começa em meados do século VIII a.c. passando por vários períodos políticos que podem ser divididos da seguinte forma: Realeza ou

os Gábios; ele enviou seu filho aos Gábios utilizando-se de um subterfúgio; o filho diria aos Gábios que o seu pai, o rei de Roma, o maltratara. Desse modo, o filho de Tarquínio chegou a ser comandante do exército dos Gábios. Ele mandou um mensageiro a seu pai a fim de saber qual deveria ser seu próximo passo (HANNAY apud GOUVÊA, 2009, p. 81). Tarquínio responde a seu filho sem dizer palavras, somente cortando as mais altas papoulas do seu jardim.

É provável que a atitude de Tarquínio não tenha levantado alguma dificuldade interpretativa ao seu filho que pode depreender deste episódio, que ele “deveria executar ou banir os principais líderes dentre os Gábios” (HANNAY apud GOUVÊA, 2009, p. 81). Foi necessário apenas substituir papoulas por homens e o jardim onde estão as mais altas papoulas, pela cidade, onde estão os homens com os mais altos cargos, e claro, fazer tudo em silêncio (SOUSA, 2009, p. 25).

Parece que um dos problemas centrais de *Temor e Tremor* (1843) seja como comunicar algo que não pode ser explicado nem dito (MARTÍN, 2011, p. 286). A mensagem expressa no livro é uma mensagem codificada, não por acaso, ele tenha sido chamado de um criptograma que precisa de decodificação (GREEN apud GOUVÊA, 2009, p. 24). Em *Temor e Tremor*, Kierkegaard (1856/2002, p. 37) estava a procura daquele “observador sério de quem é possível fazer-se compreender a distância, ao qual se pode falar no silêncio [...]”.

Segundo Gimenes de Paula (2008, p. 56), a curta frase utilizada por Kierkegaard na epígrafe, “parece já revelar o propósito da obra”, que ela está destinada. Ainda de acordo com o autor, a obra teria sido destinada àqueles que reconhecem que a fé é algo importante, entretanto, possuem algumas dificuldades com a sua prática. Além disso, a frase parece indicar o caráter pessoal da fé, que só pode ser entendida verdadeiramente a partir da experiência (DE PAULA, 2008, p. 56).

Monarquia (da fundação de Roma, em 754 a.C. até a expulsão dos reis em 510 a.C.), República (de 510 a.C. até a ascensão do primeiro imperador, Augusto, em 27 a.C.), Principado ou Auto Império (de 27 a.C. até Diocleciano, em 284 d.C.), e finalmente, a Monarquia absoluta ou baixo Império (de 284 d.C. até a morte de Justiniano, em 565 d.C.). Segundo relatam as lendas, Tarquínio teria sido o último Rei de Roma, foi um tirano que mandou assassinar senadores e cidadãos, causando a revolta popular que acaba por expulsá-lo, em 510 a.C., instituindo a república (MARCHI, Eduardo Cesar Silveira Vita. Aspectos de direito público romano: as Constituições políticas da realeza e da República. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, [S.l.], v. 100, p. 3-19, jan. 2005. ISSN 2318-8235. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67662/70270>>. Acesso em: 16 mar. 2016. doi:<<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-8235.v100i0p3-19>>).

Parece ser também este o sentido que Ricardo Gouvêa atribui ao epigrama de *Temor e Tremor*. Segundo Gouvêa (2009, p. 82):

Esta mensagem sobre fé está escrita de tal forma que é provável que seja incompreendida por qualquer um que não esteja na família, isto é, qualquer um que não pertença à família da fé, exatamente como o mensageiro, que não pertencia à família de Tarquínio, era incapaz de compreender o que era transmitido pelas ações polissêmicas de Tarquínio em seu jardim.

Observe-se que Johannes de Silentio também é um mensageiro, alguém que conta a história de Abraão, mas que declara constantemente que não possui fé e tampouco pode compreendê-la. De acordo com Gouvêa (2009, p. 82), “a epígrafe sugere que Johannes, como ‘o mensageiro’, não precisaria nem poderia perceber adequadamente o significado polissêmico de sua própria obra”.

A epígrafe foi retirada de uma carta de Johann George Hamann (1730-1788) endereçada a Johannes Gotthelf Lindner (1729-1776), com data de 29 de março de 1763 (SOUSA, 2009, p.48). Segundo Gouvêa (2009, p. 82), Kierkegaard possuía, além da edição original das obras de Hamann, mais duas edições de F. Jacobi, uma das quais contém as cartas de Hamann.

A citação que Kierkegaard faz de Hamann é significativa dentro do escopo geral da obra e das críticas indiretas que o autor fará à noção de sistema e à compreensão ordinária de razão³⁰. Pois, “ao citar Hamann no início de *Temor e Tremor* (1843), Kierkegaard estava dando ao leitor perceptivo uma pista sobre seu método e sua verdadeira intenção” (GOUVÊA, 2009, p. 98).

Possivelmente Hamann tenha sido o autor que mais exerceu influência sobre Kierkegaard. Uma influência que foi amplamente reconhecida, o que também não deixa de ser significativo, tendo em vista que nosso autor raramente reconhecia influências (GOUVÊA, 2009, p. 82). De acordo com Gouvêa (2009, p. 82), “Os diários e escritos de Kierkegaard dão ampla evidência da forte influência de Hamann sobre ele”.

³⁰ Isto porque, como veremos no desenvolvimento desse trabalho, o problema não é a racionalidade em si, e sim a forma como ela é utilizada pelos sistemas. Segundo Ricardo Gouvêa (2009, p. 12), “poucos vislumbraram, por trás da radicalização kierkegaardiana do discurso kantiano dos limites da razão, a reiteração igualmente categórica das possibilidades intelectuais do ser humano que, libertas dos andrajos tresandantes do absolutismo racionalista, reaparecem como folhas vicejantes após um longo inverno, prometendo voos muito mais altos e viáveis [...]”.

Johann George Hamann nasceu em 27 de agosto de 1730 em Königsberg, capital da Prússia Oriental³¹. Sua família era de origem humilde – seu pai era barbeiro cirurgião³² que conseguiu um cargo de supervisor da Casa Municipal de Banhos, o que era motivo de orgulho. Quanto à religiosidade, Hamann, assim como Kierkegaard, foi educado segundo os valores do luteranismo de tendência pietista³³ (BERLIN, 1997, p. 54). Segundo a descrição de Isaiah Berlin (1997, p. 55):

Os pietistas alemães se distinguiam por ter em alta consideração a emoção pessoal e, especialmente na segunda metade do século, por um sentimento pessimista, puritano de humilhação e abnegação de si mesmo e uma austera oposição aos prazeres do mundo, especialmente as artes profanas, algo pelo qual também se destacaram os calvinistas de Genebra, Escócia e Nova Inglaterra.

De acordo com Berlin (1997, p. 55), Hamann prescindia desse puritanismo que deixou tantas marcas notáveis em Kant, que foi também educado em um ambiente similar. Assim também ocorre com o “emocionalismo superficial e as vezes histórico de alguns escritos pietistas ortodoxos” (BERLIN, 1997, p. 55). Hamann também parece livre do mesquinho ódio ao saber tão comum entre os pietistas (BERLIN, 1997, p. 55). Embora, como veremos adiante ele tenha sido um crítico contumaz da razão abstrata.

Quando completou quinze anos, Hamann ingressou na Universidade de Königsberg³⁴ (BERLIN, 1997, p. 56), onde estudou história, geografia, filosofia, matemática, teologia e hebraico; nesta época ele já evidenciava uma considerável capacidade intelectual (BERLIN, 1997, p. 56). Hamann permaneceu por seis anos na Universidade de Königsberg (1746-1752), pretendia formar-se em direito e

³¹ Hoje parte da federação Russa e a partir de 1946 recebeu oficialmente o nome de Kaliningrado (BERLIN, 1997, p. 54).

³² No início da Idade Média, a medicina, inclusive a cirurgia, era realizada pelos monges, porém devido ao concílio de Tours, em 1163, os monges foram proibidos de realizar cirurgias. Eles começaram a treinar barbeiros para esse fim, e então surge o que seriam os barbeiros cirurgiões. Na Inglaterra essa profissão passa a ter uma sociedade em 1540 quando a Companhia dos Barbeiros funde-se com a Companhia dos Cirurgiões formando a Companhia dos Barbeiros-Cirurgiões. Esses profissionais eram os que estavam mais próximos do povo, já que era muito caro contratar o serviço de um médico na época (REZENDE, 2014, *on-line*).

³³ Corrente religiosa proveniente do luteranismo que em princípio arraigou-se na Alemanha do século XVII para se irradiar, em seguida, para vários países, entre eles a Dinamarca; o pietismo colocava em primeiro plano a experiência religiosa pessoal e a reforma interior. Protestava contra uma espécie de “burocratização” da igreja e uma secularização da prática religiosa. Esse protesto encontra-se também em Kierkegaard e [em Hamann](LE BLANC, 2003, p. 20).

³⁴ Na época de Hamann esta era a idade em que os jovens eram admitidos no ensino superior na Alemanha (BERLIN, 1997, p. 56).

seguir uma carreira administrativa, mas logo abandona este intento para estudar teologia, cuja carreira não chegou a completar³⁵ (IZUZQUIZA, 2005, p. 84).

Os anos em que Hamann esteve na universidade lhe foram importantes, pois, embora não tenha colado grau, aproveitou esse período para desenvolver uma intensa vida pessoal em que celebrou o valor da amizade (IZUZQUIZA, 2005, p. 84). Foi neste período que ele estreitou os laços pessoais com Kant, que havia ingressado seis anos antes na mesma universidade e também com Johann Christian Berens, um comerciante industrial da cidade de Riga (IZUZQUIZA, 2005, p. 84).

Segundo Izuzquiza (2005, p. 84), a relação de Hamann com Kant e Berens sempre possuiu um caráter paradoxal, passando por altos e baixos. Mas a amizade de Hamann com os dois não possuía somente um caráter afetivo, senão que também econômico, “pois, ambos procuraram os únicos trabalhos com que ‘o mago’³⁶ pode ganhar seu sustento” (IZUZQUIZA, 2005, p. 84). Berens convidou Hamann para trabalhar para ele e morar em sua casa – os irmãos Berens eram ricos comerciantes (BERLIN, 1997, p. 57).

Em 1756, Hamann empreendeu uma viagem que transformaria sua vida. Não se sabe ao certo o motivo pelo qual os irmãos Berens enviaram Hamann a Londres³⁷ (BERLIN, 1997, p. 60). Ele chega a Londres em 18 de abril de 1757 e viveria na capital britânica até junho de 1758, tempo suficiente para viver intensas experiências, que seria decisivas em sua vida e pensamento (IZUZQUIZA, 2005, p. 86).

Independente de qual fosse o objetivo desta viagem, o que se sabe ao certo é que Hamann fracassa em seu intento. Ele, então, encontra-se só, frustrado, não tem conhecidos e está sem dinheiro. Conhece as periferias da

³⁵ Durante sua vida universitária Hamann não chegou a concluir nenhum curso e abandonou a universidade sem receber qualquer titulação. A verdade é que Hamann não concluiu nenhum projeto que iniciou nesse período. Ele iniciou diversos assuntos, acumulou conhecimentos e praticou uma erudição sem limites, mas nunca terminou aquilo que começava (Cf. IZUZQUIZA, 2005, p. 84).

³⁶ Hamann ficou conhecido como “o mago do norte”. Segundo Ricardo Gouvêa (2009, p. 85), esse epíteto dado a ele por um revisor tem sido interpretado de duas formas: (1) como uma referência a obscuridade de seu discurso, que mais parece com a de um feiticeiro nórdico, e (2) à sua habilidade em seguir a estrela natalina que leva a Jesus Cristo”.

³⁷ Segundo supõem alguns investigadores, a tarefa de Hamann consistia em entregar uma proposta aos círculos mais influentes da vida política britânica, que considerassem a possibilidade de separar o báltico “alemão” do império Russo e, assim, formar um Estado independente ou semi-independente; era um projeto capaz de atrair a Inglaterra por seu notório temor a um poder russo em expansão (BERLIN, 1997, p. 60).

cidade e mantém suspeitas relações sexuais, quer aproveitar as diversões que a grande cidade lhe proporciona (IZUZQUIZA, 2005, p. 86). É então, neste escuro labirinto, em que Hamann entrou e não sabia como sair, que surge a crise espiritual que transformará a sua vida.

Diante da situação em que se encontrava, Hamann fez o que faziam os pietistas em situações de opressão espiritual, ou seja, ler a Bíblia de ponta a ponta. Ele iniciou a leitura da Bíblia em 13 de março de 1758 e, segundo o costume pietista, anotava todos os dias o seu progresso espiritual (BERLIN, 1997, p. 65). Seguindo a tradição registrada em alguns escritos místicos dos protestantes alemães, Hamann não via o texto bíblico apenas como a narrativa da história do povo de Israel, senão como uma perpétua alegoria da história íntima da alma de cada indivíduo (BERLIN, 1997, p. 65). Hamann via a sua própria conversão religiosa em Londres como a descoberta de todos os pecados dos filhos de Israel.

Como aqueles tropeçaram e caíram e adoraram aos ídolos, assim caiu em hedonismo, no materialismo, no intelectualismo e se afastou de Deus; e assim como o bálsamo da graça divina fez com que aqueles pudessem se levantar e retornar a Deus, arrepender-se de seus pecados e retomar sua penosa peregrinação, assim também ele retornava ao Pai e a Cristo [...] nascia de novo, chorava com amarga contrição e era salvo. A história dos israelitas, seu mapa de viagem, declarou, era a história de sua vida [...]. Este era o sentido interior das palavras da Escritura. (Cf. BERLIN, 1997, p. 66-67).

Tendo em vista que a missão pela qual Hamann foi enviado a Londres fracassou e ele se sentia purificado pela experiência pessoal e decisiva que transformara sua vida, ele solicita a seu patrão Berens permissão para retornar a Riga; Berens aceita, e Hamann retorna em junho de 1758. Será bem recebido, pois os irmãos Berens compreenderam o seu fracasso e prolongaram seu contrato. Porém, a sua relação profissional com os Berens durará pouco, pois ele decide retornar definitivamente para a sua cidade natal (IZUZQUIZA, 2005, p. 87). A partir de então, Hamann começa a publicar estranhos, mas apaixonantes, libelos: fragmentos, ensaios inacabados, amálgamas singulares de filosofia, crítica literária, filologia, história e testemunhos pessoais (BERLIN, 1997, p. 68)

Berlin (1997, p. 72) define o estilo de Hamann como: “estremecedor, obscuro, cheio de alusões, repleto de digressões, de referências impossíveis de rastrear, de chistes incompreensíveis, jogos de palavras dentro de outros jogos de

palavras, termos inventados, criptogramas, nomes secretos [...]”. Desse modo, permaneceu sem ser lido, com exceção de alguns que o descobriram, como Kierkegaard, que o respeitou e que o considerava um dos únicos filósofos autênticos de seu tempo³⁸ (BERLIN, 1997, p. 72-73).

Segundo Thomas (apud GOUVÊA, 2009, p. 83), “Kierkegaard deveu a recuperação de sua fé cristã a Hamann; foi este que o ensinou que a fé não era uma operação da razão”. De acordo com Gouvêa (2009, p. 83), “Hamann ensinou a Kierkegaard que o que se crê não precisa ser provado, que uma proposição pode ser provada sem ser crida, pois é possível acreditar na prova de uma proposição sem necessariamente crer na própria proposição, e finalmente que querer provar racionalmente o que deve ser crido é ridículo”.

No início do seu ensaio sobre Hamann, Berlin (1997, p. 49) afirma que ele foi “o inimigo mais apaixonado, mais consistente, extremado e implacável adversário do iluminismo e de todas as formas de racionalismo de sua época”. Hamann opôs-se às reformas propostas pelos iluministas, pois, em sua opinião, elas se assentavam sobre um falso valor concedido à razão abstrata (IZUZQUIZA, 2005, p. 74).

Ainda que houvesse alguns desacordos entre os iluministas, havia certas crenças que eram comuns aos que estavam engajados no movimento. As principais crenças eram: “fé na razão, isto é, em uma estrutura logicamente conectada de leis e generalizações suscetíveis de demonstração ou verificação; a identidade da natureza humana através dos tempos e a possibilidade de fins humanos universais [...]” (BERLIN, 1997, pp.84-85). Eles acreditavam que era possível responder a qualquer pergunta, desde que fosse formulada por mentes claras empenhadas em descobrir a verdade (BERLIN, 1997, p. 86).

Alguns pensadores religiosos foram atraídos por esse movimento – especialmente os protestantes –; eles eram favoráveis à aplicação desses métodos na metafísica e na teologia, ou pelo menos queriam mostrar que as crenças cristãs não eram incompatíveis com o novo racionalismo, senão que em muitos casos eram idênticas ou complementares (BERLIN, 1997, p. 86). Os

³⁸ A influência que Kierkegaard sofreu de Hamann não foi recebida sem críticas; ele considerava que os “pensamentos de Hamann derramam-se caoticamente” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2009, p. 85).

discípulos de Leibniz (1646-1716)³⁹ e Wolf (1679-1754)⁴⁰ na Alemanha, bem como as escolas de teologia natural⁴¹ na Inglaterra e na Escócia seguiram por essa linha. Religião racional, Metafísica racional, Ciência Política racional, Lei racional: estas doutrinas avançavam progressivamente, movidas pelo irresistível poder da livre razão humana (BERLIN, 1997, p. 86).

Esse progresso científico amparado na livre razão conduzia muitas vezes a certos absurdos. Berlin (1997, p. 87) cita como exemplo um curso ministrado por Wolf no qual ele emitiu a seguinte opinião: “Cristo pode transformar a água em vinho e Josué deter o sol em Gibeom porque estavam dotados de um conhecimento superior – inclusive sobre humano – em matéria de química e astrofísica” (WOLF apud BERLIN, 1997, p. 87). Assim, qualquer experiência humana poderia ser explicada por meio da racionalidade.

Hamann via a si mesmo como o escolhido do Senhor, como um David preparado para atacar e derrotar o enorme Golias (BERLIN, 1997, p. 87). E ele atacou. Para Hamann, o iluminismo era a ditadura da razão que somente predicava abstrações vazias (IZUZQUIZA, 2005, p. 76). Segundo Gouvêa (2009, p. 84-85), “Hamann reclamava que a razão, separada da tradição, da crença e da experiência, exhibe apenas as contradições da vida”. Daí porque Hamann não apreciava sistemas filosóficos, no que Kierkegaard o seguiu (GOUVÊA, 2009, p. 85).

Hamann fazia questão de afirmar o valor da fé e do indivíduo frente a todo tipo de razão abstrata. Para ele, a fé pertence à totalidade do ser humano e não pode se separar dele. É por isso que não fazia distinção entre o âmbito sagrado e

³⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, filósofo e matemático alemão, além de filosofia e matemática, interessava-se também por direito, por questões religiosas e principalmente políticas. Descobriu em 1676, ao mesmo tempo que Newton, o cálculo infinitesimal e trabalhou para a reunião das igrejas Católica e Protestante. Suas obras mais importantes são: *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano* (1690), *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1704), *A teodicéia* (1710) e a *Monadologia* (1714) (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 166).

⁴⁰ Christian Wolf, filósofo e matemático alemão. Foi professor de filosofia nas universidades alemãs na primeira metade do século XVIII. Wolf foi um moralista preocupado com questões ontológicas, foi acusado de ateísmo por defender que se pode estabelecer a moral sem recorrer a Deus, ele era um racionalista, determinista, deísta e partidário do “despotismo esclarecido”. Suas obras mais importantes são: *Psychologia e empiria* (1732) e *Psychologia rationalis* (1734), nessas obras Wolf já anunciava a possibilidade da psicologia vim a constituir-se enquanto ciência. Sua psicologia empírica é o primeiro nome da futura psicologia experimental. Já introduz mesmo a noção de psicométria (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 283).

⁴¹ Teologia natural é a ciência do ser divino ou ser perfeito, a parte da metafísica que trata da existência de Deus e seus atributos baseando-se exclusivamente na razão humana (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, P. 266).

o profano e situava a fé como um componente essencial do ser humano, sem separá-la da razão (IZUZQUIZA, 2005, p. 93). O contraste entre fé e razão, era visto por Hamann como uma falácia, segundo ele afirmara não existem épocas da fé seguida de épocas da razão, isso são apenas ficções. A razão se constrói sobre a fé e não pode substituí-la; não existe época em que ambas não estejam presentes, o contraste é irreal (BERLIN, 1997, p.95).

Interessa ainda aos propósitos dessa pesquisa a figura que Hamann fazia de Sócrates, tendo em vista que essa figura será central para Kierkegaard. Ao retornar de Londres, Hamann escreve uma série de textos que têm como pano de fundo a figura de Sócrates. Segundo Izuzquiza (2005, p. 94) o mais importante deles tem como título *Sokratische Denkwürdigkeiten* (Memoráveis Socráticos), que Hamann publicará em 1759. Hamann dedicou este breve ensaio a seus amigos Kant e Berens que, para ele, representavam a razão abstrata, enquanto ele concebia a si mesmo como o novo Sócrates. Segundo Gouvêa (2009, p. 85), Kant e Berens pretendiam neutralizar os efeitos da “conversão” de Hamann em sua estadia em Londres. Ao invés de contratar, Hamann publica o seu ensaio “um tanto retorcido, aforístico, bastante ambíguo, irônico e humorístico”⁴² (GOUVÊA, 2009, p. 98).

A fim de despertar os seus amigos de sua dormência espiritual, Hamann então se utiliza da ironia socrática (GOUVÊA, 2009, p. 86). Sócrates lhe é interessante, justamente, pelo paradoxo que encerra, pois ele faz da ignorância o princípio da sabedoria, e eleva o paradoxo a uma categoria de extraordinária importância (IZUZQUIZA, 2005, p. 95). Hamann vê em Sócrates uma figura profética, uma figura em que sua força se alimenta da fraqueza, e a ignorância alcança um lugar de peculiar sabedoria (IZUZQUIZA, 2005, p. 95).

A combinação de debilidade e fortaleza, a conversão paradoxal da debilidade em conhecimento racional na força que conduz ao conhecimento de si mesmo. É semelhante ao que descobriu pouco tempo atrás nos seus escritos religiosos e admirado na figura de Cristo, que adquire seu valor na figura paradoxal de sua *Knechtgestalt* (Forma de Servo); ou seja, adquire sua força no reconhecimento de sua

⁴² Hamann percebeu que atacá-los de forma direta não teria nenhum efeito real, até porque, que utilidade pode haver em “tentar provar por argumentação racional que Deus existe para aqueles que racionalmente chegaram a conclusão de que ele não existe? Isto não torna o cristão um tanto ridículo, como se estivesse fazendo de Deus uma mera possibilidade?” (GOUVÊA, 2009, p. 97). Desse modo, afirma Gouvêa (2009, p. 98), “Hamann não se engajou em uma diátribe fútil com Kant e Berens no campo supostamente neutro da razão humana”.

debilidade e dos paradoxos que lhe conformam. (IZUZQUIZA, 2005, p. 95).⁴³

O amor de Kierkegaard por Sócrates, de acordo com Gouvêa (2009, p. 86), teve início a partir da leitura dos escritos de Hamann. E em alguns momentos ele declararia este amor: “[...] minha alma agarra-se a Sócrates e rejubila-se naquele que o compreendeu Hamann, pois ele disse o melhor que já foi dito sobre Sócrates [...]” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2009, p. 86).

Esse recurso ao pensamento de Hamann é de vital importância para os propósitos desta pesquisa, visto que o autor foi um dos primeiros pensadores a se insurgir contra o que ele considerava a razão abstrata e contra todo sistema no qual o indivíduo singular não tivesse a primazia. E também porque o próprio Kierkegaard reconhece o seu débito para com Hamann, quem efetivamente o ensinou que a fé não era uma operação da razão (THOMAS apud GOUVÊA, 2009, p. 83).

1.3 O prefácio: dúvida e fé

Após a epígrafe, segue-se o prefácio cuja temática principal é a questão filosófica acerca do ceticismo. Ainda nas primeiras linhas Johannes de Silentio (1843/2009a, p.49) afirma:

Qualquer marcador especulativo que conscienciosamente aponte o assinalável percurso da filosofia mais recente, qualquer professor livre, assistente, estudante, alguém que esteja por dentro ou por fora da filosofia, ninguém para pra duvidar de tudo, antes avança. Seria porventura inoportuno e extemporâneo perguntar-lhes onde pensam que vão propriamente chegar, mas é sinal de cortesia e modéstia aceitar como fato consumado que duvidaram de tudo, pois caso contrário soaria estranho dizer que avançaram.

A dúvida cartesiana era uma categoria central para os filósofos contemporâneos de Kierkegaard, isto é, os filósofos hegelianos. A dúvida era adotada por eles como propedêutica a elaboração de um sistema sem pressupostos, em que todas as determinações poderiam ser estabelecidas

⁴³ Segundo Gouvêa (2009, p. 86-87) as muitas comparações que Hamann faz entre as vidas de Sócrates e Cristo deu origem a uma espécie de culto místico a Sócrates entre os românticos, alguns até sugeriram que Sócrates também tivera doze discípulos, e que também foi traído por um deles. Entretanto vale destacar que para Hamann existem diferenças fundamentais entre eles, pois para Hamann fazer de Sócrates um Cristão “eclipsaria seu brilho” (ANDERSON apud GOUVÊA, 2009, p. 87).

logicamente com certeza metafísica. Eles acreditavam ter superado a dúvida, pois, para estes pensadores a filosofia moderna teria começado com Descartes e encontrado seu ápice no sistema hegeliano (MAIA NETO, 1991, p. 243).

Kierkegaard, que, de acordo com Maia Neto (1991, p. 245), provavelmente teria travado contato com o ceticismo grego antigo por volta de 1841 em sua viagem a Berlim⁴⁴, acha estranho que os filósofos modernos tenham superado a dúvida tão facilmente, pois para o pensador grego a dúvida era tarefa para uma vida toda, “porque a prática de duvidar não se adquire em dias ou semanas” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 51). E, no entanto, é aí que no nosso tempo todos pretendem começar. Os filósofos modernos acreditavam ter realizado esse movimento com tanta facilidade “que nem consideravam necessário deixar cair uma palavra sobre o assunto” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 50-51).

Ao contrastar os cétricos gregos com os filósofos modernos, Kierkegaard pretende atacar a dúvida abstrata e teórica dos filósofos a fim de que possa resgatar a dúvida autêntica e empregá-la na clarificação do *pathos* cristão. Ele observa que para os filósofos modernos a dúvida serve apenas como um artifício epistemológico para se obter conhecimentos, enquanto que para os cétricos gregos ela era uma forma de vida, pois dúvida genuína é uma categoria ética: uma determinação da vontade (MAIA NETO, 1991, p 244).

Expressa o interesse do cétrico em não ser iludido ou de evitar os erros em que provavelmente incorreria se adotasse crenças a que faltam evidência demonstrativa. Dúvida genuína necessariamente pressupõe o interesse e engajamento pessoal da parte de quem duvida. Assim, o mero fato dos filósofos modernos não reconhecerem esta pressuposição já desqualifica a dúvida que adotam. Trata-se de uma dúvida meramente teórica, desinteressada (objetiva), desvinculada de toda realidade existencial (MAIA NETO, 1991, p. 247).

Johannes de Silentio lembra aos filósofos modernos, que mesmo Descartes o mestre que os ensinou “este prodigioso ceticismo metódico” (GOUVÊA, 2009, p. 100) não agiu dessa forma, visto que:

Não lançou o grito de fogo! nem impôs a todos o dever de duvidar, uma vez que Cartesius⁴⁵ era um pensador tranquilo e solitário, e não um guarda noturno vociferante; fez saber com alguma modéstia que o seu

⁴⁴ Segundo informa-nos Maia Neto (1991, p. 245), a estadia de Kierkegaard em Berlim durou de novembro de 1841 a março de 1842. Ainda de acordo com o autor, todas as anotações do diário referente aos cétricos gregos datam do período imediatamente posterior ao retorno de Kierkegaard à Dinamarca (Cf. MAIA NETO, 1991, p. 245, nota 10).

⁴⁵ Nome latino de René Descartes (1596-1650).

método tinha significado só para si mesmo e que em parte tinha fundamento na desordem dos seus conhecimentos anteriores. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 50).

Em que pese algumas críticas de Kierkegaard a Descartes, o dinamarquês, entretanto, nutria um profundo apreço pelo pensador francês e acreditava que muitos dos que em seu tempo advogavam as suas teses, não o compreenderam bem (DE PAULA, 2012, p.16). De acordo com Malanschuck (apud DE PAULA, 2012, p. 16-17):

Kierkegaard fala com respeito de René Descartes (1596-1650) e estuda, de forma especial, seu *Discurso do Método* (Pap. IV C 14). Ele escolhe, como título de seu estudo sobre a dúvida, a tese cartesiana de que é preciso duvidar de tudo (*Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*)⁴⁶ e tenta mostrar que seus contemporâneos não são capazes de compreender tal coisa. A despeito de todas as suas dúvidas, descartes julgava que era necessário crer em uma revelação divina (Pap. IV C 14). Contudo, Kierkegaard o critica em outro lugar por ter transformado o absoluto em pensamento e não em liberdade [...].

Se o elogio de Kierkegaard a Descartes é importante para demarcar a posição do filósofo francês como um contraponto a seus supostos herdeiros modernos, a crítica, entretanto, é contundente para o aliar a eles, pelo menos no que tange ao pensamento metafísico, pois, de acordo com Gimenes de Paula (2012, p. 23), Descartes é provavelmente um dos últimos metafísicos ou um metafísico da modernidade e Kierkegaard vai firmando sua posição cada vez mais antimetafísica.

Kierkegaard rejeitava a filosofia hegeliana, então predominante na Dinamarca, por considerá-la metafísica, e Maia Neto (1991, p. 244) acrescenta: “metafísica no sentido pejorativo do termo tal como utilizado pelos positivistas”, pois, “trata-se de filosofia completamente divorciada da realidade empírica, tanto humana, ética, histórica como natural, e, portanto, completamente contrária ao que Kierkegaard entende ser essencial ao cristianismo, a saber, a acentuação da realidade ética-existencial do indivíduo (MAIA NETO, 1991, p. 244).

Kierkegaard queria resgatar a dúvida existencial, tal como era efetuada pelos céticos gregos, pois sabia que ela lhe seria útil em sua tarefa “arqueológica”

⁴⁶ O leitor interessado poderá ter acesso a essa obra que se encontra traduzida para o português por Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls (Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003).

de exumar os conceitos cristãos⁴⁷ que se encontravam soterrados há séculos. O ceticismo é útil a algumas perspectivas religiosas, tendo em vista que ele “prepara a mente para o recebimento da fé, livrando-a de todas as falsas opiniões e sabedorias meramente humanas, como que *limpando o terreno* [grifo nosso] para recepção sobrenatural da loucura da fé⁴⁸” (MAIA NETO, 1994, p. 63).

“Minha missão: *‘limpar o terreno’* – não sou um apóstolo que anuncia algo em nome de Deus e com autoridade. Não; eu estou a serviço de Deus, mas sem autoridade. Minha missão é de *limpar o terreno*, para que Deus possa avançar” [os grifos são nossos] (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 45-46), anotou Kierkegaard em seu Diário. De acordo com o pensador dinamarquês, um ser humano pode fazer muito por outro, mas tem uma coisa que ele não pode, que é dar-lhe a fé (KIERKEGAARD, 1843/2010b, p. 38).

A maioria dos céticos religiosos ou fideístas⁴⁹ concordariam com a afirmação de Kierkegaard⁵⁰, isto porque, para eles a incapacidade para crer assenta-se em questões mais profundas e não dependem meramente de se

⁴⁷ Em 1850, Kierkegaard (apud REICHMANN, 1971, p. 45) sob o título “Wilhelm Lund” faz a seguinte anotação em seu Diário: “Ocorreu-me hoje a ideia de quanto sua vida assemelha-se à minha. Assim como ele vive lá no Brasil, perdido para o mundo, mergulhado nas escavações dos extratos anti-diluvianos, assim vivo eu, como se estivesse fora do mundo, perdido a exumar os conceitos cristãos. Ai de mim! – e dizer que vivo na cristandade, onde o cristianismo está em plena floração, ergue-se em sua exuberância com seus mil pastores e onde todos somos cristãos (X3A239). Álvaro Valls (2004, p. 6) informa-nos que o Dr. Peter W. Lund foi um importante cientista dinamarquês que viveu no Brasil em meados do século XIX e que, “tendo vindo curar-se de uma tuberculose num clima melhor que o de sua pátria, pesquisou durante mais de 50 anos a flora, a fauna e as cavernas de Minas Gerais. Dr. Lund encantou-se com o Brasil e, numa visita a Copenhague, no final dos anos 20, manteve uma longa conversa com um jovem de 16 anos, - decisiva para a opção vocacional deste irmão de duas cunhadas suas”.

⁴⁸ “Loucura da fé” naquele sentido paulino do termo, tal como está registrado na primeira carta aos Coríntios 1. 18-23: “Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus. Pois está escrito: destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos instruídos. Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação. Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios”.

⁴⁹ De acordo com a classificação estabelecida por Popkin (2000, *prefácio*), “fideístas são os céticos em relação à possibilidade de obtermos conhecimentos por meios racionais, sem possuímos alguma forma de verdade básica conhecida pela fé (isto é, verdades que não se baseiam em nenhum tipo de evidência racional). Assim, por exemplo, o fideísta pode negar ou duvidar que razões necessárias e suficientes possam ser oferecidas para estabelecer-se a verdade da proposição “Deus existe”, entretanto o fideísta poderá manter que podemos saber ser esta proposição verdadeira apenas na medida em que possuímos algum tipo de informação pela fé, ou se temos certas crenças básicas”.

⁵⁰ Montaigne e Pierre Charrom afirmavam que a autêntica crença religiosa não pertence à ordem do humano mas à do divino. O homem faz o que está ao seu alcance: prepara a mente para a recepção da fé, que é sobrenatural (MAIA NETO, 1994, p. 64).

oferecer uma versão do cristianismo com argumentos racionais⁵¹. O motivo real estaria naquilo que em teologia é chamado de os *efeitos noéticos*⁵² do pecado⁵³.

O homem não-crente não renega a fé simplesmente porque a religião não lhe ofereça evidências racionais, mas lhe falta mesmo a capacidade para crer. A queda afetou “todo o ser e a existência do homem” (GOUVÊA, 2014, p. 115) impossibilitando que pela sua própria vontade ou razão ele se volte para Deus; isto só se torna possível por intermédio da assistência divina. Desse modo, o ceticismo é a única coisa que está ao alcance do homem fazer por si mesmo, pois o ceticismo prepara a mente humana limpando-a de tudo aquilo que é falso e a prepara para receber a fé que vem do alto (MONTAIGNE apud MAIA NETO, 1994, p. 63). De acordo com Montaigne (apud POPKIN, 2000, p. 95):

Nossa fé não é adquirida por nós, é um presente puro dado pela liberdade de outrem. Não foi pelo raciocínio ou pelo entendimento que recebemos nossa religião, mas por autoridade e comando externos. [...] é pelo intermédio de nossa ignorância mais do que de nosso conhecimento que aprendemos essa sabedoria divina. Não é de surpreender que nossos poderes naturais e terrenos não possa conceber o conhecimento sobrenatural e celeste; não ponhamos nisso, mais do que nossa obediência e submissão.

Michel de Montaigne (1533-1592)⁵⁴ foi o pai do ceticismo religioso francês (GOUVÊA, 2009, p. 87). De acordo com Ricardo Gouvêa (2009, p. 87), Montaigne após ver o seu mundo se desmanchando, leu os escritos de Sexto Empírico e, depois de absorver os fundamentos do pirronismo, o filósofo chegou a

⁵¹ Há alguma controvérsia a respeito de Kierkegaard ser considerado um autor fideísta ou não. De acordo com a classificação estabelecida por Popkin (2000, *prefácio*), Kierkegaard e Agostinho, por exemplo, seriam autores fideístas, pois estes autores consideram que nenhuma verdade indubitável pode ser encontrada ou estabelecida sem algum elemento de fé, seja religioso, metafísico ou de outro tipo. Entretanto, outros autores consideram que o termo “fideísta” deve restringir-se àqueles que negam à razão qualquer papel ou função na busca da verdade, seja antes ou depois da aceitação da fé. Neste sentido, de acordo com Popkin (2000, *prefácio*) Santo Agostinho, e talvez Pascal e alguns especialistas incluiriam ainda talvez Lutero, Calvino e mesmo Kierkegaard, não seriam mais classificados como fideístas.

⁵² A palavra noético deriva-se do termo grego *nous* que pode ser traduzido por “mente”, “espírito”, “inteligência” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 203). Desse modo, os teólogos entendem que os efeitos noéticos do pecado são as consequências da queda no intelecto humano.

⁵³ Por causa de sua linguagem indireta, Kierkegaard pouco se utiliza de termos oriundos da Teologia Sistemática, entretanto, ao lidarmos com o seu pensamento não se pode esquecer que foi o cristianismo reformado que modelou sua compreensão do fenômeno religioso. No centro desse cristianismo reformado encontram-se os temas fundamentais que Kierkegaard utilizará na elaboração de sua filosofia (Cf. LE BLANC, 2003, p. 19).

⁵⁴ O ceticismo religioso francês, [iniciado com Montaigne] exerceu uma poderosa influência sobre Kierkegaard (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 87).

uma forma neo-agostiniana de ceticismo religioso, “uma espécie prototípica de epistemologia cristã pressuposicional⁵⁵”.

Para Montaigne (apud GOUVÊA, 2009, p. 88), as únicas verdades que possuímos vêm de Deus e o resto daquilo que pensamos saber é apenas “fumaça, vento e sonhos”. Desse modo o ceticismo é útil na busca da verdade, pois destrói nossas ilusões, nossa confiança e habilidades racionais. O segundo passo, de acordo com Montaigne (apud GOUVÊA, 2009, p. 88), é esvaziar nossa mente de tudo que seja duvidoso, deixando nossa mente limpa, aguardando a mensagem divina. E finalmente, se Deus assim o quiser, a verdade nos será revelada.

Segundo Richard Popkin (2000, p. 107), a afirmação de Montaigne de que uma vez que se pode duvidar de tudo, devemos aceitar o cristianismo com base exclusivamente na fé, foi repetida por outros importantes pensadores com propósitos distintos. Ela foi repetida por Hume e Voltaire, aparentemente de má fé, e por Pascal e Kierkegaard, aparentemente de boa fé.

Kierkegaard estava fascinado tanto por aqueles que duvidavam, quanto por aqueles que acreditavam, e ele foi muito influenciado pelos melhores dentre eles. “Estes eram conceitos com os quais Kierkegaard estava virtualmente obsecado, e isto se justifica, pois ambos são conceitos basilares da filosofia” (GOUVÊA, 2009, p. 102). Não obstante, Kierkegaard ter estudado muitos dos chamados cétricos religiosos e ter absorvido algumas concepções elaboradas por eles, ele, entretanto, por meio do heterônimo Johannes de Silentio, no prefácio de *Temor e Tremor* (1843), parece estar apontando para a necessidade de um retorno aos

⁵⁵ A apologética pressuposicional parte do axioma que, para que a mente humana possa conhecer realmente qualquer fato, ela deve pressupor a existência de Deus e seu projeto para o universo (GOUVÊA, 2006, p. 205). Segundo Gouvêa (2006, p. 207-208): “A defesa da pressuposicionalidade da fé cristã, que é na verdade, uma argumentação em favor da pressuposicionalidade do pensamento teórico em termos gerais, tem suas origens nos chamados Pais Apostólicos, desenvolve-se mais explicitamente com Tertuliano, e chega a uma apresentação mais sistemática em Agostinho. Magil (apud GOUVÊA, 2006, p. 208) oferece-nos a seguinte descrição: “Contrariamente aos filósofos gregos, Agostinho insistia que conhecer a verdade não é necessariamente fazer a verdade, pois a natureza essencial do ser humano não é a razão mas a vontade. O ser humano é criado de tal forma que não tem outra escolha que não amar, orientar seu ser para algum objeto, princípio, pessoa, com total devoção. O objeto supremo querido por cada pessoa caracteriza seu ser total, dando-lhe suas pressuposições, motivações, razões, vitalidade e objetivo. Não há ser humano sem tal fé, “religião”, “Deus”. Não se raciocina para tal objeto, mas se raciocina a partir dele. Ninguém acredita no Deus verdadeiro, o Deus da demanda moral, a menos que queira fazê-lo; mas nenhuma persuasão pode mudar uma vontade que não quer. Como o homem é essencialmente auto-centrado, ele sempre quererá que outra coisa que não o verdadeiro Deus seja deus – o homem criará deus à sua própria imagem. Somente quando o homem é tocado pela graça divina ele pode querer Deus somente como o verdadeiro centro”.

fundamentos do ceticismo grego antigo (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 51), bem como no mesmo prefácio parece apontar ainda para a necessidade de um retorno aos fundamentos da fé, tal como era expressa pelos antigos cristãos primitivos (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 51) da qual Abraão é considerado o protótipo.

Após elaborar algumas reflexões acerca do ceticismo e tecer algumas críticas aos céticos modernos, Johannes de Silentio passa a tratar do problema da fé, e coloca a questão em termos semelhantes ao que tinha utilizado para falar da dúvida. De acordo com Johannes (1843/2009a, p. 51):

No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança. Perguntar para onde se dirigem seria porventura uma temeridade; inversamente, é um claro sinal de boas maneiras e de boa educação que eu parta do princípio de que todos tem fé, pois caso contrário seria estranho dizer: avançar. Nesses dias antigos tudo era diferente, a fé era uma tarefa para a vida inteira, pois aceitava-se que a capacidade de acreditar não se adquiria nem em dias, nem em semanas.

Johannes havia iniciado o prefácio contrastando a dúvida metódica moderna com o ceticismo grego antigo. Agora, o contraste é entre a compreensão moderna acerca da fé cristã e o significado da mesma para os cristãos primitivos para os quais “a fé era uma tarefa para a vida inteira” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 51).

Para Hegel e seus seguidores, a fé era uma categoria inferior no desenvolvimento do conhecimento. Significava “consciência imediata”, um mero estágio inicial a ser superado no auto-desenvolvimento do espírito (MAIA NETO, 1991, p. 249). De acordo com Gouvêa (2009, p. 114), o clichê utilizado por Kierkegaard por meio do heterônimo Johannes de Silentio de “ir além da fé”, tal qual aparece aqui no prefácio e será retomado em muitas outras passagens de *Temor e Tremor* (1843), visa ironizar os hegelianos que pretendiam suplantar a fé por meio de especulação filosófica.

Para Kierkegaard, a fé não era uma mera “estação”⁵⁶ onde se para brevemente e parte-se para chegar a um destino mais elevado. A fé, para ele, é o mais “alto estágio da consciência humana” (MAIA NETO, 1991, p. 249). Desse modo, ao relatar a história de Abraão, “o cavaleiro da fé”, Kierkegaard pretende

⁵⁶ Alusão aos estádios estético, ético e religioso e que Ricardo Gouvêa em seu livro *Paixão pelo Paradoxo* (2006) sugere traduzir por estações “como as estações de um trem ou as estações da cruz” (Cf. Gouvêa, 2006 p. 253). Para uma discussão mais aprofundada do tema indicamos a leitura do capítulo 12 da referida obra.

resgatar a dignidade da fé e mostrar que - contrariamente ao que pensavam os filósofos hegelianos – ela é extremamente difícil de ser atingida (MAIA NETO, 1991, p. 249).

De acordo com Álvaro Valls (2000, p. 182), todos pensavam que haviam compreendido Abraão - enquanto Hegel, esse sim, era bem difícil de entender. Johannes de Silentio pensa diferente. Após estudar os livros de Hegel umas três vezes é possível compreendê-lo razoavelmente bem, até porque este autor é bastante lógico, e quando não se entende bem, muitas vezes seria culpa do próprio Hegel, que poderia ter se explicado melhor. Vejamos as palavras de Johannes:

Pela minha parte, tenho dedicado tempo considerável a entender a filosofia hegeliana, creio que de algum modo a entendi; não tenho pejo em afirmar que quando não consegui entender Hegel em determinados passos, apesar dos esforços consideráveis, é por ele próprio não ter sido completamente claro. Naturalmente que faço tudo com facilidade, não me doa por isso a cabeça. Quando porém me ponho a pensar em Abraão, é como se eu ficasse destruído. Tenho a cada momento os olhos postos neste monstruoso paradoxo em que consiste o conteúdo da vida de Abraão, sou a cada momento empurrado para trás e, apesar da sua paixão o meu pensamento não consegue penetrar no paradoxo, não consegue penetrar mais que a largura de um [fio de] cabelo. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 87).

Desse modo, Johannes considera que compreender Hegel não é assim tão difícil. Entretanto, como compreender a atitude de fé de Abraão quando está na iminência de sacrificar Isaac. Pois, “há aí uma contradição” (VALLS, 2000, p.182). Isto porque, além de amar Isaac, Abraão tem de exercer o papel de pai e cuidar de seu filho, que além de tudo é fruto de uma promessa divina⁵⁷.

Porém, não foi a *disposição*⁵⁸ de Abraão em matar Isaac que lhe legou o lugar de pai da fé, pois, nisto, mesmo quem não possui fé poderia imitá-lo (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 83). Sua fé não consiste em ter-se disposto a matar o seu filho; a fé de Abraão consiste, segundo Johannes de Silentio, em que todo o tempo em que se prepara para matar Isaac está igualmente convencido de que o terá de volta (VALLS, 2000, p183). Assim, é somente pela fé e não pelo

⁵⁷ Lembremos que foi por meio de Isaac que Deus prometeu posteridade a Abraão: “[...] porque por Isaac será chamada a tua descendência” (Gn 21.12).

⁵⁸ Disposição (*Stemning*) é o título da próxima sessão de *Temor e Tremor*.

assassínio que podemos nos assemelhar a Abraão⁵⁹ (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 84) e tornarmo-nos herdeiros desse venerável⁶⁰ patriarca⁶¹. É pela fé que Abraão após entregar Isaac no altar para ser imolado o recebe de volta, como está registrado na Carta aos Hebreus 11. 17-19:

Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaac; estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas, a quem se tinha dito: em Isaac será chamada a tua descendência; porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também figuradamente o recobrou.

É pela fé, portanto, que Abraão recebe Isaac de volta, mas não como o tinha imediatamente, mas de um modo novo “não apenas Isaac, mas o mundo inteiro lhe é devolvido de uma nova forma” (BLANCHETTE apud GOUVÊA, 2009, p. 109). Segundo Ricardo Gouvêa (2009, p. 111):

O que estava em jogo na chamada *Akedah*⁶² não era apenas a vida de Isaac, mas também toda a concepção que Abraão tinha de Deus, da vida, e do mundo. Assim Abraão se agarrou a sua fé, mas colocou sob juízo sua *Weltanschauung* e a sua teologia, isto é, sua concepção de Deus. Manteve sua fé, simples como era, e prosseguiu para o monte Moriá absolutamente confiante no impossível, ou seja, que “Deus poderia dar-lhe um novo Isaac, poderia devolver à vida o sacrificado”.

A fé, tal como expressa pela história de Abraão, não é uma fé que se apoia exclusivamente ou primariamente sobre bem-aventuranças de outro mundo (GOUVÊA, 2009, p. 110). “Se é que haverá uma fé dessa espécie” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 72), pondera Johannes, pois que isso não é propriamente a fé, “mas sim a possibilidade mais remota da fé, que pressente o seu objeto no extremo limite do horizonte, embora dele esteja separada por um abismo devorador [...]”. Mas Abraão, de acordo com Johannes, acreditava para esta vida.

⁵⁹ Ao comentar esta passagem, Ricardo Gouvêa (2009, p. 147) surpreende-se ao constatar que embora essa ideia esteja clara no livro, muitos críticos ainda caíram no equívoco de sugerir que em *Temor e Tremor* Kierkegaard estava pregando o niilismo moral.

⁶⁰ No capítulo Elogio de Abraão, Johannes se referirá ao patriarca como “venerável pai Abraão” (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 74, 75).

⁶¹ “[...] porque Abraão é pai de todos nós, como está escrito: por pai de muitas nações te constituí [...]” (Rm. 4.16, 17).

⁶² A palavra hebraica *Akedah* significa “atamento”, referindo-se à amarração de Isaac no monte Moriá (Cf. Gn. 22. 1-19) e tem sido utilizada há séculos na literatura rabinica e na liturgia judaica (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 126).

acreditava que haveria de envelhecer na terra, honrado entre o povo, abençoado entre as gerações vindouras, inolvidável em Isaac, em vida o seu ente mais querido, por ele rodeado de um amor para o qual apenas havia uma expressão pobre – cumpria fielmente o seu dever de pai, o de amar o filho – Como na invocação: o filho que tu amas.⁶³ (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 72).

Assim, Abraão é grande não porque se despoja de tudo e abandona o mundo, não por ser, segundo o jovem Hegel, o alienado que deixara Ur dos Caldeus, abandonara pai e mãe e fora embora. Não! A fé que faz de Abraão o patriarca, o modelo de fé, está em que todo o tempo [ele sabe que as promessas de Deus se cumprirão] e ele trará Isaac de volta consigo (VALLS, 2000, p. 183).

Desse modo, o Abraão de Johannes de Silentio não pretendia saltar para uma posição “além da fé” - como pretendiam os filósofos hegelianos. Abraão para na fé, não vai além dela, não porque pretenda fazer o elogio da inércia, e sim porque somente por meio dela passa a enxergar o mundo de uma forma que não conseguiria de outro modo (SOUSA, 2009, p. 35). Para este Abraão, “não ir além da fé é deixar-se ficar e viver na fé e ser feliz com ela, é encontrar o sublime no pedestre” (SOUSA, 2009, p. 35).

Alcançar a fé, como personificada na história de Abraão, não é tarefa fácil e Johannes admira-se ao observar que em seu tempo existiam pessoas que pretendiam avançar para uma posição “além da fé”. Ao recordar o apóstolo Paulo no prefácio, Johannes de Silentio (1843/2009a, p. 51) diz:

Quando o experimentado ancião se aproximava do fim, tendo combatido o bom combate e guardado a fé, o seu coração mantinha a juventude necessária para não ter esquecido essa angústia e esse estremecimento que disciplinaram o jovem, angústia e sofrimento que sem dúvida dominara já quando adulto, mas que homem algum ultrapassa todavia por inteiro – a menos que houvesse de conseguir avançar tão cedo quanto possível. O ponto alcançado por essas veneráveis figuras é o ponto de onde todos no nosso tempo partem para avançar.

Embora a querela de Johannes seja principalmente com os filósofos hegelianos, é preciso destacar que: “a filosofia de Hegel é uma expressão sofisticada e atualizada do neoplatonismo, um sistema neoplatônico projetado para satisfazer o gosto científico e mítico da modernidade”. Desse modo, a crítica não pode ser limitada a Hegel, pois sua filosofia nada mais é do que “o ponto culminante da tradição platônico-aristotélica” (GOUVÊA, 2009, p. 105). Os

⁶³ “Acrescentou Deus: toma teu filho, teu único filho, Isaac, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei” (Gn. 22.2).

sistemas filosóficos pouco, ou provavelmente nada, podem nos ajudar quando se trata da fé, pois se Hegel, via a fé religiosa como uma expressão imperfeita de verdades que poderiam ser expressas perfeitamente por meio de elaborações filosóficas (GOUVÊA, 2009, p. 101) não nos ajudam muito outras filosofias. Platão, por exemplo, “diz que a fé (*pistis*) é um tipo de conhecimento inferior, um degrau em direção a *episteme*, e à contemplação das ideias”, destaca Gouvêa (2009, p. 101).

Esses modos reducionistas de compreensão da fé eram inaceitáveis para Kierkegaard. Segundo Johannes de Silentio (1843/2009a, p. 88), não cabe à filosofia promover a fé, mas também é desonesto por parte da filosofia oferecer outra coisa em seu lugar. “A filosofia não pode e nem deve dar a fé, mas deve entender-se a si mesma e saber o que tem para oferecer, tem de entender que nada deve tirar e, menos ainda, espoliar os homens de uma coisa como se nada fosse” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 88).

Para Johannes de Silentio (1843/2009a, p. 115), “[...] não se deve [...] fazer da fé uma coisa diferente para dessa forma conseguir também ter fé; é antes preferível confessar que não se tem fé”. Parece que Kierkegaard encontrava-se a esta época bem “desapontado com a filosofia especulativa e com a teologia dogmatista” e com que ambas estavam dizendo sobre a fé (GOUVÊA, 2009, p. 105).

Essa pretensão hegeliana de avançar para “além da fé” era inadmissível para Kierkegaard, pois, para ele, a filosofia não está acima e jamais poderá absorver a fé. “A experiência religiosa não pode simplesmente ser superada pela filosofia” (GOUVÊA, 2009, pp. 106-107) e tampouco está disponível para conceitualizações, pois, mesmo que se encontrem “reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé ou como a fé entrou em cada um” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 52).

Se esse tratamento reducionista dispensado pelos filósofos para a experiência religiosa da fé incomodava a Kierkegaard, incomodava-o ainda mais ver a teologia de seu tempo oferecendo-se⁶⁴ para esses sistemas de pensamento (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 86). Em *Temor e Tremor* (1843/2009a, p.

⁶⁴ “[...] A filosofia avança. A teologia instala-se à janela toda pintada para atrair os favores da filosofia, enquanto lhe oferece os seus encantos”.

86) Johannes observa que, de vez em quando, o amor encontra uma voz que lhe faz jus, porém quanto à fé não há ninguém que se pronuncie adequadamente em honra dessa paixão (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 86). Para Kierkegaard, a teologia não deve se submeter a nenhum sistema filosófico, seja ele platônico, aristotélico, kantiano ou hegeliano, conforme estava acontecendo naquele momento, quando “o sistema estava sendo simplificado e distribuído a todos pelos professores universitários e pastores das igrejas” (GOUVÊA, 2009, p. 106).

Desse modo, Johannes de Silentio faz questão de enfatizar no prefácio de *Temor e Tremor* (1843) que sua reflexão não tem nada a ver com o sistema, que ele não é um filósofo profissional, apenas escreve de vez em quando (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 52). Seu escrito pretende de uma forma “poética e elegante” fazer o elogio àquele que, em sua concepção, é o maior de todos os homens, Abraão, o herói da fé (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 67).

1.4 “Disposição”: novas possibilidades

As questões acerca da dúvida e da fé levantadas no prefácio de *Temor e Tremor* (1843) por Johannes de Silentio conectam-nos diretamente ao próximo tema: *Stemning*, que é uma espécie de introdução ao livro. A tradução portuguesa de Elisabete M. de Sousa (2009, p.55), da qual temos nos utilizado neste trabalho, traduz o título desta sessão por “disposição”, denotando um estado de espírito. Segundo nos informa Sousa (2009, p. 55), Kierkegaard teria registrado como títulos possíveis para esta sessão do livro a palavra grega “proêmio” e a latina “exórdio”; justifica-se, desse modo, a opção inglesa de Howard e Edna Hong por *exordium*. Já Alastair Hannay, que também traduz para o inglês, prefere o termo “afinação”.

Gouvêa, em seu estudo crítico de *Temor e Tremor* lembra que a palavra dinamarquesa *Stemning* também sugere a ideia de criar uma atmosfera para discussões e questionamentos. Desse modo, atmosfera surge como uma opção para traduzir esta parte do livro, sendo que esta foi a escolha da edição francesa das obras completas de Kierkegaard (GOUVÊA, 2009, p. 117).

A sessão *Stemning* (disposição) começa narrando a história de um homem aparentemente avançado em idade e que teria na infância escutado “essa linda história acerca de como Deus tentou Abraão, de como ele resistiu à tentação,

guardou a fé e pela segunda vez recebeu um filho contra a sua expectativa” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 56). Esse homem retornou a esta história outras vezes e:

Quanto mais velho ficava, tanto mais o pensamento regressava a essa história, tanto maior e mais forte era o seu entusiasmo e, contudo, era cada vez menos capaz de entender a história. Por fim, esqueceu tudo o resto por conta dela; a sua alma tinha um único e só desejo, o de ver Abraão, e um único anseio, ter sido testemunha daquele acontecimento. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 56).

O texto não deixa claro se “esse homem” a quem Johannes se refere é ele mesmo ou outra pessoa. Há uma tradição que identifica este homem como sendo o pai de Kierkegaard, que foi quem primeiro lhe teria contado esta história (PAULA, 2008, p. 58). Gimenes de Paula (2008, p. 58) chama a atenção para o fato de que *Temor e Tremor* (1843) é de autoria do heterônimo Johannes de Silentio, assim, este homem poderia ser qualquer outra pessoa. Desse modo, nossas atenções devem estar voltadas para as inquietações deste homem, pois o seu lamento é fruto de sua incompreensão da fé.

De acordo com Johannes (1843/2009a, p. 56), esse homem não era filósofo, não sentia nenhum ímpeto para ir *além da fé* [grifo nosso] e para ele ser recordado como o pai da fé deveria ser algo magnífico e possuir fé uma sorte invejável [...]. Esse homem também não era um exegeta erudito e tampouco sabia hebraico⁶⁵. Silentio/Kierkegaard diz ironicamente “soubesse ele hebraico, e talvez tivesse entendido facilmente a história de Abraão” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 57).

Parece evidente que o conhecimento exegético de um texto bíblico, ainda que seja um texto tão importante para as tradições judaica e cristã, como é o texto da *Akedah*, não seja capaz de “dar a fé para alguém” (Cf. DE PAULA, 2008, p. 58). Pois, como observará Johannes de Silentio, não basta somente conhecer a história de Abraão, afinal “inúmeras gerações aprenderam de cor a história de

⁶⁵ Embora o homem ao qual Johannes refere-se não possuísse conhecimentos da língua hebraica, Kierkegaard, entretanto, possuía um bom conhecimento. Sousa, em sua introdução a *Temor e Tremor* (1843), informa-nos em nota de rodapé que: “[...] para obter aprovação nos seus estudos liceais, o jovem Kierkegaard preparou para o exame de Latim os dois primeiros livros de *De Oratore* e as primeiras quarenta cartas de Cícero; para o exame de Grego, os livros 3-5, 8-12 e 22 da *Odisséia* e os primeiros sete livros da *Ilíada*; e para o exame de Hebraico, o Livro do Gênesis e quinze capítulos do Livro do Êxodo (Cf. SOUSA, 2009, p. 37).

Abraão, palavra por palavra; mas a quantas tirou ela o sono?” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 80).

Como aponta Gouvêa (2009, p. 146), a característica de judeus e cristãos ao interpretarem este texto é a de enfatizar o final feliz: “tudo não passava de uma provação” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 109). “Uma provação” nos diz Johannes (1843/2009a, p. 109):

esta palavra pode querer dizer muito ou pouco e, no entanto, mal acabamos de a pronunciar e já ficou tudo para trás. Monta-se um cavalo alado, chega-se num ápice ao monte Moriá, no mesmo instante vê-se o cordeiro. Esquecemo-nos de que Abraão montava apenas um jumento, que seguiu lentamente pelo caminho, que levou três dias na viagem e precisou de algum tempo para rachar a lenha, amarrar Isaac e afiar a faca.

Segundo Gouvêa (2009, p. 146), Kierkegaard por meio de *Temor e Tremor* (1843), assume “que não podemos apreciar corretamente a narrativa do atamento de Isaac se ponderarmos antes de tudo o seu final”. Nós, que lemos o texto hoje, sabemos que tudo não passava de uma provação, mas este não era o caso para Abraão, que não sabia qual seria o desfecho da situação em que se encontrava (GOUVÊA, 2009, p. 146). Embora mantivesse a fé de que voltaria de lá com o menino (Cf. Gn 22.5; Hb 11.19).

Johannes de Silentio (1843/2009a, p. 92) afirma que “quando alguém imagina que ao refletir sobre o desfecho daquela história haveria de conseguir movimentar-se até ter fé, engana-se assim a si próprio e quer enganar Deus no primeiro movimento da fé; quer sugar do paradoxo a sabedoria de viver”. Para Gouvêa (2009, p. 146), se ao interpretarmos essa história enfatizarmos o segundo comando de Deus estaremos realizando uma espécie de trapaça interpretativa, pois ao raciocinarmos a partir do fim, deixaremos de lado o essencial, ou seja, “o temor e o tremor que uma pessoa deve experimentar quando encontra a si mesmo, como um indivíduo isolado, além da esfera ética, ou melhor, quando o próprio ético se torna uma tentação” (GOUVÊA, 2009, p. 147).

Desse modo, parece razoável pensar que Kierkegaard não estava satisfeito com as interpretações da *Akedah* que estavam sendo oferecidas por pastores e professores de seminários os quais haviam sucumbido à “tentação” [racionalista] (GOUVÊA, 2009, p. 159), e assim reduziam a fé a “*Null e Nichts*”⁶⁶

⁶⁶ Em alemão no original: “zero” e “nada” (Cf. SOUSA, 2009, p. 83).

(KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 83), ignorando todo o *pathos* que esta história contém. Tanto é assim, que aquele que medita sobre Abraão “pode muito bem fumar cachimbo durante a meditação, e quem estiver a ouvir pode muito bem esticar as pernas para frente” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 81).

Assim, seria necessário questionar essas versões “supostamente iluminadoras da história” que nós, de alguma forma, “sintonizamos” ou nos “afinamos” (*Stemning*) (GOUVÊA, 2009, p. 117). Mas Kierkegaard fará isso de uma forma bem peculiar. Ao invés de fazer um ataque frontal a tais interpretações, cria novas narrativas a fim de atrair a imaginação do leitor (GOUVÊA, 2009, p.117)⁶⁷.

Na sessão *Stemning*, após falar “desse homem” que possuía como único desejo ter sido testemunha da experiência de Abraão no monte Moriá, Johannes de Silentio nos oferecerá quatro variações poéticas da história de Abraão (GOUVÊA, 2009, p. 117), às quais se seguirão quatro metáforas acerca do desmame infantil. Porém, em nenhuma das narrativas oferecidas por Johannes de Silentio, Abraão será o tão “venerável” patriarca que o homem da sessão *Stemning* tanto admira.

Na primeira narrativa, diferentemente de como as coisas ocorrem na história bíblica, Abraão não resiste e conta a Isaac, quais os objetivos daquela caminhada (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 58). Embora Abraão mantivesse uma docilidade no olhar e exortasse o rapaz a seguir em frente, Isaac não era capaz de compreendê-lo, agarra-se aos pés de Abraão e implora por sua vida, suplica-lhe pela juventude, entretanto para Abraão era preferível que Isaac o considerasse um monstro do que vir a perder a sua fé em Deus (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 58-59).

Quando um filho deve ser desmamado, a mãe tinge o seio de negro, pois até seria pecado que o seio ainda parecesse deleitoso quando o filho já não pode recebê-lo. Assim, o filho acredita que o seio se modificou, mas a mãe é a mesma, o olhar amoroso e terno como sempre. Feliz é aquela que não recorreu a meios mais terríveis para desmamar o seu filho. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 59).

Na segunda narrativa, Abraão levanta-se de madrugada e abraça Sara sua esposa. Sara despede-se de Isaac com um beijo. Então, pai e filho partem em

⁶⁷ Aqui é preciso recordar a explicação que Kierkegaard dá acerca de seu método em obra publicada postumamente: “Não, uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta” (Cf. KIERKEGAARD, 1856/2002a).

silêncio até a montanha e Abraão mantém seus olhos fixos no chão. Chegando ao monte do sacrifício, Abraão permanece em silêncio, prepara a lenha, amarra Isaac e, quando puxa a faca, percebe o cordeiro que Deus providenciou para ser sacrificado em lugar de Isaac seu filho, Abraão o oferece em sacrifício e retorna para o seu lar. Porém, a partir daquele dia, Abraão envelheceu e nunca mais experimentou a alegria (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 60). “Quando o filho cresceu e deve ser desmamado, a mãe esconde o seio como uma virgem e assim o filho já não tem mãe. Feliz é o filho que não perde a mãe de outro modo!” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 60).

Na terceira narrativa, Abraão sai sozinho de madrugada, vai até o monte e, prostrado com o rosto sobre a terra, implora o perdão de Deus por ele ter querido sacrificar o seu filho Isaac, pede perdão porque por um momento havia esquecido o seu papel de pai (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 61-62).

Quando o filho deve ser desmamado, também a mãe não é poupada à mágoa de ficarem mãe e filho cada vez mais apartados; o filho que primeiro estivera debaixo do seu coração, e entretanto repousara mais tarde contra o peito, deixará de estar tão perto. Sofrem assim juntos a breve mágoa. Feliz é a mãe que conserva o filho assim tão perto e mais não necessitou de sentir mágoa! (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 62).

Na quarta narrativa, Abraão despede-se de Sara. Seu servo Elieser acompanha-o pelo caminho até chegar a sua vez de retornar, pois somente Abraão e Isaac subirão à montanha. Quando chega ao local do sacrifício Abraão prepara tudo, está calmo e tranquilo, mas no momento de puxar a faca Isaac percebe que a mão de seu pai treme em desespero. Retornam em seguida para a casa, são recebidos por Sara, porém Isaac perde a fé e nunca mais será proferida uma palavra sobre este acontecimento (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 63). “Quando o filho deve ser desmamado, a mãe tem à mão comida mais forte para que o filho não morra. Feliz é aquela que tem à mão comida mais forte” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 63).

Se o desfecho da história de Abraão tivesse ocorrido de acordo com alguma dessas quatro variações da *Akedah* oferecidas por Johannes de Silentio, Abraão provavelmente se tornaria compreensível para nós, mas não seria o pai da fé (GOUVÊA, 2009, p. 118) e o monte Moriá não seria mais lembrado como o Ararat onde repousou a arca, mas como um horror, pois seria exatamente ali que Abraão teria duvidado (KIERKEGAARD, 1843/ 2009a, p. 74). Porém, não foi isso

o que aconteceu, Abraão creu e não duvidou. Por isso Johannes pergunta-se: “quem estará em condições de compreendê-lo?” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 64).

As quatro variações da *Akedah* têm como pretensão levantar dúvidas acerca das interpretações com as quais estamos “sintonizados” (GOUVÊA, 2009, p. 117), ou seja, um exercício de liberação do pensamento. Pois, ao acompanharmos Johannes de Silentio em seu esforço de pensar o episódio de diversas formas (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 63), somos forçados a sair de nosso lugar comum, dos manuais de ensino religioso que não promovem vida, pois não atingem a interioridade do indivíduo. Visto que “é impossível para a fé que faz viver e procurar, fixar-se em doutrina e estruturas de cristandade não atentas à esclerose que as faz degenerar” (FARAGO, 2006, p. 213).

Se a polêmica de Kierkegaard com a igreja estatal dinamarquesa⁶⁸ só teria lugar muito mais tarde (GOUVÊA, 2009, p. 119) o gérmen dessa polêmica, no entanto, parece ocupar Kierkegaard desde muito cedo em seu desenvolvimento intelectual, pois, de acordo com Farago (2006, p. 213):

O jovem Kierkegaard, quando frequentava o liceu, ficara exasperado com seu professor de ensino religioso. As interpretações muito ortodoxas dos evangelhos nada traziam à curiosidade apaixonada do jovem. Não encontrava socorro também para os tormentos de sua alma no manual escolar de religião elaborado segundo a dogmática sumária de N. Fogtman.

Para Kierkegaard, “toda leitura genuína não é somente uma leitura intelectual ou racional, mas uma leitura apaixonada” (GOUVÊA, 2009, p. 124). Incomodava a Kierkegaard o modo abstrato e descomprometido que as pessoas em seu tempo expressavam-se, pois, quando o faziam, utilizavam-se de um vocabulário pseudocientífico ou de lugares-comuns que aprendiam em livros ou jornais e “não há luz de sua própria experiência íntima” (GARDINER, 2003, p. 44). Ele observava que:

⁶⁸ De acordo com Le Blanc (2003, p. 18): “Em 1536, o rei Cristiano III (1503-1559), saído vencedor de uma guerra civil, tinha muita necessidade de capitais para restaurar sua autoridade. Decidiu reorganizar a igreja, e torná-la uma igreja nacional reformada e luterana que teria, precisamente, o rei como chefe. Conseguiu desta maneira nacionalizar os bens do clero e quadruplicar suas possessões, e mais, o alto e o baixo clero, nacionalizados, tornaram-se funcionários, e o cargo de pastor, a partir de então remunerado pelo estado, começou aos poucos a ser procurado por candidatos de vocação incerta. É pelo menos, o que Kierkegaard acreditava [...]”.

De fato, existem manuais para tudo, e em muito breve a educação, em todo o mundo, consistirá em decorar um maior ou menor número de conceitos, e as pessoas sobressairão de acordo com sua capacidade de expelir uma variedade de fatos; como uma impressora expelir letras, completamente ignorante de seu significado (KIERKEGAARD apud GARDINER, 2003, p. 44).

Assim também estava sendo contada a história de Abraão. “Louva-se a graça de Deus que de novo lhe concedeu Isaac, tudo não passava de uma provação” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 109). Mas como lembra Le Blanc (2003, p. 72), uma coisa é contar a história de Abraão e elogiá-lo como o pai da fé; outra bem diferente é atrelar o jumento e fazer a viagem de três dias ao monte Moriá. É nesse momento que o viajante é assaltado pela angústia, contudo “Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 83).

Johannes percebe que as pessoas querem compreender a história de Abraão, mas sem realizar qualquer esforço “[...] não há quem trabalhe e querem contudo entender a história” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 81). Falam em honra de Abraão, mas de que maneira? Dão a tudo uma expressão banal: “grande foi ele ter amado tanto a Deus que lhe quis oferecer o melhor”. É uma grande verdade, pondera Johannes, porém “o melhor é uma expressão indefinida” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 81).

Segundo Gouvêa, dizer que Abraão ofereceu “o melhor” para Deus parece maximizar o seu ato quando, na verdade, o diminui. Esse tipo de interpretação rebaixa Isaac ao nível de mera possessão. E, desse modo, “torna toda a questão como uma de interesses pessoais mais do que de fé e do significado religioso de toda uma vida” (GOUVÊA, 2009, p. 131). Ainda de acordo com Gouvêa (2009, p. 131):

Naquele evento havia muito mais em jogo para Abraão do que simplesmente perder algo (ou alguém) que ele amava ou a melhor coisa que possuía. Estava em jogo o valor último da esfera ética, e sua concepção do que significa ser religioso, do que é ser temente ou pio, do que é ser fiel a Deus. Estava em jogo toda a visão de vida e de mundo de Abraão. Estava em jogo algo maior do que a própria vida.

Interpretações como esta que relegam Isaac à posição de “o melhor” são uma alteração drástica da experiência de Abraão e do significado da fé. Nelas, ignora-se totalmente algo que é fundamental nesta história “que Isaac era o filho” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 83). De acordo com Silentio (1843/2009a, p.

114), “é fácil explicar toda a existência incluindo a fé, sem ter uma ideia do que é fé, e não se engana mais nas contas da vida quem calcula vir ser admirado por possuir tal explicação [...]”. A fim de mostrar a diferença entre oferecer “o melhor” para Deus e a atitude de Abraão frente ao chamado divino, Johannes de Silentio, recorda-nos a passagem registrada nos evangelhos acerca de um jovem rico que indagou Jesus a fim de saber como faria para herdar a vida eterna. A resposta de Jesus de que ele deveria vender todas as suas posses e dar o dinheiro aos pobres, desagradou ao jovem, que triste saiu da presença de Jesus⁶⁹.

Silentio pede que imaginemos essa história com um desfecho diferente:

Se aquele jovem rico que Cristo encontrou no seu caminho tivesse vendido todos os bens para os dar aos pobres, haveríamos nesse caso de o elogiar como a tudo o que é grande, apesar de não o entendermos sem esforço; mas não se teria transformado porém em Abraão, embora houvesse oferecido o *melhor* [grifo nosso]. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 81).

Há uma diferença crucial entre esta história e a história de Abraão no monte Moriá e que os exegetas e pregadores parecem ignorar, mas que Johannes faz questão de observar, isto é, “[...] para com o dinheiro não tenho qualquer dever ético, mas para com o filho tem o pai o maior e o mais sagrado dos deveres” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 81).

Além disso, esta interpretação que afirma que a fé de Abraão se exprimiu por ele ter entregado o melhor que tinha para Deus não tem correspondência com a verdadeira atitude de fé do patriarca hebreu. Até porque, se este fosse o caso, Abraão seria um cavaleiro da resignação e não o cavaleiro da fé tão elogiado por Johannes de Silentio. Pois, de acordo com Silentio (1843/2009a, p. 105) “não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac”.

⁶⁹ Transcrevemos aqui a referida passagem: “E eis que alguém, aproximando-se, lhe perguntou: Mestre, que farei eu de bom, para alcançar a vida eterna? Respondeu-lhe Jesus: porque me perguntas acerca do que é bom? Bom só existe um. Se queres, porém, entrar na vida, guarda os mandamentos. E ele lhe perguntou: quais? Respondeu Jesus: não matarás, não adulterarás, não furtarás, não dirás falso testemunho; honra a teu pai e tua mãe e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Replicou-lhe o jovem: tudo isso tenho observado; que me falta ainda? Disse-lhe Jesus: se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu, depois, vem e segue-me. Tendo, porém, o jovem ouvido esta palavra, retirou-se triste, por ser dono de muitas propriedades (Mt 19.16-22).

A resignação é um movimento necessário, pois foi por meio dela que Abraão subiu a montanha para sacrificar Isaac em obediência à ordem divina, mas como lembra Gouvêa (2009, p. 121):

[...] resignação não seria suficiente para descer novamente e retornar para casa não apenas mudado, mas também renovado, sentindo-se grande. Para este retorno a fé seria necessária. Apenas o cavaleiro da fé seria capaz de executar o duplo-movimento, subir e descer o monte Moriá, renunciar ao finito e então, na fé, abraçá-lo novamente.

Para Silentio (1843/2009a, p. 115), não há problemas que alguém admita não possuir fé. Porém, o que não podemos fazer é reduzir a experiência religiosa de tal forma que se pense que a fé é algo diminuto ou assunto fácil [...] (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 109). Não podemos reduzir Abraão a uma insignificância e conduzir outros a fazer o mesmo (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 110). Portanto, Johannes nos diz que se fosse ele a falar sobre Abraão procederia do seguinte modo:

[...] retratava em primeiro lugar a dor da provação. Com esta finalidade, haveria de sugar como uma sanguessuga toda a angústia, toda a adversidade e toda a dor do padecimento de pai, de modo a poder descrever o quanto Abraão sofreu, dado que apesar de tudo ele acreditava. Gostaria de recordar que a viagem durou três dias e boa parte do quarto; aliás esses três dias e meio haveriam de se tornar infinitamente mais longos do que esses milhares de anos que me separam de Abraão [...]. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 110).

De acordo com Gouvêa (2009, p. 121), em *Temor e Tremor* “nós somos convidados por Kierkegaard a nos tornarmos peregrinos com Abraão. 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”. Desse modo, “quando lemos Gn 22.1-19, temos que imaginar a situação de Abraão em jornada para o monte Moriá com Isaac e todo o medo que ele estava sentindo” (GOUVÊA, 2009, p. 125).

Recordemos agora as metáforas acerca do desmame infantil que encerram cada nova narrativa da *Akedah* criadas por Johannes. Chamamos metáforas, pois acreditamos que há algum significado por trás de cada uma delas, e que está apenas aludido no texto. De acordo com Gouvêa (2009, p. 121) essas ideias de maternidade e amamentação servem como pistas para a compreensão da fé. “Esses ditos referem-se aos métodos aparentemente duros que a mãe precisa usar para desmamar seu filho, a ansiedade que ela sofre, e a nova fonte de

nutrição da qual a criança agora depende”. Assim, a questão implícita nessas referências de Johannes ao desmame infantil apontam para a seguinte indagação: como desmamar o amado (GOUVÊA, 2009, p. 121).

“E quem seria o amado?”, se pergunta Gouvêa (2009, p. 121). De acordo com o autor, parece ser fundamental o entendimento de que Abraão é o amado (GOUVÊA, 2009, p. 122). Afinal, como lembra-nos Johannes, o sacrifício de Abraão não tinha como finalidade aplacar a ira de Deus ou receber algum favor, pois ele era um homem justo e o eleito de Deus (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 162). Para Gouvêa (2009, p. 122), se considerarmos Abraão como aquele que deve ser desmamado, podemos, desse modo, entender as analogias do desmame infantil como uma referência à sua provação, “que testou a sua capacidade de ser desmamado de uma relação equivocada com Deus”.

Toda pessoa madura espiritualmente tem que experimentar este desmame, esta morte de Deus. O verdadeiro Deus não pode morrer, é claro, mas nossas concepções humanas e falhas de Deus, nossas concepções idolátricas de Deus, são estas que podem e precisam morrer, para dar lugar para a ressurreição da presença em nossa alma da verdadeira fé no verdadeiro Deus. (GOUVÊA, 2009, p. 122).

Este luto, essa perda da mãe (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 109) que a criança experimenta por um momento, também pode ser aplicado à razão, que por um momento precisa morrer, precisa ser entregue no altar. Mas, lembremos de que Abraão voltou do monte com Isaac, ele o entregou para receber de volta. Assim também ocorre com a razão que será reapropriada na força do absurdo (GOUVÊA, 2009, p. 123). A entrega e a reapropriação da razão será o tema do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 - O SACRIFICIUM DO INTELECTO E A REAPROPRIAÇÃO DA RAZÃO NA FORÇA DO ABSURDO

Neste capítulo ao analisarmos os tópicos *Elogio de Abraão* e *Expectoração Preliminar* observamos que Johannes de Silentio percebe que, mesmo antes de Abraão subir ao monte Moriá com Isaac, já havia efetuado um outro sacrifício; Abraão sacrificara a sua própria razão. De acordo com Silentio, desde quando Abraão saiu da terra de seus pais e se tornou estrangeiro na terra prometida: “[ele] deixou uma coisa para trás, levou outra consigo; deixou para trás o entendimento terreno e levou consigo a fé; caso contrário, nem sequer teria partido, antes teria pensado que tal coisa era de todo irrazoável” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, pp. 67-68).

De acordo com a tradição judaica, a saída da casa dos pais teria sido somente o terceiro teste de Abraão⁷⁰. Pois, de acordo com essa tradição foram ao todo dez provas pelas quais Abraão teria que passar, sendo o sacrifício de seu próprio filho o décimo e mais difícil teste que ele enfrentou. A afirmação sobre as dez provas de Abraão encontram-se em um tratado da Mishná que ficou conhecido como *Pirkê Avot* (Ética dos Pais). O texto diz: “A dez provas foi Abraão submetido e de todas saiu triunfante e isto prova quão grande foi o seu amor por Deus”⁷¹ (PIRKÊ AVOT, 1997, p. 434).

Johannes estava consciente de que o suposto sacrifício da razão efetuado por Abraão, amparava-se na sua confiança e no seu amor a Deus, segundo Johannes: “[...] cada um foi grande à sua maneira e cada um na razão dessa grandeza que ele amou. Pois aquele que se 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” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 66). Por amor a Deus, Abraão entregou não

⁷⁰ “Ora, disse o SENHOR a Abraão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei” (Gn. 12. 1).

⁷¹ Segundo a tradição judaica os dez testes de Abraão foram: 1. Ninrode tentou matar Abraão por ele acreditar em um Deus único; 2. Abraão recusou-se a se prostrar perante um ídolo e por isso foi lançado no fogo, salvando-se milagrosamente (essas duas primeiras provas de Abraão carecem de comprovação bíblica, amparam-se somente na tradição); 3. Deixar sua casa; 4. Abraão enfrenta a fome em Canã e vai para o Egito; 5. O Faraó toma Sara, mulher de Abraão; 6. Abraão luta para resgatar seu sobrinho Ló, capturado na guerra; 7. Deus mostra a Abraão que seus descendentes ficarão exilados por quatrocentos anos; 8. Abraão circuncida-se aos 99 anos e também circuncida a todos os moradores de sua casa; 9. Abraão é forçado a expulsar Hagar e Ismael, seu filho; 10. Deus pede o sacrifício de Isaac (Cf. MILLER, 2008, p. 71-129).

somente Isaac, mas colocou a sua razão, e toda a sua concepção de Deus e do mundo no altar do sacrifício. Confiando “na força do absurdo”, isto é, confiando que a “Deus tudo é possível”. E é nessa confiança que, depois, Abraão receberá Isaac de volta e com ele também a sua razão, uma razão agora “batizada no fogo do absurdo” (GOUVÊA, 2009, p. 240).

Desse modo, ao analisarmos o tópico *Elogio de Abraão* buscaremos compreender o conceito de fé. A análise de Johannes no início do *Elogio* apresenta a fé não como uma esperança no além, mas como uma possibilidade de sentido para a vida; na sequência ainda dentro do mesmo tópico analisaremos o conceito de absurdo em *Temor e Tremor* (1843), observaremos que este conceito, ao contrário de implicar em irracionalismo, aponta para uma superação dos limites da razão, e, por fim, no tópico *Expectoração Preliminar* analisaremos duas figuras criadas por Johannes: o cavaleiro da fé e o cavaleiro da resignação, momento em que relacionaremos o duplo movimento da fé com o conceito de *repetição* desenvolvido na obra homônima publicada no mesmo dia de *Temor e Tremor* (1843).

2.1 Elogio de Abraão: temporalidade e eternidade

As palavras iniciais do *Elogio* indaga-nos acerca do sentido da vida. Seria a vida um acontecimento trágico? Ou existe um criador que a tudo ordena? Perguntas que afligem a humanidade há muito tempo e que Johannes de Silentio pretende refletir em seu elogio a Abraão. Johannes coloca a questão da seguinte forma:

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 grande e o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria a vida a não ser desespero? (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 65).

Johannes não declara explicitamente que possui fé, devido às limitações do estadio em que se encontra. No entanto, segundo Gouvêa (2009, pp. 165-166), ele declara “sua preferência por uma realidade ordenada e racional na qual há um criador e a vida faz sentido”. Pois, como afirma Johannes, se não houvesse um elo sagrado para ligar a humanidade, se surgisse uma geração

após outra como as folhas da floresta, “[...] se uma geração percorresse o mundo como o barco percorre o mar, como o vento percorre o deserto, um acto impensado e infrutífero; se um eterno esquecimento sempre faminto espreitasse sua presa, e força nenhuma houvesse com poder necessário para dele a arrancar – quão vazia e inconsolável seria a vida” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 65). E conclui *Silentio* (1843/2009, p. 65): “Mas é por isso que assim não é, e tal como Deus criou o homem e a mulher, concebeu o herói e o poeta ou o orador”.

Parece haver pelo menos dois sentidos nas afirmações de Johannes acerca do herói e do poeta. O primeiro é a sugestão de alguns críticos de que Kierkegaard, no início do *Elogio*, está afirmando que enxergar uma criação ordenada em uma realidade caótica é uma missão poética (GOUVÊA, 2009, p. 166). Desse modo, sugere Gouvêa (2009, p. 166), a teologia estaria mais próxima da poesia do que do discurso científico. Assim, o poeta e o herói parecem apontar para um sentido para além da aparente falta de sentido que todos nós experimentamos em algum momento das nossas vidas, assim como o poeta Johannes de *Silentio* louva a fé de Abraão, que aparentemente estava para cometer um ato insano.

O outro sentido aponta para as diferenças entre o herói e o poeta. Embora Johannes de *Silentio* faça poesia acerca do herói da fé Abraão, ele reconhece, ao mesmo tempo, que é incapaz de realizar tal feito: “Pela minha parte, sei muito bem descrever os movimentos da fé, mas não sou capaz de executá-los” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 93). Johannes está aqui a afirmar que um herói vive em atos aquilo que o poeta somente pode admirar. Desse modo, o que Kierkegaard pretende transmitir é que, embora os pregadores conheçam bem essa história e, ainda que preguem eloquentemente sobre ela, tais pregadores são como poetas que preferem apenas comemorar (GOUVÊA, 2009, p. 167), dando expressão à natureza melhor de Abraão, a terem que imitar seu movimento de fé (HANNAY apud GOUVÊA, 2009, p. 167).

As duas direções que o *Elogio*, em seu início, parecem apontar, convidam-nos a pensar seriamente acerca de nossa própria existência e, mais do que isso, a assumir um compromisso para além do mero discurso, no qual a fé ocupa um lugar de destaque. De acordo com Ricardo Gouvêa (2009, p. 167) o *Elogio* não é somente uma reflexão acerca da dificuldade que um poeta deve ter para se

aproximar de seu objeto; trata-se de uma reflexão sobre a necessidade da fé como pilar fundamental de uma vida com sentido.

É preciso ter em mente que Kierkegaard compreende os conceitos religiosos de uma forma que geralmente contrasta com o modo como tais conceitos são comumente compreendidos (ROSS, 2010, p.12)⁷². Desse modo, a fé surge aqui no *Elogio* como um sentido para vida e não como negação da realidade temporal e uma aposta em um mundo por vir, como geralmente ela parece ser entendida, tanto por religiosos como por alguns críticos da religião⁷³.

Kierkegaard, por meio da pena de Johannes de Silentio, entende esse abandono da realidade presente como resignação e não como fé. Pois em *Temor e Tremor* (1843/2009a, p. 105) lê-se:

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. É frequente confundirem-se os movimentos. Diz-se que é preciso ter fé para abdicar de tudo, ouvem-se aliás coisas ainda mais estranhas : um homem lastima-se por ter perdido a fé, e quando se fixa o olhar na escala para verificar onde se encontra, nota-se estranhamente que ainda nem sequer atingiu o ponto em que deve fazer o movimento infinito da resignação. Pela resignação abdicou de tudo, faço esse movimento por mim mesmo, e quando não o faço é porque sou covarde e pouco viril, desprovido de entusiasmo, sem sentir o significado da alta dignidade conferida a qualquer homem de ser o seu próprio censor, um cargo muito mais digno do que ser Censor geral de toda a república romana. Faço esse movimento através de mim mesmo e aquilo que ganho é meu próprio eu na minha consciência eterna, em ditosa concordância com o meu amor pelo ser eterno. De nada abdicou por intermédio da fé, pelo contrário, tudo alcanço através da fé, no sentido preciso em que se afirma que aquele que tem fé do tamanho de um grão de mostarda pode mover montanhas. É necessária uma coragem meramente humana para abdicar de toda a temporalidade de modo a ganhar a eternidade; mas eu ganho-a e não posso dela abdicar para toda a eternidade, o que é uma autocontradição. Mas é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar toda a temporalidade por força do absurdo, e essa coragem é a fé. não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac.

Fé, na concepção de Johannes, não pode jamais ser confundida como fuga do mundo, porém o autor constata que geralmente há uma confusão acerca do significado da fé. A resignação na maioria dos casos tem sido tomada por fé. A resignação na concepção de Silentio é somente o primeiro momento dialético do movimento da fé. Pois fé envolve um movimento duplo; no caso de Abraão ele

⁷² Esta afirmação encontra-se na nota de rodapé nº 5 da página citada.

⁷³ De acordo com Jonas Ross (2014, p. 348) as religiões muitas vezes recebem críticas por negarem elementos como a temporalidade a finitude e o corpo. Neste sentido é evidente que podem trazer consequências negativas para a vida humana. O autor ressalta que pensadores como Nietzsche, Feuerbach e Marx fornecem ricas ferramentas conceituais para análise.

primeiro se despoja de tudo e abre mão do próprio filho, ao mesmo tempo que mantém a esperança de reavê-lo (ROSS, 2014, p. 350).

Ter fé, na concepção de Johannes, não é abdicar da temporalidade, mas é aceitar o convite para realizar uma jornada solitária ao monte Moriá (EVANS apud GOUVÊA, 2009, p. 40). Jonas Ross (2014, p. 50) chama a atenção para o fato que, dentre as muitas imagens que Kierkegaard poderia ter escolhido para representar a fé, “é interessante notar que aquele que é o paradigma da fé não é descrito lendo um texto sagrado, em oração, em meditação ou refletindo. Ele é como que pintado nos diversos quadros de uma caminhada” (ROSS, 2014, p. 50). A fé, sendo assim, é um por-se a caminho numa atitude de envolvimento existencial e interioridade.

Porém, se na concepção de Johannes, e parece ser também a de Kierkegaard, a fé não é o abandono da temporalidade, tampouco é um aferrar-se ao temporal em detrimento do Eterno. Parece que para Kierkegaard temporalidade e eternidade precisam permanecer unidas enquanto o homem vive a sua vida neste mundo. A conquista da Eternidade acontece no momento presente, na integração do Eterno no tempo [...] (MONTEIRO, 1936/2010, p. 15). E foi este o caso de Abraão que, ao abrir mão daquilo que ele mais amava na temporalidade por meio de sua fé, recebe por via da sua fé a própria temporalidade.

Ao apontarmos na experiência de Abraão para a relação dialética entre eternidade e temporalidade é praticamente inevitável fugirmos de uma excursão, ainda que breve, pela obra *A doença mortal* (1849) do heterônimo Anti-Climacus⁷⁴. Tal excursão, não consiste em um desvio do tema que nos propomos investigar nesta pesquisa; é mais um caso de elaborações kierkegaardianas que se fazem presentes em outras obras do *corpus*. Tal constatação parece contrariar o rótulo de irracionalista relegado a Kierkegaard.

Na obra *A doença mortal* (1849) o ser humano é apresentado como uma síntese de polaridades aparentemente opostas. Diz-nos Anti-Climacus (1849/2008b, p. 33): “O homem é uma síntese de infinitude e finitude, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade, em uma palavra: é uma síntese”. É por

⁷⁴ Na obra *A doença mortal* (1849) o heterônimo Anti-Climacus não analisou diretamente os termos eternidade/temporalidade, no entanto, como afirma Jonas Ross (2007, p. 166) esses termos encontram conexão por meio da análise da relação dialética entre infinito/finito.

meio dessa compreensão do ser humano enquanto síntese que o desespero será cartografado em seus diversos modos nesta obra (ROSS, 2010, p. 10). A fim de atender aos propósitos desta pesquisa, analisamos o desespero somente na tensão dialética infinitude/finitude. No entanto, antes de enveredarmos por esta análise, é necessário primeiro compreender o conceito de eu (si-mesmo) dentro da psicologia kierkegaardiana⁷⁵.

No início do primeiro capítulo d’*A doença mortal* (1849/2008b, p. 33), Anti-Climacus afirma: “O homem é espírito”, e em seguida pergunta: “Mas o que é o espírito? E a resposta do autor é: “o espírito é o eu. Mas, o que é o eu? O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou dito de outra forma: é o que, na relação, faz com que essa se relacione consigo mesma. O eu não é a relação, senão o fato de que a relação se relacione consigo mesma”.

Em uma relação entre dois termos, a relação é o terceiro como unidade negativa e cada termo se relaciona com a relação e em relação à si mesmo; Desta forma, e no que se refere a definição de alma, a relação entre a alma e o corpo é uma relação simples. Pelo contrário, se a relação está relacionada a si mesma, essa relação é o terceiro positivo, e este é o eu. (KIERKEGAARD, 1849/2008b, p. 33).⁷⁶

O conceito de eu enquanto relação é fundamental para demarcar a distinção de “eu” em Kierkegaard e nos românticos em que o eu se torna uma consciência de si infinita e absoluta, como um “algo” que encontra tudo em si mesmo, uma subjetividade desenfreada (LE BLANC, 2003, pp. 84-85). De acordo com Charles Le Blanc (2003, p. 85), em Kierkegaard a subjetividade também está em primeiro lugar, no entanto ele recorda que em Kierkegaard a subjetividade possui um limite, e este limite é Deus. Deus é o limite da subjetividade, porque foi ele quem estabeleceu o conjunto da relação que é o homem. De acordo com Anti-Climacus (1849/2008b, pp. 33-34):

⁷⁵ A palavra “Psicologia”, aqui, pouco tem haver com os pressupostos da moderna Psicologia. De acordo com Valls (2010, p. 173), ela deve ser entendida como o era na época de Hegel e Rosenkranz, como parte da doutrina dialética do espírito subjetivo. Hoje, diríamos Antropologia filosófica.

⁷⁶ Adolfo Casais Monteiro traduziu este trecho da seguinte forma: “Em uma relação de dois termos, a própria relação entra como um terceiro, como unidade negativa, e cada um daqueles termos se relaciona com a relação, tendo cada um existência separada no seu relacionar-se com a relação; assim acontece com respeito à alma, sendo a ligação da alma e do corpo uma simples relação. Se, pelo contrário, a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu” (KIERKEGAARD, 1849/2010c, p. 26).

Uma relação assim derivada e colocada é o eu do homem; uma relação que se relaciona consigo mesma, e que, na medida em que se relaciona consigo mesma, está relacionada a outro. A isso se deve o fato de que possa haver duas formas de verdadeiro desespero. Se o eu do homem se colocasse a si próprio, poderia-se falar apenas de uma forma: a de não querer ser si mesmo, a de querer livrar-se de si mesmo; Mas não se poderia falar do desespero que consiste em querer ser si mesmo. Precisamente, esta última fórmula expressa a dependência de toda a relação - a dependência do eu -; Expressa a impossibilidade de que o eu possa alcançar o equilíbrio e o repouso por suas próprias forças, ou permanecer lá, a não ser que, enquanto se relaciona consigo mesmo, faz isso com respeito a aquele que estabeleceu o conjunto da relação.

Embora Deus seja o autor da relação que é o homem, a tarefa de se tornar um si mesmo, Ele deixou sob responsabilidade de cada indivíduo. “[Ele], como que o deixa escapar das suas mãos, enquanto a relação se relaciona consigo mesma” (KIERKEGAARD, 1849/2008b, p. 36). A partir dessa compreensão, pode-se dizer que uma pessoa nasce humana, sendo este um dado antropológico *a priori*. No entanto, um ser humano não é necessariamente um si-mesmo. O si mesmo envolve um processo de se tornar. No entanto, esse tornar-se não acontece no vazio, à parte de qualquer relação. Kierkegaard compreende a existência enquanto tarefa, entretanto esta tarefa que é a própria existência pressupõe uma dádiva, pressupõe que haja uma estrutura prévia para que tal tarefa possa ser efetivada (ROSS, 2014, p. 359).

Sendo assim, de acordo com Almeida (2009, p. 18), a tarefa de se tornar si mesmo acontece a partir de uma estrutura que é triplice: na liberdade do indivíduo de poder optar por si-mesmo; na revelação do absoluto que doando afasta-se para que o si-mesmo possa se tornar o que estava destinado a ser; na própria concretização do devir que acontece em uma realidade encarnada na dialética do esforço em se tornar o que se é e ao mesmo tempo da conquista de si mediante o esforço e a determinação.

Quando o indivíduo não consegue estabelecer a síntese de que é constituído o eu, aferrando-se a apenas um dos pólos da síntese, ele então cai em desespero, que pode tomar diversas formas: o desespero da infinitude que equivale à falta de finitude, ou, o desespero da finitude que equivale à falta de infinitude; o desespero da possibilidade que equivale à carência de necessidade, ou, o desespero da necessidade que equivale à carência de possibilidade (KIERKEGAARD, 1849/2008b, pp. 51-59). De acordo com Anti-Climacus (1849/2008b, p. 51), só é possível refletir acerca de uma das formas de desespero

apresentando o seu contrário. Desse modo, não é possível encontrar uma definição para o desespero que não seja por meio da dialética.

Assim, ao apresentar o desespero do infinito, Anti-Climacus afirma que: “qualquer existência humana, que se considere infinita, ou que pretenda ser, não passa de desespero. Visto que o eu é uma síntese de finito que limita e de infinito que amplia. Daí que o desespero peculiar da infinitude seja o fantástico, o ilimitado (KIERKEGAARD, 1849/2008b, p. 52). O fantástico, em geral, é aquilo que transporta o homem para o infinito de tal forma que o leva para longe de si mesmo, mantendo-o distante da possibilidade de retornar a si mesmo (KIERKEGAARD, 2008b, p. 52). Desse modo, o que falta propriamente para a pessoa no desespero do infinito é a finitude, a determinação que faz com que o si mesmo não se perca no fantástico. “Sem essa dialética corretamente estabelecida o desespero surge como consequência, o que implica em a pessoa não se tornar si mesma, já que o si mesmo é a própria síntese corretamente estabelecida” (ROSS, 2010, p. 10).

Nesta dialética, o outro polo da relação é a finitude que ao não estabelecer a síntese, também leva o homem a desesperar. O desespero do finito é a carência de infinito. Aqui o homem também encontra-se perdido, só que agora essa perda não ocorre mediante uma fuga para a infinitude, mas em se atrelar de tal forma à finitude que, ao contrário de se tornar si mesmo, o homem se converte em um número, em uma repetição de uma eterna monotonia⁷⁷ (KIERKEGAARD, 1849/2008b, p. 54). Neste caso, geralmente a pessoa adequa-se bem às normas sociais e à vida cotidiana e, no entanto, de acordo com Anti-Climacus, está em desespero (ROSS, 2010, p. 11). Isso é o que acontece com o desespero da finitude:

O homem que está assim desesperado pode viver as mil maravilhas na temporalidade e ser um homem em aparência, elogiado por outros, honrado e bem visto, sempre ocupando-se em todos os projetos terrenos. Logo, o que se denomina mundanidade não é mais do que a soma desses homens, sobre os quais se pode afirmar que estão conectados com o mundo. Tais homens mostram seus recursos, acumulam dinheiro, fazem coisas sensacionais, são artistas [...], etc., etc., e talvez entrem para a história, mas de modo algum se tornaram si mesmos, não possuem no sentido espiritual nenhum eu, um eu do qual possam arriscar tudo em determinado momento, nem são si mesmos

⁷⁷ Ou de “um eterno zero”, como traduziu Adolfo Casais Monteiro (Cf. KIERKEGAARD, 1849/2010c, p. 50).

diante de Deus - e tudo isso apesar de serem tão egoístas. (KIERKEGAARD, 1849/2008b, p. 56).

Ser um si mesmo, não é tornar-se infinito, nem finito, mas sim, estabelecer a síntese que constitui o eu. Não se trata de abandonar a si mesmo rumo à infinitude e à possibilidade ou à finitude e à necessidade. Os dois momentos são necessários sem, entretanto, prender-se em nenhum deles (ROSS, 2007, p. 168). No entanto, isto só é possível por via da fé, quando o eu, após desesperar-se, fundamenta-se transparentemente em Deus (KIERKEGAARD, 2008b, p. 52).

De acordo com Jonas Ross (2007, p. 169), essa dialética da infinitude e da finitude, lembra Abraão em *Temor e Tremor* (1843):

Abraão [...] abandona Isaac, abandona a finitude e, entretanto, espera retornar a ela, crê que descerá a montanha ao lado do filho, retornará à finitude. O abandono é radical porque Abraão se colocou numa relação absoluta com o absoluto, o que relativiza todo o resto da realidade. Entretanto, depois (num sentido lógico, dado que temporalmente trata-se de uma simultaneidade) de ter abandonado Isaac e toda a finitude, Abraão retorna a ela como se nunca tivesse conhecido algo de mais elevado. A junção paradoxal desses movimentos aparentemente contraditórios é o que constitui a fé de Abraão. (ROSS, 2007, p. 169).

Desse modo, o cavaleiro do infinito não é aquele que se lança ao infinito em detrimento do finito, que abandona a razão em favor da fé, e sim aquele que, após adentrar nos recônditos da infinitude, recebe de volta a finitude e a razão. No entanto, de acordo com Silentio (1843/2009a, p. 96) “em cada momento que vive redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo”. Esta observação de Johannes transporta-nos para o nosso próximo tópico, que consiste em uma análise do conceito de absurdo em *Temor e Tremor* (1843).

2.2 Redimensionando a razão em virtude do absurdo (ou um *credo quia absurdum* moderno)

O conceito de absurdo, diferentemente de outros temas tratados em *Temor e Tremor* (1843), está presente em toda a obra; por diversas vezes Johannes de Silentio remete-nos a ele, por meio de expressões, tais como: “por força do

absurdo” (KIERKEGAARD, 1843/2009, p. 96), ou “em virtude do absurdo”⁷⁸. É interessante notar a introdução deste conceito na obra *Temor e Tremor* (1843) tendo em vista que tal conceito será utilizado por Kierkegaard também na literatura do heterônimo Johannes Climacus, autor de *Migalhas Filosóficas* (1844) e do *Post-Scriptum* (1846).

Ricardo Gouvêa (2009, p. 60) chama a atenção para o fato de que a maioria dos estudiosos de Kierkegaard, que investigam o conceito de absurdo e paradoxo, têm ignorado o uso do conceito de absurdo em *Temor e Tremor* (1843)⁷⁹. Embora o livro receba consideração quando se trata de compreender o projeto integral de Kierkegaard, ele é estranhamente ignorado quando se trata do conceito de absurdo. De acordo com Gouvêa (2009, p. 61), a constância com que Johannes aponta no livro para o duplo movimento do infinito e da fé em virtude do absurdo, parece indicar que “eles são o principal assunto de *Temor e Tremor* (1843), ainda que existam muitas outras coisas a serem examinadas no livro.

Tendo em vista que o tema principal que percorre o nosso trabalho aponta para a dialética entre religião e razão, faz-se necessário analisar tal conceito. Isto porque, em *Temor e Tremor* (1843), Johannes de Silentio oferece-nos apenas duas possibilidades: “ou se acredita na compreensão racional da religião e da fé (mas então quem pode compreender Abraão?); ou então se *escolhe* [grifo do autor] acreditar ‘porque é absurdo’ (*quia absurdum*), em virtude do absurdo, ou pela força do absurdo” (GOUVÊA, 2009, p. 61).

O próprio Johannes, ainda que seja um admirador da fé de Abraão, fica na primeira opção, pois sente-se incapaz de alcançar a segunda: “Não consigo fazer o movimento da fé, não consigo fechar os olhos e precipitar-me cheio de confiança *no absurdo* [grifo nosso]; é para mim uma impossibilidade, mas não me orgulho disso” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 88). A fé em virtude do absurdo, é uma fé na qual se acredita apesar de sua [suposta] irracionalidade (GOUVÊA, 2009, p. 169), uma fé que não encontra amparo na razão humana, mas se lança

⁷⁸ O fato de Johannes de Silentio utilizar-se de tais expressões para identificar a fé de Abraão, fez com que muitos interpretes considerassem Kierkegaard um irracionalista, amparando-se em *Temor e Tremor* (1843) para justificar tal rótulo (Cf. GOUVÊA, 2006, p. 175). Algo que essa pesquisa pretende refutar.

⁷⁹ Mesmo John Heywood Thomas, provavelmente o maior especialista acerca do conceito de paradoxo em Kierkegaard, ignorou *Temor e Tremor* (1843) na discussão sobre o tema. Ele diz de forma equivocada que o conceito de absurdo, foi pela primeira vez, introduzido por Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas* (1844), quando discute o caso do discípulo contemporâneo ao constatar fé e conhecimento (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 60).

confiantemente nos braços d'Aquele que tudo pode. Como Abraão, que ao receber a ordem de sacrificar o filho da promessa, não entende nada, mas obedece, e quando perguntado pelo seu filho onde estava o cordeiro para o holocausto, simplesmente responde: “meu filho, confia em Deus” (VALLS, 2000, p. 182)⁸⁰.

A fé de Abraão consiste no fato de que, embora ele não estivesse compreendendo nada, e embora tivesse recebido uma ordem direta para sacrificar o filho da promessa, ainda assim, continuava crendo; ele acreditava que voltaria com o seu filho. Neste sentido, a sua fé é uma fé por força do absurdo “*Credo quia absurdum*”: se não fosse absurdo não seria necessário crer (VALLS, 2000, p. 183). De acordo com Álvaro Valls (2000, p. 183) a ideia de Kierkegaard é de que a gente tem que ter fé, justamente porque é impossível entender. Mas ainda que não seja possível entender, compreender ou explicar, ainda que não possuam justificativas racionais, estas coisas permanecem verdadeiras. “Por uma boa razão, baseada no melhor argumento de autoridade: porque Ele o disse, foi Ele que prometeu”.

Para Gouvêa (2009, p. 175), existe uma conexão muito próxima entre o conceito de absurdo, ou “teologia do absurdo”, como expressa algumas vezes em sua obra, com a ênfase da teologia reformada na soberania de Deus:

É nossa crença total na soberania de Deus que nos permite acreditar no absurdo sem ficar virtualmente louco, sem destruir o entendimento. A realidade da soberania de Deus encobre toda paradoxalidade e torna o absurdo aceitável enquanto está embutido numa crença que é mais elevada do que a racionalidade humana, qual seja, o governo de Deus. Isto é precisamente [o] que encontramos em *Temor e Tremor*. (GOUVÊA, 2009, p. 175).

Desse modo, o absurdo não deve ser entendido em seu sentido ordinário, mas deve-se compreendê-lo como uma categoria mental, “que implica, entre outras coisas, o reconhecimento dos limites da razão, a possibilidade do impossível, a falácia do sonho louco da autonomia humana, e o valor conceitual da soberania de Deus (GOUVEA, 2009, p. 61). Ao analisar o conceito de absurdo e o conceito correlato de paradoxo, Gouvêa, em sua obra *Paixão pelo paradoxo* (2006), afirma que:

⁸⁰ Cf. Gn 22. 6-8.

A menos que acreditemos que, em algum sentido, somos divinos, temos que admitir que o paradoxo vencerá por fim, pois ele é aquilo que a compreensão não pode compreender; e a compreensão humana tem que ter um limite, pelo menos se continua a ser meramente humana. (GOUVÊA, 2006, p. 174).

Somente com o reconhecimento dos limites da razão humana que é possível aceitarmos a existência e a indissolubilidade essencial do paradoxo. É esta a noção que está implícita na expressão “em virtude do absurdo” cunhada por Silentio/Kierkegaard em *Temor e Tremor* (GOUVÊA, 2006, p. 174-175).

Desse modo, a noção de absurdo, utilizada por Silentio em *Temor e Tremor* (1843), não implica em irracionalismo e também não serve como justificativa para relegar a Kierkegaard o rótulo de irracionalista ou alguém que tenha cometido um “suicídio filosófico” tal como foi a interpretação de Albert Camus (1913-1960) em o *Mito de Sisifo* (1941). Para o escritor, romancista e ensaísta franco-argelino, autores como Kierkegaard, Jaspers, Chestov e mesmo Husserl, evadem ante o absurdo da existência por meio de fugas metafísicas (SUDARIO; LINS, 2016, p. 240).

Camus era um escritor interessado na filosofia existencial, e tendo em vista que Kierkegaard foi aclamado por muitos dessa “evanescente escola filosófica” (GOUVÊA, 2006, p. 88) como o seu precursor, não é surpreendente que ele tenha se interessado por Kierkegaard. Para Camus, Kierkegaard era o mais destacado exemplo de suicida filosófico, de acordo com o autor, em Kierkegaard “a antinomia e o paradoxo se tornaram critérios do religioso. [...] O cristianismo é o escândalo e o que Kierkegaard pede com simplicidade é o terceiro sacrifício exigido por inácio de Loyola, aquele com que Deus mais se delicia: ‘o sacrifício do intelecto’” (CAMUS, 2017, p. 47).

Para Camus, o próprio Abraão teria cometido o suicídio do intelecto. De acordo com a análise camusiana: “[...] a fé de Abraão também exigiu dele o sacrifício de seu intelecto – posto mortalmente ao lado de Isaac. Isaac não seria sacrificado sozinho, em silêncio às alturas do Moriá, Abraão ofereceu ainda sua lucidez” (SUDARIO; LINS, 2016, pp.242-243). O único ato lógico de Abraão seria reagir ao ditame de Deus:

Revoltar-se até a rouquidão de tanto negar aos céus aquela vontade absurda. E nessa negação do absurdo consiste a revolta camusiana, se corporifica na resistência humana à loucura divina que impele o pai contra o seu filho – não na adesão incondicional a este destino absurdo

que os deuses quiseram. Camus prefere a tragédia de Édipo à reconciliação de Abraão, a fuga furiosa da soberania dos deuses – ainda que esta seja inútil – à adesão apaixonada ao despotismo de um Deus. (SUDARIO; LINS, 2016, p. 243).

Mas para além dos excessos de qualquer existencialismo, ou de qualquer “homem revoltado”⁸¹, o conceito kierkegaardiano de absurdo assenta-se sobre a milenar tradição cristã, principalmente na teologia dos Pais da Igreja e especialmente em Tertuliano. Nesse sentido a fé, tal como explicitada na história de Abraão, só pode ser uma ofensa a razão, pois ela humilha a razão, gerando a revolta de homens como Camus. No entanto, de acordo com Kierkegaard, diante do paradoxo da fé temos apenas duas alternativas: “crer ou escandalizar-se” (KIERKEGAARD, 1850/2009c, p.57). E Kierkegaard parecia preferir os escandalizados àqueles que tentavam amenizar a “força do absurdo”⁸². E preferia ainda mais aqueles que acreditavam.

Não obstante, pensadores como Camus, embora reconheçam o absurdo na existência, ficam escandalizados e paralisam-se diante do absurdo da fé, “o cavaleiro da fé”, no entanto, “se ergue por sobre o absurdo em que fora plantado e o ultrapassa, encontrando assim um sentido fora do mundo – além das medidas humanas e racionais. É a ida ao infinito com o retorno marcado ao finito (SUDARIO; LINS, 2016, p. 259). Talvez o que boa parte dos leitores de *Temor e Tremor* (1843) ignoram, é que o lançar-se no absurdo, não é um salto no escuro, sem fundamentos. Talvez alguns leitores de *Temor e Tremor* são capazes de acompanhar Abraão e Isaac até a subida da montanha (Cf. Gn. 22: 5), mas não aguardam o retorno de Abraão e Isaac (Cf. Gn. 22: 19) e conseqüentemente perdem o segundo e mais importante movimento da fé. Esse é o movimento do infinito e da fé em virtude do absurdo, provavelmente a noção mais importante para uma compreensão adequada de *Temor e Tremor* (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 61).

⁸¹ Cf. CAMUS, Albert. **O homem Revoltado**. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2017.

⁸² Kierkegaard (apud VALLS, 2000, p. 178) escreveu: “Quem quiser saber o que é o cristianismo, leia Feuerbach”. De acordo com Álvaro Valls (2000, p. 178) ele não está confundindo amigo com inimigo e nem tampouco dizendo que Feuerbach é cristão! Está apenas dizendo: Feuerbach é alguém que sabe o que é o cristianismo e sabe muito bem que não quer ser isto, é portanto alguém que pode nos ajudar por ser um *escandalizado* [grifo nosso], alguém que rejeita a fé e sabe o que é que ele rejeita. É melhor então ler um autor que se escandaliza com o cristianismo do que ler os teólogos hegelianos que misturam fé com razão [...]”.

Devemos notar [...], que o que Johannes de Silentio quer mostrar como paradoxal na situação de abraão descrita em Gênesis 22. 1-19 não era a sua disposição em sacrificar Isaac para obedecer a ordem de Deus. Isto é sua resignação, sua renúncia ao mundo, que podem ser consideradas eticamente questionáveis mas não realmente paradoxais. Afinal, muitos contemporâneos de Abraão sacrificavam seus filhos a seus deuses. O que era, se algo era, “absurdo” é a esperança de Abraão de que ele ainda teria seu filho apesar de tudo, apesar de sua renúncia, a despeito de seu sacrifício. Isto implica numa crença no impossível. Isto era o que estava além de todo cálculo humano. (GOUVÊA, 2006, p. 188).

Isto é precisamente o que encontramos em *Temor e Tremor* (1843), e que a crítica que pretende classificá-lo de irracionalista parece ignorar, compreendendo o absurdo enquanto a decisão de Abraão em sacrificar Isaac, quando na verdade o absurdo consistia na possibilidade do impossível, de que ele voltaria de lá com Isaac. De acordo com Johannes: Durante todo o tempo [Abraão] acreditou; acreditou que Deus não lhe iria exigir Isaac, se bem que estivesse disposto a sacrificá-lo quando tal lhe fosse imposto. Acreditava por *força do absurdo* [grifo nosso], pois não cabe aqui falar de raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isaac, haver de revogar a imposição no momento seguinte (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 90).

Segundo Gouvêa (2009, p. 169) o conceito kierkegaardiano de absurdo é um reminiscente da famosa frase *credo quia absurdum* atribuída a Tertuliano. “Interessantemente”, ressalta Gouvêa, não existem evidências de que alguma vez Tertuliano tenha pronunciado essas palavras, embora tenha usado expressões semelhantes. O mais provável é que essa frase tenha sido cunhada por alguém que estava citando Tertuliano livremente (GOUVÊA, 2009, p. 172).

O que de fato Tertuliano disse e está registrado em sua obra *De Carne Christi*, foi: “O filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O filho de Deus morreu: isto é crível, porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível” (TERTULIANO apud REALE; ANTISERI, 2005, p. 72). Mais tarde essas palavras transformaram-se no famoso *credo quia absurdum*, no entanto, esta condensação resume bem o espírito de Tertuliano (REALE; ANTISERI, 2005, p. 73).

É interessante observar que, no ano de 1842, quando Kierkegaard redigia *Temor e Tremor* (1843) “ele estava estudando avidamente a *Teodíceia* (1710), de Leibniz”, e a uma entrada no diário desse período encontramos a citação de

Leibniz do *De Carne Christi* (GOUVÊA, 2009, p. 172)⁸³. A referência de Leibniz a Tertuliano encontra-se precisamente no capítulo *Discurso sobre o acordo da fé com a razão*, quando o autor afirma:

O que parece injustiça do lado de Deus e loucura do lado da fé é apenas aparente. A famosa passagem de Tertuliano (*De Carne Christi*), *mortuus est Dei Filius, credibili est, quia ineptum est; et supultus revixit, certum est, quia impossibile* é um atrevimento que não pode ser entendido senão a partir das aparências de absurdo. (LEIBNIZ, 1710/ 2013, pp. 107-108).

Kierkegaard anotou ainda em seu diário, que a fé está acima da razão (*supra rationem*) e não contra a razão (*contra rationem*), segundo Gouvêa (2006, p. 177), Kierkegaard tomou esta expressão de Leibniz. No entanto, o fato dele tomar a expressão de Leibniz, não significa que ele a entendia da mesma forma [...]. Porém, o que nos interessa aqui não são as diferenças entre Kierkegaard e Leibniz, mas sim, investigar como Kierkegaard chegou ao “conceito de absurdo” e de que forma o apropriou em seu pensamento, tornando-se, segundo Gouvêa (2009, p. 175), o mais brilhante expoente da “teologia do absurdo” que encontra as suas raízes em Tertuliano.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, nasceu em Catargo, provavelmente entre os anos 150 e 160. Ele era filho de pais gentios e inicialmente a sua conduta quanto ao cristianismo consistia em zombar dos cristãos. Segundo atesta o próprio Tertuliano, nesta época ele levava uma vida dissoluta. No entanto, acabou abraçando a nova religião provavelmente movido pela perseverança dos mártires (BOEHNER, 2009, p. 130). Após trocar de lado, Tertuliano tornou-se um ardoroso defensor da nova fé, e ele escreveu vários tratados, os principais escritos apologéticos são: *Ad martyres*; *Ad nationes*; *Apologeticum*; *De testimonio animae*; *Adversus iudaeos*; *Ad Scapulam* (Cf. PODOLAK, 2010, pp. 21-45). A seguir daremos um breve resumo dos assuntos tratados nessas obras, deixando por último a obra *Apolegeticum*, pois como se sabe, esta é a obra-prima da apologética tertulianista (PODOLAK, 2010, p. 28).

⁸³ É interessante notar que Kierkegaard faz referência a Leibniz na obra *A repetição* (1843), que foi lançada no mesmo dia de *Temor e Tremor*. Ao prever que o conceito de repetição desempenhará um papel importante na filosofia, Constantius, heterônimo usado por Kierkegaard, afirma que o único filósofo que teve alguma intuição acerca deste conceito foi Leibniz (Cf. KIERKEGAARD, 1843/ 2009, p. 32). Não trataremos aqui do conceito de repetição criado por Kierkegaard, pois ele será analisado mais adiante nesta dissertação.

Tertuliano escreve o *Ad martyres* visando ajudar os prisioneiros cristãos a minimizarem seus sofrimentos, visto que, o que eles consideravam ser uma prisão é na verdade liberdade do verdadeiro cárcere, que é este mundo envolto em trevas e que cegam o coração do homem, oprimido pelas cadeias que aprisionam sua alma, contaminado pelo mau odor que os vícios exalam (PODOLAK, 2010, p. 25). Na obra *De testimonio animae*, Tertuliano defende que a alma humana possui inata na própria consciência as noções de unicidade e bondade de Deus (PODOLAK, 2010, p. 37). A obra *Adversus iudaeos*, ao contrário do que possa parecer em princípio, não é tanto uma polêmica contra o judaísmo e sim, uma defesa e uma propaganda da religião cristã (PODOLAK, 2010, p. 39). O *Ad Scapulam*, é uma obra de circunstância, visto que foi determinada pelas decisões anti-cristãs do procônsul da África, Iulius Scapula Tertulles Priscus. Nela Tertuliano reivindica a liberdade de culto e defende os cristãos das frequentes acusações direcionadas a eles, como de sacrilégio e de lesa-majestade⁸⁴ (PODOLAK, 2010, p. 43).

Passaremos a falar agora do *Apologeticum* e do *Ad nationes*. Deixamos pra tratar essas obras conjuntamente, tendo em vista que o conteúdo delas é praticamente idêntico, salvo o fato de que o *Apologeticum* foi produzido com mais concisão e acuidade literária (PODOLAK, 2010, p. 31). Alguns autores consideram o *Ad nationes* um trabalho preparatório para o que seria desenvolvido no *Apologeticum*. Segundo Gouvêa (2009, p. 173), no *Apologeticum*, Tertuliano “disseca a religião pagã a fim de expor sua irracionalidade, e também critica os romanos pela sua atitude negativa com os cristãos, os acusando de práticas estranhas, que Tertuliano tenta mostrar que não são estranhas e tampouco irracionais”.

Além das obras apologéticas, Tertuliano também “cunhou grande número de fórmulas incisivas, muitas das quais, graças à sua extraordinária precisão, passaram a fazer parte integrante da terminologia teológica”. Destacamos aqui as expressões “um Deus em três pessoas” e “Trínicas” (BOEHNER, 2009, p. 131).

⁸⁴ Apresentamos aqui um breve resumo das obras apologéticas de Tertuliano, visto que um panorama mais amplo das obras do Catarginês fugiria ao escopo deste trabalho, considerando que Tertuliano foi um escritor prolífico que escreveu cerca de trinta livros totalizando mais de 1500 páginas (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 171).

De acordo com Curtis (*et al* 2003, p. 28) enquanto os cristãos gregos⁸⁵ discutiam a divindade de Cristo e sua relação com o Pai, Tertuliano esforçava-se por unificar a fé e esclarecer a posição ortodoxa. Em função disso, o catarginês criou a fórmula que é utilizada ainda em nossos dias: Deus é uma única substância, consistindo em três pessoas.

Ao introduzir a fórmula que se tornou a doutrina da Trindade, Tertuliano extraiu sua terminologia não dos filósofos, mas dos tribunais romanos. A palavra latina *substantia* não significava “material”, mas carregava a ideia de direito à propriedade”. A *substantia* de Deus era o seu “torrão” por assim dizer. A palavra *persona* não significava “pessoa”, do modo como usamos a palavra. Ela se referia a uma das partes da ação legal. Conforme esse uso, o termo permite que seja concebível que três *personae* pudessem compartilhar a mesma substância. Três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) compartilham uma substância (a soberania divina). (CURTIS, *et al*, 2003, p. 28).

Outro aspecto importante do pensamento de Tertuliano, é a sua relação com a filosofia, a maioria dos comentadores concordam que Tertuliano não tinha uma atitude favorável para com os filósofos⁸⁶. De fato, Tertuliano rejeita qualquer tentativa de fazer do cristianismo “uma contaminação de estoicismo, platonismo e dialética” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 72). Isso o levou a fazer algumas afirmações contundentes, como a que se segue:

Portanto, o que Atenas e Jerusalém têm em comum? [...] O que os hereges e os cristãos têm em comum? Nossa disciplina vem do pórtico de salomão, o qual ensinara que se deveria procurar Deus com simplicidade de coração. Pensem nisso aqueles que inventaram um cristianismo estóico e platônico e dialético. Não precisamos da curiosidade depois de Jesus Cristo [...]. Quando cremos, não sentimos necessidade de crer em outra coisa, uma vez que cremos antes isto: não haver motivo de crer em outra coisa. (TERTULIANO apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 79).⁸⁷

⁸⁵ Tertuliano mudou o caráter do pensamento e da literatura da Igreja ocidental. Até o seu aparecimento na literatura cristã, a maioria dos escritores utilizavam-se do grego, uma língua flexível e sutil, perfeita para filosofar [...]. Os cristãos de fala grega geralmente aplicavam a propensão filosófica à sua fé. Embora Tertuliano soubesse grego, preferia escrever em latim. Suas obras refletem a inclinação romana para a praticidade e para enfatizar a moral. Esse influente advogado atraiu muitos outros escritores para a sua língua favorita (Cf. CURTIS *et al*, 2003, p. 27).

⁸⁶ Para mais sobre este assunto ver BOEHNER; GILSON, 2009, p. 130-138; GILSON, 1995, p. 105-110; REALE; ANTISERI, 2003, p. 71-79.

⁸⁷ Não obstante Tertuliano tenha feito tais críticas, ele não ficou imune a influências filosóficas, especialmente em sua ontologia que evidentemente foi influenciada pelo estoicismo. Para Tertuliano tudo o que é real é material, portanto, tanto a alma como o próprio Deus são corpóreos, embora sejam corpos *sui generis*. A alma é um corpo sutil, tênue e aereforme. Espalha-se por todas as partes do corpo, do qual assume sua forma [...]. Só uma alma corporal pode agir sobre a matéria, isto é, sobre o seu corpo, e sofrer-lhe o influxo. Assim se explica, também, o fato de a alma depender, para sua existência e permanência no corpo, da alimentação assimilada por este. Deus também é uma substância corpórea, visto que de acordo com o pensamento do autor o que

Para um filósofo, a busca torna-se mais importante do que o resultado que se obtém a partir dela; a especulação constitui um fim em si mesma. De fato, o filósofo distingue-se pela busca constante do saber e desse modo, torna-se vítima de sua própria curiosidade. Somente a fé pode interromper este círculo vicioso. O crente também prossegue na busca da verdade, porém, com uma diferença, ele sabe que pode alcançá-la, e quando isso acontece, deve abraçá-la, renunciando toda dúvida (CAMPOS, 2010, pp. 3-4). Ainda que aquilo em que o crente acredita, possa ser absurdo (GOUVÊA, 2009, p. 175).

Kierkegaard elegiu Tertuliano, por esta nítida distinção entre filosofia a fé e também por Tertuliano apresentar o cristianismo não “no interesse do homem” mas “no interesse de Deus” (GOUVÊA, 2009, p. 174). De acordo com Gouvêa (2009, p. 175), Kierkegaard, “encontrou em Tertuliano um mestre da polêmica, não um professor de irracionalismo, mas sim um aliado contra o racionalismo filosófico”. Mas primeiro e além de tudo ele via em Tertuliano a sabedoria do absurdo.

De acordo com Boehner e Gilson (2009, p. 134) com as expressões: “*crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile, qui ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*” e que mais tarde foram transformadas no famoso *Credo quia absurdum*, é provável que Tertuliano quisesse dizer: “se a fé não nos propusesse nada de incompreensível ela deixaria de ser crença, para se transformar em ciência e conhecimento”. Ou ainda é possível que Tertuliano esteja tentando mostrar que, se a razão for abandonada a si mesma, ela incindir-se-á forçosamente em erro, a menos que demande a própria fonte da verdade que é Deus. [...] Este encontro com a verdade realiza-se na fé e pela fé. Mas a fé, vem expressa em fórmulas incompreensíveis, por causa de seu caráter supra-racional (BOEHNER; GILSON, 2009, p. 134). De acordo com Tertuliano (apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 78) “Deus é suscetível de compreensão apenas pela sua superioridade a toda compreensão”.

não é material não existe, é um puro nada. Não obstante Deus seja corpóreo, ele possui um corpo que é invisível para nós, isto por causa do seu esplendor, do mesmo modo como a substância do sol é invisível para nós, pois que nos cega: só lhe percebemos os raios: eis a razão porque não podemos representar a Deus salvo de forma humana (Cf. BOEHNER; GILSON, 2009, p. 134-135).

Esta tradição, que Gouvêa (2009, p. 172) denominou de “teologia do absurdo”, que vai de Tertuliano a Kierkegaard, esteve sempre esforçando-se por manter a “independência e transcendência da fé em relação à razão”:

Esta vívida e perpétua tradição sempre serviu, na história do dogma, como um corretivo a todas as formas de teologia cristã que tendiam a tirar do conceito de Deus sua transcendência. Ela funciona também como um corretivo a formas de teologia cristã que tendem a privar a revelação de sua validade intrínseca como revelação, e conseqüentemente de sua autoridade transcendente. Esta tradição revive e é fortalecida sempre que se torna necessário desafiar formas de teologia cristã que tendem a fazer dos dogmas cristãos uma coleção de construções teóricas que é completamente imanente e humana, e assim humanamente inteligível em sua totalidade, controlável em sua totalidade, e utilizável mesmo para os fins mais vulgares. (GOUVÊA, 2009, p. 172-173).

Sendo assim, parece que não existe margem para pensarmos que o conceito kierkegaardiano do *absurdo* [grifo nosso] implica em qualquer espécie de irracionalismo. O que parece certo, é que, com este conceito, Kierkegaard pretendia demarcar os limites da razão humana e resguardar a transcendentalidade do conceito de Deus. Além disso, a “teologia do absurdo”, de Kierkegaard, mostra-nos que é irracional não reconhecer os limites da razão (GOUVÊA, 2006, p. 187). Isto porque, como ressalta Gouvêa (2006, p. 187), existe de fato, uma tensão entre fé e razão, no entanto isto não significa necessariamente uma oposição. “*Não haverá conflito entre fé e razão se a razão puder aceitar suas próprias limitações*” [grifo do autor].

2. 3 Expectoração preliminar: sobre o duplo movimento da fé

O tópico *Expectoração preliminar* abre a sessão *Problemata*, que compreende, ao todo, quatro tópicos, e é a chamada sessão dialética da obra, na qual Johannes de Silêncio, de fato, começará a tratar dos problemas éticos envolvidos na *Akedah*. Desse modo, após um prefácio, uma disposição e um elogio a Abraão, depois de tantas “tentativas abortadas” (GOUVÊA, 2009, p. 179), Johannes, parece querer enfim iniciar o leitor nos problemas éticos e filosóficos envolvidos no ato de Abraão.

A questão principal da *Expectoração preliminar*, quiçá do livro, parece ser o duplo movimento da fé, no qual Johannes inserirá duas figuras denominadas pelos críticos de “cavaleiro da fé” e “Cavaleiro da resignação”. Porém, antes de

passarmos à análise dessas figuras, parece-nos válido observarmos a etimologia do título deste tópico.

Na tradução de *Temor e Tremor* (1843) para o português, Elisabete de Sousa (2009, p. 79), em nota de rodapé, esclarece que o título “expectoração” vem do latim “*ex pectore*” e significa vindo do coração, remetendo, desse modo, para um desabafo. Além disso, o termo ainda significa a limpeza da cavidade respiratória que permite clarear a voz e o discurso, o que acentua a situação retórica criada pelo autor [...]. Assim, conclui Gouvêa (2009, p. 180), “longe de ser uma peça de filosofia racionalista, o texto é um derramamento do coração”. O que parece também estar de acordo com o subtítulo do livro “*Lírica dialética*”, apontando para o caráter poético da obra, visto que em uma obra racionalista temas como “fé” “o paradoxo” e o “absurdo” estariam deslocados. Pois temas como o amor e a fé, salienta Martin (2011, p. 295), não são demonstrados através de lógica ou de um discurso racional, pois aqui o que fala não são palavras, mas sim nosso comportamento, nosso coração.

Em *Temor e Tremor* (1843), observamos a analogia de Johannes relacionando fé, poesia e amor, quando diz: “O amor possui contudo nos poetas os seus sacerdotes e de vez em quando ouve-se uma voz que lhe faz juz; mas sobre a fé nem uma palavra se ouve, quem se pronuncia em honra dessa paixão” (KIERKEGAARD, 1843/2009, p. 86). De acordo com Valls (2007, p. 9), o autor aqui, poderia estar pensando tanto em Platão, quanto em Shakespeare, tendo em vista que ambos cantaram “o amor maravilhosamente”. Além disso, essa analogia fica ainda mais interessante, quando nos voltamos para a obra publicada por Kierkegaard em 1847, com o título de *Obras do Amor*, no qual a relação entre fé e amor pode ser percebida nas seguintes palavras: “Se tivesse razão aquela sagacidade presunçosa, orgulhosa de não ser enganada, ao achar que não se deve crer em nada que não se possa ver com seus olhos sensíveis, então em primeiríssimo lugar dever-se-ia deixar de crer no amor” (KIERKEGAARD, 1847/2007, p. 19). Desse modo, ainda que, na Bíblia, Paulo diga que o amor é maior que a fé⁸⁸, parece, no entanto, que a fé é essencial ao amor, “pois é preciso crer no amor” (VALLS, 2007, p. 7). Deve-se também dar atenção ao título da obra: *As obras do amor*, tendo em vista que o amor só pode ser reconhecido por meio

⁸⁸ “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; porém o maior destes é o amor” (1Co 13.13).

das obras que ele realiza (VALLS, 2007, p. 7), por isso Kierkegaard não fala do amor *in abstracto*. Do mesmo modo, quando o autor fala da fé, não elabora um sistema teológico ou filosófico para expressá-la, mas se utiliza de um exemplo: Abraão, e faz uso da poesia para louvar o seu herói.

Venerável pai Abraão! Segundo pai da humanidade! Tu, que primeiro presentiste e testemunhaste essa monstruosa paixão que desdenha o terrível combate contra a fúria dos elementos e contra a força do destino para lutar com Deus; tu que primeiro conhecestes essa suprema paixão que é a expressão sagrada, pura e humilde para a loucura divina, que foi admirada pelos pagãos – perdoa a quem quis falar do teu valor, se não o fez como devia. Falou com humildade como era seu dever, mas nunca esquecerá que necessitaste de cem anos para receber um filho na velhice contra a tua expectativa, que tiveste de puxar a faca antes que conservasses Isaac, nunca esquecerá que em cento e trinta anos de vida não foste para além da fé. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 75).

Por essa característica peculiar de tratar os temas cristãos, Gowens (apud GOUVÊA, 2006, p. 126) chamou a Kierkegaard de “um ‘teólogo’ diferente”. De acordo com Gouvêa (2006, p. 126), ao produzir pensamento cristão de forma assistemática:

Kierkegaard estava praticando o que acreditava, a saber, que é possível falar da fé, que é possível proclamar o evangelho, que é possível expor o conteúdo das Escrituras e pregar a doutrina, bem como explicitá-la histórica e conceitualmente. Mas não é possível nem é desejável edificar um sistema doutrinário fechado e concluído, completo e definitivo.

Gouvêa (2006, p. 127), compara Kierkegaard a grandes figuras da literatura mundial, tais como: Dante Alighieri, John Milton, John Bunyan, Fiodor Dostoievski, Lev Tolstói, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, entre outros, que, segundo o autor, tentaram comunicar a mensagem do evangelho por meio de obras literárias. Esses “teólogos”, conclui Gouvêa, são frequentemente negligenciados pela academia teológica para seu próprio mal. No entanto, não se deve pensar que Kierkegaard era somente um poeta ou romancista, ainda que isso não implique em nenhum desmerecimento de sua obra.

A relação entre fé e amor, aparece também em *Temor e Tremor* (1843), por meio da crítica de Johannes a pretensão dos hegelianos de “ir além da fé”, quando compara com a semelhante pretensão de se ir além do amor:

não seria bem melhor ter parado na fé, e não é revoltante que qualquer um queira avançar? Quando na nossa época, e proclamam-no até de maneiras diversas, *não há quem queira parar no amor, onde pensam então chegar?* [grifo nosso] À prudência terrena, ao raciocínio

mesquinho, à mediocridade e ao miserabilismo, chega-se a tudo o que pode pôr em dúvida a proveniência divina do homem. Não seria melhor ter parado na fé e quem lá fique, que cuide de não cair; pois o movimento da fé tem de ser sempre realizado por força do absurdo, mas atente-se bem, de modo a que a finitude não se perca, antes seja ganha por inteiro. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 92).

Como poderia alguém ir além do amor? Para Gouvêa (2009, p. 114), ir além do amor, seria como ir para além do próprio Deus. E as tentativas frustradas de ir além do amor, visto que é uma impossibilidade, acabam geralmente por substituí-lo por alguma imitação barata engendrada pelo ser humano. Essa soberba pretensão de “ir além”, seja do amor ou da fé, não passa de esperteza mundana, cálculo mesquinho, miséria e baixeza. E, desse modo, o egoísmo torna-se a palavra de ordem. Além disso, existe por trás dessa desmesurada pretensão de “ir além”, uma soberba racionalista. “Johannes sugere que a razão humana, quando chega a este estado de auto-exaltação, em vez de ser a verdadeira *Imago Dei*, como muitos racionalistas sugeriram, é, pelo contrário, a fonte de “tudo que possa tornar duvidosa a origem divina do homem” (GOUVÊA, 2009, p. 114).

Não seria melhor, portanto, permanecer na fé [?] (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 92). No entanto, ainda que Johannes seja um admirador dessa paixão, a maior de todas, ele não consegue ter fé. Mas, ao contrário da maior parte dos racionalistas que consideram a fé algo a ser superado, algo para o qual devemos “ir além”, este não é o caso de Johannes que, embora também esteja preso a algumas das concepções racionalistas, considera que “a dialética da fé é a mais fina e extraordinária de todas”. Além disso, ela é algo de muito elevado, que Johannes diz apenas fazer uma ideia, mas nada além disso (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 91).

Pela minha parte, sei muito bem descrever os movimentos da fé, mas não sou capaz de executá-los. Quando se pretende aprender a executar os movimentos da natação, podemos pedir que nos suspendam no teto por meio de um cinto de natação; reproduz-se bem os movimentos, mas não se está a nadar; posso dessa maneira reproduzir os movimentos da fé, mas quando for lançado à água, sem dúvida que então nadarei (eu não sou dos que atravessam a vau), mas executo outros movimentos, os movimentos da infinitude, ao passo que a fé faz ao contrário, depois de ter feito os movimentos da infinitude, executa os da finitude. Bendito seja quem é capaz de fazer esses movimentos, faz o prodígio e jamais me cansarei de admirá-lo, seja ele Abraão ou o servo da casa de Abraão, seja ele professor de filosofia ou uma pobre criada de servir – é-me absolutamente indiferente, olho apenas para os movimentos. Mas atento bem neles e não me deixo enganar, nem por mim próprio, nem seja por

quem for. Os cavaleiros da resignação infinita são faceis de reconhecer, têm um andar planante e audacioso. Ao invés, os que usam a jóia da fé são até enganadores, porque o seu exterior revela uma semelhança assinalável com aquilo que tanto a própria resignação infinita, como a fé, menosprezam profundamente – o filistinismo pequeno burguês. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 93).

A fim de esclarecer a relação entre os movimentos da infinitude e da finitude, fé e resignação, Johannes de Silentio criou duas figuras que foram denominadas pelos críticos de “cavaleiro da resignação” (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 199) e “cavaleiro da fé”. De acordo com Johannes (1843/2009a, p. 103) “A resignação infinita é o último estágio que antecede a fé e, por conseguinte, quem não executou esse movimento não tem fé; pois que só na resignação infinita me clarifico pra mim mesmo na minha validade eterna e só então se poderá falar em captar a existência por força da fé”. No entanto, ainda que a resignação seja um caminho que todo “cavaleiro” deve passar antes de realizar o movimento da fé, existem diferenças fundamentais entre os dois movimentos. Visto que, na ausência da resignação a fé é impossível, mas a sua presença não garante que a fé emergirá (GOUVÊA, 2009, p. 185).

Segundo Silentio (1843/2009a, p. 104), “para resignar não é necessário ter fé”, pois o que o homem ganha por meio da resignação é a sua consciência eterna; trata-se de um movimento puramente filosófico. A figura representante do movimento da infinita resignação é Sócrates (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 98). “O movimento socrático, irônico, é o salto que se lança para as alturas, sacrifica tudo, decola, sai do chão, abandona o finito, abandona as belezas, as riquezas, as meninas bonitas, os belos corpos, as belas ideias, a bela ciência, abandona tudo e fica só com a ideia abstrata do bem” (VALLS, 2000, p. 182).

Sócrates, de acordo com Valls (2000, p. 182), “é o herói da abnegação, da renúncia, do despojamento, do desapego”. Por isso Sócrates, na apologia, prossegue falando; “provoca os juizes, não faz questão de viver, pouco está ligando, está rindo [...]” (VALLS, 2000, p. 183). No entanto, lembra-nos Valls (2000, p. 183), Abraão não é socrático, pois ainda que Abraão se deposite de tudo, resigne-se, não deixa de acreditar que receberá Isaac de volta:

[Ele], subiu ao monte e ainda no instante em que a faca luzia acreditava que Deus não lhe exigiria Isaac. Ficou certamente surpreendido com o desfecho, mas por meio de um *movimento duplo* [grifo nosso] aproximara-se da sua posição inicial e por isso recebeu Isaac com maior alegria do que da primeira vez. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 90).

Outro exemplo utilizado no livro para diferenciar a autêntica fé da resignação, é a história narrada por Johannes acerca de um jovem que se apaixona por uma princesa: “Um rapaz apaixona-se por uma princesa e todo o conteúdo da sua vida reside nesse amor, o relacionamento é contudo de tal espécie, que é impossível ser concretizado, é impossível ser traduzido da idealidade para a realidade” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, pp. 97). O jovem não abandona o seu amor, contudo, esse amor é mantido na dor, pois precisa renunciar à princesa, visto que está consciente da impossibilidade de ficar com ela (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 103). Desse modo, vemos que a resignação implica em duas coisas, primeiro no reconhecimento da absoluta consciência de que o que se deseja é impossível. “E segundo, ela implica na honesta e plena desistência do objeto de desejo do cavaleiro” (GOUVÊA, 2009, p. 195).

pela resignação abduco de tudo, faço esse movimento por mim mesmo, e quando não o faço é porque sou covarde e pouco viril, desprovido de entusiasmo, sem sentir o significado da alta dignidade conferida a qualquer homem de ser seu próprio censor, um cargo muito mais digno do que ser Censor geral de toda a república romana. Faço esse movimento através de mim mesmo e aquilo que ganho é o meu próprio eu na minha consciência eterna, em ditosa concordância com o meu amor pelo ser eterno. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 105).

O cavaleiro da resignação, segundo Silentio/Kierkegaard, ganha a sua consciência eterna, ele é capaz de “abdicar de toda a temporalidade de modo a ganhar a eternidade” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 105). O cavaleiro da fé, faz o mesmo movimento que o cavaleiro da resignação, mas com uma diferença, depois de ter abdicado da princesa, depois de ter abandonado a temporalidade pela eternidade “[...] acontece então o prodígio – faz ainda um movimento, o mais espantoso de tudo, pois afirma: creio todavia que fico com ela propriamente por força do absurdo, por força de a Deus tudo ser possível” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 103). De acordo com Johannes (1843/2009a, p. 105):

De nada abduco por intermédio da fé, pelo contrário, tudo alcanço através da fé, no sentido preciso em que se afirma que aquele que tem fé do tamanho de um grão de mostarda pode mover montanhas. É necessária uma coragem meramente humana para abdicar de toda a temporalidade de modo a ganhar a eternidade; mas eu ganho-a e não posso dela abdicar para toda a eternidade, o que é uma autocontradição. Mas é necessária uma coragem paradoxal e humilde para captar agora toda a temporalidade por força do absurdo e essa coragem é a fé.

De acordo com Johannes, o cavaleiro da fé, depois de ter feito os movimentos da infinitude executa os da finitude (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 69). Desse modo, o cavaleiro da fé, sem perder o eterno/infinito, recebe de volta o temporal/finito. Este “receber de volta” é a *repetição* [grifo nosso], “um movimento do eterno ou infinito de volta ao temporal e finito” (GOUVÊA, 2009, p. 186). Assim, o cavaleiro da fé, é o único capaz de renunciar à princesa, e ainda assim, fazer um segundo movimento e receber a princesa com maior alegria e “viver assim feliz e contente cada instante por força do absurdo” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 107).

Segundo a interpretação de Gouvêa (2009, p. 63), esta princesa de que fala Kierkegaard em *Temor e Tremor* (1843), também pode representar os poderes da razão humana e suas contribuições ao empreendimento teológico. Segundo o autor, esta princesa foi chamada por Agostinho de *Sophia*, de quem com entusiasmo escreveu sobre seu amor. Gouvêa (2009, pp. 63-64) apresenta-nos três formas de lidar com a princesa.

Na primeira, o autor nos fala daqueles pensadores cristãos que nunca renunciaram à princesa, e que, no entanto, acreditam que podem continuar a ser fiéis pensadores cristãos, enquanto ainda permanecem presos a ela sem realizar nenhum movimento. Estes são racionalistas e evidencialistas (GOUVÊA, 2009, p. 63-64). A referência aqui não são apenas os pensadores “liberais”, mas também os grupos ultraconservadores que também estão fundamentados no racionalismo da idade moderna.

O cartesianismo dos pseudo-ortodoxos fundamentalistas os levaram, sem que se dessem conta disso, ao mais profundo metodismo escolástico, à frieza conceitual de um dogmatismo auto-referente, numa forma disfarçada de piedade que menospreza as escrituras cristãs e a missão da Igreja, colocando em seu lugar a argumentação racional e sistêmica. (GOUVÊA, 2009, p. 64).

A segunda forma de lidar com a princesa é aquela dos autores fideístas. Eles renunciaram completamente à princesa *Sophia*. Ao perceberem que a felicidade seria impossível com ela, “eles optaram estoicamente pela dor de sua resignação. Eles abraçaram o absurdo como a única opção e acreditaram porque é absurdo [...]”, eles colocaram tanta força no primeiro movimento, o movimento da infinitude, que não lhes restaram forças para o segundo movimento, o movimento da fé (GOUVÊA, 2009, p. 64).

Há, de acordo com Gouvêa (2009, p. 64), um terceiro grupo. Estes também perceberam a impossibilidade de viverem felizes com a princesa *Sophia*, e também abraçaram o absurdo. Porém, o absurdo para esses pensadores, encontrava-se infundido de um outro significado:

Eles perceberam a verdadeira natureza do absurdo; perceberam que o absurdo não é incompatível com a abençoada felicidade ao lado da princesa *Sophia*. Pelo contrário, ao limitar a autoridade de *Sophia* no castelo da mente e ao definir limites para suas vontades e presunções, somente o absurdo pode permitir uma vida feliz com *Sophia*. O absurdo como eminência parda do reino e a verdadeira autoridade, trouxe paz ao reino e graça ao castelo, mesmo sendo *Sophia* quem vai ao baile em toda sua gloriosa beleza. Este é o milagre da fé na restauração da inteligência humana [...]. (GOUVÊA, 2009, p. 64-65).

Desse modo, o duplo movimento do infinito e da fé implica em um redimensionamento da razão humana. O que parece confirmar a hipótese defendida nesta pesquisa de que Kierkegaard não era um autor irracionalista. Segundo Gouvêa (2009, p. 113), o que encontramos aqui não é irracionalismo e, sim, um anti-racionalismo, pois “uma vez que o entendimento é transformado, batizado pelo absurdo, ele se torna novamente disponível e útil de uma forma que antes era impossível. A humilhação da razão torna-se sua redenção a partir da perspectiva do pensador que convive pacificamente com o absurdo” (GOUVÊA, 2009, p. 113).

Antes de concluirmos este tópico precisamos ainda retornar à personagem principal de *Temor e Tremor* (1843) que está implicada nesta história da princesa, a qual Kierkegaard criou a fim de lançar luz (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 97) sobre o tema do duplo movimento. Sendo assim, “a princesa é para o cavaleiro como Isaac para Abraão. Ela representa [...] aquilo que pela fé pode ser recebido de volta depois de renunciado” (GOUVÊA, 2009, p. 62). E Johannes conclui: “Não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 105).

De acordo com Johannes, frequentemente as pessoas confundem o movimento da infinita resignação com o movimento da fé.

Diz-se que é preciso ter fé para abdicar de tudo, ouvem-se, aliás, coisas ainda mais estranhas: um homem lastima-se por ter perdido a fé, e quando se fixa o olhar na escala para verificar onde se encontra, nota-se estranhamente que ainda nem sequer atingiu o ponto em que deve fazer o movimento da infinita resignação. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 105).

Esta parece ser, segundo Gouvêa (2009, p. 110) a situação de boa parte dos cristãos, “para não dizer pessoas religiosas de modo geral”, a maioria vive na resignação pensando que está na fé, outras de acordo com Kierkegaard (1843/2009a, p. 105), nem a resignação sequer alcançaram.

É fácil confundir o cavaleiro da fé com o cavaleiro da resignação, isto porque, o cavaleiro da fé de acordo com Johannes, não tem nada aparentemente/exteriormente de excepcional que o distingua das outras pessoas, ele parece até com um cobrador de impostos (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 94). Na sequência, citamos uma passagem, ainda que um pouco longa, mas esclarecedora das características que possui o cavaleiro da fé, de acordo com Johannes.

[Nele] não há olhar celeste, nem sinal algum do incomensurável, que o traia; se não o conhecêssemos, seria impossível destacá-lo entre a restante multidão; pois demonstram os salmos entoados sadia e energicamente que, quando muito, tem bons pulmões. De tarde vai a floresta. Compraz-se com tudo o que vê, com o formigueiro humano, os novos *omnibus* [ônibus], o *Sound* – quando o encontramos no *Strandvei*, poder-se-ia pensar que era um negociante que anda a espairar e a divertir-se dessa precisa forma; pois poeta não é, e procurei baldadamente arrancar-lhe a incomensurabilidade poética. Regressa a casa ao fim da tarde na passada infatigável do carteiro. Estrada fora, pensa que a esposa certamente lhe preparou uma pequena iguaria, por exemplo, uma cabeça de borrego assada com legumes, para refeição quente quando chegar em casa. Se encontrasse alguém da sua qualidade, poderia continuar até *østerport* a conversar sobre aquele prato com uma paixão que assentaria bem num *restaurateur*. Dá-se o caso de nem sequer possuir quatro *skilling* e todavia continua a acreditar piamente que a mulher lhe preparou aquela refeição deliciosa. Se assim acontecer, vê-lo jantar deverá ser um espetáculo digno de inveja para a gente distinta e inspirador para a gente simples, pois o seu apetite é mais forte do que o de Esaú. A mulher nada preparara – é estranho, mas fica exatamente na mesma. No caminho, passa por umas obras e encontra outro homem. Falam por um instante os dois, levanta uma casa num ápice, dispõe de todas as forças para o fazer. O desconhecido deixa-o com o pensamento: de certeza que era um capitalista, ao passo que o meu admirado cavaleiro pensa: se chegasse a sê-lo, lá me haveria de arranjar! Debruçado de uma janela aberta, contempla a praça onde vive, tudo o que aí passa – um rato a esconder-se debaixo de uma tábua na sargeta, as crianças a brincar -, tudo na existência o interessa com tanta serenidade como se fosse uma rapariga de dezesseis anos. Todavia, não é gênio nenhum, pois procurei em vão espiolar nele a incomensurabilidade do gênio. Fuma cachimbo a noite; quando se olha para ele jurar-se-ia que ele era o merceeiro da frente que vegeta na obscuridade. Deixa chegar as cinco com uma despreocupação tal, que mais parece um faz-nenhum desmiolado, e contudo, em cada momento que vive, redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 95-96).

Sendo assim, não há nada de incomensurável no cavaleiro da fé, ele não é aquela pessoa que se distingue por sua “religiosidade”, tampouco é aquele estudante de teologia, ou um ministro que alguém iria em busca de conselhos espirituais. Ele é um pecador como Paulo, ele é alguém desprezado pelos valores culturais, ele é “como Mateus o cobrador de impostos e um ignorante como Sócrates” (GOUVÊA, 2009, pp. 191-192). Portanto, o que o distingue não é o afastamento do mundo, o abandono da temporalidade, pois isso seria uma forma de resignação. O que o distingue é que, depois de ter abandonado a temporalidade, ele agora está imerso nela, mas com uma diferença: até o que há de mais ínfimo ele executa por força do absurdo (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 96). Tudo aquilo que previamente ele abandonou agora passa a lhe interessar, “o duplo movimento torna sua vida uma nova criação em virtude do absurdo” (GOUVÊA, 2009, p. 192), inclusive os poderes da razão, que haviam sido *sacrificados* [grifo nosso], são agora readquiridos em virtude do absurdo, pois, “uma vez que o entendimento é transformado, batizado pelo absurdo, ele se torna novamente disponível e útil de uma forma que antes não era possível” (GOUVÊA, 2009, p. 113).

2. 4 Fé e Repetição: a transfiguração do sentido da vida

O duplo movimento do infinito e da fé descrito em *Temor e Tremor* (1843) analisado acima, está conectado, ou talvez, poderíamos dizer que é indissociável de um outro conceito criado por Kierkegaard, a saber, o conceito de repetição (*Gjentagelse*). Sabemos que no dia 16 de outubro de 1843, Copenhague viu surgir da pena de Søren Kierkegaard não apenas *Temor e Tremor* (1843), objeto dessa dissertação, mas também *A repetição* e *Três discursos edificantes*. Para Justo (2009, p. 9), é evidente que Kierkegaard tencionava que a relação entre os três volumes fosse captada pelo público, por certo não imediatamente, visto que em Kierkegaard “nada se destina a ser captado apressadamente”. Mas que esta relação fosse construída pelo leitor por meio dos dados escrituralmente objetivos.

A repetição, não é somente uma obra interessante publicada pelo pensador dinamarquês, mais do que isso, repetição é um conceito que Kierkegaard formulou a fim de suplantar a reminiscência platônica.

Diga-se o que se quiser sobre isto, a questão desempenhará um papel especialmente importante na filosofia moderna; pois *repetição* [grifo do autor] é uma expressão decisiva para aquilo que era 'recordação' entre os gregos. Tal como estes ensinavam que todo conhecer é um recordar, também a nova filosofia ensinará que a vida é toda ela uma repetição. (KIERKEGAARD, 1843, 2009b, p. 31-32).

Segundo Lowrie (apud GOUVÊA, 2009, p. 186), Kierkegaard não se orgulhou pouco de ter inventado a categoria da 'repetição', a fim de suplantar a rememoração platônica e a mediação hegeliana, mas ela não reaparece em nenhuma de suas obras subsequentes. No entanto, de acordo com Gouvêa (2009, p. 187), ainda que a palavra *Gjentage/se* não reapareça em outras obras publicadas por Kierkegaard com a mesma conotação, a ideia implícita neste conceito "foi reiterada e refinada várias vezes por todo o corpus kierkegaardiano".

Mas em que sentido a ideia de repetição está em antagonismo ou supera a ideia de rememoração platônica? De acordo com Kierkegaard (1843/2009b, p. 32) "Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta; pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para adiante. Deste modo a repetição, se é possível, faz o homem feliz, ao passo que a recordação o faz infeliz [...]".

No diálogo platônico *Mênon*, Sócrates é interrogado por Mênon se é possível ensinar a virtude. Sócrates, no entanto, como é habitual nos diálogos, finge ser um ignorante no assunto e solicita a Mênon que compartilhe com ele a sua sabedoria acerca da virtude. O diálogo vai se desenvolvendo e conforme Mênon tenta explicar o que é a virtude, Sócrates o vai questionando e criando exemplos, de tal modo que quem parece ser um perito no assunto é Sócrates. Mênon diz a Sócrates que se sente entorpecido com as suas palavras e, embora já tenha realizado vários discursos, ótimos discursos sobre a virtude, agora, isto é, depois dos questionamentos de Sócrates, não consegue emitir uma [única] palavra sobre o assunto (PLATÃO, 2010, p. 125). Sócrates, então, tenta mostrar a Mênon, seu interlocutor, que se a virtude for um saber ela pode ser ensinada, ou então, o que vem a dar no mesmo, ela poderá ser objeto de reminiscência ou *anamnesis* (ALMEIDA, 2005, p. 193). Vale aqui deixarmos uma passagem em que o discurso de Sócrates aponta para o tema em questão:

Considerando-se que a alma é imortal, renasceu muitas vezes e contemplou todas as coisas tanto neste mundo como no mundo subterrâneo dos mortos, nada há que não haja aprendido; disso se

conclui que não é de se surpreender que seja capaz de lembrar-se de tudo que aprendeu anteriormente a respeito da virtude bem como sobre outras coisas. Como o todo da natureza tem afinidade, e a alma aprendeu todas as coisas, nada há que nos impeça, após lembrarmos de uma única coisa – processo que os seres humanos denominam aprendizado – de descobrir tudo o mais por nós mesmos, se formos corajosos e não fraquejarmos na investigação, isso porque investigação e aprendizado, como um todo, consistem em *reminiscência* [grifo nosso] [...]. (PLATÃO, 2010, p. 127).

Assim, a reminiscência platônica, ou anamnese grega é um mecanismo que possibilita uma investigação da unidade das ideias a partir da multiplicidade da experiência, isto porque, recordar no pensamento platônico, “é progredir no lento caminho de conferir ‘realidade’ ideal à irrealidade por assim dizer onírica da experiência humana imediata (JUSTO, 2009, p. 18). Nesta acepção, segundo Justo (2009, p. 18) a *anamnese* tem um papel redutor da multiplicidade e, obviamente, também um papel hermenêutico já que exerce a função de interpretar os dados imediatos da consciência pela construção de um horizonte retrospectivo de sentido. Kierkegaard (1843/2009b, p. 51) esclarece que, “quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir”.

[Na reminiscência] o que é lembrado já passou, e trata-se de uma repetição às avessas. Em contrapartida, a verdadeira repetição é uma reminiscência às avessas, isto é, para frente, uma lembrança do futuro. A reminiscência faz-nos infelizes, nostálgicos e pessimistas. A repetição faz-nos felizes, motivados e otimistas, pois apresenta-nos a possibilidade do movimento existencial, do crescimento espiritual, em vez da opção da busca pela aniquilação da personalidade e da individualidade no desapego à temporalidade e o retorno ao eterno. Enquanto a reminiscência tenta parar o relógio e desfazer a temporalidade, a repetição é inteiramente reconciliada com a temporalidade, o fluxo, o movimento e a transmutação. (GOUVÊA, 2009, p. 216-217).

Desse modo, é preciso observar que *repetição* e *reminiscência* não são meramente categorias simétricas, quando Kierkegaard propõe a categoria da repetição, ele simultaneamente propõe um deslocamento do plano do conhecimento, para um plano manifestamente diferente: o daquilo a que se chama vida (JUSTO, 2009, p. 19). O que ocorre não é somente uma inversão, mas uma transposição para um gênero diferente (ERIKSEN apud JUSTO, 2009, p. 19). Assim a pergunta acerca da diferença entre reminiscência e repetição, também poderia ser feita da seguinte forma: qual o significado da substituição do conhecimento pela vida? De acordo com Justo (2009, p. 19):

Nem Kierkegaard, nem nenhum dos seus [heterônimos], estão interessados numa reflexão que separe da experiência de vida a atividade cognitiva para examinarem numa qualquer autonomia, ainda que relativa. Não há em Kierkegaard algo a que pudéssemos chamar o problema do conhecimento. E, como é obvio, este posicionamento decorre logicamente da atitude geral que Kierkegaard tem perante o sistema: a organização sistemática do edifício filosófico com os seus compartimentos especializados, ainda que comunicantes entre si, está longe de constituir aqui o objetivo da filosofia. Para Kierkegaard, centrar a reflexão filosófica no problema do conhecimento teria como consequência um efeito de alienação: a filosofia instituir-se-ia toda ela como disciplina académica à margem daquilo que efetivamente importa – a “salvação”, ou seja, em termos voluntariamente mais laicos, que na verdade não repugnam ao pensamento kierkegaardiano, a detecção ou construção de sentido para a vida dos homens. É por isso que é a “vida” (e não “conhecimento”) que surge aqui como integral repetição.

Sendo assim, Constantius/Kierkegaard diz que “a repetição é o interesse da metafísica, e ao mesmo tempo o interesse face ao qual a metafísica fracassa” (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 51). Isto porque, “a metafísica está além da física, do mundo do fluxo, das mudanças, das repetições”, e é dependente da reminiscência do eterno. “A repetição representa o interesse da metafísica, a presença da metafísica no mundo das transformações produtivas do novo, e a metafísica depende da fixidez do mundo que meramente re-produz as formas eternas do mundo das ideias” (GOUVÊA, 2009, p. 219). Segundo Gouvêa (2009, p. 220), “a metafísica grega é fundamentalmente arqueológica (de *arche*, princípio), ou genealógica, ou onto-gônica (de *on*, ser, e *genna*, origem)”. Enquanto que a nova metafísica fundamentada na repetição deve ser entendida como “teleológica (de *telos*, finalidade, realização, e *teleios*, realizado, acabado, perfeito, maduro) ou teleogônica, isto é, com sua origem no fim, paradoxalmente ou teleárquica, com seu princípio no fim”. Desse modo, conclui Gouvêa (2009, p. 220), a metafísica da repetição seria uma metafísica escatológica (de *eschatos*, último, final).

Kierkegaard afirma ainda que, a repetição é propriamente aquilo que por erro se chamou de mediação (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 50). Mediação como se sabe é o conceito central da filosofia hegeliana, “impõe-se como elemento central de um movimento amplo, o da dialética e da respectiva ambição sintetizadora” (JUSTO, 2009, p. 20). De acordo com Kierkegaard (1843/2009b, p. 50) há muita conversa fiada em torno da mediação, no entanto, embora os hegelianos tentem explicar a mediação, não está claro como ela se produz, se é resultado do movimento de ambos os momentos envolvidos e em que sentido já

está contida neles, ou se é algo de novo que vem acrescentar-se e, nesse caso, como. Desse modo, o conceito de mediação proposto por Hegel carece de movimento, ou seja, se há algum movimento aí, ele é apenas abstrato, lógico, metafísico (PINZETTA, 2007, p. 246). Hegel, segundo Kierkegaard, “propunha-se a trazer dinamismo à lógica e à filosofia, por meio da dialética triádica⁸⁹ [...], entretanto, sua filosofia termina em um monismo absoluto, tão estático quanto o ser de Parmênides” (GOUVÊA, 2009, p. 218). De acordo com Gouvêa (2009, p. 219):

O movimento em Hegel é comparado ao das crianças nos carrinhos de um parque de diversão: não importa quão drasticamente elas movam a direção do carrinho, ele continua girando preso na bitola segura e sem a incerteza da liberdade a qual estamos fadados, como disse Sartre, ao menos todos os que acordam do sonho da eternidade platônica e abraçam a condição humana da temporalidade.

Há muita coisa em questão no livro *A repetição* (1843), no entanto, pelo exposto até aqui, parece que o conceito de movimento é uma das principais ideias presentes na obra, o que pode ser observado na referência a Heráclito e os Eleatas (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 50). A relação entre as obras *Temor e Tremor* (1843) e *A repetição* (1843), também pode ser observada aqui, pois no epílogo de *Temor e Tremor*, Kierkegaard diz (1843/2009a, p. 189):

O obscuro Heráclito afirmou: não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. O obscuro Heráclito tinha um discípulo que não parou aí, avançou e acrescentou: nem sequer é possível entrar uma vez. Pobre Heráclito, que teve semelhante discípulo! Ao ser aperfeiçoado o dito de Heráclito transformou-se numa sentença eleática que nega o movimento, apesar de aquele discípulo não desejar mais do que ser um discípulo de Heráclito que não houvesse recuado, mas sim avançado para além do que Heráclito havia abandonado.

Para Kierkegaard, Hegel, é como esse discípulo que, ao tentar levar adiante “o projeto filosófico de dinamismo e transmutação de seu mestre” acabou por oferecer, sem perceber, teses em favor dos opositores. Sendo assim, a *kinesis* hegeliana, não passa de um movimento aparente, abstrato e teórico. Enquanto que o conceito de repetição proposto por Kierkegaard, “implica em um genuíno movimento do espírito humano, um movimento concreto [...] com consequências práticas para a vida e para o mundo” (GOUVÊA, 2009, p. 219).

⁸⁹ A dialética hegeliana é articulada em três momentos, a saber: determinação, contradição e mediação. Essa fórmula geralmente é mais conhecida como: tese, antítese e síntese.

Kierkegaard, então, felicita a língua dinamarquesa pela criação de um termo filosófico (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 50), visto que a palavra *Gjentagelse* (repetição), não tem correspondente cognato nas línguas latinas.

A palavra *Gjentagelse* é formada pelo prefixo *gjen*, que quer dizer “de novo”, e por um substantivo forjado a partir do verbo *at tage*, que significa “tomar”. O sentido literal de *Gjentagelse* é, pois, retomada (ALMEIDA, 2005, p. 188). Desse modo, a palavra *Gjentagelse* (repetição) tem um significado etimológico diferente das línguas latinas. De acordo com Gouvêa (2009, p. 214), a diferença entre os dois significados etimológicos encontra-se “no direcionamento do vetor da relação sujeito-objeto. Enquanto na versão latina nós temos o sujeito que implora pelo objeto de seu desejo a outro sujeito, na versão [dinamarquesa] nós temos um sujeito que avança sobre o objeto e dele toma posse”.

Pode-se dizer que a repetição latina possui um caráter esquizofrênico, visto que o sujeito subdivide-se implorando a si mesmo que lhe seja oferecido o objeto desejado, ou então pode-se dizer que ela é de caráter submisso, neste caso, o sujeito coloca-se a mercê de um outro que pode ou não lhe oferecer o objeto desejado. Ou ainda pode-se dizer que ela possui um caráter teísta, “pois o sujeito depreca ao Deus criador e provedor que lhe dê a benção de obter o objeto desejado”, enquanto que, na versão [dinamarquesa], repetição implica um ato volitivo ativo em que o sujeito avança e se apropria do objeto do seu desejo (GOUVÊA, 2009, p. 214). Ainda de acordo com Gouvêa (2009, p. 214):

Seria um engano pensar que o conceito implica em sua versão [dinamarquesa] em ateísmo. Ele certamente não implica nem em esquizofrenia nem em submissão, mas só não é teísta se limitarmos nossa concepção de Deus a uma soberania majestática que exclui as analogias de pai e de mestre, pois o bom pai deseja que seu filho desenvolva a sua personalidade sem subserviência, e o bom mestre almeja tornar o discípulo capaz de andar com as próprias pernas. Independentemente disto, fica claro que o conceito [dinamarquês] implica num ato ativo e volitivo de re-apropriação. A repetição kierkegaardiana é, portanto, reapropriação (*Gjentagelse*), isto é, pegar ou tomar novamente aquilo que já se teve ou ainda se tem, mas de que se quer mais, ou aquilo que já se tentou apropriar anteriormente sem completo êxito.

Mas, para além das conceituações o livro *A repetição* (1843), utiliza-se de personagens e exemplos para mostrar se uma repetição é possível e quais as formas que ela pode ter. Lembremos que Kierkegaard empregou em suas obras personagens e heterônimos a fim de não ser confundido com os pensadores

sistemáticos e seus sistemas abstratos. Desse modo, se a nova categoria filosófica da repetição deve ser provada, ela será provada a partir de uma experiência pessoal, de uma história, do relacionamento do jovem apaixonado e o término deste e também por meio de um outro existente, a saber, Jó (PINZETTA, 2007, p. 244). O que parece também convergir com o subtítulo da obra: um ensaio em Psicologia experimental⁹⁰.

As personagens de *A repetição* (1843) são o heterônimo Constantin Constantius, o jovem poeta, a donzela e Jó, e se acrescentarmos ainda a costureira que Constantius queria usar no seu plano de ajudar o Jovem a desfazer o relacionamento com a donzela, teremos ao menos cinco personagens. Na primeira parte do livro, o heterônimo Constantin Constantius quer saber se uma repetição é possível e qual o significado que tem, quer saber se uma coisa ganha ou perde em se repetir. Desse modo, surgiu-lhe a ideia de viajar para Berlim, visto que lá já estivera uma vez, e agora deseja provar a si mesmo se era possível uma repetição⁹¹ (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 32).

Ao chegar em Berlim, Constantius apressou-se em tomar o caminho do alojamento em que ficou da última vez, a fim de certificar-se se uma repetição era possível. Na sua primeira vez em Berlim Constantius havia ficado em um dos apartamentos mais lindos da cidade, agora, para lá retorna (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 54). Constantius tece elogios à decoração do lugar, o quarto é iluminado com bom gosto. Sobre a escrivaninha há um candelabro, junto a ela está uma elegante cadeira de braços forrada de veludo vermelho (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 74). Após instalar-se, Constantius decide ir ao Königstädter Theater assistir ao *Der Talisman*, uma farsa em três atos, que havia assistido em sua primeira estadia em berlim. Quando sentou-se em um camarote sozinho, de onde conseguia observar uma bela jovem. Além disso, divertiu-se

⁹⁰ [...] O caráter experimental desta indagação reside na estratégia posta em prática para circunscrever a categoria da repetição e caracterizar o seu significado: uma estratégia, que não deixa de ser ficcional, em torno da figura do jovem amigo do narrador, entretanto, no seu desenvolvimento, o que se procura é exatamente experimentar várias incidências conjecturais da psicologia da personagem e das ocorrências da repetição que lhe surgem associadas, fazendo-o de um modo que busca a constituição de sentidos possíveis para a narrativa e, conseqüentemente, para a categoria da repetição (Cf. JUSTO, 2009, p. 28).

⁹¹ Sabemos que o próprio Kierkegaard visitou Berlim duas vezes. A primeira viagem do filósofo a Berlim ocorreu logo após o término do seu noivado com Regine Olsen; neste período, que durou de outubro de 1841 a março de 1842, Kierkegaard assistiu aos cursos de Schelling. Na outra viagem, Kierkegaard permaneceu em Berlim de 8 a 30 de maio de 1843, e logo em seguida começou a redigir *A repetição*, que em pouco mais de um mês estaria finalizada (Cf. ALMEIDA, 2005, p. 223).

muito com o ator Beckmann, tanto que o riso sacudia todo o seu corpo e depois afundava na cadeira de tanta exaustão (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 72). No entanto, nesta nova experiência tudo foi diferente, diz-nos Constantius (1843/2009b, pp. 73-75):

Der Talisman ia ser representado no Königstäter Theater; a recordação da peça despertou na minha alma; tudo estava tão vivo perante mim como da vez anterior. Apressei-me em direção ao teatro. Não havia nenhum camarote disponível onde pudesse ficar sozinho, nem sequer lugar nos camarotes nº 5 e 6 links. Tive de ir para a direita. Aí encontrei um grupo que não sabia ao certo se havia de se divertir ou se entediar, e é claro que se achará aborrecida uma tal companhia. Quase não havia um camarote vazio. Não havia sinal da jovem ou, se ela lá estava, eu não era capaz de reconhecê-la por estar na companhia de outras pessoas. Beckmann não conseguia fazer-me rir. Durante meia hora aguentei-me, depois deixei o teatro e pensei: não há repetição alguma. [...] Fui para casa a minha escrivaninha estava aprontada. A cadeira de braços forrada em veludo continuava a existir. Mas quando a vi, fiquei tão irritado que quase a desfiz em pedaços, tanto mais que todos na casa tinham ido para a cama e ninguém podia tirá-la dali. De que serve uma cadeira de braços forrada de veludo se o restante do ambiente não combina com ela; é como se um homem andasse nu com um chapéu de três bicos na cabeça. Quando fui para a cama, sem ter tido um único pensamento racional, havia tanta clareza no quarto que, meio acordado, meio em sonhos, continuava a ver a cadeira de veludo, até que de manhã me levantei e levei a sério a minha decisão de mandar atirá-la para um canto qualquer. O meu aposento tinha-se-me tornado incomodo precisamente porque se tratava de uma repetição invertida; o meu pensamento era infrutífero, a minha perturbada imaginação constantemente conjurava a presença do tantalizado desejo recordações de como da última vez se apresentavam os pensamentos, e essa erva daninha da recordação sufocava cada pensamento à nascença. Saí para ir à pastelaria onde da última vez ia todos os dias para saborear a bebida que, segundo a prescrição do poeta, quando é “pura e quente e forte e tomada sem abuso” pode estar sempre ao lado daquilo com que o poeta a compara – a amizade; eu, pelo menos, gosto de café. Talvez o café fosse tão bom como da última vez; era de crer que sim, mas a mim não me saía bem. O sol, incandescente, ardia nas vidraças do estabelecimento; o sítio estava tão cheio de humildade como o ar dentro de uma caçarola, pronto para nos cozinhar; uma corrente de ar, que tudo atravessava como uma pequena monção, proibia-me de pensar em qualquer repetição, mesmo que tivesse chegado a oferecer-se oportunidade para tanto. (KIERKEGAARD, 1843/2009b, pp. 74-75).

Constantius estava em busca de uma repetição, parece que queria experimentar o “mesmo no mesmo” (ALMEIDA, 2005, p. 189), e a cada momento em que percebe a impossibilidade da repetição fica frustrado⁹². A busca por esse tipo de repetição, que é uma repetição estética, é de tipo errado ou, de acordo

⁹² O leitor não deve perder de vista que a obra *A repetição* (1843), de acordo com Constantius, é um ensaio experimental, Constantius quer fazer experimentos acerca da possibilidade da repetição, portanto, se ora ele parece apontar para a repetição em um sentido estético e em outras em um sentido mais profundo, ético ou religioso, tudo parece fazer parte da experimentação.

com Gouvêa (2009, p. 220), uma falsa repetição, que é a repetição exata ou absolutamente perfeita. A tentativa de experimentar este tipo de repetição é vã, visto que ela nos leva a “experimentar essa forma estéril de repetição”. Isso explica por exemplo, “porque todo segundo prato da mesma comida não tem um sabor tão bom quanto a primeira porção”.

[...] a inadequação da repetição se dá por causa do estado-de-espírito daquele que pretende obter a repetição, e não dos elementos objetivos envolvidos no processo. O que torna a experiência da repetição inadequada é a ansia por uma repetição exata, e portanto uma falsa repetição, pois toda repetição genuína é inexata, possui variações que podem até ser imperceptíveis, mas que tornam a repetição genuína exatamente por não repetir exatamente. (GOUVÊA, 2009, p. 220).

Constantius, por estar no estágio estético não foi capaz de perceber que a verdadeira repetição só se dá na diferença. Mas é preciso observar, como salienta Justo (2009, p. 21), que essas diferenças são mínimas, no entanto, elas vão reconfigurando progressivamente a teia das diferenças mínimas, que em última instância vão reconfigurando o sentido da vida. Isto porque “a repetição é o mecanismo lento de acumulação quantitativa que permite em certo momento, pela eficácia reconfiguradora/reorientadora da experiência do singular [...], a transfiguração qualitativa que merece o nome de constituição do sentido” (JUSTO, 2009, p. 17).

A possibilidade de uma repetição também é vislumbrada por meio do jovem poeta, principalmente por meio das cartas que ele envia a Constantin Constantius, “seu guru, seu mestre, seu orientador, seu analista” (GOUVÊA, 2009, p. 210). A respeito do jovem somos informados que ele estava tomado de um amor profundo, sincero, belo e humilde e havia encontrado recíproco amor (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 35). Mas era exatamente isso que o atormentava. Pois o amor pela jovem donzela havia despertado nele o poético, entretanto, se esse amor passasse da idealidade à realidade ele perderia aquilo que mais amava. De acordo com Constantius (1843/2009b, p. 38), o jovem poeta começou a perceber o equívoco; “a jovem rapariga adorada já quase se lhe tornara um incômodo”:

E contudo era a amada, a única que alguma vez poderia chegar a amar. Por outro lado, porém, não a amava; pois que apenas a desejava ardentemente. Pelo meio de tudo isto deu-se na sua pessoa uma notável transformação. Despertou nele a produtividade poética numa escala que eu nunca considerara possível. Agora era-me fácil entender tudo. A

jovem rapariga não era sua amada, constituía, sim, o motivo ocasional que nele despertava o poético e que fazia dele poeta. Por isso só era capaz de amar a ela, nunca podia esquecê-la, nunca amaria uma outra, e contudo mais não podia do que continuamente a desejar com ardor. Ela havia se infiltrado em todo o seu ser, a lembrança dela estava sempre fresca nele. Ela fora muito para ele, tinha feito dele poeta, e precisamente desse modo tinha assinado a sua sentença de morte. (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 39).

Quanto mais o tempo passava, a situação do jovem ia ficando mais torturante. O jovem encontrava-se em uma situação paradoxal, pois embora não tivesse feito nada para se sentir culpado, ao mesmo tempo tinha receio de ser culpado pela infelicidade da jovem donzela, o que o indignava “e punha-lhe a paixão em brávio alvoroço” (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 39).

Constantius então elabora um plano a fim de ajudar o jovem poeta a se desvencilhar dessa relação. De acordo com Constantius (1843/2009b, p. 43), ele convidou o jovem a ousar, a fazer algo extremo: “destrua tudo, transforme-se num homem desprezível que só encontra prazer em mistificar e enganar”. O conselho de Constantius era que o jovem poeta deveria ser inconstante, impertinente, fazer uma coisa em um dia, e outra diferente no outro, de um modo completamente negligente (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 43), deveria também começar a visitar uma jovem que Constantius contratou a fim de espalhar o rumor de que o jovem poeta tinha um novo caso amoroso e de um gênero pouco poético, pois caso contrário estaria apenas estimulando a donzela (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 44).

[...] O jovem mostrar-se-ia com ela em locais públicos, havia de visitá-la algumas vezes, de tal maneira que não restariam dúvidas de que ele mantinha uma relação amorosa. Com esse fim arranjei para a rapariga um apartamento num prédio com passagem interior para duas ruas, de modo que ele só precisava de atravessar o edifício à noite para convencer as criadas etc., e pôr os rumores a correr. Quando tudo estivesse em ordem, cabia-me ainda tratar de que a amada não ficasse na ignorância da nova relação que ele tinha. A costureira não era nada feia; contudo, quanto ao mais, era de um gênero tal que a jovem amada sem qualquer tipo de ciúme podia pasmar-se por uma rapariga assim lhe ser preferida [...]. A costureira foi contratada por um ano; era esse o tempo que a relação com ela tinha de manter-se para burlar completamente a amada. Entretanto o jovem devia trabalhar também no sentido de romper, se possível com a sua existência de poeta. Se fosse bem sucedido, forçosamente se produziria um restabelecimento do estado anterior. (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 46).

Desse modo, Constantius já tinha tudo preparado, estava com os fios nas mãos. Porém, o jovem desapareceu e nunca mais Constantius tornou a vê-lo.

Para Constantius, talvez tenha sido conveniente que as coisas tenham acontecido desta forma, pois acreditava que o jovem não teria forças para levar o plano até o fim. “Difícilmente teria aguentado os sustos da aventura” (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 46).

Passado algum tempo, Constantius começa a receber cartas do jovem, essas cartas chegam com um intervalo de aproximadamente um mês. O jovem melancólico não havia encontrado as respostas que procurava, nem em seu amigo Constantius, tampouco na filosofia grega ou moderna, mas “em um pensador não profissional que em tempos idos teve a glória do mundo, mas que depois se retirou da vida”. O jovem havia buscado refúgio em Jó (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 92). O jovem não conseguiu receber a sua amada de volta. “mas ele experimentou a repetição ainda que diferente. Ele recebeu de volta a paixão, a excitação que experimentara com ela, seu dom poético e a sua identidade aprofundada” (GOUVÊA, 2009, p. 206).

Passaremos agora a falar da repetição religiosa, cuja figura representativa é Jó. Segundo Gouvêa (2009, p. 222), esse é “o grande momento apoteótico do pensamento kierkegaardiano sobre o conceito de repetição”. A Bíblia nos conta que Jó era um homem íntegro, tinha sete filhos e três filhas, além disso, era um homem rico e que possuía muitos empregados. Mas, um certo dia, Deus “provocou” Satã ao perguntar se ele havia observado a Jó “homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desvia do mal”. Satã responde a Deus, que era fácil temer a Deus sendo Jó, afinal, Jó vivia cercado de coisas boas e tudo que Jó fazia, Deus abençoava. Agora, diz o Satã, estende a mão sobre ele e retira tudo o que ele possui e então verás se ele não blasfemar contra ti. Deus permite que o Satã “toque” em Jó e, a partir de então, Jó começa a perder tudo o que tem: sua riqueza, seus filhos, sua mulher seus amigos e até mesmo o seu Deus, pois o Deus benevolente e amoroso que ele conhecia, agora parece ser um “Deus cruel que dá liberdades ao diabo sem aparente justificativa” (GOUVÊA, 2009, p. 223), tudo que resta a Jó é um caco de telha para coçar as chagas em seu corpo.

E agora, o que fará Jó, amaldiçoaria a Deus e esperaria a morte segundo a sugestão de sua esposa? Jó blasfemaria, como Satã esperava? Ou Jó seguiria o conselho dos seus “amigos” e assumiria o seu pecado, encontrando

supostamente na causalidade uma explicação racional para as suas mazelas?⁹³ Nada disso! Essa não será a atitude de Jó. Jó brada diante dos céus e para quem quiser ouvir: “O Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor!”. No entanto, essa frase que Jó disse uma vez e não mais tornou a repetir, pode levar o leitor inculto a achar que a atitude de Jó foi uma atitude de passividade, quando na verdade foi uma atitude de contestação, “de confronto, de disputa acirrada com Deus, de busca de uma outra explicação que não aquela oferecida pelos seus religiosos amigos” (GOUVÊA, 2009, p. 223). Jó não desejava uma resposta de segunda mão (PINZETTA, 2007, p. 243).

Deus responde a Jó do meio de um redemoinho, entretanto essa resposta vem no final da história; isso significa, portanto, que Jó não caiu na tentação de amaldiçoar a Deus, Jó sabia que o seu redentor estava vivo e por fim se levantaria sobre a terra (Jó 19.25). “Isto é, na temporalidade” (GOUVÊA, 2009, p. 223), e ele se levantou, ele censurou os amigos de Jó, por não falarem corretamente d’Ele, como o seu servo Jó. E o Senhor também mudou a sorte de Jó e lhe deu tudo em dobro daquilo que antes possuía (Cf. Jó 42.7-17).

As tempestades aplacaram-se – a trovoadas passou – Jó foi censurado perante a humanidade – o Senhor e Jó chegaram a entendimento, reconciliaram-se, “a confiança do Senhor vive de novo na tenda de Jó, como em tempos idos” – os homens entenderam Jó, vêm *agora* até ele e comem pão com ele e lamentam-no e consolam-no, os seus irmãos e irmãs oferecem-lhe cada qual um dinheiro e um adorno em ouro – Jó é bendito e recebeu tudo em *dobro*. A isto chama-se uma *repetição* [grifos do autor]. (KIERKEGAARD, 1843/2009b, p. 124).

Essa experiência de despojamento, de entrega e reapropriação também pode ser vista em *Temor e Tremor* (1843), “livro irmão gêmeo de *A repetição*”, ali também ocorre uma repetição. “O patriarca Abraão, por meio de um duplo movimento de resignação e de fé, abre mão do seu próprio filho e todas as suas esperanças para o futuro, re-apropriando-se simultaneamente destas esperanças por meio de um passo de fé em virtude do absurdo”. Esta experiência que Abraão

⁹³ Este tipo de fé racionalista, baseada em uma teoria de causa e efeito, Gouvêa (2009, p. 201), define como fé inocente: “A fé inocente acredita que o sucesso, prosperidade, saúde, e ausência de problemas são as verdadeiras e visíveis provas do favor de Deus para com uma pessoa. Alguns até acreditam em barganhar com Deus. Sua concepção de Deus e de cristianismo é pueril”. Kierkegaard estava ciente disso, e alertava sobre esses equívocos. Ele sabia que o amor de Deus pelo crente não se exprime dessa forma, “e ele sabia que o genuíno cristianismo envolve necessariamente sofrimento, problemas e a inimizade do mundo. Ele também sabia que a Bíblia ensina que, no que se refere aos cuidados mundanos, a chuva cai tanto sobre o justo quanto sobre o injusto (GOUVÊA, 2009, p. 201).

vive é denominada por Kierkegaard de uma repetição religiosa (GOUVÊA, 2009, p. 224).

O conceito kierkegaardiano de repetição é importante para esta pesquisa, tendo em vista que Abraão entrega não somente Isaac, mas também a sua razão, que como dirá Johannes foi sacrificada desde o momento em que Abraão deixou a casa de seus pais (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 67-68). No entanto, não somente Isaac, mas também a sua razão e a sua concepção de mundo serão retomadas (repetição), re-apropriadas na força do absurdo. Desse modo, o duplo movimento da fé em virtude do absurdo parece sugerir que o discurso racional, tanto na teologia quanto na filosofia, torna-se novamente possível, pois uma vez que o entendimento é transformado, batizado pelo absurdo, ele se torna novamente disponível e útil de uma forma que antes não era possível. “A humilhação da razão torna-se sua redenção a partir da perspectiva do pensador que convive pacificamente com o absurdo” (GOUVÊA, 2009, p. 113), visto que agora a razão é capaz de reconhecer os seus limites. Desse modo, parece que:

[...] Kierkegaard nunca pretendeu tomar uma posição contra a razão, ou o uso da racionalidade na teologia, na filosofia e na ética. O que ele estava sugerindo era que a autonomia da razão tinha que ser sacrificada, isto é, que a razão humana tinha que reconhecer suas próprias limitações se quisesse ser útil de alguma forma. O que ele estava sugerindo era que a razão humana tinha que aceitar a possibilidade daquilo que é racionalmente impossível. Mas ele estava também sugerindo que o sacrifício da razão humana não é de forma alguma um sacrifício, já que é mais um processo de renovação, de transformação e restauração, em suma de redenção. (GOUVÊA, 2009, p. 207).

Parece haver um raciocínio circular em *Temor e Tremor* que impede que a obra seja classificada como irracionalista. Deve-se perceber o projeto de Kierkegaard por trás do heterônimo (GOUVÊA, 2009, p. 197). E de acordo com Gouvêa (2009, p. 197), o projeto geral de Kierkegaard envolveu a derrocada tanto do racionalismo, quanto do irracionalismo. A resposta de Kierkegaard é o duplo movimento de *Temor e Tremor*. Manter a mera racionalidade é hipocrisia. “A mera renúncia a racionalidade é irracionalismo e termina em *nonsense*. O duplo movimento da fé descrito em *Temor e Tremor* é a resposta, pois ele implica em reapropriar-se daquilo a que se renunciou, o que Kierkegaard chamou de uma repetição (Gjentagelse)” (GOUVÊA, 2009, p. 197-198).

CAPÍTULO 3 – A RELIGIÃO ALÉM DOS LIMITES DA ÉTICA

Ao encerrar as *Expectorações preliminares*, Johannes de Silentio, informa-nos que, a partir de agora, sobre a forma de *Problemata*, ele pretende extrair o que há de dialético na história de Abraão, a fim de verificar como a fé é um paradoxo assombroso, “um paradoxo capaz de transformar um assassinio num ato santo e agradável a Deus, um paradoxo que devolve Isaac a Abraão” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 110). Um paradoxo, que não pode ser reduzido a nenhum pensamento [racionalista], pois a fé começa precisamente onde acaba a razão⁹⁴.

Os *Problemata* (problemas), a que Johannes refere-se, são os três problemas apresentados na segunda parte de *Temor e Tremor* (1843), a saber: I. Haverá uma suspensão teleológica do ético?; II. Haverá um dever absoluto para com Deus?; III. Terá sido defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac? Esses são os chamados três problemas éticos propostos por Kierkegaard. De acordo com Gouvêa (2009, p. 227), eles são “a laceração final do livro, [...] o golpe de misericórdia a qualquer forma de filosofismo ou teologismo racionalista”. Desse modo, ao analisarmos os três problemas éticos de *Temor e Tremor* (1843), continuaremos a investigar aspectos que apontem para os limites da razão na experiência da fé.

3. 1 A suspensão teleológica da ética: a religião para além da ética

A fim de responder a questão se haverá uma suspensão teleológica do ético? É preciso antes de tudo começar com uma definição sobre o ético. De acordo com Johannes de Silentio (1843/2009a, p. 111-112):

O ético enquanto tal é o universal e, à semelhança do universal, é aquilo que se aplica a qualquer um, o que por sua vez pode assim exprimir-se : é aplicável a qualquer momento. Repousa imanente em si-mesmo, nada

⁹⁴ A tradução de Elizabete M. de Sousa que estamos utilizando nesta pesquisa traduz esse trecho da seguinte forma: “porque a fé começa precisamente onde o pensamento acaba”. Ao invés de usarmos “pensamento” preferimos utilizar a palavra “razão” que se alinha mais ao tema dessa pesquisa, além disso, outra tradução portuguesa de Maria José Marinho, também traduz esse trecho utilizando-se da palavra “razão” (Cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 140).

tem fora de si que constitua o seu τελος, antes é ele o τελος de tudo o que tem fora de si e quando o ético assimilou tudo isso em si, não avança.

Deve-se, contudo, perceber que a definição de ética proposta por Johannes em *Temor e Tremor* (1843) está calcada em uma concepção racionalista da ética. E, de fato, os três *problemata* levantados por Johannes “pressupõem uma compreensão racionalista da vida ética” (LEE apud GOUVÊA, 2009, p. 227). No entanto, isso é parte do plano de Kierkegaard para mostrar a insuficiência ou mesmo a incompatibilidade entre manter esses pressupostos e ao mesmo tempo se afirmar cristão, ou ter Abraão como pai da fé (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 113), o que no fim das contas dá no mesmo⁹⁵. Como se sabe, na época de Kierkegaard, alguns teólogos haviam assumido os pressupostos da filosofia de Hegel⁹⁶ (Cf. GOUVÊA, 2006, p. 38) e nesse “amasiamento” da teologia com a filosofia hegeliana haviam suprimido toda a paradoxalidade⁹⁷ inerente a uma vida de fé⁹⁸.

Kierkegaard retoma a história de Abraão, a história de quando Deus ordenou o sacrifício de seu filho e mostra a impossibilidade de uma mediação neste caso. Pois, conforme Johannes (1843/2009a, p. 115), Abraão não possui a instância intermediária que salva o herói trágico, portanto, ou Abraão é um

⁹⁵ De acordo com Paulo, os da fé são filhos de Abraão (Cf. Gl. 3.7, Rm. 4. 1-25).

⁹⁶ A título de exemplo, podemos citar o debate que houve, em 1839, entre dois importantes teólogos dinamarqueses acerca do conceito de mediação de Hegel. Segundo Stewart (2017, p. 159-160), o bispo Mynster criticou Hegel, argumentando “que a lei do terceiro excluído tinha sido um dos pilares da lógica (e do bom-senso) desde Aristóteles, e era absurdo negá-la. Em resposta a ele, o hegeliano Martensen respondeu que as doutrinas cristãs fundamentais como a Encarnação e a trindade, não fariam sentido nos termos da lógica de Aristóteles. Segundo essa visão, Jesus teria que ser Deus ou homem, mas não ambos. Martensen então argumentou que alguma forma de mediação deve ser pressuposta se for para manter a doutrina cristã da dupla natureza, humana e divina de Cristo. Ele afirma que a lógica de Hegel é capaz de dar conta desse problema [...]”.

⁹⁷ Na tríade hegeliana todas as contradições são mediadas. De acordo com Gouvêa (2006, p. 168) “A lógica dialética hegeliana não apenas eliminou todos os paradoxos mas também a possibilidade de um paradoxo!! Ela esvaziou o conceito de todo o seu significado. Kierkegaard em *Temor e Tremor* assim como no restante de suas obras heteronímicas, está decididamente rechaçando o “paraíso” dialético idealista hegeliano, reabilitando o paradoxal sem o qual ele achava que o Novo Testamento estava perdido. Isto é confirmado pelo que encontramos nas obras veronímicas e nos diários, nos quais ele comenta “Todo contraste relativo pode ser mediado; realmente não precisamos de Hegel para isto, enquanto os antigos mostram que eles podem ser distinguidos. A personalidade protestará por toda eternidade contra a ideia de que contrastes absolutos podem ser mediados (e este protesto é incomensurável com a afirmação da mediação); para toda a eternidade ela repetirá seu dilema imortal: ser ou não ser – eis a questão” (Hamlet).

⁹⁸ “Kierkegaard amava paradoxos porque ele via a importância do paradoxo para a transmissão das mais profundas verdades cristãs [...] [ele também] estava consciente do papel penetrante do paradoxal no ensino de Jesus” (GOUVÊA, 2006, p. 169-170). Além dos ensinamentos de Jesus, Gouvêa afirma que podemos encontrar afirmações igualmente paradoxais nas epístolas e na Bíblia Hebraica (GOUVÊA, 2006, p. 172).

homem de fé ou um assassino. Desse modo, enquanto Hegel oferecia a mediação, Kierkegaard, oferecia o seu *Ou-Ou*⁹⁹. Para Kierkegaard, o paradoxo dessa história notabiliza-se no fato de o singular ser superior ao universal. Segundo Johannes (1843/2009a, p. 113): “A fé, com efeito, é o paradoxo de o singular ser superior ao universal, mas é de destacar a forma como o movimento se repete: depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora como superior ao universal”. “Se não for isso a fé”, conclui Johannes “Abraão estará então perdido, nunca no mundo a fé terá existido precisamente porque sempre existiu” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 113).

Johannes mostra ainda a incoerência de alguns teólogos, quando afirmam que no mundo cristão brilha uma luz, enquanto uma escuridão cobre o paganismo. E ainda, afirmam que o paganismo, não tinha fé, de acordo com Silentio, isto está correto, porém, se pretende dizer-se mais alguma coisa, deve-se então ser um pouco mais claro acerca do que se entende por fé, pois caso contrário cai-se em palavreado [inútil] (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 114). Isto porque, se procurarmos diligentemente pelos fundamentos de algumas concepções teológicas, inclusive no que tange à fé e à ética, logo perceberemos que muitas delas estão baseadas em pressupostos “pagãos”¹⁰⁰. Parece ser isso que o texto sugere ao realçar a diferença entre o herói trágico (pagão) e o herói da fé Abraão. De acordo com Gouvêa (2009, p. 127) um dos motivos pelos quais Kierkegaard escreveu *Temor e Tremor* (1843), tinha como propósito tentar dissipar a confusão que imperava na teologia e na filosofia acerca dos termos fé e razão e também acerca da ética (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 127).

A fim de fazer a distinção entre a atitude de fé, personificada na história de Abraão, das atitudes morais e racionalistas, que encontram sua justificação no universal, Johannes inserirá três figuras trágicas e vai compará-las/contrapô-las à história de Abraão. As três figuras trágicas inseridas por Johannes de Silentio são: Agamenon, Jefté e Brutus. Johannes de Silentio insere-as na tentativa “fracassada” de compreender Abraão racionalmente e, desse modo, tenta compará-lo com esses outros heróis (GOUVÊA, 2009, p. 229). No entanto, não se

⁹⁹ Este é o título de outra obra que Kierkegaard publicou em 1843. Seu título original é: *Enter-Elles. Et Livs-Fragment*, traduzida em Portugal por *Ou-Ou. Um fragmento de vida* (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2013), e que também pode ser traduzida por *A alternativa*.

¹⁰⁰ Talvez, o exemplo mais gritante desse tipo de “simbiose confusa e inapropriada entre ética cristã e ética filosófica” seja a adaptação da ética aristotélica ao cristianismo impetrada por Tomás de Aquino (GOUVÊA, 2013, p. 67).

deve esquecer que aqui há uma “sabotagem” de Kierkegaard, que por fim mostrará que o caso de Abraão é incomensurável da perspectiva da ética racionalista. O primeiro caso inserido por Johannes em *Temor e Tremor* é a história de Agamenon e o sacrifício de sua filha Ifigênia.

Quando se dificulta um empreendimento que é a preocupação de todo um povo, quando semelhante feito é entravado pelo desfavor dos céus, quando o deus enfurecido envia uma calmaria que escarnece de todos os esforços; quando o áugure termina o seu penoso acto e anuncia que o deus exige a donzela em sacrifício – o pai deve então oferecer esse sacrifício heroicamente. Será magnânimo ao calar a dor embora houvesse preferido ser “o homem humilde que ousa chorar”, e não rei que tem que agir regiamente. E por solitária que seja a dor que lhe trespassa o peito, pois apenas três homens entre o povo disso estão cientes, todo o povo depressa ficará ciente do seu feito, o de sacrificar a filha, a adorável rapariga, por todos eles. Que colo, que rosto encantador! Que fúlvidos cabelos! E a filha há de comovê-lo com as suas lágrimas e o pai há de apartar o seu rosto dela, mas o herói erguerá a faca. – quando as notícias se acercarem da casa paterna, as jovens belas da Grécia hão de enrubescer de entusiasmo, e, se a filha estiver noiva, o prometido não sentirá cólera, mas sim orgulho, por participar do feito do pai, pois a rapariga pertencia-lhe de uma maneira mais terna do que pertencia ao pai. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 116).

Agamenon já está há dois anos no porto com o seu exército pronto para partir para Tróia e resgatar a honra de seu irmão Menelau. Isto porque, Páris, filho do rei de Tróia, em visita a Menelau, acabou levando a sua esposa, a bela Helena e também os tesouros do reino. Mas não há ventos, o que impede a embarcação de partir. De acordo com o advinho Calcas, o motivo é que, a deusa exige um sacrifício humano, e este não será outro, a não ser Ifigênia, a filha do comandante Agamenon. E ainda que Agamenon tente resistir, seu irmão Menelau o lembrará: “Você não tem o direito de sobrepor à honra do Estado os seus mesquinhos interesses pessoais! Ifigênia terá a honra de ofertar sua vida em prol de milhares de seus cidadãos e de restaurar a honra de sua pátria. É pouco? Não basta?” E até mesmo Ifigênia que foi até lá pensando que casaria com Aquiles, acaba compreendendo o seu papel e diz a sua mãe Clitemenestra: “Eles todos têm razão! É preciso que se proceda ao sacrifício sem mais demora”. Ifigênia então será sacrificada pelo bem da nação! E logo que o punhal é cravado na vítima os ventos começam a soprar¹⁰¹ (Cf. FRANCHINI; SEGANFREDO, 2003, p. 231-243).

¹⁰¹ “Deve-se mencionar que, segundo a lenda, Ártemis, no último momento, poupou Ifigênia levando-a à terra dos Tauri para ser sua sacerdotisa lá”(GOUVÊA, 2009, p. 230). Um serviço que estava presente no sacrifício narra a Clitemenestra como Ifigênia foi poupada pela deusa: “Ifigênia foi levada viva pela deusa! Após subir os degraus do altar e oferecer, com admirável coragem, o seu pescoço ao oficiante, vimos quando este finalmente ergueu o seu punhal. Todos viraram os

Um outro exemplo, utilizado por Johannes de Silentio, a fim de buscar alguma forma de que ele possa compreender o ato de Abraão é a história de Jefté narrada no livro de Juízes, entretanto, também aqui, parece que Abraão continua solitário em sua jornada.

Quando o intrépido juiz que salvou Israel na hora da adversidade se une a Deus e a si próprio num só fôlego por meio de uma mesma promessa, transformará então heroicamente em dor o júbilo da rapariga, a alegria da filha amada, e Israel inteiro chorará com ela a virginal juventude; mas qualquer homem nascido livre há de entender, qualquer mulher de bom coração há de admirar Jefté, qualquer virgem de Israel desejará fazer como se filha sua fosse; pois de que serviria a Jefté ter vencido por meio da sua promessa? Se não a cumprisse, não haveria a vitória de ser outra vez arrancada ao povo? (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 116).

Jefté era um homem que possuía qualidades, na Bíblia ele é descrito como um “homem valente” (Cf. Jz. 11.1), e se não fosse por falta de tempo, o escritor aos Hebreus talvez lhe fizesse uma elegia (Cf. Hb 11.32-33). No entanto, não foram as qualidades de Jefté que lhe legaram um lugar de destaque na história, e sim a sua ação inconsequente e precipitada quando estava a enfrentar os filhos de Amon. “Jefté fez um voto ao senhor e disse: Se, com efeito, me entregares os filhos de Amon nas minhas mãos, quem primeiro da porta da minha casa me sair ao encontro, voltando eu vitorioso dos filhos de Amon, esse será do Senhor, e eu o oferecerei em holocausto” (Jz 11.30-31).

Jefté obteve a vitória que desejava, e quando de volta para sua casa, quem saiu-lhe ao encontro foi a sua filha, “e era ela filha única [...]” (Cf. Jz 11.34), ao vê-la, Jefté “rasgou as suas vestes e disse: Ah! Filha minha, tu me prostras por completo; tu passastes a ser a causa da minha calamidade, por quanto fiz voto ao senhor e não tornarei atrás”. Enquanto que a filha por sua vez, lhe respondeu: “Pai meu, fizeste voto ao Senhor, faze, pois, de mim segundo o teu voto; pois o Senhor te vingou dos teu inimigos, os filhos de Amon” (Jz 11.34-36).

rostos, pois ninguém, por mais rude ou valente que fosse, pôde sequer admitir a ideia de ver com seus próprios olhos tão terrível cena. Todavia, escutamos perfeitamente quando o punhal foi enterrado na vítima. Porém, quando erguemos os olhos, não era mais a doce Ifigênia quem estava no altar, mas um cervo, a se debater nos últimos estertores! “Milagre! Milagre!”, gritamos todos. O sacerdote, então, ordenou que silenciássemos, dizendo em seguida: “Eis que a deusa compadeceu-se de Ifigênia e decidiu poupar sua vida! Prostrem-se todos à sua divina clemência!”. Todos dobramos contritamente nossos joelhos, enquanto o sacerdote retomava a palavra, dizendo: “A deusa levou Ifigênia consigo para Táuris, para que lá seja, a partir de hoje, a sua sacerdotisa. Sua cólera está, enfim, aplacada. Regozijemo-nos!”. Neste mesmo instante um forte vento começou a soprar e os soldados ergueram um grito de triunfo e alegria: “Viva! Podemos já partir para Tróia!” (Cf. FRANCHINI; SEGANFREDO, 2003, p. 242-243).

Johannes ainda insiste em sua busca de encontrar algum caso que torne Abraão mais compreensível e então lembra de Brutus:

Quando um filho esquece o seu dever, quando o Estado confia ao pai a espada da justiça, quando as leis exigem o castigo pela mão paterna, o pai esquecerá então heroicamente que o culpado é seu filho, esconderá generosamente sua dor, mas não haverá um único entre o povo, nem mesmo o filho, que não admire o pai; e de cada vez que a lei de Roma for interpretada, recordar-se-á que muitos a interpretaram com maior sapiência, mas ninguém o fez de forma mais magnífica do que Brutus. (KIERKEGAARD, 1843/2009, p. 117).

Lucius Junius Brutus (550-500 a.C.) foi o primeiro cônsul de Roma, depois da expulsão de Tarquínio, o soberbo (SOUSA, 2009, p. 117 *nota de rodapé*). Houve uma conspiração que tentava restabelecer a família real na cidade, entre os conspiradores encontravam-se dois filhos de Brutus, Titus Junius Brutus e Tiberius Junius Brutus. Um escravo testemunhou uma reunião dos conspiradores e alertou as autoridades da cidade que imediatamente os prenderam (LIVIO apud PACHECO, 2014, p. 158). Os traidores foram condenados à morte por Brutus, incluindo os seus filhos (SOUSA, 2009, p. 117). Eles foram despidos, espancados com varas e depois decapitados. Conta-se que Brutus entregou-se à emoção enquanto assistia a punição de seus filhos. Quanto ao escravo, que revelou a conspiração, foi-lhe concedida a sua liberdade e o *status* de cidadão romano, foi-lhe também presenteada uma quantia em dinheiro (LIVIO apud PACHECO, 2014, p. 158).

Depois de olhar atentamente para esses casos que também envolveram o sacrifício de um filho ou uma filha, Johannes chega à seguinte conclusão:

A diferença entre o herói trágico e Abraão salta facilmente à vista. O herói trágico permanece ainda dentro do ético; deixa que uma expressão do ético encontre o seu *τελοζ* 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 dialética na relação com a ideia de moralidade. Não se trata aqui então de falar de uma suspensão teleológica do ético propriamente dita. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 118).

Agamenon, Jefté e Brutus, sacrificaram os seus filhos por uma expressão superior do ético e, portanto, suas ações “são todas éticamente defensáveis” (GOUVÊA, 2009, p. 230). Mas o que faremos com Abraão? Não foi para salvar um povo, nem para salvaguardar a ideia do Estado, ou aplacar a fúria de deuses que Abraão agiu (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 118). Mas por que então Abraão agiu dessa forma “transgredindo” as instâncias que o fariam permanecer

na universalidade? Segundo Johannes, Abraão o fez, “por causa de Deus e por causa de si próprio”. Isto porque, era Deus quem exigia a prova de sua fé e por causa de si próprio porque queria apresentar tal prova (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 118). Sendo assim, conclui Johannes, que é preciso uma nova categoria para entender Abraão (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 121). E essa categoria não será outra, que não aquela pela qual Abraão tornou-se herói, “a fé”. Visto da perspectiva ética, Abraão quis assassinar Isaac, mas da perspectiva religiosa, Abraão quis sacrificar Isaac. De acordo com Silentio (1843/2009a, p. 83), “Não possa a fé fazer com que o propósito de assassinar o seu filho seja uma ação sagrada, e sobre Abraão recairá um juízo idêntico ao que recai sobre qualquer outro homem”. Quanto à questão inicial proposta por Johannes, haverá uma suspensão teleológica do ético? Ora, é o próprio Johannes quem responde:

A história de Abraão contém então uma suspensão teleológica do ético. Como singular tornou-se superior ao universal. Este é o paradoxo que não se deixa mediar. É tão inexplicável o modo como Abraão entrou nesse paradoxo, quanto é inexplicável o modo como nele permaneceu. Se não é esta a situação de Abraão, nem sequer é herói trágico, é antes assassino. Querer continuar a chamar-lhe pai da fé, falar dele a homens, que com nada mais se preocupam além de palavras é uma insensatez. Um homem é capaz de chegar a herói trágico pelas suas próprias forças, mas o cavaleiro da fé não é. Quando um homem segue esse caminho, árduo num certo sentido, do herói trágico, muitos haverá que poderão aconselhá-lo; a quem segue pelo estreito caminho da fé ninguém pode dar conselho, ninguém o pode entender. A fé é um prodígio e todavia nenhum homem dela se encontra excluído; pois que toda a vida humana está unida na paixão e a fé é uma paixão. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 125).

Johannes de Silentio é categórico ao afirmar que a história de Abraão contém uma suspensão teleológica do ético. No entanto, a questão que permanece é: qual o significado dessa suspensão? É uma suspensão que ocorre em um determinado momento por um comando de Deus? Ou pode-se dizer que o crente vive em um estado permanente de “suspensão?”, isto é, que para o crente o ético deixa de ser a instância máxima.

Para Gimenes de Paula (2008, p. 56), o primeiro problema proposto por Silentio (de que se há uma suspensão teleológica da ética) também poderia ser posto nos seguintes termos: “existe na história de Abraão algo maior do que a ética?” O autor lembra que os seres humanos inseridos em uma dada sociedade, em geral, são pautados pela ética, ou seja, que as suas ações são sempre consideradas boas ou más. Nesse sentido, a ética é a juíza na relação entre os

homens. Entretanto, na história do patriarca Abraão, parece que a ética foi suspensa; “Abraão ultrapassa a ética e não pode ser enquadrado dentro dela. Ele vai além daquilo que é o máximo na relação entre os homens” (DE PAULA, 2008, p. 56).

Desse modo, utilizando-se do exemplo de Abraão, que de acordo com Gardiner (2003, p. 64) foi bem escolhido para os propósitos que Kierkegaard tinha em mente, o pensador dinamarquês coloca em xeque a soberania absoluta do ético, sendo tal soberania “transcendida por uma perspectiva em que a auto-suficiência da moralidade, vista como instituição universalmente reconhecida e socialmente estabelecida, é explicitamente desafiada”:

A noção de que uma pessoa possa estar consciente de uma missão “excepcional”, que deva ser cumprida a qualquer custo e diante de objeções ostensivamente opressoras, não era algo que se pudesse simplesmente ignorar ou deixar para lá; tampouco poderia ser relegada “à companhia extraordinária dos sentimentos, humores, idiossincrasias, *vapeurs* etc”¹⁰². A concepção que Abraão tinha de sua tarefa escondia tudo isso: em sua tentativa de cumpri-la, ele não apenas estava preparado para resistir aos ditames da moralidade comum, mas acreditava – contra qualquer expectativa racional – que de alguma forma “receberia de volta” o filho que entregaria em sacrifício. Reclamar que o que ele fez era contrário à razão, que correu um risco terrível e cometeu um erro era, de certa forma, verdade, mas servia apenas para destacar o caráter distintivo da posição que ele ocupava. 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 termos. 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. (GARDINER, 2003, p. 71).

Para Ricardo Gouvêa (2009, p. 236), é impossível que após essa experiência *excepcional* [grifo nosso], em que a ética foi teleologicamente suspensa, o cavaleiro da fé, volte a viver de acordo com o imperativo ético. Assim, a suspensão teleológica da ética em *Temor e Tremor* (1843) não deve ser entendida como uma suspensão momentânea ou circunstancial, mas sim como uma suspensão definitiva e essencial. “Em outras palavras, é a ética em si, a ética toda que é suspensa teleologicamente, isto é, enquanto *télos*, enquanto fim ou propósito final” (GOUVÊA, 2013, p. 82).

Sendo assim, a suspensão teleológica da ética não deve ser entendida como uma suspensão apenas momentânea em vista de um propósito mais elevado, como um comando direto de Deus em determinado momento. Por

¹⁰² Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 129.

suspensão teleológica da ética deve-se entender “[...] que a estação (*stadium*) ética como forma de vida é suspensa, para que a estação religiosa possa prevalecer, e o espírito ético possa reaparecer, agora qualificado pelo religioso” (GOUVÊA, 2009, p. 236).

A suspensão teleológica da ética é a suspensão do privilégio da esfera ética de ser teleológica. É a *suspensão da teleologia da esfera ética!!* Em outras palavras, o que se quer dizer com suspensão teleológica da ética não é que o eticamente aceitável é temporariamente suspenso devido a um excepcional chamado de Deus para a ação. Diz-se, isto sim, que o ético como estilo de vida, como filosofia de vida, é que deve ser suspenso. (GOUVÊA, 2009, p. 237).

Desse modo, não é de estranhar que o conceito de uma suspensão teleológica do ético tenha recebido várias críticas, e Kierkegaard tenha sido acusado de defender uma espécie de “nihilismo moral” (GARDINER, 2003, p. 68). No entanto, Gouvêa (2013, p. 82) recorda-nos que o conceito de uma suspensão teleológica do ético, defendida em *Temor e Tremor* (1843), tem como justificativa o fato de que a fé está acima da ética e este é novamente “o princípio de Lutero, revivido pelo gênio escandinavo: a fé é a maior de todas as boas-obras, pois sem a fé não há boas-obras, pois as obras que há não são boas”.

Kierkegaard parece resgatar este conceito das nuvens do esquecimento, pois até mesmo o pastor luterano em sua época o havia esquecido, pois, embora todos na igreja concordassem que Abraão era o pai da fé, caso ocorresse a alguém imitar o seu ato, o pastor seria o primeiro a o reprender e lhe diria: “Homem desavergonhado, dejetado da comunidade, que diabo tomou conta de ti para queres assassinar o teu filho!?” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 82). O argumento de Kierkegaard em *Temor e Tremor*, parece ser simples, no entanto, muito eficaz: ou Abraão era um louco assassino e as filosofias e teologias racionalistas contemporâneas estão com a razão, ou Abraão era de fato o pai da fé, como diz o Novo Testamento e, nesse caso, tais filosofias e teologias estão totalmente equivocadas (Cf. GOUVÊA, 2013, p. 82).

O que Kierkegaard pretendia, era estabelecer claramente as implicações de uma vida de fé, o que de acordo com Johannes de Silentio é estar em uma relação absoluta com o Absoluto (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 114), e que muitas vezes pode colocar o crente em contraposição aos valores morais defendidos pela sociedade em que está inserido.

E no entanto, ou a fé é esse paradoxo, ou então (estas consequências são o que pedirei ao leitor para ter *in mente* em qualquer ponto, pois resultaria demasiado circunstanciado se eu as anotasse por todo lado) – ou então a fé nunca existiu, precisamente porque sempre existiu, ou então Abraão estará perdido. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 114).

Ao concentrar-se na chamada *Akedah* e revelar as características mais marcantes dessa história, Kierkegaard queria colocar em evidência um conceito sobre o qual muitos de seus contemporâneos falavam. Porém, o seu real significado havia sido sufocado pelas palavras reconfortantes dos clérigos ou pelas racionalizações dos filósofos (GARDINER, 2009, p. 64). Não era pretensão do filósofo escamotear as implicações práticas de tal conceito, por isso *Temor e Tremor*, para usar as palavras de Ricardo Gouvêa (2009), causa “horrores e calafrios”, especialmente naqueles que não conseguem se “libertar” dos “andrajos tresandantes do absolutismo racionalista” (GOUVÊA, 2009, p. 12). Sendo assim, a suspensão teleológica da ética não implica em niilismo ético, tampouco em irracionalismo; o que parece haver aqui de fato é o reconhecimento dos limites da razão humana, que pode ser facilmente condicionada. Além disso, “ela constantemente se engana com inúmeras formas de auto-ilusão instigada por impulsos inconscientes” (GOUVÊA, 2009, p. 248). Pode-se dizer também que a suspensão teleológica da ética implica em uma confiança incondicional na soberania de Deus, de que se pode descansar seguro em suas mãos (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 248). Tal perspectiva surge para o racionalista como absurda, e de fato é, ainda que o absurdo não deve ser entendido como *nonsense*. De acordo com Evans (apud GOUVÊA, 2009, p. 40):

O crente [...] está comprometido com algo que não pode ser defendido com base em valores e modos de pensar entesourados na ordem social. Ele é realmente chamado para uma jornada solitária ao Monte Moriá. Mas, o crente não vê a jornada como absurdo, pois ele tem fé. da perspectiva da fé, a relatividade e o caráter histórico da “razão” e do “ético” ficam claros. Novos modos de pensar e agir são abertos, que podem ser julgados pela sociedade como “irracionais” e “anti-éticos”, mas podem ser vistos pelo “indivíduo isolado” como preenchendo do modo mais autêntico os ideais que a mesma sociedade afirma apoiar.

Desse modo, a *Akedah*, na análise de *Temor e Tremor* (1843), não deve ser entendida apenas como a exigência de Deus por Isaac, mas como a exigência de uma revisão na estrutura interna da ética de Abraão. “Abraão deve aprender a avaliar Isaac do ponto de vista de sua relação absoluta com Deus. Neste sentido, o pensamento de Kierkegaard em *Temor e Tremor* é, de fato, transmoral, assim

como toda genuína expressão do que há de melhor na tradição intelectual cristã” (MOONEY apud GOUVÊA, 2009, p. 41). No entanto, de acordo com Gouvêa (2009, p. 41), Kierkegaard, não pode ser considerado em nenhum sentido como transmoral, se com isso queremos apontar para alguma forma de antinomianismo. Ele não advogava o niilismo moral. “sua ‘esfera religiosa’ além da ética não é necessariamente, imoral, nem amoral, nem transmoral no sentido de representar qualquer forma de anulação ou aniquilamento da ética”. Na verdade, o estágio religioso inclui, e deve sempre incluir, a esfera ética. Parece que o que Kierkegaard pretendia era encontrar o fundamento genuíno e original para o pensamento ético.

3. 2 O dever absoluto para com Deus: uma via solitária

Se o cavaleiro da fé – como visto na sessão anterior – não encontra justificativas para o seu ato na ética entendida como universal, deve haver uma instância superior que justifique o seu ato. Caso contrário, a fé nunca existiu e Abraão estará então perdido, essas são as consequências que Kierkegaard insiste que tenhamos em mente, ou seja, o autor está o tempo todo apontando para a impossibilidade de uma mediação: é o seu “*Ou-ou*” que ressoa constantemente. É a necessidade de tomar uma posição de ser frio ou quente, pois aquele que é morno será expelido¹⁰³.

Parece que, para Kierkegaard, os teólogos têm o “dom” de “amansar” a mensagem Bíblica, para que ela se torne mais palatável e encontre espaço nas categorias racionais. Pelo menos, parece ser isso que o autor quer acusar, quando no capítulo em que analisa o segundo problema, a saber: se *haverá um dever absoluto para com Deus?*, recorda a passagem de Lucas 14.26: “Se alguém vier a mim, e não odiar o próprio pai e a própria mãe, a sua mulher e os seus filhos, os irmãos e as irmãs, e até mesmo a sua própria alma, não pode ser meu discípulo”. Essas palavras são duras de ouvir e quem suportará escutá-las? É por esse motivo, que raramente as ouvimos (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 132).

¹⁰³ Cf. Ap 3.15-16

De acordo com Silentio (1843/2009a, p. 132), o estudante de teologia descobre que essas palavras pertencem ao Novo Testamento e num tratado sobre exegese encontra a seguinte explicação: *μισειμ* (odiar), nesta e em algumas outras ocorrências, está por *μειωσιμ* com o sentido de *minus diligo* (amo menos), *posthabeo* (pretiro), *non colo* (não respeito), *nihili facio* (conta para nada). No entanto, de acordo com Johannes, o contexto em que essas palavras foram pronunciadas, parece não “corroborar essa deliciosa explicação”:

com efeito, no versículo adiante encontra-se uma história acerca de certo homem que pretende erguer uma torre e calcula primeiro se está em condições de o fazer, para que depois não se riam dele. A estreita proximidade entre essa história e o supracitado versículo parece indicar sobremaneira que as palavras haveriam de ser tomadas tão terrivelmente quanto possível, para que cada um tivesse de avaliar por si mesmo se é capaz de erguer o edifício. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 132).

Johannes reconhece que as palavras que estão no texto são horríveis, porém são passíveis de entendimento, mesmo que aquele que a compreenda não tenha a coragem para as cumprir. Mas de todo modo, deve-se ter a honestidade de reconhecer o que está no texto, de confessar que tudo isso é o grande, apesar de não se ter coragem para o fazer. “Quem assim proceder não deverá eximir-se a tomar parte nesta bela história, pois que de algum modo esta história traz alento a quem não encontrou coragem para iniciar a construção da torre” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 133). Assim, conclui Johannes, essa história deve ser tomada ao pé da letra, “Deus é aquele que exige amor absoluto” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 133).

Ao iniciarmos com essa história criamos, por assim dizer, uma *atmosfera*, (e isso não era coisa que Kierkegaard desprezava)¹⁰⁴, para compreendermos as implicações do segundo problema proposto por Johannes: haverá um dever absoluto para com Deus? Segundo Johannes (1843/2009a, p. 134), “o dever absoluto [...] pode levar a fazer o que a ética proibiria, mas de modo algum conseguirá fazer com que o cavaleiro da fé, deixe de amar. Abraão mostra-nos isso”:

No instante em que se apronta para sacrificar Isaac, a expressão ética para o que está a fazer é esta: ele odeia Isaac. Mas se realmente odiasse Isaac, poderia ficar bem descansado porque Deus não lhe

¹⁰⁴ Esse tema foi discutido nessa dissertação no capítulo 1 sessão 1. 4.

exigiria tal coisa – Caim e Abraão não são idênticos. Tem de amar Isaac com toda a sua alma; quando Deus o reclamar, terá de amá-lo se possível ainda mais, e só então pode *sacrificá-lo*; pois que devido ao contraste paradoxal com o seu amor a Deus, este amor por Isaac faz do seu ato propriamente um sacrifício. Mas é esta a desdita e a angústia do paradoxo, dito humanamente, não consegue fazer-se entender de maneira nenhuma. Só no momento em que o seu ato entra em absoluto contraste com os seus sentimentos, só então sacrifica Isaac, mas a realidade do seu ato consiste em pertencer ao universal, e nele Abraão é e permanece um assassino. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 134).

Se Abraão odiasse Isaac, ele seria mais compreensível, mas isso não seria um sacrifício, teria sido até fácil para Abraão como o foi para Caim, mas neste caso ele poderia matá-lo em sua casa mesmo, não precisaria enfrentar os três dias de angústia até o Monte Moriá. A distinção entre amor e ódio é fundamental para entendermos a diferença entre um crime e um sacrifício, mas ela também nos recorda a afirmação de Hegel, de que Abraão era incapaz de amar, tão incapaz, que até mesmo a única esperança que ele tinha de posteridade, começou a se transformar em uma carga para ele, chegando ao extremo de querer destruir esse amor (HEGEL, 1978, p. 289). Se Hegel está certo, que mérito há no ato de Abraão? E mais, como se explica o fato de a Igreja ter feito de Abraão o pai da fé?¹⁰⁵ (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2009, p. 158).

Não é por falta de amor que Abraão quer sacrificar Isaac, muito pelo contrário, Abraão ama Isaac, mas é justamente aí que reside o paradoxo. “Expressa eticamente, a sua relação com Isaac é: o pai deve amar o filho. Esta relação ética reduz-se a uma relação relativa em contradição com a relação absoluta” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 131). Desse modo, para que Deus não caia como uma entidade abstrata que apenas ratifica os acordos e conveniências de uma determinada ordem social, o segundo problema proposto por Johannes parece que deve ser respondido afirmativamente¹⁰⁶. As éticas racionalistas colocavam Deus nas engrenagens de seus sistemas, “mas esse não é Deus” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 46). Pois, se os deveres para com Deus não são diferentes dos deveres éticos, significa o mesmo que dizer que não tenho nenhum dever para com Deus (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 127). “Isto é, nenhum dever diretamente com Deus, apenas mediados, universalmente válidos,

¹⁰⁵ Esta última frase não consta de uma resposta de Kierkegaard propriamente a Hegel, e sim ao teólogo hegeliano Adolf Peter Adler (1817-1869) que havia sugerido que foi “o maligno, o demônio, que colocou na cabeça de Abraão a noção de sacrificar Isaac (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 157).

¹⁰⁶ Não somente o segundo problema, pois, para ser fiel ao conteúdo do livro, todos os três *problemata* devem ser respondidos afirmativamente (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 229).

deveres ético-religiosos (GOUVÊA, 2009, p. 246). Segundo Ricardo Gouvêa (2009, p. 244), Kierkegaard, ajudou-nos a ver que:

O tipo de ética que encontramos na tradição platônico-aristotélica não é apenas racionalista (pois apenas o que é humanamente imaginável e justificável pode ser a base e conteúdo da ética), mas, do ponto-de-vista religioso, é idólatra, pois até Deus está sujeito a algo superior. Por outro lado, não se pode dizer que seja real, pois não considera a existência. É uma ética domada, muito cultural, muito aceitável, que não tem nada de importante a dizer além de obrigar a um certo padrão comportamental que é adequado e proveitoso para os dirigentes de uma sociedade. Isto não pode ser jamais o retrato de uma ética existencial, nem muito menos de uma ética cristã, pois o padrão da ética cristã deve ser o ensinamento de Jesus que está longe de ser um ensinamento domado, socialmente aceitável, culturalmente conservador, controlador de pessoas, mas sim um ensino devastadoramente contra-cultural, libertador, revolucionário e que “vira a mesa”.

No entanto, não se deve pensar que Kierkegaard negou um conteúdo objetivo ao ético como o universal; o que Kierkegaard faz é subordinar o ético ao religioso (GOUVÊA, 2009, pp. 144-145). O que ocorre, é que o indivíduo singular, que entra em relação absoluta com o absoluto, não determina a sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal, mas sim, que a sua relação com o universal é determinada pela sua relação com o absoluto (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 130). Acontece que o cavaleiro da fé não faz o mínimo que seja, sem que seja em virtude do absurdo (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 96), desse modo, não se pretende negar a razão e a ética, mas agora elas passam a ter um *télos* diferente, sendo assim: “a interioridade não anula a exterioridade, a transcendência não nega a imanência, a fé não invalida a lei e o particular não elimina o geral”.

Ao contrário, a fé completa o que falta a lei na medida em que lhe propicia o espírito, ou seja, faz com que a lei possa suportar a própria intransigência. O espírito da lei nem sempre se revela na própria letra da lei. Às vezes ao pé da letra, a lei mata, mas se lida no seu espírito, na sua verdadeira finalidade, salva. A interioridade sem mudar a exterioridade, lhe dá um outro sentido, podendo-se fazer as mesmas coisas de modo diferente. A transcendência deixa a imanência continuar sendo imanência, mas lhe dá uma extensão maior, um espaço mais amplo para o indivíduo elevar-se mais. O particular, sem eliminar o que existe de geral nele, como indivíduo, dá-se conta de sua responsabilidade como único diante de si próprio, dos outros e do totalmente outro, Deus. (PINZETTA, 2007, p. 237-238).

Sendo assim, parece que Kierkegaard não propõe uma aniquilação do ético e sim uma redenção do ético. No livro de 1844, *O conceito de Angústia*, Kierkegaard mais uma vez aponta para a insuficiência dos sistemas éticos

racionalistas, ao afirmar por meio do heterônimo Vigílio Halfinienses (1844/2010a, p. 19): “vale para a Ética o que se diz da Lei, que é uma disciplinadora que, ao exigir, com sua exigência apenas julga, nada cria”. É importante ressaltar, como já foi afirmado acima, que as críticas de Kierkegaard à ética não implicam em antinomianismo. O que Kierkegaard pretende é encontrar um fundamento mais sólido e confiável para a ética (GOUVÊA, 2013, p. 83). Um fundamento no qual haja espaço para a liberdade do homem e para a liberdade de Deus, caso contrário, Deus se transformará num ponto invisível e evanescente (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 128).

Se não há algo, como um dever absoluto para com Deus, não somente Abraão estará perdido (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 141) – assim como Johannes não cansa de repetir – como também, aquilo que chamamos de experiência religiosa não passará de uma experiência com o Estado ou com a Igreja que passam agora a serem instituições “deificadas”. Neste sentido, Johannes de Silentio afirma que não existe diferenças entre uma instituição e outra: “A ideia da Igreja não é de fato qualitativamente diferente da ideia do Estado” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 134).

É por isso que não pode existir uma confraria de cavaleiros da fé, visto que o cavaleiro da fé não encontra o seu lugar no universal, ele tem que prosseguir sozinho. “Não há sequer um único e só cavaleiro da fé que possa auxiliar outro. Ou o próprio singular se torna cavaleiro da fé ao assumir para si o paradoxo, ou nunca chegará a sê-lo” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 131). Porém, não se está aqui a defender um isolamento da sociedade, lembremos da descrição que Silentio nos oferece do cavaleiro da fé, no capítulo *Expectoração preliminar*, ao afirmar que não há nada na exterioridade que o possa distinguir, ele participa em tudo, mas não faz sequer um ínfimo movimento que não seja em virtude do absurdo (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 94-95). O cavaleiro da fé fica sozinho porque ele carrega em si o segredo, aquele que não pode ser compreendido por ninguém, pois ele tem um dever absoluto para com o absoluto. E sobre isso mantém absoluto silêncio!

Johannes até mesmo nos oferece uma distinção entre o verdadeiro cavaleiro da fé e o falso: “O verdadeiro cavaleiro da fé encontra-se sempre em isolamento absoluto, o cavaleiro inautêntico é sectário. É uma tentativa de saltar

do estreito caminho do paradoxo e de se transformar em herói trágico, por uma bagatela” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 139):

Ao invés, o cavaleiro da fé é o paradoxo, o singular, absoluta e unicamente o singular, sem afinidades nem redundâncias. Eis aqui o terrível, aquilo que a tibieza do sectário não consegue suportar. No fundo, em vez de aprender com isso que não tem capacidade para fazer o grande, em vez de o confessar abertamente – coisa que só posso aprovar, como é natural, pois é o que eu próprio faço –, o pobre diabo pensa que conseguirá fazê-lo, unindo-se a outros pobres diabos. Mas não é assim que as coisas se passam; no mundo do espírito não se toleram embustes. Uma duzia de sectários dá os braços, sem nada conhecerem da solitária tentação que aguarda o cavaleiro da fé e de como ele não ousa fugir, como seria ainda bem mais terrível se ele tivesse o arrojo de prosseguir. Os sectários abafam-se mutuamente com algazarra e barulheira, e mantêm a angústia à distância com essa gritaria; esta manada de bestas ululantes pensa que vai escalar os céus, pensa que segue pelo mesmo caminho do cavaleiro da fé, o qual, na solidão do universo, jamais ouve qualquer voz humana, antes segue sozinho com a sua terrível responsabilidade. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 140).

Embora o cavaleiro da fé siga sozinho em sua peregrinação, Johannes está consciente das dificuldades de seguir por essa via solitária, pois quem acreditar que é fácil seguir por esse caminho pode ter certeza de que não é cavaleiro da fé; “pois aves vadias e gênios vagabundos não são homens de fé, pelo contrário, este cavaleiro sabe como é magnífico pertencer ao universal” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 136). Quem sabe, o próprio Abraão, de vez em quando poderia ter desejado que a sua tarefa fosse demonstrar o seu amor para com Isaac, como é uso e costume de um pai, para sempre compreendido e inoxidável para todos “[...]. Sabia como é magnífico exprimir o universal, como é magnífico viver com Isaac. Mas não é esta a sua tarefa [...], é posto à prova” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 137).

Se Abraão, não pode se exprimir no universal, pois encontra-se em relação absoluta com o Absoluto, quem poderá então compreendê-lo? É por isto, que o caminho do cavaleiro da fé é uma via silenciosa e solitária. E com isso, nos preparamos para investigar o terceiro e último dos *problamata* propostos por Johannes: Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?

3.3 O silêncio de Abraão: a religião além dos limites da linguagem

Chegamos ao último problema proposto por Johannes de Silentio. Tal problema diz respeito à questão do silêncio, mais especificamente o silêncio de Abraão acerca do comando divino e da sua resolução em segui-lo. Mas também parece apontar para os limites da linguagem, ou seja, de elaborar um discurso racional acerca de uma experiência de fé, visto que a linguagem consiste de universais, enquanto que tal experiência só ocorre na particularidade. Johannes coloca a questão da seguinte forma: Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?

Chegando a este último problema e tendo em vista a proposta dessa pesquisa que pretende sustentar sua argumentação acerca da irreducibilidade da experiência religiosa ao mero discurso racional, poderíamos, talvez, traduzir este problema do seguinte modo: é possível explicar e/ou comunicar com argumentos racionais uma experiência de fé? Parece-nos, como já foi apontado nesta pesquisa, que um dos problemas centrais de *Temor e Tremor* (1843) seja: como falar daquilo que se tem que calar? Ou como comunicar o que não se pode explicar? (Cf. MARTÍN, 2011, p. 287). E neste ponto, parece-nos que o terceiro problema proposto por Johannes pode ser elucidativo dessa questão.

Assim como aconteceu no primeiro e no segundo *problemata*, o terceiro inicia-se também com uma afirmação acerca do ético que aponta para uma compreensão de cunho hegeliano.

O ético é enquanto tal o universal; na sua qualidade de universal é por sua vez o manifesto. O singular, por ser determinado sensível e psicicamente de modo imediato, é o oculto. A tarefa ética do singular consiste então e desenbaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal. Sempre que permanecer no oculto, pecará então contra si e fica em *tentação* [grifo do autor], de onde apenas sai ao manifestar-se. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 143).

De acordo com Silentio (1843/2009, p. 144), “A filosofia hegeliana não admite a justificação de qualquer encobrimento ou incomensurabilidade”. Na prática, isto significa que a linguagem ética é a linguagem pública, “se alguém não pode explicar a seus companheiros o que está fazendo e porque está fazendo [...] algo é realmente suspeito sobre os seus motivos” (PERKINS apud GOUVÊA, 2009, p. 251). Desse modo, Johannes conclui que a filosofia hegeliana é consequente consigo própria quando exige a manifestação, porém ela não está

ciente do que diz quando pretende considerar Abraão como pai da fé ou quando fala da fé (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 144).

Como Abraão poderia falar? Como Abraão poderia explicar através de categorias universais aquilo que não encontra espaço na universalidade?¹⁰⁷ Como Abraão poderia justificar que queria matar o seu filho? E mais ainda, como Abraão poderia falar que estava disposto a exterminar a sua única garantia de posteridade? (Cf. STEWART, 2017, p. 172). Além disso, parece que seria ainda mais complicado se Abraão tentasse explicar às pessoas que aquele sacrifício não aconteceria *em virtude do absurdo* [grifo nosso]. Pois, de acordo com Stewart (2017, p. 175), “dizer que alguma coisa é absurda geralmente significa desprezar essa coisa”¹⁰⁸. Assim, parece que de todo modo a comunicação daquela experiência estava vedada. Aquela provação havia imposto sobre Abraão um voto de silêncio (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 73). Johannes lembra-nos que: “quando eu não consigo me explicar quando estou a falar, não estou portanto a falar, pese embora me seja possível falar dia e noite ininterruptamente” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 178).

Assim, Johannes parece sugerir que só há verdadeira comunicação quando há entendimento, ou seja, a “linguagem consiste de universais” (STEWART, 2017, p. 173). E, para Johannes, isto é reconfortante na linguagem, o indivíduo poder traduzir-se no universal (lembramos que essa afirmação está pautada em uma compreensão racionalista) (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 179). Mas, como comunicar uma experiência de fé, tendo em vista que a fé é algo privado que concerne somente ao indivíduo singular (STEWART, 2017, p. 173)? Desse modo, Abraão pode falar qualquer coisa, pode falar tudo que a linguagem humana possa exprimir, pode falar do seu amor por Isaac, mas tem uma coisa que Abraão não pode falar, ele não pode falar que está disposto a sacrificar Isaac, pois se trata de uma provação (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 179).

Abraão não pode falar! Caso Abraão tentasse articular um discurso acerca das suas motivações, imediatamente sairia do paradoxo e deixaria imediatamente de ser Abraão (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 184). Além disso, qualquer

¹⁰⁷ Segundo a ética universal, é errado e ilegal matar alguém, isso para não falar em pais matando seus filhos. Assim Abraão está agindo de uma forma eticamente errada quando visto dessa perspectiva (STEWART, 2017, p. 172).

¹⁰⁸ No entanto, deve-se levar em consideração as palavras de Kierkegaard (apud GOUVÊA, 2009, p. 34), de que “quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo – a fé o transforma [...]”.

tentativa de Abraão de descrever a sua fé o levaria inevitavelmente a uma distorção daquilo que ele quisesse expressar (STEWART, 2017, p. 174). Segundo Johannes (1843/2009a, p. 180), mesmo que Abraão, antes de dar o passo decisivo, resolvesse abraçar a todos que lhe são queridos:

haveria talvez de desencadear uma coisa terrível: Sara, Elieser, Isaac, ofender-se-iam e pensariam que era hipocrisia sua. Não é capaz de falar, não fala em linguagem humana, seja ela qual for. Entendessem ele todas as línguas da terra, entendessem-nas também os que o amavam, e Abraão continuaria contudo sem falar – ele fala a língua divina, ele fala em línguas. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 180).

Abraão está em uma relação absoluta com o absoluto, até mesmo quando Abraão fala ninguém o pode compreender, ele fala a língua divina. Johannes de Silentio recorda-nos da réplica de Abraão à indagação de Isaac. Lemos na Bíblia que, após Abraão pedir para que os servos aguardassem enquanto ele e Isaac subiriam a montanha, Isaac, que ia levando a lenha, perguntou a seu pai: “[...] eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?” (Gn 22.7). E então, Isaac recebe a enigmática resposta de Abraão: “Deus proverá pra si, meu filho, o cordeiro para o holocausto [...]” (Gn 22.8). De acordo com Silentio (1843/2009, p. 184), com essa frase Abraão não diz nada, contudo, diz tudo o que há pra se dizer. A singularidade da fala de Abraão é que ele pode falar ao mesmo tempo em que mantém silêncio, ou como diz Sampaio (2006, n.p.) ele fala o silêncio.

Para Johannes de Silentio há algo um tanto irônico nesta fala [silenciosa] de Abraão. “pois há sempre ironia quando digo uma coisa e não digo contudo coisa nenhuma” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 184). Como se sabe, em sua dissertação de mestrado, Kierkegaard investigou o conceito de ironia em Sócrates e nos pensadores românticos¹⁰⁹ Uma das características da ironia socrática – que Kierkegaard tanto admirava e fez uso em algumas de suas obras – é fingir ignorância acerca de determinados assuntos. Johannes observa que, se Abraão tivesse respondido que não sabia de nada, ele teria proferido uma inverdade (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 184), porém há algo mais do que ironia na fala de Abraão, isto porque Abraão acreditava na *força do absurdo* [grifo nosso], e na força do absurdo era até possível que Deus pudesse fazer algo totalmente

¹⁰⁹ Cf. KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de Irônia**: constantemente referido a Sócrates. Tradução de Álvaro L.M. Valls. 3.ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

diferente (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 185). Desse modo, Abraão, “Não diz [...] nenhuma inverdade, mas também não diz coisa alguma; pois fala uma língua estranha” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 185).

A singularidade da experiência de Abraão proveu-lhe também de uma linguagem singular, “ele fala uma língua estranha” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 185) ele fala “em línguas” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 180). A alusão de Johannes é obviamente a primeira carta de Paulo aos Coríntios 14.2, em que Paulo afirma que aquele que fala em línguas não fala aos homens, mas a Deus, visto que ninguém o entende [...]. O termo grego nesta passagem traduzido por línguas significa linguagem¹¹⁰. E isto é fundamental, pois de acordo com Gouvêa (2009, p. 305), essa língua estranha que Abraão fala, não pode ser “equacionada com murmúrios sem sentido”, visto que a noção de linguagem implica em comunicação, “e comunicação demanda racionalidade, ainda que a voz da fé soe como uma língua estranha”.

Gouvêa (2009, p. 254) ressalta que o terceiro *problemata* “aponta para a interioridade e não para a mudez”. Abraão fala. Mas ele usa a linguagem da fé e, portanto, uma linguagem estranha para aqueles que não estão possuídos pela mesma paixão. Não se está aqui argumentando que Isaac ou Sara, ou mesmo Elieser, não possuíam fé; a questão é que a fé diz respeito apenas a indivíduos singulares. Como dito antes, não existe confraria de cavaleiros da fé, e esta provação, portanto, diz respeito a Abraão, ninguém poderia ajudá-lo nem mesmo um outro cavaleiro da fé.

De acordo com Silentio (1843/2009a, p. 184), a pergunta de Isaac a Abraão, baseava-se no pressuposto de que Abraão sabia o que ia acontecer. Ou como salienta Gouvêa (2009, p. 303), que Abraão estava racionalmente *esclarecido* [grifo do autor], “mas Abraão não sabia no sentido ordinário, pois ele não era um *savant* ordinário”. O conhecimento que Abraão possuía era o conhecimento da fé. Desse modo, provavelmente quando Isaac inquiriu seu pai acerca do cordeiro, tentando entender o que se passava, ele esperava uma resposta que fosse racionalmente inteligível (GOUVÊA, 2009, p. 303), mas a resposta de Abraão é paradoxal, pois até mesmo sua linguagem só pode ser

¹¹⁰ Cf. **Bíblia de Estudos de Genebra**. Ler comentário referente ao versículo citado.

exprimível na força do absurdo. Assim, ainda que a sua resposta fosse iluminadora ela dificilmente poderia satisfazer a Isaac. Desse modo:

Abraão não contou a Isaac que ele não sabia o que estava acontecendo, pois isso seria uma mentira. Mas ele não disse a Isaac que não sabia, pois ele sabia que Isaac não teria compreendido. Abraão encontra-se numa posição embaraçosa de ter que expressar o inexprimível. O movimento da fé o coloca nesta posição. Ele deve dizer o indizível. (GOUVÊA, 2009, p. 303).

Abraão diz o indizível, Abraão diz “Deus proverá”. Mesmo diante da incompreensibilidade daquele ato, mesmo diante da impossível possibilidade de voltar com Isaac, ele diz “Deus proverá”. Aqui mais uma vez estamos diante do duplo movimento da fé em virtude do absurdo. De acordo com Johannes (1843/2009a, p. 185):

Observa-se aqui o duplo movimento da alma de Abraão, tal como se encontra no que ficou atrás dito. Houvesse Abraão apenas renunciado a Isaac sem mais nada fazer, e haveria então proferido uma inverdade; pois ele sabe perfeitamente que Deus reclama Isaac em sacrifício e sabe que ele próprio está nesse preciso momento pronto a sacrificar Isaac. Após este movimento, faz a cada instante o movimento seguinte, o movimento da fé na força do absurdo

Segundo Gouvêa (2009, p. 304), a resposta de Abraão, foi uma expressão de fé, baseada somente na racionalidade de Deus, “a racionalidade absoluta que um ser humano não pode possuir nem compreender”. O autor sugere que a resposta de Abraão: “Deus proverá”, aponta para algo completamente novo, “uma nova realidade, uma nova criação, um cordeiro substituto (tanto o cordeiro que Abraão encontrou preso pelos chifres nos arbustos e o outro Cordeiro do qual este primeiro era um tipo, “o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo!”), mas sempre fruto da providência divina e, portanto, fruto do absurdo”.

Desse modo, perante a singularidade da experiência de Abraão, Johannes de Silentio chega à conclusão de que só é possível entender Abraão tal como se entende o paradoxo (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 185). Aqui, talvez, sejamos úteis as palavras de um outro Johannes. Johannes Climacus, heterônimo Kierkegaardiano, autor das *Migalhas filosóficas* (1844) e do *Post-Scriptum* (1846), quando afirma que: “[...] não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 1844/2008a, p. 61).

De acordo com Gouvêa (2006, p. 174) proposições paradoxais apontam para a necessidade de uma redefinição conceitual por parte do pensador, e quanto mais uma afirmação exige redefinições conceituais, mais paradoxal ela se torna, e é exatamente por esse fato que o “paradoxo é o verdadeiro motor para o avanço do pensamento filosófico”. Desse modo, é o paradoxo que possibilita a redenção da linguagem e do discurso: “*Temor e Tremor* apresenta-nos, portanto, uma tripla redenção: da ética, da teologia e finalmente da linguagem e da filosofia, porque Kierkegaard, oferecendo a linguagem de volta ao criador da linguagem, recebe-a de volta, num duplo movimento” (GOUVÊA, 2009, p. 254).

O que muitos racionalistas parecem não perceber é que o caráter polissêmico inerente à linguagem faz com que o racionalismo, desprovido do paradoxal caia sob o mais completo irracionalismo. Talvez essa seja uma das questões que Kierkegaard queira mostrar aos racionalistas, a partir da afirmação racionalista de Johannes no início do terceiro problema ao afirmar que “o ético é enquanto tal o universal; na sua qualidade de universal é por sua vez o manifesto” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 143). De acordo com Nuno Ferro (2013, p. 72), a universalidade da linguagem sempre permite restrições de sentido em seu interior, restrições tanto de natureza categorial, quanto de conteúdo.

O mesmo discurso admite vários sentidos, requer sempre interpretação, e não vale a pena tentar restringir o sentido do discurso *mediante o discurso* [grifo do autor], porque o único efeito disso é aumentar a indeterminação, que é arrastada com a suposta determinação acrescentada por novos termos. Como se sabe, qualquer tentativa de eliminar o mal-entendido falando é um contributo essencial para o tornar mais profundo, porque se acrescentam novas possibilidades de mal entendido. É, pois, inerente a linguagem que toda a comunicação possa não ser mais do que aparência de comunicação, isto é, não-comunicação na aparência do seu contrário. Sem linguagem não haveria o que entendemos por comunicação, mas devido à linguagem é perfeitamente possível que isso que ela permite seja uma pura ilusão, quer dizer, uma pretensão sempre frustrada. (FERRO, 2013, p. 72).

Ora, se a linguagem não é confiável, como poderá a ética basear-se no universal, estar atrelada a imperativos? Segundo Nuno Ferro (2013, p. 81), um ponto de vista que pretenda decidir o âmbito prático, que é próprio do ético, por meio de argumentos, isto é, por meio da linguagem, é essencialmente um ponto de vista distraído, ou como diz Kierkegaard: *desonesto* [grifo do autor], foge e escapa utilizando como recurso a mais astuciosa e mentirosa maneira possível ao requerimento ético – pensando. Por isso, a nossa época é, do ponto de vista da

ética, essencialmente desonesta. Kierkegaard sugere, nos *Dois pequenos tratados ético-religiosos* (1849), que se alguém está de fato resoluto a agir, saberá manter silêncio.

Se pões uma grande seriedade na tua resolução, toma o cuidado de nada dizeres à alma viva. Mas todas estas considerações são inúteis e não servem a ninguém; o homem verdadeiramente resoluto é *eo ipso* silencioso. A resolução não é uma coisa e o mutismo outra; ser resoluto é guardar silêncio. (KIERKEGAARD, 1849/2002b, p. 145).

De acordo com o pensador dinamarquês “[...] o silêncio e a capacidade de agir estão em absoluta correspondência; o silêncio dá a medida da aptidão para a ação; a nossa aptidão para a ação não ultrapassa a nossa aptidão para o silêncio” (KIERKEGAARD, 1849/2002b, p. 144). Desse modo, não se chega a ser ético falando do ético, ou mesmo construindo um sistema ético, e esta é uma conhecida crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano:

certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e a história do mundo etc., mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abobadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro, (KIERKEGAARD apud ALMEIDA, 2007, p. 4).

Quando o sujeito pensa que por falar de ética já é ético, é justamente por isso que se percebe que ainda não chegou a ser ético. De acordo com Ferro (2013, p. 81), o pensamento por si só não conduz o homem à ação, e se por acaso alguém pensa diferente “é porque não se atentou que o processo do pensamento foi interrompido, ou por uma decisão ou por um desejo (e não se repara nisso porque o sujeito mascara a decisão ou o desejo com palavras, razões, quando se sabe que todas as razões são insuficientes para produzir uma decisão”. Entretanto, isso não significa que o sujeito não tenha que pensar para agir: “significa, sim, que, em última instância, passar do âmbito ideal para o prático não pode ser feito mediante desenvolvimentos no interior do ideal (pensando, argumentando), o que implica, por isso, uma descontinuidade e, com isso, um inevitável risco” (FERRO, 2013, p. 81).

Mas parece que nem todos querem correr esse risco, afinal, permanecer na linguagem, no “falatório”, é mais reconfortante do que o risco da ação (Cf. KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 179). Neste sentido, o silêncio do último

problemata de Kierkegaard, parece ser mais uma ironia do autor, visto que as éticas racionalistas não permitem o encobrimento e, neste caso, parece que a ação de Abraão é *nonsense*, quando na verdade o *nonsense* está em uma fala que não passa de um mero encobrimento, ou como diria Kierkegaard, repousa na ilusão. Talvez a próxima citação possa esclarecer melhor o que pretendemos expressar:

O sujeito quer, por exemplo, casar pelos mais nobres fins (a família, a sociedade, a expansão da família cristã, etc.), mas isso é apenas a categorização linguística de qualquer coisa que esconde e justifica com as mais sagradas categorias aquilo que todos sabemos muito bem o que é e sobre o qual nenhum animal tem dúvidas: “é por isso que na vida animal tudo é tão fácil de compreender, tão simples, porque o animal tem a vantagem sobre o homem de não poder falar. A única coisa que nesta existência (a animal) fala é: a sua vida, as suas ações. Quando eu vejo, por exemplo, um cervo em abrasamento, eu sei que é que isso significa. Ele está sob o poder de uma força violenta e acerca disso não há mais nada para dizer. Se ele pudesse falar, então ouvir-se-ia a treta de que estava determinado pelo sentido do dever, de que queria propagar a espécie devido ao sentimento de dever pela sociedade e pela raça, bem como o fato de ele estar a levar a cabo a maior boa ação, etc [...]. Aquilo que confunde tudo é a vantagem do homem sobre o animal – que ele pode falar [...]. A linguagem, o dom da fala, baralha [ou confunde, aturde] o genero humano numa tal baba [ou nuvem] de *nonsense* e de velhacaria, que isso é e permanece a sua ruína [...]. (KIERKEGAARD apud FERRO, 2013, p. 87).

Por certo, não nos parece que Kierkegaard está tentando solapar a sanidade e sua enteada, a linguagem, tal como pensou Thompson (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 276). No entanto, nos parece certo que o autor pretende demonstrar a inadequação dos sistemas racionalistas, e mais do que isso, mostrar a irracionalidade do racionalismo, pois como sugere Gouvêa “o que parece racional pode na verdade ser irracional quando somos esclarecidos pela fé. E o que pode parecer irracional de uma perspectiva racionalista pode acabar sendo a posição mais razoável uma vez que o *télos* ético superior a razão humana é estabelecido”. Neste sentido não se pode dizer que Kierkegaard é um irracionalista, o que se pode observar em *Temor e Tremor* (1843) é um programa interdependente de clarificação conceitual. De acordo com Gouvêa (2009, p. 292): “usando sua ferramenta básica de análise, seu esquema heurístico de esferas da existência, Kierkegaard engaja-se num processo de redefinição analítica de conceitos filosóficos fundamentais como razão, ética, linguagem e fé”.

Kierkegaard, portanto, seguindo a tradição agostiniana, soluciona o dilema revertendo os fatores na equação. Em vez de o ético absorver o

religioso, é o religioso que absorve o ético. Esta absorção é possível não porque o religioso se torna “racional” nem porque o ético se torna “irracional”, mas sim porque o conceito de razão é redefinido. Esta redefinição é baseada nos limites da razão, usando a linguagem de Johannes, “em virtude do absurdo”. Consequentemente o conceito de fé (enquanto marco distintivo do religioso) é também clarificado, e revela envolver um processo redentor no qual o discurso racional é recuperado e redescoberto como uma nova realidade iluminada por esse movimento existencial que Johannes chama o “duplo movimento da fé”. (GOUVÊA, 2009, p. 293).

Desse modo, ao final desse tópico no qual procuramos demonstrar os limites da linguagem, e evidentemente também a possibilidade de sua perversão, pensamos, porém, como sugere Gouvêa no fragmento acima, que a linguagem pode ser redimida. Desse modo, ainda é possível acreditar na possibilidade do discurso racional, e isto, apenas por uma razão – e não é a razão dos racionalistas – acredita-se, isto sim, porque “Deus proverá” os meios para que isto ocorra. De acordo com Gouvêa (2009, p. 305), é somente por meio da convicção de que Deus o Criador garante a comunicação humana, que pode-se acreditar na mesma. “Apenas a fé – e uma racionalidade humana com fé construída sobre a fé – pode dar à humanidade o que ela necessita para acreditar no dom dado por Deus da linguagem, comunicação e discurso racional”.

3.3 Epílogo: o valor da fé

No problema dois, ao falar acerca do dever absoluto para com Deus, Johannes de Silêntio sugeriu que não se chega a ser herói trágico por uma bagatela (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 139), logo, o valor para se chegar a ser herói da fé deverá ser bem mais alto, afinal, a fé, de acordo com Johannes, é a suprema paixão do homem e é também um prodígio (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 125). Essa conversa sobre valor pode parecer estranha mas é exatamente com uma metáfora acerca de mercadorias que Johannes encerra *Temor e Tremor* (1843). Lemos no epílogo que:

Certa vez, na Holanda, a cotação das especiarias registrava oscilações e os mercadores mandaram lançar ao mar alguns carregamentos para fazer subir os preços. Tratou-se de um estratagema admissível, porventura até necessário. Será que necessitamos de uma coisa parecida no mundo do espírito, até que ponto estamos nós convencidos de ter atingido o máximo. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 187).

No prefácio, encontra-se analogia semelhante, quando Johannes de Silentio fala de uma liquidação e diz que ela não tem acontecido apenas no mundo dos negócios, mas também no mundo das ideias, onde tudo é adquirido por um preço irrisório (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 50). É quase inevitável chegarmos ao final de *Temor e Tremor* (1843) e não nos recordarmos do prefácio, afinal, cada analogia ocupa um extremo do livro, uma no início e outra no final. Porém, o leitor atento perceberá que não somente no prefácio e no epílogo, mas estas alusões ao mundo dos negócios, ao “universo econômico e financeiro” (SOUSA, 2009, p. 21), estão presentes também em outros pontos do livro. Na *Expectoração preliminar* o entendimento surge como um corretor (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 91). Também há a alusão aos livros de escrita italiana e sua exatidão¹¹¹ e também o cobrador de impostos (KIERKEGAARD, 1843/2009, p. 94). E no problema três, encontramos as “obrigações do tesouro real” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 173). Mas, o que tudo isso tem haver com fé? Afinal, não é sobre isso que trata *Temor e Tremor*?

Com essas alusões ao mundo do comércio, ao mundo das finanças, parece que Johannes quer nos remeter para uma reflexão acerca do valor da fé, que estava perdendo o valor na mão de pastores cambistas e teólogos mercenários, que queriam “vender a fé ao desbarato” (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 104). No final de sua vida, na polêmica d’*O Instante* (1855), Kierkegaard criticou violentamente esse comércio da fé. Criticou os pastores-funcionários do Estado, para os quais pregar havia se tornado um negócio lucrativo, enquanto que para o cristianismo o prejuízo era incalculável, ao ponto, de certa vez, Kierkegaard ter afirmado que o cristianismo não existia mais. Além disso, os teólogos também estavam dispostos a negociar a fé com a filosofia, ainda que fosse em prejuízo da fé, ainda que fosse com uma filosofia que pretendia ir além da fé. Porém, a fé não é “um valor transicionável ou uma *mais-valia* para a vida, ou uma mercadoria que possa hoje valer mais ou menos e esteja sujeita à vontade de quem quer controlá-la” (SOUSA, 2009, p. 21).

¹¹¹ Sousa (2009, p. 94), esclarece em uma nota de rodapé que: “a contabilidade italiana é conhecida como Método das Partidas Dobradas (ou Método Veneziano), do matemático franciscano Luca Pacioli (1446/7-1517), autor de *Summa de arithmetica, Geometria, Proportioni et proportionalita* [Suma de aritmética, geometria, proporções e proporcionalidade] [...]. Constitui a base da prática contabilística com um sistema de entradas duplas, em que os movimentos de crédito e de débito, e as suas origens e aplicações devem encontrar-se em correspondência exata”.

Desse modo, Johannes de Silentio, pretende resgatar o valor da fé e faz isso re-contando esta história muito conhecida, mas que não estava sendo contada adequadamente. Johannes embora não consiga ter fé, reconhece o valor da fé. Há uma passagem em *Temor e Tremor* (1843) que talvez possa ser ilustrativa, acerca do “valor” que cada um dá para a fé:

[...] se quem não quiser ficar na fé for homem que além disso (e se nada fez do precedente, também com nada deverá maçar-se quando se trata de falar da fé) fez o prodígio, captou toda a existência por força do absurdo – o que agora escrevo é portanto o maior elogio aos meus contemporâneos, vindo da parte do menor deles que apenas pôde fazer os movimentos da resignação, mas por que motivo não se quer ficar na fé, por que motivo se ouve por vezes dizer que há gente que se envergonha de admitir que tem fé? É coisa que não entendo. Se alguma vez eu estivesse a altura de vir a fazer este movimento, daí em diante só viajaria em carruagem de quatro cavalos. (KIERKEGAARD, 1843/2009a, p. 107-108).

Neste trecho vemos como a fé pode ser valorizada reconhecendo a sua grandeza, a sua importância e, ao mesmo tempo, como é difícil alcançar tal posição. Ou pode-se querer ir “além da fé”, assim, não dando muita importância, considerando-a apenas um estágio inferior, ou seja, um “valor” transitório que deve ser superado. De acordo com Gouvêa (2009, p. 65), nesta passagem nos são apresentados três tipos de relação com a fé: estar envergonhado de ter fé, pretender ir além da fé e, por fim, estar feliz e satisfeito em ter fé.

A pessoa que sente vergonha da fé vive em uma contradição, isto porque, se ela sente vergonha, certamente reconheceu o *absurdo* [grifo nosso] da fé, ou que a fé só pode ser “em virtude do absurdo”; no entanto, essa pessoa também não consegue renunciar a supremacia da razão (GOUVÊA, 2009, p. 66). Aqui, parece que se pode afirmar que essa pessoa reconheceu o valor da fé, mas não está disposta a “pagar o preço” de ter que renunciar o imperativo da razão.

Segundo Gouvêa (2009, p. 66), se alguém pretende ir além da fé, é porque a fé não lhe parece suficiente. Neste caso, ainda que a fé lhe seja útil por algum tempo, “pois ela pode ser até um degrau em direção a algo mais elevado, mas parar na fé não é coisa boa”. No entanto, “essa pessoa [...] apenas imagina que pode ir além da fé. mas isto é uma miragem:

Ela acredita nisso porque foi além da vergonha, e não além da fé. Ela foi além da vergonha porque a fé já não representa mais uma ofensa para ela, já que ela encontrou um nicho para ela em seu mundo no qual a razão reina suprema. Agora ela pode compreender a fé. Ela pode

explicá-la, classificá-la e pensar nela. A fé torna-se um *rostrum*, uma coadjuvante, um objeto da razão. É claro que esta pessoa não foi além da fé. Pelo contrário, ela perdeu a sua fé e aceitou um inofensivo (ou sem ofensa) simulacro. (GOUVÊA, 2009, p. 66).

Neste caso, vemos que a pessoa não valoriza a fé. Para ela, a fé não é como para Johannes, “a suprema paixão”, “o prodígio”, “o grande”. Mas algo de pouco valor e de que ela se envergonha. No entanto, há aqui uma grande contradição, pois enquanto a pessoa não valoriza a fé querendo inclusive ir além, no *fim das contas* ela acaba ficando com algo bem menos valoroso, como diz Gouvêa (2009, p. 66), com um “simulacro”, ou seja, com uma imitação, e como sabemos a imitação tem sempre menos valor que o original.

E, por fim, há aqueles que estão felizes e satisfeitos em ter fé. Esses, de acordo com Gouvêa (2009, p. 66), abraçaram o absurdo com sucesso e agora podem enfrentar a ofensa. E já que eles podem enfrentar a ofensa, não existe razão para se ter vergonha ou querer ir além. Mas, como é possível enfrentar a ofensa?

Apenas abraçando com sucesso o absurdo, reconhecendo os limites da razão e a possibilidade do impossível. O movimento da fé é um prodígio, uma maravilha, um milagre. Enquanto o racionalista está limitado ao intelecto e encontra problemas com a plenitude do ser humano, a pessoa de fé é capaz de alcançar a existência em sua totalidade. Ele sabe que o ser humano é mais do que seu intelecto, que ele é também suas emoções, seus desejos e suas pulsões, suas memórias, seu corpo, sua alma, etc. Mas, mais importante, ele sabe que sua razão não é confiável, que ela sofre de sérias ilusões, ela é facilmente condicionada, que ela tem um caso incurável de megalomania, e que ela pode levá-lo a sérios problemas espirituais. Mas, a pessoa de fé sabe também que seria um erro lançar a razão [...] na masmorra do castelo de sua mente. Muitos assim fizeram e tornaram-se emocionalistas, fideístas, céticos e místicos. Mas estas não são pessoas de fé no sentido pleno da palavra, e no sentido kierkegaardiano [...]. Pois, o duplo movimento da fé envolve receber de volta o que foi previamente renunciado positivamente, e vinculado a este processo dialético está inclusive a possibilidade do discurso racional. (GOUVÊA, 2009, p. 67).

Resta ainda nesta passagem uma fala de Johannes, que à primeira vista parece desprovida de significado (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 67). Johannes diz-nos que se ele conseguisse fazer o movimento da fé, “daí em diante só viajaria em carruagem de quatro cavalos” (KIERKEGAARD, 2009, p. 108), como se sabe, a carruagem era o veículo utilizado pelos “homens importantes e abastados” (GOUVÊA, 2009, p. 67). O que Johannes parece aqui sugerir é que, se ele porventura conseguisse ter fé, sentir-se-ia tão grande, tão importante que gostaria

de “ser visto por todos como alguém que realizou um verdadeiro prodígio”. Ele então, andaria pela cidade em uma luxuosa carruagem puxada por quatro cavalos (GOUVÊA, 2009, p. 67). Desse modo, para Johannes a fé é algo tão valioso, que se ele a possuísse se sentiria orgulhoso. Mas este orgulho não é o orgulho dos arrogantes, mas daquele que sabe que tem algo de grande valor, e sabe também que são poucos os que possuem!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kierkegaard, em certa ocasião, anotou em seus diários: “Assim que eu morrer, só *Temor e Tremor* já será suficiente para me tornar um autor imortal. Então o livro será lido, e será também traduzido para outras línguas. Os leitores irão se encolher diante do *pathos* apavorante da obra”.

Kierkegaard estava consciente da força desse escrito. Enquanto nós, apenas podemos confessar que fazemos parte daqueles que sentiram a força centrípeta desta obra; talvez força centrípeta seja uma boa palavra para descrever esta experiência com *Temor e Tremor* (1843), afinal é esta força, por exemplo, que faz com que o carrinho na montanha russa não despenque. Mooney, “compara *Temor e Tremor* a um passeio de montanha russa, com todos os calafrios que tal brinquedo causa em seus adeptos” (GOUVÊA, 2009, p. 16). Ainda segundo Money (apud GOUVÊA, 2009, p. 16) “A cada volta somos levados a perguntar, isto é finalmente o fim, a menor caixa, a história verdadeira?”

Assim (ainda usando a metáfora da montanha russa), sentimos o receio de entrar no carrinho (isto é, sentimos o *pathos* apavorante da obra, como diria Kierkegaard), ao mesmo tempo que nos sentimos atraídos pela aventura. E como a atração foi mais forte, chegamos ao fim da aventura, talvez um pouco ofegantes, mas também com o sorriso no rosto, daqueles que foram até o final e não pretenderam desligar a máquina (isto é, não desistimos diante do enorme desafio).

Embora *Temor e Tremor* (1843) tenha despertado comentários de quase todos os quadrantes do pensamento humano: Filosofia, Teologia, Psicologia, entre outros, acreditamos, juntamente com Ricardo Gouvêa (2009), que ainda há algumas facetas do livro inexploradas. Esta pesquisa, não pretendeu esgotar toda a temática envolvida na obra – e como poderia? No entanto, nossa pesquisa foi baseada em uma hipótese, a saber, que *Temor e Tremor* não é um livro sobre irracionalismo, mas que aponta para os limites da razão. Assim, debruçamo-nos sobre cada capítulo da obra a fim de buscar subsídios que confirmassem a nossa hipótese.

O tema da religião e da razão é um tema que já foi refletido por grandes pensadores, em especial da filosofia e da teologia; a nossa opção por investigar esse tema a partir de Kierkegaard, justifica-se pelo fato – se confirmada a nossa hipótese – de que o autor foi um dos poucos pensadores que trouxeram um equilíbrio desses dois temas. Kierkegaard não apela ao irracionalismo, embora muitas vezes ele seja assim identificado, e tampouco ao racionalismo. Mas, oferece-nos em *Temor e Tremor* o duplo movimento da fé, no qual a razão, em princípio sacrificada, é *retomada na força do absurdo*.

O tema desta pesquisa, *Temor e Tremor: a religião além dos limites da mera razão*, remete o leitor inevitavelmente a uma associação não somente com a obra de Kierkegaard, *Temor e Tremor* (1843), mas também com a obra de Immanuel Kant (1724-1804), *A religião nos limites da simples razão* (1793). Aqui é preciso esclarecer que não se trata de mera coincidência. Usamos propositadamente o título das duas obras, no entanto operando certa alteração no título da obra kantiana, pois ao invés de “nos limites” da simples razão, invertemos para “além dos limites” da mera razão. Ocorre que, ainda na elaboração de nosso projeto de pesquisa, começamos a perceber a ligação entre uma obra e outra. Ligação que se dá mais na sua dessemelhança do que em sua semelhança, pois enquanto Kant pretende compreender a religião dentro dos cânones da razão, Kierkegaard, sob o heterônimo Johannes de Silentio, mostra-nos o absurdo da fé, que vai além dos limites da mera razão. Porém, nesta pesquisa optamos por uma investigação de *Temor e Tremor* (1843), a fim de evidenciar os limites da razão e deixamos Kant para um projeto futuro, quando pretendemos analisar as diferenças de compreensão entre os dois pensadores acerca dos termos “religião/fé” e “razão”.

Nossas leituras nos ajudaram a perceber a relação entre a obra de Kant e de Kierkegaard, embora a maioria dos comentadores ressaltem bem mais a relação entre Kierkegaard e Hegel, como era de se esperar. Afinal, Kierkegaard cita Hegel várias vezes. Porém, ainda que o autor não se remeta a Kant é provável que ele tenha em vista o pensador de Königsberg em algumas de suas reflexões. Segundo Gouvêa (2009, p. 78):

Tem havido alguma controvérsia sobre se o embasamento e a compreensão da ética de Johannes – e conseqüentemente as pressuposições filosóficas que Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, quer

refutar – são hegelianas ou kantianas ou parte kantianas e parte hegelianas. Alguns autores detectam apenas uma compreensão hegeliana da ética na visão de Johannes. Por outro lado outros estudiosos argumentam que a pessoa ética de Kierkegaard é fundamentalmente kantiana. Há ainda outros críticos que vêem uma mescla de elementos hegelianos e kantianos na pessoa ético-religiosa de Kierkegaard (e portanto, em Johannes). Dentro desse grupo maior encontramos alguns críticos que afirmam que os elementos hegelianos são mais dominantes. Outros intérpretes acham os elementos kantianos mais dominantes. Outros ainda afirmam ver uma quantidade igual de elementos kantianos e hegelianos.

O próprio Gouvêa parece estar entre aqueles que defendem que, em *Temor e Tremor*, Kierkegaard quer refutar tanto concepções kantianas, quanto hegelianas (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 79). De acordo com o autor, entre algumas das motivações de Kierkegaard para escrever *Temor e Tremor* está a sua luta intelectual com as éticas de Kant e de Hegel, bem como com as filosofias da religião kantianas e hegelianas (Cf. GOUVÊA, 2009, p. 127). Segundo Gouvêa (2009, p. 127):

[Em *Temor e Tremor*] Johannes de Silentio é levado a demonstrar com toda honestidade que nem uma ética kantiana nem uma ética hegeliana podem dar uma explicação para o caso de Abraão, que na avaliação deles é um assassino imoral, e não pode ser reconhecido com o pai da fé. Estas éticas são, portanto, incompatíveis com a narrativa Bíblica e com o Novo Testamento que apresentam e vêem Abraão como o mais extremo exemplo de fé.

Essa também parece ser a compreensão de Elisabete M. de Sousa, tradutora de *Temor e Tremor* para o português. Em sua introdução à obra, a autora afirma que, em *Temor e Tremor* (1843), é possível perceber a agilidade da esgrima dialética [de Kierkegaard], com Kant e Hegel (SOUSA, p. 35). Além disso, a autora sugere que, no problema I, a saber, se haverá uma suspensão teleológica do ético, que Johannes de Silentio responde cabalmente à sugestão de Kant no *Conflito das Faculdades* de que Abraão, de acordo com o imperativo categórico, desobedeça e interpele diretamente essa voz divina. De acordo com Kant: “A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível)”. De acordo com Gouvêa (2009, p. 156), o que Kant propõe no *Conflito das Faculdades*, está de acordo com o que ele:

havia defendido cinco anos antes em sua principal obra teológica, *religião nos limites da simples razão*, assim como com o que ele afirmou

em sua principal obra ética, a segunda de suas grandes críticas, a *Crítica da razão prática*. A unidade moral de Deus, diz Kant, é precisamente que sua vontade é “incapaz de qualquer atitude conflitante com a lei moral”, não que ele escolha o que a lei deve ser.

Desse modo, seguindo o pensamento de Kant, Deus não poderia pedir nada que fosse contrário à lei moral, afinal a *ideia de Deus* [grifo nosso], para Kant era útil para influenciar a vontade humana no cumprimento do dever:

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i. e., quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças a ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres [...]. (KANT, 1798/1993, p. 43-44).

De acordo com Kant (1793/2008, p. 162) “A ideia de um soberano moral do mundo é uma tarefa para a nossa razão prática. Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo [...], mas o que para nós é como ser moral”:

De harmonia com esta necessidade da razão prática, a universal fé religiosa verdadeira é: 1) a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da Terra, i.e., moralmente como legisladador santo; 2) a fé n’Ele, conservador do gênero humano, como seu governante bondoso e moral providenciador; 3) a fé em Deus, administrador das suas próprias leis santas, i.e., como juiz reto. Esta fé não contém, em rigor, mistério algum, porque expressa simplesmente o comportamento moral de Deus para com o gênero humano. (KANT, 1793/2008, p. 162).

Como observou Gouvêa (2009, p. 244), essa compreensão da ética além de ser racionalista, de uma perspectiva religiosa pode-se dizer que é até mesmo idólatra. Pois até Deus estaria sujeito a alguma coisa superior. Neste caso, a moral. Segundo Johannes de Silentio, se o máximo que há é isso, se os meus deveres com Deus não se distinguem dos meus deveres morais, a fé sempre existiu, porque nunca existiu e Abraão, portanto, estará perdido (KIERKEGAARD, 1843/2009, p. 114). A diferença entre o pensamento de Kant e de Kierkegaard acerca destes temas divergem, porque, segundo Gouvêa (2009, p. 156), Kant estava comprometido com uma fé racional, enquanto Kierkegaard “toma o fenômeno religioso simplesmente como o encontra e dedica-se aos problemas do esclarecimento conceitual do próprio fenômeno” (PERKINS apud GOUVÊA, 2009, p. 156).

Kierkegaard ao contrário de Kant, não vê a religião como dependente ou subordinada a ética. Kierkegaard vê a fé religiosa como uma categoria autônoma. Kierkegaard vê que, em Gênesis 22, Abraão está fora – ou

além – do ético, com um *télos*, supra-ético. Quando Abraão deixa o ético para trás e avança para o religioso, a própria ética torna-se uma tentação. Assim, a fé é descrita como um nova categoria de pensamento por direito próprio. (GOUVÊA, 2009, p. 156).

Desse modo, encerramos nossa pesquisa com a expectativa de termos sido bem sucedidos em mostrar o posicionamento de Kierkegaard acerca dos termos “fé”; “razão” e “ética” em *Temor e Tremor* (1843). E, se de fato o fomos, pretendemos num futuro breve partirmos para um desafio ainda maior, que será o de investigar os temas aqui expostos em um diálogo entre Kierkegaard e Kant.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Jorge Miranda. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: UESB, 2009.
- ALMEIDA, Jorge Miranda. Kierkegaard: *Pensador da Existência*. “Existência e Arte”- **Revista Eletrônica do Grupo PET** – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III – Numero III – Janeiro a Dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portalrepositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Jorge%20Miranda%20de%20Almeida%20FILOSOFIA%20ok.pdf>. Acesso em 3 Maio 2016.
- ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro Montenegro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Filosofia passo a passo, 78).
- ALMEIDA, Rogério Miranda. Kierkegaard e a repetição. In: ALMEIDA, Rogério Miranda. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão a repetição**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ANGERAMI, V. A. **Psicoterapia existencial**. 4. ed. São Paulo: Thomson Learning Brasil, 2007.
- BERLIN, Isaiah. **El mago del norte: J.G. Hamann y el origen del irracionalismo modernos**. Traducción Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA**. São Paulo: Cultura Cristã; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BOEHNER, Gilson. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BRUN, Jean. Introdução. In: KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.
- CURTIS, A. K.; LANG, S.; PETERSEN, R. **Os 100 acontecimentos mais importantes da história do cristianismo: do incêndio de Roma ao crescimento da igreja na china**. Tradução Emirson Justino. São Paulo: Vida, 2003.
- DE PAULA, Marcio Gimenes. O silêncio de Abraão: Os desafios para a ética em Temor e Tremor de Kierkegaard. **INTERAÇÕES**, v. 3, n. 4, p. 55-72, 2008. Disponível em: <<http://200.229.32.55/index.php/interacoes/article/viewFile/6708/6135>> Acesso em 26 Abr. 2016.
- DE PAULA, Márcio Gimenes. É preciso duvidar de tudo: Kierkegaard e a dúvida metódica. **Kalagatos – Revista de Filosofia**. Fortaleza, CE, v. 5 n.10, 2008 p. 111-133. Disponível em: <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V5N10_duvida_metodica_kierkegaard.pdf> Acesso em 17 Abr. 2016.
- DE PAULA, Marcio Gimenes. Entre a descrença e a fé: o ceticismo de Johannes Climacus ou Kierkegaard leitor de Descartes e Hume/Between Unbelief and Faith: Johannes Climacus' Skepticism or Kierkegaard Reader of Descartes and Hume. **Numen**, v. 14, n. 1, 2012. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/viewFile/1223/1276>> Acesso em 18 Abr. 2017.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução Ephraim F. Alves. 3º Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FEIJOO, Ana Maria L. C. *et al.* **O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica**. Rio de Janeiro: IFEN, 2013.

- FERRO, Nuno. “Naturalmente hipócrita”: linguagem e desonestidade no pensamento de Kierkegaard. In: VALLS, Álvaro L.M.; FERREIRA, Gabriel. **Kierkegaard Compêndio**. São Paulo: LiberArs, 2015.
- FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. **As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição Greco-romana**. 9. ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Esboços de Teologia Filosófica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. A Ética entre a Fé e a Razão: de uma ética racionalista a uma ética revelacional. In: **O lado bom do calvinismo: ensaios acerca de um calvinismo saudável**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Palavra e silêncio**. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo Paradoxo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- HEGEL, G.W.F. **Escritos de Juventude**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- IZUZQUIZA, Ignacio. Johann Georg Hamann o la seducción de un “raro”: Razón, Analogía y Paradoja. Universitat de Barcelona, **Convivium**, n. 18, pp. 73-108, 2005. ISSN: 0010-8235. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73230>>. Acesso em: 23 maio 2016.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução Artur Morão. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KIERKEGAARD, Søren. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas** (vol. II). Tradução Álvaro L.M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, Søren. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas** (vol. I). Tradução Álvaro L.M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco 2013. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução Álvaro L.M. Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010a. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, Søren. Dos discursos edificantes. In: KIERKEGAARD, Søren. **Escritos vol. 5: Discursos edificantes; Tres discursos para ocasiones supuestas**. Edición e traducción Dario Gonzales. Madrid: Trotta, 2010b.
- KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano** (Doença até a morte) Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010c.
- KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor**. Tradução Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.
- KIERKEGAARD, Søren. **A Repetição**. Tradução José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

- KIERKEGAARD, Søren. **Ejercitación del cristianismo**. Tradução para o espanhol Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009c.
- KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas**. Tradução Ernani Reichmann e Álvaro L.M. Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- KIERKEGAARD, Søren. **La enfermedad mortal**. Tradução para o espanhol Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008b.
- KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, Søren. **É preciso duvidar de tudo**. Tradução Silvia Saviano Sampaio; Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Coleção Breves Encontros).
- KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002a.
- KIERKEGAARD, Søren. Dois pequenos tratados ético-religiosos. In: KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002b.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- MAIA NETO, J. R. De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo. **O que nos faz pensar**, n. 8, p. 62-71, 1994. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/de_montaigne_pascal_do_fideism_o_cetico_a_cristianizacao_do_ceticismo/n8jose.pdf>. Acesso 12 nov. 2016.
- MAIA NETO, J. R. Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard. **Revista Latino Americana de Filosofia**, Buenos Aires, Volume XVII, Número 02, 243-257, 1991.
- MARCHI, Eduardo Cesar Silveira Vita. Aspectos de direito público romano: as Constituições políticas da realeza e da República. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, [S.l.], v. 100, p. 3-19, jan. 2005. ISSN 2318-8235. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67662/70270>>. Acesso em: 16 mar. 2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-8235.v100i0p3-19>.
- MARTÍN, José García. El Johannes de Silentio del "Temor y Temblor" de Kierkegaard, o bien cómo hablar de lo que hay que callar. **Ars Brevis**, n. 17, p. 286-298, 2011. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257021>> Acesso em 26 abr. 2017.
- MILLER, Chaim. **Sefer Berisht**: o livro de Gênesis. Tradução Miriam Pomeroy. São Paulo: Maayanot, 2008.
- MONTEIRO, Adolfo Casais. Introdução do tradutor. In: KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano** (Doença até a morte) Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.
- PACHECO, Marcio de lima. Kierkegaard: A suspensão ética e a imparidade do indivíduo. **Clareira**, v. 1 n. 1 p. 142-164, 2014. Disponível em: <<http://revistaclareira.com.br/index.php/clareira/article/viewFile/14/11>> Acesso 27 out. 2017.
- PINZETTA, Inácio. A repetição como movimento para frente: A nova categoria. In: REDYSON, D.; ALMEIDA, J. M.; DE PAULA, M. G (Orgs). **Søren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.
- PIRKÊ AVOT. In: FRIDLIN, Jairo (Org.). **Sidur Completo**. São Paulo: Sêfer, 1997.

PLATÃO. Mênon. In: PLATÃO. **Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias**. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010 (Clássicos Edipro).

PODOLAK, Pietro. **Tertuliano**. Tradução Francisco G. F. de Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.

POPKIN, Richard. **História do Ceticismo**. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Patrística e Escolástica** (vol. II). São Paulo: Paulus, 2003.

RESENDE, Enan. Sabem quem foram os barbeiros cirurgiões. **Recanto das letras**, 2014 Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/artigos/4910458>> Acesso em 13 Mar. 2017.

ROSS, Jonas. Kierkegaard e a análise do desespero entre o indivíduo e a sociedade. **Controvérsia**, v. 5, n. 3, p. 08-18, 2013. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/6682/3732>>. Acesso em 24 ago. 2017a.

ROSS, Jonas. Religião, Temporalidade e Corporeidade em Kierkegaard. **Numen**, v. 17, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2864/2164>>. Acesso em: 24 ago. 2017b.

ROSS, Jonas. Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus. – **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, DF, v. 2 n.1, 2014 p. 43-53. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/10411>> Acesso em 30 abr. 2016.

ROSS, Jonas. **Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. Tese de doutorado. Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, 2007.

SAMPAIO, Sílvia Saviano. Ironia, Repetição, Silêncio: o estilo do pensador subjetivo. **Revista Intercâmbio** ISSN 1806-275X – v. XV. Lael: PUC-São Paulo, 2006. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/intercambio/article/view/3698/2423>> Acesso em 22 out. 2017.

SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**. Tradução João Bentes. 2ª Ed. São Paulo: ABU Editora; Viçosa MG: Editora Ultimato, 2014.

SOUSA, Elisabete M. O salto para eternidade. In: KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

SUDARIO, Jimmy; DE CASTRO LINS, Rafael. Abraão e o Absurdo—Dos olhares da fé e da razão quedada. **TEOLITERARIA**-Revista de Literaturas e Teologias ISSN 2236-9937, v. 6, n. 11, p. 238-263, 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/2236-9937.2016v6n11p238-263>> Acesso em: 29 ago. 2017.

VALLS, Álvaro L.M. Posfácio. In: KIERKEGAARD, Søren. **O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Braçança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

VALLS, Álvaro L.M. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Tradução Álvaro L. M. Valls.

Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. (Coleção Pensamento Humano).

VALLS, Álvaro L.M. Introdução: entre a melancolia e o amor desinteressado. In: VALLS, Álvaro L.M. **Do desespero silencioso ao elogio do amor**: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard. Porto Alegre: Escritos, 2004.

VALLS, Álvaro L.M. Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard. In: VALLS, Álvaro L.M. **Entre Sócrates e Cristo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000 (Coleção Filosofia, n. 113).