

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES

**FÉ E EXISTÊNCIA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA
OBRA *TEMOR E TREMOR***

CAMPINAS

2016

CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES

**FÉ E EXISTÊNCIA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA
OBRA *TEMOR E TREMOR***

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

PUC-CAMPINAS

2016

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

Autor: ALVES, Carlos Eduardo Cavalcanti.

Título: Fé e existência: uma análise a partir da obra *Temor e tremor*.

Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião

BANCA EXAMINADORA

Presidente e orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Instituição: Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Assinatura: _____

1º Examinador: Prof. Dr. Breno Martins Campos
Instituição: Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Assinatura: _____

2º Examinador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula
Instituição: Universidade de Brasília

Assinatura: _____

Campinas, de de 2016.

Às minhas avós, Maria Celeste Cordeiro e Rosina Pedrazzoli (*in memoriam*), meus primeiros exemplos de fé concreta e apaixonada.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, orientador paciente e atencioso, cuja erudição foi decisiva em minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner, por sua presteza e gentileza nas indicações de bibliografia e nas contribuições à minha pesquisa, todas muito úteis.

Aos demais docentes do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, pelo auxílio oferecido através das disciplinas, seminários, eventos e conversas, de diversas formas relevantes para o aprofundamento do meu conhecimento sobre o fenômeno religioso.

Aos colegas da turma 2015, pela rica troca de experiências.

Aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, pelo atendimento gentil, pronto e eficiente.

Aos meus pais, Sonia e Otacílio, pelo apoio sempre incondicional.

Ao meu irmão Ricardo, “amigo mais chegado que um irmão”.

À minha esposa Luana, companheira de todos os momentos, compreensiva durante as minhas horas de isolamento e suporte sempre presente: sem ela não teria sido possível a elaboração dessa dissertação.

“Sem fé é impossível agradar a Deus, pois quem dele se aproxima precisa crer que ele existe e que recompensa aqueles que o buscam” (Hebreus, capítulo 11, verso 6; Bíblia Sagrada, Nova Versão Internacional).

RESUMO

ALVES, Carlos Eduardo Cavalcanti. **Fé e existência**: uma análise a partir da obra *Temor e tremor*. 2016. 130f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

A presente dissertação tem por objetivo analisar a relação fé e existência na obra *Temor e tremor*, do pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, presente na seção *Problemata*. Escrita sob o pseudônimo Johannes de Silentio, é um elogio à fé do patriarca bíblico Abraão, especialmente a apresentada na narração das Escrituras sobre a prova à qual Deus submeteu-o: o pedido de que sacrificasse o filho Isaac. Para tanto, foi realizada primeiramente a contextualização do pensamento do autor em *Temor e tremor*. A identificação de acontecimentos relevantes em sua biografia e do resumo de sua obra literária evidenciou que Kierkegaard denominou-se um autor religioso, cuja reflexão visava à compreensão da existência e do ser cristão. A Igreja Luterana estatal e o movimento pietista luterano formaram o ambiente cultural-religioso em que o autor dinamarquês fora criado, os quais tanto influenciaram seu pensamento, quanto compuseram o pano de fundo de suas reflexões na obra pesquisada. A teologia, a filosofia, a prática eclesial e o cristianismo de sua época foram alvo de suas críticas. Em *Temor e tremor*, estas foram elaboradas por argumentos referidos às concepções teológico-filosóficas do luteranismo-pietismo, de Kant, da teologia liberal e do romantismo de Schleiermacher, Hamann e, especialmente, de Hegel. A *Problemata*, parte central da obra e da argumentação de Kierkegaard, é composta por três capítulos, que apresentam os problemas éticos derivados da disposição de Abraão em sacrificar Isaac, intitulados: “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”, “Haverá um dever absoluto para com Deus?” e “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?”. A interpretação do texto permitiu a conclusão de que, em *Temor e tremor*, a razão é incapaz de explicar Abraão, pois a ética não pode justificar sua atitude. A fé é a categoria pela qual se pode compreender o patriarca, paradoxalmente relacionada à existência e que ocorre como paixão, em função do absurdo; parte da resignação diante do infinito em um duplo movimento, que volta ao finito para receber Isaac de volta. A *Problemata* apresenta também outras categorias, associadas à fé de Abraão, dentre as quais foram identificadas e analisadas ética, angústia, provação, repetição, individualidade e subjetividade. A presença dessas categorias na existência do patriarca demonstrou uma fé que ocorre como interioridade e não está limitada à ética. Para a obtenção de uma maior amplitude na análise da fé e das demais categorias, estas foram correlacionadas com outras duas produções literárias de Kierkegaard, nas quais estão presentes em diferentes níveis conceituais, a saber, *A repetição* e *O conceito de angústia*. Em decorrência, a fé de Abraão mostrou-se como instância suprarracional do pensamento e experiência religiosa, sob a perspectiva fenomenológica, de abertura à transcendência e crença na providência divina, em busca da superação das limitações da existência. Ademais, a fé apresentada em *Temor e tremor* sugere desdobramentos quanto à manifestação religiosa individual na atualidade, uma “fé não religiosa” desvinculada dos dogmas religiosos e da autoridade eclesial institucional, e vivida na interioridade como relação existencial com Deus.

Palavras-chave: Fé. Ética. Paradoxo. Existência. Abraão. Experiência religiosa.

ABSTRACT

ALVES, Carlos Eduardo Cavalcanti. Faith and existence: an analysis in the opus *Fear and Trembling*. 2016. 130p. Dissertation (Master in Religion Sciences) - *Stricto Sensu* Post-Graduation Program in Religious Sciences, Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2016.

The present dissertation aims to analyze the relationship between faith and existence in the opus *Fear and Trembling*, by the danish thinker Søren Aabye Kierkegaard, present in the *Problemata* section. Written under the pseudonym Johannes de Silentio, it is a compliment to the faith of the biblical patriarch Abraham, especially that presented in the Scripture account of the proof to which God submitted him: the request that he sacrifice his son Isaac. In order to do so, the contextualization of the author's thinking in *Fear and Trembling* was first carried out. The identification of relevant events in his biography and the summary of his literary work showed that Kierkegaard called himself a religious author, whose reflection was aimed at understanding existence and the christian being. The Lutheran state church and the Lutheran pietist movement formed the cultural-religious milieu in which the danish author was formed, both influencing his thinking and composing the background of his reflections in the opus under investigation. Theology, philosophy, ecclesiastical practice, and Christianity of his time were criticized by him. In *Fear and Trembling*, these were elaborated by arguments referring to the theological-philosophical conceptions of Lutheranism-Pietism, Kant, the liberal theology and Romanticism of Schleiermacher, Hamann and, especially, Hegel. The *Problemata*, central to Kierkegaard's opus and arguments, is composed of three chapters, which present the ethical problems derived from Abraham's willingness to sacrifice Isaac, titled: "Is there a teleological suspension of the ethical?", "Is there an absolute duty to God?" and "Has it been ethically defensible on the part of Abraham to have kept silent about his purpose before Sarah, Elieser, and Isaac?". The interpretation of the text allowed the conclusion that, in *Fear and Trembling*, reason is unable to explain Abraham, for ethics can not justify his attitude. Faith is the category through which the patriarch can be understood, paradoxically related to existence and occurs as a passion, in function of the absurd; part from the resignation before the infinite, in a double movement which returns to the finite to receive Isaac back. The *Problemata* also presents other categories, associated with the faith of Abraham, among which were identified and analyzed ethics, anxiety, trial, repetition, individuality and subjectivity. The presence of these categories in the patriarch's existence demonstrated a faith that occurs as interiority and is not limited to ethics. In order to obtain a greater breadth in the analysis of faith and the other categories, these were correlated with two other literary productions of Kierkegaard, in which they are present in different conceptual levels, namely, *The repetition* and *The concept of anxiety*. As a result, Abraham's faith proved to be a supra-rational instance of thought and religious experience, from the phenomenological perspective, of openness to transcendence and belief in divine providence, seeking to overcome the limitations of existence. In addition, the faith presented in *Fear and Trembling* suggests unfolding of individual religious manifestation today, a "non-religious faith" unrelated to religious dogmas and institutional ecclesiastical authority, lived in the interior as an existential relationship with God.

Keywords: Faith. Ethics. Paradox. Existence. Abraham. Religious experience.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUÇÃO | 9 |
| 2. CAPÍTULO PRIMEIRO: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD EM <i>TEMOR E TREMOR</i> | 13 |
| 2.1. <i>Introdução</i> | 13 |
| 2.2. <i>Aspectos da biografia e da literatura de Kierkegaard</i> | 14 |
| 2.3. <i>Ambiente cultural-religioso</i> | 23 |
| 2.4. <i>Contexto teológico-filosófico</i> | 28 |
| 2.4.1. <i>Luteranismo-pietismo</i> | 29 |
| 2.4.2. <i>Kant</i> | 32 |
| 2.4.3. <i>Teologia Liberal</i> | 36 |
| 2.4.4. <i>Schleiermacher</i> | 38 |
| 2.4.5. <i>Hamann</i> | 41 |
| 2.4.6. <i>Hegel</i> | 42 |
| 2.4.7. <i>Conclusão</i> | 48 |
| 3. CAPÍTULO DOIS: A <i>PROBLEMATA</i>, PARTE CENTRAL DE <i>TEMOR E TREMOR</i> | 49 |
| 3.1. <i>Introdução</i> | 49 |
| 3.2. <i>Estrutura da obra</i> | 50 |
| 3.3. <i>Problemata: os três problemas éticos em Abraão</i> | 57 |
| 3.4. <i>Categorias fundamentais na Problemata</i> | 75 |
| 3.4.1. <i>Fé</i> | 75 |
| 3.4.2. <i>Ética</i> | 78 |
| 3.4.3. <i>Angústia</i> | 79 |
| 3.4.4. <i>Provação</i> | 80 |
| 3.4.5. <i>Repetição</i> | 81 |
| 3.4.6. <i>Individualidade e subjetividade</i> | 82 |
| 3.5. <i>Conclusão</i> | 84 |
| 4. CAPÍTULO TRÊS: A <i>FÉ EM TEMOR E TREMOR</i> COMO EXPERIÊNCIA RELIGIOSA | 85 |
| 4.1. <i>Introdução</i> | 85 |
| 4.2. <i>Correlação das categorias fundamentais da Problemata com A repetição e O conceito de angústia</i> | 86 |
| 4.3. <i>A fé de Abraão como experiência religiosa</i> | 103 |
| 4.4. <i>Conclusão</i> | 112 |
| 5. EPÍLOGO | 114 |
| 5.1. <i>Objetivos e estrutura</i> | 114 |
| 5.2. <i>Pontos fundamentais da argumentação</i> | 117 |
| 5.3. <i>Questões e desdobramentos</i> | 121 |
| 6. REFERÊNCIAS | 125 |

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa que deu origem a esta dissertação veio realizar o desejo de melhor conhecer a originalidade e a profundidade das ideias do dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, com as quais começamos a ter contato há mais de uma década. Como teólogo, e agora pesquisador em Ciências da Religião, percebemos, por um lado, a relevância desse pensador para a compreensão do fenômeno religioso, em especial de questões teológico-filosóficas típicas da tradição cristã ocidental. Por outro lado, notamos a persistência de um entendimento caricaturado de suas ideias, taxadas por vezes de antirreligiosas, antinomistas e niilistas. Especificamente quanto a *Temor e tremor*, ficamos convencidos do enriquecimento para os estudos da religião que as reflexões ali contidas poderiam trazer. Por isso, entendemos que a elaboração intelectual de Kierkegaard é importante legado a todos os que compreendem a complexidade e abrangência de sua obra, assim como a concretude de uma relação religiosa cada vez mais buscada pela cultura ocidental – uma fé individual, privada, em contraposição à pura adesão aos dogmas e ao reconhecimento da autoridade institucional. Nesse sentido, cremos que as ideias kierkegaardianas apresentadas e analisadas neste trabalho poderão contribuir para a pesquisa científica sobre a religião, particularmente em seus aspectos epistemológicos e existenciais.

A trajetória intelectual de Kierkegaard foi caracterizada pela busca de um profundo conhecimento teológico e filosófico. Com formação acadêmica em teologia, conheceu também outros saberes relacionados ao pensamento de seu tempo. Munido de grande capacidade de observação, dedicou-se a escrever de forma poética e filosófica sobre a existência e seus conteúdos, numa literatura vasta e original construída, entre outros recursos, pelas múltiplas perspectivas de seus pseudônimos e por discursos filosófico-religiosos. Seu objetivo declarado, contudo, estava além da elaboração de uma relevante obra literária ou da reflexão consistente sobre a realidade: pretendia, como autor, elucidar o sentido real do cristianismo para a sociedade dinamarquesa do século XIX, segundo ele regida por concepções teológicas, filosóficas e religiosas que nada tinham em comum com a mensagem dos apóstolos de Cristo.

Por essa perspectiva, a presente dissertação tem como objetivo geral analisar a relação fé e existência a partir da dialética entre a fé e a ética apresentada em *Temor e tremor*, obra na qual Kierkegaard, sob a ótica do pseudônimo Johannes

de Silentio, escreve sobre o relato bíblico do sacrifício de Isaac pedido por Deus a Abraão. De forma elogiosa à fé, e estupefata diante da constatação de sua incomensurabilidade com a razão humana, o autor argumenta em estilo poético-filosófico que tanto a teologia cristã, da ortodoxia luterana e do chamado liberalismo teológico, quanto a reflexão filosófica de seu tempo não foram capazes de compreender e explicar o patriarca da tradição judaico-cristã. Johannes também argumenta que não o entende: é um paradoxo inacessível ao pensamento, pois a decisão de sacrificar o filho Isaac, tomada por Abraão em obediência à voz divina, não pode ser explicada – sendo então impenetrável pela exegese protestante e pelas categorias da ética filosófica.

Os objetivos específicos deste trabalho dizem respeito a quatro questões fundamentais para entender a temática da fé em *Temor e tremor*. Primeiramente, a compreensão das questões biográficas, culturais e intelectuais que permeiam seu pensamento na obra. Em segundo lugar, a interpretação do texto, em particular os três problemas éticos apresentados em relação a Abraão, na seção *Problemata*, e as categorias ali presentes relacionadas à existência. A seguir, a abordagem da fé abraâmica como experiência religiosa sob um prisma fenomenológico, a partir da correlação dessas categorias identificadas em *Temor e tremor* com outras duas obras de Kierkegaard: *A repetição* e *O conceito de angústia*. E, finalmente, sugerir uma possível contribuição dessa concepção de fé para a experiência do que chamamos “fé não religiosa”, na atualidade. Esses objetivos foram escolhidos a fim de obter uma contextualização da obra, fundamental para sua interpretação; a identificação das questões existenciais que envolveram a fé de Abraão; o aprofundamento das categorias, presentes nas três obras em diferentes níveis conceituais; e a inferência da fé abraâmica como experiência religiosa, enquanto fenômeno relacionado tanto à figura do patriarca judaico-cristão, quanto à expressão atual da fé não religiosa. Ademais, possibilitou-nos sair do lugar comum e ir além da designação de Kierkegaard como “criador do existencialismo”, para vislumbrar o alcance maior de seu pensamento sobre a fé em temas relacionados a religião, teologia, filosofia, entre outros que emergem das páginas de *Temor e tremor*.

O método de análise da relação entre fé e existência em Abraão, nesta dissertação, consiste em contextualizar a obra *Temor e tremor*, apresentar sua estrutura, analisar as categorias presentes na *Problemata*, seção central do livro, e

inferir a relação de fé com Deus, em Abraão, como experiência religiosa. Quanto à bibliografia fundamental, as traduções das principais obras de Kierkegaard utilizadas nesta dissertação foram escolhidas pela importância em ter, tanto quanto possível, edições críticas traduzidas do original, que permitissem a elucidação de termos-chave e a contextualização teológico-filosófica. Por isso, da obra *Temor e tremor* foram usadas as traduções portuguesa, de Elisabete M. de Sousa, e inglesa, de Sylvia Walsh. De *A Repetição* e *O conceito de angústia* recorreu-se, respectivamente, às traduções portuguesa, de José Miranda Justo, e brasileira, de Álvaro Luiz M. Valls. No tocante às fontes secundárias, foram utilizados comentaristas nacionais e estrangeiros, com destaque para Álvaro Luiz M. Valls, Jorge Miranda de Almeida e Ricardo Quadros Gouvêa, no âmbito nacional, e John Lippitt, no internacional. Estas escolhas deram-se em função das análises feitas, por esses estudiosos, de *Temor e tremor* ou da fé de Abraão.

O primeiro capítulo trará, inicialmente, uma contextualização da obra *Temor e tremor*, visando à interpretação dos principais conceitos e argumentos desenvolvidos no livro, pela exposição de acontecimentos relevantes da biografia do autor e de um resumo da produção literária de Kierkegaard. Em seguida, será apresentado o ambiente cultural-religioso no qual o autor viveu e o contexto teológico-filosófico da argumentação kierkegaardiana em *Temor e tremor*, a saber, luteranismo-pietismo, filosofia de Kant, teologia liberal e romantismo. No segundo capítulo serão feitas uma breve explanação da estrutura da obra e uma análise da fé em sua relação dialética com os três problemas éticos da *Problemata*, através da identificação das principais categorias ali existentes. O último capítulo fará a correlação destas com outras duas obras de Kierkegaard nas quais também estão presentes, *A repetição* e *O conceito de angústia*, e procurará abordar a fé abraâmica como experiência religiosa. E, finalmente, o epílogo sugerirá possíveis implicações do pensamento kierkegaardiano, em *Temor e tremor*, para a experiência da fé não religiosa atual.

Em resumo, o primeiro capítulo consiste em uma contextualização do pensamento de Kierkegaard em *Temor e tremor*. O segundo capítulo analisará a *Problemata*, parte central da obra. O último capítulo versará sobre a fé de Abraão, em *Temor e tremor*, como experiência religiosa. E o epílogo levantará elementos para a aplicação atual desse conceito de fé.

Os resultados obtidos com a pesquisa, presentes nesta dissertação, permitiram a compreensão da relação entre fé e existência no evento abraâmico, a partir da concepção kierkegaardiana expressa pelo pseudônimo Johannes de Silentio, extensiva à experiência religiosa individual e sua existencialidade no relacionamento com o transcendente. Essa fé vivida interiormente remete a uma instância que está para além do pensamento racional, na tensão estabelecida pelo paradoxo de uma relação não mediada por qualquer sistema filosófico, princípio ético ou interpretação teológica. Diante disso, nossa expectativa é que o leitor conheça ou aprofunde seu entendimento de uma obra magistral, relacionada a questões fundamentais para a produção de sentido na existência humana.

2. CAPÍTULO PRIMEIRO: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD EM *TEMOR E TREMOR*

2.1. Introdução

A compreensão do pensamento de Kierkegaard implica, em parte, a relação de sua trajetória e ambiente intelectual com a produção literária que construiu. Não obstante a reconhecida originalidade de suas ideias, sua vasta obra constitui fonte profusa de pensamentos que expressam aspectos de sua existência e reflexões de sua época, o que corrobora a importância de se conhecer os principais acontecimentos de sua vida, aspectos culturais relevantes e correntes de pensamento relacionados à elaboração intelectual do autor dinamarquês.

Suas ideias foram reavivadas no século XX e têm sido, desde então, importante influência da filosofia contemporânea, intensificada pela tradução de sua obra para línguas europeias, a exemplo da alemã, inglesa, francesa, espanhola e portuguesa. Esse crescente interesse por Kierkegaard deve-se, principalmente, a dois fatores. Primeiro, em razão da atualidade de seu pensamento, voltado a questões que extrapolam o momento histórico em que viveu, e dos dilemas existenciais e conflitos culturais e religiosos tratados em sua produção. O segundo fator refere-se ao atraente estilo literário que adotou, em muitos momentos poético, irônico e enigmático, com uma verve reflexiva e artística (GIORDANI, 1976, p. 31-32).

Mantendo-se a cautela, como adverte Gouvêa (2000, p. 25), de evitar a ênfase nos contornos psicológicos do autor, assim como nas possíveis alegorias representativas de pessoas e fatos ligados a ele em seus escritos, em detrimento de seu labor intelectual original, este capítulo apresenta uma contextualização do pensamento presente na obra *Temor e tremor*. Para tanto, trará primeiramente alguns acontecimentos biográficos relevantes de Kierkegaard, inclusive uma breve menção a seu *corpus* literário. Em seguida, para maior conhecimento da cultura da Dinamarca do século XIX, serão comentados aspectos sociais e religiosos da sociedade do país escandinavo, e sua vivência pelo pensador dinamarquês. Ao final, será apresentado o contexto teológico-filosófico que compôs o pano de fundo da reflexão ao autor em *Temor e tremor*. O objetivo é identificar os acontecimentos mais importantes para seu pensamento em sua história de vida, as influências

sociais e religiosas sofridas e o *back ground* intelectual presente na argumentação de Kierkegaard nessa obra.

2.2. Aspectos da biografia e da literatura de Kierkegaard

De acordo com Giordani (1976, p. 33), a personalidade de Kierkegaard era complexa e seu temperamento exótico, sensível, introspectivo e enigmático. A rígida educação religiosa recebida do pai não permitiu que o dinamarquês gozasse de uma infância tranquila. Contudo, ressalta que, assim como no caso da loucura de Nietzsche, seus traços pessoais não determinam a validade de seu pensamento. Alguns acontecimentos familiares e biográficos, descritos a seguir, entretanto, são fundamentais para a compreensão da obra kierkegaardiana. É “impossível compreendê-lo sem levar em conta as circunstâncias de sua vida. O enigma Kierkegaard é único” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 23-31).

Nascido a cinco de maio de 1813, na cidade de Copenhague, Kierkegaard foi o mais novo de sete filhos de um casal, então na meia-idade: quando nasceu, seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, tinha cinquenta anos, e sua mãe, Anne S. Lund, quarenta e quatro. A grande habilidade do pai como comerciante tornou a família rica. Michael herdara o comércio de lã de seu tio, na capital dinamarquesa, e realizara operações financeiras muito bem-sucedidas com títulos governamentais, a propósito da guerra entre Inglaterra e Dinamarca. Religioso dedicado, de tradição pietista¹ – vertente luterana com ênfase na experiência pessoal com Deus e na austeridade moral –, frequentava uma comunidade religiosa independente chamada Irmandade Morávia. Ao mesmo tempo, tinha boas relações com o bispo Mynster, clérigo e principal dirigente da igreja estatal luterana na capital Copenhague. Com vasta cultura e dotado de mente criativa, Michael conversava com os filhos sobre filosofia e lhes contava histórias

¹ O pietismo será apresentado adiante, como corrente do luteranismo. Segundo Max Weber (2004, p. 87-88, 207, 232), seu início ocorreu “no solo do calvinismo na Inglaterra e especialmente na Holanda, permaneceu ligado à ortodoxia, passando por transições imperceptíveis até que, ao final do século XVII, sob o influxo de Philip Jakob Spener (1635-1705) fez seu ingresso no luteranismo, revisando para tanto, mas apenas parcialmente, sua fundamentação dogmática”. Weber defende que os pietistas levavam uma vida pacífica e quase eremita por entenderem que a sabedoria na vida diária preconizava uma prudente desconfiança no convívio social, pois o mundo seria “uma floresta virgem cheia de perigos”. A designação “pietismo” surge primeiramente no luteranismo, derivada dos *Pia desideria* (1675), principais escritos de Spener, para indicar a ênfase desse movimento do protestantismo ascético – conforme a expressão weberiana – na piedade pessoal do cristão (PIERUCCI, 2004, p. 287).

em caminhadas pela cidade. Contudo, era profundamente melancólico e atormentado por lembranças da adolescência, quando amaldiçoou Deus por sua pobreza. Aguardava, por isso, um iminente castigo divino, convicção que o acompanhou durante toda a vida (GOUVÊA, 2002, p. 317-321).

O caráter triste e sombrio do pai, aliado à rígida educação religiosa recebida no pietismo, influenciariam fortemente a melancolia e a precocidade do jovem Kierkegaard que, apesar de todas essas circunstâncias, admirava Michael profundamente. Outro fator trágico em sua vida foi cinco de seus seis irmãos, a saber, Maren, Nicoline, Petrea, Søren Michael e Niels, terem morrido cedo. No falecimento do pai, em 1838, apenas ele e Peter estavam vivos, sendo este último o mais longevo: morreu em 1888, aos oitenta e três anos. Os sete eram filhos do segundo casamento de Michael, com a empregada da casa, grávida antes das núpcias, menos de um ano após a morte da primeira esposa. Esta ocorrência seria a segunda fonte de tormento psicológico para o pai, diante do conflito entre seu ato e os inflexíveis valores morais que observava (GOUVÊA, 2002, p. 322).

A partir de 1830 Kierkegaard inicia seus estudos em teologia na Universidade de Copenhague, numa jornada de aproximadamente dez anos, ocorrida principalmente em virtude dos outros interesses que começara a desenvolver, em especial por filosofia e literatura. Dizia preferir o estudo livre e indefinido à “refeição padronizada de um hotel”, em que se sabe o cardápio e os convidados, antecipadamente, para cada dia da semana. Na universidade, Kierkegaard sentiu-se inicialmente atraído pela filosofia do alemão Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831). Entretanto, no decorrer do curso e ao longo de toda a vida seria um forte opositor das ideias hegelianas (GARDINER, 2001, p. 12-13).

Kierkegaard foi um pensador de profundidade reflexiva e mente progressista. Apaixonado pela arte, especialmente a dramaturgia, nos anos 1830 fizera parte do círculo do prestigiado crítico J. L. Heiberg, a quem se oporia por causa do esforço deste pela introdução do hegelianismo na Dinamarca. Além de rejeitar a atividade docente, não seguiu outras opções comuns à sua formação, como a carreira pastoral luterana. A fortuna herdada do pai permitiu ao jovem pensador dedicar-se exclusivamente a escrever, o que fez durante toda a sua vida (GOUVÊA, 2000, p. 15, 19).

Sua fragilidade física, por um desvio na coluna vertebral, e sua personalidade complexa eram bem disfarçadas por uma vida social intensa e

dissoluta, a que o próprio Kierkegaard chamaria de fase estética e sua existência. Escondia habilmente de seu convívio a profundidade de sua melancolia, não obstante reconhecer tratar-se de algo muito diferente da tristeza: antes, era uma indisposição do humor, que não se negava a admirar a vida, a beleza e a felicidade alheia, e via no cristianismo fonte inesgotável de conforto (FARAGO, 2011, p. 43-44).

Entre 1838 e 1839 ocorre o que, nas palavras do próprio Kierkegaard, seria o “grande terremoto”: a advertência do pai sobre a suposta maldição que pairava sobre a família, provocada pelo ocorrido em sua adolescência e por seu comportamento sexual no período de luto. Assim interpretava Michael a perda dos cinco filhos e das duas esposas, a segunda delas falecida cerca de quatro anos antes. Para ele, os ainda vivos, Peter e Søren Aabye, deveriam se preparar para a morte próxima. O filho mais novo, assim, toma conhecimento dos tormentos e da religiosidade supersticiosa do pai, cuja devoção tão marcante agora entende ter sido inspirada pelo medo. Na mesma época, uma provável experiência interior foi vivida por Kierkegaard, reconstruindo suas concepções éticas, influenciadas também por seu estimado professor Paul M. Møller, e religiosas, com um entusiasmado retorno às convicções cristãs (GOUVÊA, 2002, p. 325-327). Quanto aos estudos, dois anos após a morte do pai e precipuamente para cumprir seu desejo, em 1840 o pensador dinamarquês gradua-se em teologia. No ano seguinte recebe o título de *Magister artium* ao defender a tese intitulada *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, estudo comparativo da ironia em Sócrates e no romantismo (FARAGO, 2011, p. 39).

Em 1841 Kierkegaard termina seu noivado, após quatro anos de relacionamento, com Regine Olsen, filha de um conselheiro do Estado, por se achar inadequado para o casamento diante da pueril alegria da noiva: amar era incômodo, transformara-se em arrependimento e evidência de que não deveria levar adiante o trabalho de construção do amor humano. Distanciou-se dela, fingindo-se impostor (FARAGO, 2011, p. 51-53). Entretanto, Regina, em latim “rainha”, como a chamava, a exemplo de seu pai, seria influência determinante na sua produção literária – mulher que, aparente e paradoxalmente, nunca deixou de amar (GOUVÊA, 2002, p. 329). Como exemplo, na obra *Temor e tremor*, para alguns estudiosos, entre eles

o pioneiro Georg Brandes², o sacrifício não ocorrido de Isaac é ato de fé de um Abraão que tipifica o pai e o próprio Kierkegaard, por sacrificarem seu relacionamento de amor, respectivamente, com o filho caçula, em obediência às convicções religiosas inflexíveis, e com a amada Regine, em razão do rompimento tácito e unilateral do relacionamento (GARFF, 2005, p. 256).

O próprio pensador dinamarquês, segundo Almeida e Valls (2007, p. 40-48), reconheceu a importância desses relacionamentos como fundamentais em sua existência, ao confessar dever tudo a um velho e ter um grande débito a uma jovem. Percebia-se, assim, como uma síntese do velho e do novo, educado na sabedoria pelo primeiro, e na terna “imprudência” pelo segundo. Em decorrência, pode-se, por exemplo, dizer que a relação entre Abraão e Isaac é comparável à de Michael e Kierkegaard, vítima de sua melancolia:

[...] pois o pai vê no sacrifício do filho a expiação da culpa, contraída aos 12 anos, quando Michael, faminto nas planícies da Jutlândia [península ao sul da Dinamarca], amaldiçoou o Deus que permitia que uma criança passasse fome e frio (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 40).

Há, todavia, um terceiro personagem na vida do autor dinamarquês, alvo de seu pensamento crítico a respeito da igreja estatal: o bispo Mynster. Para Kierkegaard, tratava-se de um adversário do verdadeiro cristianismo, que pregava uma religião conformada e integrada ao mundo, esvaziada de sua radicalidade, propagadora de crenças e práticas cristãs mundanas e temporais, uma espécie de “miragem” religiosa (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 57).

Ainda em 1841, a oposição do filósofo alemão Schelling a Hegel atraiu Kierkegaard a Berlim. Foi repellido em seguida, pela “‘impotência’ de suas doutrinas metafísicas” (GARDINER, 2001, p. 17). O dinamarquês, à época, também

² Brandes (1842-1927), dinamarquês, foi crítico literário e estudioso da obra de Kierkegaard. Exponente do realismo na literatura escandinava, direcionou seu trabalho no sentido de despojar a produção kierkegaardiana do que entendia ser de influência cristã e espiritual, a fim de que o pensamento secular tivesse condições de aproveitar a riqueza de seu pensamento e seus atributos literários. Por exemplo, Brandes apreciava profundamente a celebração do indivíduo em Kierkegaard, contudo desprezava sua associação a valores religiosos. Foi o primeiro a aplicar o método psicográfico na interpretação das ideias de Kierkegaard, ao enfatizar o “por quê” de seu pensamento, em detrimento puramente do “o quê” havia sido pensado. Assim, para Brandes, a melancolia do pai, a fragilidade física de Kierkegaard e seu temperamento introspectivo, entre outras características de sua vida e personalidade, são chaves para a compreensão da tensão entre a reverência religiosa e a liberdade de opinião que caracterizaram sua atividade de escritor. Da mesma forma, o relacionamento de Kierkegaard com o pai e Regine, assim como as polêmicas públicas em que se envolveu, seriam os pontos principais para uma interpretação autobiográfica de sua produção, segundo Brandes (GOUVÊA, 2000, p. 55-57).

abandonou o plano de fazer carreira acadêmica. Entendia-se um missionário do verdadeiro cristianismo para a cristandade, isto é, a sociedade dita cristã e sua elite cultural, “[...] diferente de ‘cristianismo’. Cristandade é por exemplo a cristandade brasileira, ou a civilização ocidental cristã, a cristandade europeia do século 19 [...]. Cristandade é pois um conceito social, demográfico, geográfico [...]” (VALLS, 2000, p. 188). Nunca se identificou como teólogo ou filósofo, tampouco aceitou ser associado à ortodoxia luterana, árida e impessoal, e ao liberalismo iluminista, que se afundava na filologia e se esquecia da supremacia das Escrituras Sagradas (GOUVÊA, 2000, p. 17-18). Essa posição intelectual aparece em *Temor e tremor* como crítica à compreensão tradicional da experiência de Abraão, tanto pela teologia e a filosofia racionalistas, pois seria reprovado pela ética³, como pela doutrina protestante cristã ortodoxa, na defesa superficial de quem seria apenas um “modelo ou representante da fé” (GOUVÊA, 2002, p. 239-240).

Apesar de sua crítica ao cristianismo representado pela Igreja da Dinamarca, não se afastou de alguns relacionamentos ali cultivados. A partir de um destes surgiu um depoimento interessante sobre seu comportamento social. Tycho Spang, filho do clérigo luterano e amigo de Kierkegaard, P. J. Spang, descreve-o como portador de uma incrível habilidade de conversar com qualquer tipo de pessoa, independentemente de idade ou classe social, e ficar profundamente atento ao que o interlocutor falava. Com a mesma desenvoltura brincava com as crianças e ajudava a filha de Spang na cozinha, sempre disposto e feliz, dotado de um temperamento calmo e divertido, e admirado por todos da família (GARFF, 2005, p. 329).

Como sugerem relatos sobre sua doença e falecimento, durante toda a vida o dinamarquês teve de conviver com a sofrida realidade da desproporção entre seu espírito, jovial e exuberante, e seu corpo, duramente castigado por episódios de obstrução dos movimentos, devido ao que parece ter sido uma paralisia espinhal progressiva. Certa vez, ao cair imóvel diante de amigos, disse ironicamente que o deixassem ali, até que “isto” fosse varrido no dia seguinte pela empregada. A frágil saúde de Kierkegaard causou sua morte precoce. Em outubro de 1855 foi socorrido

³ Optamos por utilizar o termo ética, seguindo a tradução portuguesa de *Temor e tremor* (2009b), por parecer-nos mais adequado à discussão teológico-filosófica da obra, presente no âmbito dos princípios norteadores e finalísticos da ação. Moral, diferentemente, é conduta decorrente da intenção e da vontade do sujeito, relativa à doutrina ética (ABBAGNANO, 2000, p. 380-381, 682).

e levado ao hospital, após ser achado inconsciente e paralisado na rua. Próximo à sua morte recusou a Comunhão, outra designação luterana para a Eucaristia, ao ter sido negado o seu pedido de que fosse ministrada por um leigo. A onze de novembro do mesmo ano, Kierkegaard falece. O irmão Peter, então ministro luterano, por ocasião de seu funeral pediu desculpas pelos supostos excessos do irmão nas críticas contra a igreja estatal e a sociedade cristã. Em reação, estudantes de teologia presentes à cerimônia mostraram-se inconformados com a apropriação que a igreja oficial fizera da morte do pensador dinamarquês, a fim de contemporizar a emergência da situação denunciada por Kierkegaard, segundo eles: de que era preciso que o cristianismo e a cristandade fossem verdadeiramente cristãos (GOUVÊA, 2002, p. 334-336).

A produção literária de Kierkegaard pode ser dividida em dois tipos quanto à autoria. O primeiro, denominado pseudonímico⁴, foi caracterizado pelo que ele mesmo chamou de “comunicação indireta” e obras “estéticas”, com uso de autores de nomes curiosos, como Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Haufniensis, Victor Eremita, entre outros, em alusão ao tema principal das publicações que assinam⁵. O segundo, sua “comunicação direta”, abrange as obras que compõem o pensamento e as posições assumidas pelo próprio Kierkegaard, incluindo discursos religiosos e críticas ao cristianismo institucional e à burguesia dinamarquesa. Em ambos os tipos está presente seu trabalho como pensador religioso, em especial a respeito do cristianismo de sua época e do que seria sua essência verdadeira. Como escreveu em 1848, ao comentar em uma publicação assinada por ele seu legado até então:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas directas e indirectas contra a formidável ilusão que é a cristandade [...] (KIERKEGAARD, 2002, p. 24).

⁴ Contrariamente a Gouvêa (2002, p. 72-74), que denomina esse tipo de autoria na literatura kierkegaardiana de heteronímia, optamos por pseudonímia, seguindo Almeida e Valls (2007, p. 74-83), por entender que há organicidade das obras em torno do objetivo comum de despertar o indivíduo para os caminhos da existência, sem qualquer autoridade catedrática ou intelectual dos autores, em vez da independência de estilo e ideias que caracterizam o heterônimo. Quanto às obras assinadas pelo próprio Kierkegaard, chamamos simplesmente de comunicação direta o que Gouvêa nomeia de produção veronímica.

⁵ O autor dinamarquês cria na eficácia do método de comunicação indireta, de inspiração socrática, para instigação da autocrítica e autopercepção sob o ponto de vista imaginativo do leitor, respeitando sua liberdade e autonomia (GARDINER, 2001, p.47).

O pensador dinamarquês trabalhou filosoficamente a partir da religião cristã, de sua linguagem específica presente nas representações, narrativas e testemunhos, incluindo-se a mensagem evangélica central da redenção em Cristo (VALLS, 2013, p. 162). “[Kierkegaard é] um escritor religioso, e não apenas um escritor religioso entre outros, mas o único que está de acordo com o destino de sua época. Sua grandeza repousa neste fato [...]”⁶ (HEIDEGGER, 2002, p. 186; tradução nossa).

Seu pensamento religioso foi construído por uma dialética de comunicação religiosa que percorre todo o seu *opus*, integrando suas partes de maneira indissociável pela utilização, ora do método de comunicação direta, ora do de comunicação indireta. Como exemplo do primeiro são os discursos, os quais o próprio autor definia como breves ensaios filosóficos com uma epígrafe bíblica, tão edificantes quanto sermões, porém chamados apenas “discursos” por não serem da lavra de um ministro ordenado da Igreja Luterana dinamarquesa. A propósito dessa fundamental modalidade de produção direta kierkegaardiana:

Porque são filosóficos, apelam à compreensão e não a uma revelação superior e, se não exibem explicitamente um aparato crítico erudito (ou o ocultam, usando a linguagem mais singela, sem notas de rodapé), são investigações sobre o sentido da vida e do mundo, reflexões existenciais que, quando empregam categorias religiosas, sempre as usam condicionalmente: se o leitor, ou melhor, ouvinte (pois discurso se pronuncia em voz alta) crê nelas, então que tire as suas conclusões lógicas. O autor não “prega” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 116-124).

Quanto à comunicação indireta, da qual faz parte *Temor e tremor*, seus pseudônimos têm perfil poético, lírico, escolhidos para ressaltar uma temática ou um posicionamento, e remetem a uma dialética existencial que objetiva a encarnação e a interiorização da fé pelo indivíduo. O autor dinamarquês foi, acima de tudo, um poeta dialético que se pôs a pensar sobre a existência e sua dimensão religiosa, em especial a cristã (VIALLANEIX, 1977, p. 133-138).

A fim de se obter uma visão mais abrangente de sua produção e um panorama de seu itinerário intelectual, classificar as obras de Kierkegaard demonstra-se útil. Uma forma de fazê-lo consiste na divisão de seus títulos em

⁶ “[Kierkegaard is] a religious writer, and not just one religious writer among others but the only one who accords with the destiny of his age. His greatness lies in this fact [...]”. Embora Heidegger nessa obra defenda que Kierkegaard não pode ser classificado como um pensador, ao compará-lo a Nietzsche, a produção intelectual do autor dinamarquês, na opinião de Valls ao comentar essa alegação do filósofo alemão, consiste em um pensamento que esteve “à altura de uma época que fundamentalmente foi de crítica à religião cristã” (2013, p. 161).

cinco perfis distintos: os primeiros escritos, a produção estética, do primeiro e do segundo período, a produção de comunicação direta e as obras e fontes autopsicográficas (GOUVÊA, 2002, p. 340-341).

Seus primeiros escritos, entre os anos de 1834 e 1841, incluem a elaboração de artigos satíricos na época em que fora estudante, de perfil anti-hegeliano e de análise sociopolítica, nos quais a questão do indivíduo começa a ser formulada. São eles: *Uma outra defesa das grandes habilidades da mulher*, *Nossa literatura jornalística*, *As observações matinais no Correio de Copenhague*⁷ número 43, *Sobre a polêmica do A pátria*⁸, *Ao Sr. Orla Lehmann*⁹ e *A batalha entre os velhos e os novos depósitos de sabão*¹⁰. Escreveu também dois livros: *Dos papéis de alguém que ainda vive*, uma crítica ao amigo e escritor Hans Christian Andersen, e *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, publicação da tese acadêmica citada (GOUVÊA, 2002, p. 341-343).

O primeiro período de produção pseudonímica abrange os anos de 1843 a 1846, aos quais pertencem suas obras mais conhecidas. São livros cujos pseudônimos elaboram reflexões próprias, de perfil filosófico-religioso, constituindo, assim, a forma de seu método de comunicação indireta. São eles: *Ou-ou: um fragmento de vida*, *Temor e tremor*, *A repetição*, *João Climacus: De omnibus dubitandum est*¹¹, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, *O conceito de angústia*, *Prefácios*, *Estações na estrada da vida*¹² e *Post-Scriptum não científico concludente* (GOUVÊA, 2002, p. 344-352).

As publicações de autoria direta foram escritas na forma de discursos “edificantes” ou “construtivos”, que guardam estreita relação com os livros de seus pseudônimos, e de títulos que versam sobre questões teológicas, polêmicas e de crítica social, inclusive ao cristianismo. Escritas de 1843 a 1855, são: *Dezoito discursos construtivos*, *Três discursos em oportunidades imaginárias*, *Uma resenha literária de duas eras*, *Discursos construtivos em variados estados de espírito*, *Obras do amor*, *Discursos cristãos*, *O lírio do campo e a ave do céu*, *Três discursos*

⁷ *Kjøbenhavn Posten*, em dinamarquês.

⁸ Principal jornal de Copenhague à época.

⁹ Polêmica contra jornalistas liberais.

¹⁰ Peça teatral filosófica nunca encenada, sobre a superficialidade do hegelianismo e do mundo acadêmico.

¹¹ “É preciso duvidar de tudo”, em latim.

¹² Outra possível tradução para esse título é *Estádios no caminho da vida* (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 160).

para a comunhão às sextas-feiras, Um discurso construtivo: a pecadora, Dois discursos para a comunhão às sextas-feiras, Para autoexame, Julguem vocês mesmos!, A imutabilidade de Deus: um discurso e vários artigos e panfletos de crítica à cristandade, a saber, O momento (dez artigos), Isto precisa ser dito e que seja dito, O juízo de Cristo sobre o cristianismo oficial e vinte e um artigos publicados no A pátria (GOUVÊA, 2002, p. 353-360).

O segundo período das obras pseudonímicas compreende o intervalo entre 1846 e 1850. Com ênfase explicitamente cristã, conta com novos pseudônimos, entre eles o que é considerado o mais importante da produção kierkegaardiana: Anti-Climacus. As publicações são as seguintes: *O livro sobre Adler, A crise e uma crise na vida de uma atriz, Dois ensaios ético-religiosos, A doença mortal e Prática do cristianismo* (GOUVÊA, 2002, p. 360-364).

Finalmente, as obras e fontes autopsicográficas abrangem um longo período, de 1838 a 1855, e se referem a documentos, sermões, anotações e escritos em que Kierkegaard procura explicar sua produção e a relação de seu trabalho, como escritor, com sua própria biografia. Os *Papirer* constituem vinte volumes, metade dos quais são diários, compostos também de anotações, observações de leituras, livros não publicados, entre outros escritos. Das poucas ocasiões em que Kierkegaard pregou em igrejas, a maior parte foi transcrita em forma de discurso. Dois sermões, contudo, permaneceram inéditos até serem incluídos como parte dos *Papirer*: sobre os textos bíblicos de Filipenses, capítulo 1, versos 19 a 25; e da Primeira Carta aos Coríntios, capítulo 2, versos 6 a 9. As *Cartas e documentos* contêm esclarecimentos e ideias mais específicas sobre suas publicações. Escreveu também artigos em jornais, sobre dramaturgia e seus próprios livros, e na revista *O corsário*, tecendo críticas a diversos segmentos da sociedade dinamarquesa e no qual, em resposta, foi duramente atacado e ridicularizado, o que trouxe grande sofrimento ao intelectual dinamarquês. Há, ainda, as notas sobre as preleções de Schelling em Berlim; as obras *A dialética da comunicação ética e ético-religiosa, Resposta a Theophilus Nicolaus, Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor e Sobre minha obra como autor*; e duas peças literárias: *O indivíduo singular: duas notas a respeito de minha obra como autor e Neutralidade armada: sobre minha posição como um autor na cristandade* (GOUVÊA, 2002, p. 365-372).

O *corpus* literário de Kierkegaard apresenta significativa variedade de temas e tensões, que fazem da tarefa de interpretação de seus escritos um empreendimento complexo:

A abrangência dos temas, a variedade dos pseudônimos, os jogos, as ambiguidades e as contradições — estratégicas — dificultam a construção de uma classificação objetiva da obra e constituem verdadeiro labirinto, onde se entra por qualquer porta (qualquer livro), mas de onde não é fácil sair. Talvez fosse uma tática do autor para impedir que enquadrassem sua obra num corpo sistemático de doutrina. Sua filosofia é um coro que necessita de vozes diferentes, contrapostas, para daí surgir a perfeição de uma harmonia (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 66).

A decifração de seu pensamento, assim, deverá enfrentar o desafio imposto por essas características, presentes em uma obra que, não obstante harmônica como um todo, manifesta-se com uma multiplicidade de concepções e pontos de vista.

Em breve análise, Giordani (1976, p. 44-47) resume a relação entre a vida e o pensamento de Kierkegaard. Para ele, o pensador dinamarquês construiu reflexões com muitos questionamentos e poucas respostas, resultado de sua própria existência, problemática e misteriosa. Seus conceitos e categorias são ambíguos, abertos a interpretações diversas e de uma complexidade que requer a conexão entre as muitas facetas de seu pensamento. Antes de ser considerado filósofo, pois foi inimigo declarado dos sistemas filosóficos, ou teólogo, uma vez que desprezava a teologia de seu tempo, Kierkegaard deve ser entendido como um pensador religioso. Sua luta contra Hegel simboliza tanto uma batalha contra a filosofia, quanto contra a Igreja da Dinamarca. É certo que, em sua obra, não intentou apresentar uma rigorosa reflexão filosófica, mas um modo de vida: a existência e o ser cristão em sua forma autêntica.

2.3. Ambiente cultural-religioso

A primeira metade do século XIX foi uma época de intenso progresso científico e cultural na Dinamarca. Grandes nomes despontaram, cujos trabalhos contribuíram significativamente para o desenvolvimento acadêmico e social, nos âmbitos local e internacional. Dentre eles estão o escritor de fama mundial, Hans Christian Andersen, e o reformador social, pedagogo, mitologista, poeta e teólogo N. F. S. Grundtvig, que atuou na organização da educação pública e do ensino

superior (GOUVÊA, 2000, p. 13-16). Este, contudo, foi criticado por Kierkegaard, quem declarou ser uma pessoa sempre desagradável e passiva diante da ameaça hegeliana: seu mal, assim como o da sociedade dinamarquesa em geral, seria desejar reformas superficiais, querer reformar sem o sofrimento e os sacrifícios que envolvem um embate cultural (LE BLANC, 2003, p. 23).

A Dinamarca não gozava de prestígio nesse período, devido a seu isolamento geográfico e pouca expressão socioeconômica. Toda a Escandinávia fora culturalmente uma província alemã até então. É possível constatar a forte influência do país vizinho pela arquitetura gótica, pela geopolítica, através da presença de ducados alemães, e pelo protestantismo, cuja expansão em terras dinamarquesas ocorreu no início do século XIX, quando se alia à nobreza após o rompimento dos bispados locais com o pontificado romano. Este quadro acarretou naturalmente o surgimento da igreja nacional dinamarquesa, de confissão luterana e chefiada pelo rei, cujos quadros sacerdotais pertenciam a uma carreira remunerada pelo Estado. Oriundo da Reforma Protestante, ocorrida no século XVI, o luteranismo desenvolveu-se a partir da teologia e da ética do monge alemão Martinho Lutero. Principal nome desse movimento de renovação da igreja cristã, o religioso criticava o dogmatismo e a ênfase nas ações exteriores da religião, em detrimento da genuína fé interior. Questionou práticas como as promessas, a venda de indulgências, os sacramentos, entre outros aspectos da vida católica que, em sua visão, minimizavam a suficiência do sacrifício de Cristo, pois constituíam a crença de que o ser humano poderia conquistar a salvação por meios próprios (LE BLANC, 2003, p. 17-19).

O ensino da igreja nacional luterana, na Dinamarca de Kierkegaard, exercia forte influência social. Pode-se identificar três aspectos principais da doutrina de Lutero, que será detalhada mais adiante neste capítulo, fundamentais para a propagação da mensagem da Igreja na sociedade dinamarquesa: a justificação pela fé, que não guarda qualquer relação com atos praticados, haja vista a presença do pecado incapacitar o ser humano de obter a salvação pelos próprios méritos; a teologia da cruz, pelo reconhecimento de que o sacrifício de Cristo é o único meio de salvação; e o princípio *sola Scriptura*¹³, em que as Escrituras são consideradas a única fonte de doutrina e prática de fé. Em

¹³ Termo que designa a suficiência das Escrituras: “somente a Escritura”, em latim.

Kierkegaard, os desdobramentos dessa teologia reformada foram a experiência da crise, fraqueza humana diante da exigência divina de perfeição; a situação diante do Absoluto, Deus, ser questão de salvação pessoal; e a fé como ato de escolha na subjetividade e na singularidade *coram Deo*¹⁴, origem da ideia kierkegaardiana de que a subjetividade é a verdade (LE BLANC, 2003, p. 19-20) e conceito presente, dentre outras obras, em *Temor e tremor*.

Abraão é o personagem que concretiza o estar diante de Deus, é o paradigma do sujeito que faz a experiência radical do absurdo para ganhar o 'finito em virtude do absurdo'. Abraão é o protótipo, o Pai da fé¹⁵ (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 510-519).

Estes pontos do pensamento de Kierkegaard constituem o cerne de sua defesa de reforma religiosa e prática do verdadeiro cristianismo, diante da ameaça da cultura de inspiração hegeliana.

Não obstante a influência do ensino luterano sobre seu pensamento, a pouca admiração que Kierkegaard nutria pela vida, mensagem e prática da igreja estatal subjaz à sua crítica da superficialidade dos sermões, em *Temor e tremor* especialmente relacionada aos que tratavam de forma atenuada a prova de fé de Abraão e a radicalidade de sua relação com Deus. Certa vez, ao assistir a um sermão proferido pelo bispo Mynster na Catedral de Nossa Senhora, em Copenhague, templo pertencente à Igreja da Dinamarca, o pensador retratou o clérigo luterano como alguém indiferente à frequência dos fiéis, capaz de ser tão impassível quanto um falecido que jaz sob o véu que cobre o esquife. Mynster pregava de doze a quatorze vezes por ano, inclusive nas celebrações que antecediam o Natal, ocasião a que Kierkegaard comparecia com regularidade. Outros dois expoentes clérigos e aclamados teólogos da Igreja dinamarquesa, Just Paulli e H. L. Martensen, também foram criticados por ele, em razão do que avaliava ser uma teologia ilusória e com uma linguagem sem nexos. Amigo de outros ministros religiosos luteranos, que também não escapavam de sua crítica, tinha em

¹⁴ Designação da situação do homem em relação à onisciência de Deus: "diante de Deus", em latim.

¹⁵ Segundo Farago (2011, p. 167), "crer em virtude do absurdo", expressão utilizada com recorrência por Kierkegaard em *Temor e tremor*, foi atribuída a Tertuliano, advogado convertido ao cristianismo e Padre da Igreja, nascido em Cartago (150-220). Porém, Gouvêa (2002, p. 169-172) afirma que não há evidência de que essa frase, em latim *credo quia absurdum*, tenha sido proferida por esse apologista e polemista cristão. Ainda de acordo com esse estudioso do pensador dinamarquês, a patrística exerceu forte influência sobre Kierkegaard, que reconheceu a pertinência do "crer em virtude do absurdo" como tradução da independência e da sublimidade da fé em relação à razão, e Tertuliano como o mais importante dos Padres, por sua capacidade de distinguir com clareza fé e filosofia.

conta como honrosa exceção o jovem pastor H. P. Kofoed-Hansen, titular da Igreja de Nosso Salvador no distrito de Christianshavn, em Copenhague. Com este, Kierkegaard gostava de dialogar e discutir passagens bíblicas, apreciador de seu pensamento a ponto de elogiar a crítica feita por ele a seu próprio livro, *Ou-ou: um fragmento de vida* (GARFF, 2005, p. 325-327).

Surgida no interior do protestantismo no século XVII e difundida por terras dinamarquesas e variadas regiões da Europa, com presença também no luteranismo alemão, o pietismo, adotado pelos pais de Kierkegaard como já mencionado, foi outra importante influência sobre o pensador dinamarquês, em especial no tocante à formação religiosa recebida na Irmandade Morávia. A difusão do pietismo na Dinamarca deu-se após a guerra contra a Suécia, ocorrida no século XVIII, quando a reconstrução do país e a diminuição da servidão favoreceram mudanças sociais. Os pietistas pregavam a experiência da fé pessoal em Deus e uma moral austera. Punham-se contra a burocratização e a secularização da religião cristã, representadas por um luteranismo que entendiam ser praticado nominalmente, integrante e formador de uma cultura pecaminosa, com desprezo à piedade pessoal e conivente com uma moralidade social dissociada dos princípios bíblicos. Não permitiam qualquer mediação ritual, numa comunhão caracterizada pela simplicidade de culto, sem imagens ou símbolos. Para o pietismo, o sofrimento humano é inevitável pelo pecado original, mas pela fé é suportado e vivido como prova e paixão¹⁶ na individualidade, com ganho de sentido e conhecimento interior (LE BLANC, 2003, p. 20-22), similar à fé sofrida e testada vivida por Abraão, como apresentada em *Temor e tremor*.

Abraão deve escolher entre realizar o dever da moral que ordena o amor para com o filho, ou o “dever como expressão da vontade de Deus”. Kierkegaard tem consciência de que se encontra num terreno movediço, pois poderia legitimar o fanatismo dos que explodem templos, teatros, ônibus em nome de uma relação com Deus. É necessária uma nova categoria para compreender Abraão. E qual é a nova categoria capaz de distinguir e discernir entre o movimento de crise religiosa, fanatismo, fatalismo e o movimento da fé? A primeira categoria é a prova. Cada indivíduo é submetido à prova por si mesmo. Ela requer o completo isolamento do homem no interior de si mesmo [...] (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 501-510).

¹⁶ Aqui refere-se ao sofrimento pelo qual o cristão está disposto a se sujeitar, pela fé. Em Kierkegaard, o conceito de paixão está relacionado ao romantismo e será apresentado no segundo capítulo.

Esse tipo de fé consiste na interioridade responsável pelos próprios atos e consciente do sofrimento que acomete a limitada humanidade de quem escolhe obedecer a Deus e, por vezes, a fim de fazê-lo encontrar-se-á em oposição aos padrões sociais.

A família de Kierkegaard frequentava regularmente as reuniões da Irmandade Morávia de Brethren, grupo pietista que se reunia na capital dinamarquesa. Fundada na Alemanha pelo conde de Zinzendorf, no século XVIII, e separada da igreja oficial do Estado em ambos os países, à época da infância e adolescência de Kierkegaard a congregação morávia de Copenhague contava com uma média de seiscentos participantes. Os morávios entendiam-se missionários responsáveis por pregar a fé cristã como “religião do coração”, à qual as consciências sensíveis abriam seus próprios corações para recebê-la. Seu ensino representava, pelo fervor religioso apaixonado, uma contraposição à teologia racionalista, ao pregar a promoção da piedade pessoal associada a uma fé íntima e obediente às Escrituras Sagradas, visão de vida que os fiéis estampavam no imaginário das crianças desde a mais tenra idade. Nesse ambiente cresceu o pensador dinamarquês (GARFF, 2005, p. 11-12).

Não somente o pietismo demonstrou descontentamento com os rumos da igreja dinamarquesa. Havia uma insatisfação social disseminada com os ditames da doutrina luterana. Contando com a indulgência da monarquia, mesmo que absolutista:

A Igreja continuava a ditar à sociedade o que era necessário crer, enquanto as ciências não eram ainda assunto só para especialistas. Enfim, na Dinamarca ainda não se pusera a questão social sob sua forma moderna. Muitos sentiam, no entanto, que as ideias antigas não eram mais sustentáveis. Era necessário algo de novo (FARAGO, 2011, p. 25-26).

A renovação religiosa e social foi, precipuamente, considerada a partir das ideias de Hegel, que causaram um profundo impacto religioso e cultural na Dinamarca, principalmente através do bispo H. L. Martensen. O imanentismo divino presente na evolução histórica e a concepção de um cristianismo cultural, decorrentes da filosofia hegeliana, bem como a influência do romantismo e da religião natural do iluminismo, moldavam na cristandade dinamarquesa de então o *zeitgeist*¹⁷ da modernidade. Para Hegel, o antigo Estado prussiano, que viria a ser

¹⁷ Termo que designa o pensamento em determinado tempo e lugar: “espírito da época”, em alemão.

parte do que é hoje a Alemanha, juntamente com a cristandade, seriam a manifestação do espírito absoluto e padrão de perfeição e beleza para o mundo. Tal desenvolvimento seria, então, o ápice de um processo comandado pela razão, norteadora das ações do Estado e de sua aliada, a igreja nacional (OLSON, 2001, p. 588-589).

A doutrina hegeliana de Deus e do cristianismo foi duramente atacada por Kierkegaard. Para ele, cristãos são aqueles não reconhecidos nem respeitados pela elite cultural. O cristianismo verdadeiro não poderia existir em uma sociedade em que todos são cristãos. Pelo contrário, seria extinto caso a ideia de cristandade, como sociedade cristã e cristianismo cultural, fosse cultivada. O Evangelho de Cristo nada tinha a ver, para ele, com a concepção de cristianismo que invadira as terras dinamarquesas:

Esse cristianismo eclesiástico-estatal ou também eclesiástico-popular, tal como representado na Dinamarca por Grundtvig, é contrário àquilo que o Novo Testamento anuncia como verdadeiro. Na moderna cristandade, o cristianismo foi abolido por sua divulgação. A conciliação hegeliana de Igreja e Estado transforma-se na revolta religiosa de Kierkegaard [...] (LÖWITZ, 2014, p. 198).

O embate religioso de Kierkegaard visava à denúncia do que seria, segundo ele, a destruição do cristianismo. E seu arsenal consistia na contraposição de seu pensamento ao discurso eclesiástico e à cultura cristã dinamarquesa. Para esse empreendimento, o pensador dinamarquês constrói suas ideias sobre alicerces que consideram a teologia e a filosofia que permeavam seu tempo, cuja compreensão depende do conhecimento desse ambiente intelectual.

2.4. Contexto teológico-filosófico

O início do século XIX foi ponto de encontro de duas correntes filosóficas na Alemanha, com largo alcance nos países da Escandinávia, incluindo a igreja reformada de confissão luterana: o iluminismo, com o típico racionalismo da *Aufklärung*¹⁸, e o romantismo, cuja principal corrente era, então, o idealismo. O primeiro concebia a razão como oposição ao obscurantismo e à ignorância, e

¹⁸ Em alemão, corrente filosófica conhecida como Iluminismo.

exercício do pensamento que, embora finito¹⁹, seria capaz de normatizar todos os aspectos da vida. Seu expoente à época foi Immanuel Kant, que defendia o pensar como a busca da verdade suprema. O segundo, a partir de Johann Gottlieb Fichte, passa a ver a razão como expressão do infinito²⁰, definido como consciência absoluta de si que produz o mundo. É o chamado idealismo romântico, que tem também em Friedrich Wilhelm Joseph Schelling e Georg Wilhelm Friedrich Hegel seus principais nomes. Outra corrente romântica, conhecida pela designação mais geral do movimento, romantismo, entendia o infinito como expressão do sentimento, não apenas da pura razão, notadamente através da arte e da religião. Defendia a inadequação das manifestações do infinito pelas representações finitas, situação que deveria ser expressa, dentre outras formas, através da ironia – produção finita diversa e não essencial do infinito, que dá lugar a um estado de espírito que se reconhece inadequado e se coloca acima de qualquer delimitação conceitual. O principal representante desse romantismo foi Friedrich D. E. Schleiermacher (LE BLANC, 2003, p. 23-26).

A fim de compreender as influências intelectuais sofridas por Kierkegaard e presentes em *Temor e tremor*, é útil examinar os principais tópicos citados acima, assim como aspectos das teologias que permeavam o século XIX e se relaciona com a obra. Para tanto, primeiramente serão apresentadas as principais concepções teológicas do luteranismo e do pietismo. Em seguida, esboçar-se-á um perfil teológico-filosófico de Kant, seguido de pontos relevantes da teologia liberal. Por fim, serão traçadas as linhas principais do pensamento romântico presente em Schleiermacher, Hamann e Hegel.

2.4.1. Luteranismo-pietismo

Pauly (2012) expõe as ideias-chave que envolveram a mudança promovida pela Reforma Protestante na igreja cristã, em especial por Martinho

¹⁹ A acepção iluminista do termo alude aos limites da razão; no romantismo refere-se, em geral, ao espírito humano, sua consciência, limitação e expressões: é relação de confronto entre o infinito e a condição do indivíduo, que determina as diferentes atitudes para com a existência (LE BLANC, 2003, p. 93).

²⁰ Termo que possui muitas variações dentro do romantismo, como consciência, Deus, espírito divino, etc.

Lutero, e o pietismo, corrente luterana que viria a ser importante influência sobre Kierkegaard.

Lutero (1483-1546) foi monge agostiniano, com formação em filosofia e doutorado em teologia, obtido em Wittenberg. Autor das famosas noventa e cinco teses, escritas em 1517 a respeito da ineficácia das indulgências, o teólogo alemão adotara a vida monástica por medo da ira de Deus contra seu pecado. Após a leitura de um texto bíblico do livro de Romanos²¹, entende ser a justiça divina graciosa, pela qual justifica o homem que tem fé em Cristo. Portanto, a justiça de Deus é também sua misericórdia. A partir desta intuição, o religioso elabora sua doutrina da justificação na obra *Da liberdade do homem cristão* e se torna crítico da igreja católica, em especial das indulgências e do papado. Passa a defender, desde então, o sacerdócio de todos os crentes quanto à doutrina e prática cristãs, que deveriam estar alicerçadas somente nas Escrituras (PAULY, 2012, p. 107-108).

Conquanto a doutrina luterana não tenha sido sistematizada, pois está dispersa em escritos polêmicos, discursos e, em especial, nos catecismos, seu pensamento teológico é amplamente reconhecido pela centralidade da experiência e da Palavra de Deus. Para Lutero, Deus por sua palavra criou e sustenta o mundo, assim como age na história, e sua vontade somente pode ser conhecida através da revelação da sua palavra, que é Cristo. E o ser humano, pecador e por isso perdido, está diante do Deus redentor e único a poder justificá-lo, por sua graça. O reformador estabelece, dessa forma, uma visão nova da experiência humana em sua relação com Deus: este o redime incondicionalmente por amor, mediante a fé no Cristo apresentado na Bíblia. De acordo com o princípio luterano *sola Scriptura*, as Escrituras são a completa revelação divina, sendo a natureza apenas uma “primeira fonte” da fé.

Em Lutero, fé é inquebrantável entrega a Deus e alegre confiança, que em si tem a realização da promessa divina de graça, justiça, paz e liberdade:

Por essa razão, o correto seria que a única obra e prática de todos os cristãos fosse formar-se em si através da Palavra e através de Cristo, praticando e fortalecendo continuamente essa fé. [...] a fé que contém resumidamente o cumprimento de todos os mandamentos justificará plenamente todos os que a têm, de modo que de nada mais necessitem para ser justos e íntegros. [...] Ao ver que a alma reconhece Nele a verdade honrando-O por meio de sua fé, Deus, por sua vez, honra a alma

²¹ Capítulo 1, verso 17: “Porque nele [o Evangelho] a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: ‘o justo viverá da fé’”.

e a considera justa e verdadeira; e através da fé, ela também se torna justa e verdadeira, já que reconhece em Deus a verdade e a justiça, isto é, o direito e a verdade, e torna-se direta [sic] e verdadeira, porque é verdadeiro e certo que Deus concederá a verdade (LUTERO, 1998, p. 5-7).

A fé honra a Deus, na visão luterana, e é superior às obras da lei veterotestamentária ou a qualquer obra humana vista como digna de mérito diante de Deus.

De linha luterana e de organização não institucional, como visto, o pietismo no qual Kierkegaard foi educado centrava-se na experiência de fé do indivíduo como marca da autenticidade da devoção cristã pessoal, evidenciada pelo rigor moral na conduta social. Sua defesa da supremacia das Sagradas Escrituras, como norma de fé e prática de vida, implicava oposição à instituição e à cultura protestante luteranas:

Contra o dogmatismo intelectualista dos teólogos e a ortodoxia doutrinária da Igreja oficial, o pietismo valorizava uma religiosidade prática de caráter íntimo e fervoroso. Mais que a teologia, importa a “piedade cristã”: uma conduta de vida centrada na experiência da fé, sentida mais do que pensada, aliada à mais rigorosa conduta moral (PIERUCCI, 2004, p. 287).

Seus três principais expoentes exemplificam o desdobramento dessas convicções religiosas pietistas. Philip Jakob Spener, pai do pietismo luterano, pregava no século XVII contra o romanismo e o calvinismo²², assim como defendia a verdadeira piedade a partir da interioridade do fiel, que transcorre pelo amor, fonte dos pensamentos e das ações. August Hermann Francke, no mesmo período, fazia críticas diretas aos erros da instituição religiosa e defendia a urgente consciência da culpa individual. Para ele, dentro da igreja há um grupo menor, dos reais convertidos a Cristo. Finalmente, Nikolaus, conde de Zinzendorf, denunciava o prejuízo causado pela abstração teológica aos crentes do século XVIII (PAULY, 2012, p. 172-175).

Para Gouvêa (2002, p. 50, 127-133) e Lippitt (2003, p. 162-164, 168), a herança luterana de Kierkegaard está presente em *Temor e tremor* através de temas cristãos. O pseudônimo Johannes de Silentio apresenta a fé e a ética constituintes da relação do crente com Deus a partir do olhar de alguém de fora, que não é capaz de crer e entender a profundidade não somente da fé, mas

²² Respectivamente, as doutrinas católicas e as de João Calvino, outro expoente da Reforma Protestante.

também de uma mensagem escondida sob o evento Abraão, oriunda da tradição protestante: ele não percebe que Abraão e Isaac são uma tipologia da graça divina. Por analogia, a mensagem cristã de tradição paulina-luterana apresenta o Deus que “suspende teleologicamente”²³ sua justiça ao sacrificar Cristo e justificar o ser humano, pecador, mediante a fé nesse sacrifício, optando por um *telos* superior, a saber, a redenção da humanidade. O Abraão apresentado em sua pura retidão representa em *Temor e tremor*, assim, a relação do Deus perfeito com sua criatura, que não se dá, portanto, pela ética: é graça, favor, presente divino. E, mesmo em retorno ao drama de Abraão, a ênfase de Johannes não é o que o patriarca fará para Deus, mas o que este fará para aquele diante de sua fé.

A crítica ao racionalismo da teologia e à superficialidade da retórica institucional luteranas, típica do pietismo, surge em *Temor e tremor* pela constatação feita por Johannes da superficialidade da interpretação de Abraão nas pregações clericais, assim como, de maneira velada, pela origem da expressão que dá título à obra e implica desdobramentos éticos e existenciais da fé, ausentes no luteranismo oficial, na visão pietista. A frase “temor e tremor” tem origem no texto neotestamentário da carta paulina aos filipenses²⁴, em que a experiência de fé ocorre pelo “desenvolvimento” da salvação, não como mera crença ou pela suficiência das ações humanas, mas como edificação pessoal e crescimento espiritual. O risco de uma fé atrofiada, antinomista, sem vivência real, deve ceder lugar ao temor e tremor diante daquele que exige que se trabalhe para comer o pão, que se reconheça a ansiedade em meio às lutas para ser capaz de encontrar repouso, que se levante o cutelo para receber Isaac de volta (GOUVÊA, 2002, p. 19-20, 64-66).

2.4.2. Kant

²³ A suspensão teleológica da ética, relativa a Abraão, é definida por Kierkegaard em *Temor e tremor* como situação associada à fé do patriarca, que age em função da finalidade objetivada, a saber, obedecer a Deus como *telos* superior; e, para tanto, suspender o dever ético de preservação da vida do filho Isaac. Em outras palavras, seu ato é interpretado na obra de forma não-causal quanto a seus desdobramentos, pelo emprego tradicional do conceito de *teleologia* (PAPINEAU, 2002, p. 318-319).

²⁴ “Portanto, meus amados, como sempre tendes obedecido, não só na minha presença, mas também particularmente agora na minha ausência, operai a vossa salvação com temor e tremor” (capítulo 2, verso 12). A expressão encontra-se também na segunda epístola paulina aos coríntios, a propósito do elogio à atitude dos destinatários da carta ao receberem, com respeito e reverência – temor e tremor –, Tito, umas das lideranças cristãs ligadas a Paulo (capítulo 7, verso 15).

Um dos grandes nomes do iluminismo, senão o maior, foi Immanuel Kant (1724-1804). Ainda que crítico do projeto iluminista inicial, ao defender a restrição da razão a uma esfera mais limitada, advogou a superioridade desta em relação à fé e à tradição, bem como sua suficiência para promover a evolução do conhecimento. Assim, o que ficou conhecido como filosofia transcendental de Kant, herdeira do empirismo inglês quanto à defesa da limitação da razão à experiência, valorizava a atividade racional pela identificação dos seus próprios limites, haja vista formarem estes o fundamento da razão humana autônoma, isto é, não sujeita a influências exteriores, a saber, a religião, o misticismo ou qualquer outra experiência transcendente. A intuição, nesse sentido, é conhecimento passivo, imediato e sensível de qualquer objeto, mas não elaboração de conceitos inteligíveis. A limitação dessa sensibilidade encontra-se justamente na liberdade do conhecimento intelectual, em cuja incapacidade de transcender totalmente a experiência está a própria validação (ABBAGNANO, 1970a, p. 83-88).

Dessa forma, para Kant a razão deve fazer da moral, suficiente em si mesma, sua máxima, pois a intenção diante dela sempre será boa ou má, nunca indiferente: o ser humano é ente racional e, por possuir personalidade, tem disposição necessária para a moral e se torna, assim, responsável ao usar seu arbítrio. Consequentemente, ele agirá de forma má em sua liberdade quando relegar a relação com o outro a uma condição inferior, isto é, sujeita ao amor próprio e suas inclinações naturais, e ao fazer destas a sua condição de obediência à lei moral. O agir mal, portanto, é fragilidade da natureza humana em seguir os princípios, e impureza que não avalia os motivos segundo a lei moral (KANT, 1980, p. 276-285). De acordo com o filósofo alemão, deve-se perguntar sempre a respeito da origem racional da ação, o que somente pode explicar a propensão, isto é, o fundamento subjetivo de aceitação de uma transgressão da máxima moral. A principal fonte da ação moral má, entretanto, sempre será o amor próprio elevado à condição de princípio moral (KANT, 1980, p. 288-291).

Quanto à religião, para Kant o papel da razão limita-se à instrução moral, sem qualquer utilidade metafísica, desdobramento natural de sua filosofia naturalista – esvazia-se a teologia natural e a revelada²⁵ na adoção de uma religião

²⁵ Respectivamente, a teologia que deriva seu conhecimento pela analogia com a natureza, concebendo Deus como criador do universo; e a que se dá pela revelação especial, as Escrituras

natural, cujos preceitos deveriam ser inferidos por uma fé racional pura, exteriorizada como ação moral. Dessa forma, o reino de Deus é a essência do cristianismo se restrito ao amor como ideal da humanidade (OLSON, 2001, p. 554-556). Em sua obra *A religião dentro dos limites da simples razão* (1980), Kant define a natureza humana como condição subjetiva da liberdade. O afastamento da lei moral não é necessidade ou tendência constitutiva da humanidade, mas decisão livre de agir de forma má, inclinação provocada pelo próprio homem em sua sensibilidade, o que Kant denominou “mal radical” e cuja origem não é possível conhecer. Entretanto, por fazer parte da natureza humana, o mal não pode ser erradicado, somente combatido pela aceitação dos preceitos morais. A fé no milagre cumpre seu papel restrito de crença, esfera do númeno – intuições não sensíveis do intelecto e fora do âmbito da experiência –, haja vista ser impossível distinguir as ocorrências sobrenaturais das naturais (ABBAGNANO, 1970a, p. 184-188). Nas palavras do próprio filósofo, a propósito da religião:

Podemos, todavia, dividir todas as religiões em duas: aquela que *procura* os favores (de simples culto), e a religião *moral*, isto é, a da vida reta (boa). Pela primeira, o homem ufana-se: Deus poderia muito bem fazê-lo feliz para sempre, sem que seja necessário *tornar-se um homem melhor* (pela remissão de seus pecados) [...]. Segundo a religião moral, entretanto (entre todas as públicas que já existiram, somente a cristã tem este caráter), é um princípio que cada um deve fazer tudo o que suas forças permitirem para tornar-se um homem melhor [...] (KANT, 1980, p. 294-295; itálicos do autor).

Deve o ser humano, assim, concentrar todos os esforços na luta contra o mal, para sair de seu enredamento e auxiliar na promoção do bem em sociedade. A unidade dos que dessa forma agem, para Kant, constitui a igreja invisível, e a reunião histórica dos que compartilham esse ideal consistiria na manifestação visível da igreja:

A igreja invisível é universal porque se funda na *fé religiosa pura*, que é uma pura fé racional e por isso pode comunicar-se a todos com força persuasiva. Não tem necessidade de revelação. Mas a debilidade particular da natureza humana impede de fundar uma igreja visível unicamente sobre a fé racional (ABBAGNANO, 1970a, p. 189-190; itálicos do autor).

A fraqueza humana, no âmbito religioso, encontra-se no fundamento histórico de sua crença, dependente da revelação. Porém, como critério moral

Sagradas. Assim, a teologia passa a assumir um caráter transcendental em Kant, isto é, pressupõe-se pela razão a existência de Deus; contudo, não se pode conhecê-lo. (PAULY, 2012, p. 177).

desse crer especulativo, a fé racional é pura no agir e conteúdo de uma religião natural que não é naturalista, pois não exclui a possibilidade lógica da revelação, apenas a situa como afirmação histórica não verificável. Qualquer outra forma de devoção, exceto o esforço moral, é ilusória, seja ela fruto de uma intuição mística ou de uma fé pessoal. Em sua polêmica com o pensamento romântico, Kant escreve *Orientar-se no pensamento*, publicação na qual nega que a fé consistiria na capacidade de ir além da razão e entrar em contato com Deus. Ainda que fosse tal essa faculdade humana, para o filósofo a fé estaria impossibilitada de provar a existência de alguém excluído da experiência humana: no máximo estimularia a razão, sede da ideia de Deus e de sua existência. Outra forma de conceber a intuição e o entendimento seria fanatismo, por isso prejudicial à liberdade de pensamento e inibidora da reflexão que questiona a revelação (ABBAGNANO, 1970a, p. 191-194).

Kant entende que a teologia, por ser transcendental, deve conceber Deus como causa indefinida do mundo, pois não se conhece a necessidade ou a liberdade de sua ação. Defende também que as ações morais são orientadas para um fim, porém sem serem avaliadas à luz deste ou por ele recompensadas, porquanto feitas por uma vontade autônoma, em liberdade. A partir desta autonomia, Kant elabora duas formas para o que chamaria imperativo categórico, tendo como pressuposto que as normas morais perderiam seu valor se fossem impostas, sob sanção, ou arbitradas pelo próprio agente. A primeira forma afirma que a ação deve seguir máximas que sejam reconhecidas como leis naturais, isto é, de compreensão e aceitação como uma lei geral, e que tenham em si mesmas seu objeto. A segunda forma prescreve que o agir deve traduzir a máxima de uma vontade que valha, a qualquer tempo, como uma lei universal. Desse modo, a moral leva à religião, que tem por finalidade, conseqüentemente, a moralidade e a felicidade. Em outras palavras, na religião não se vai além da moral: caso contrário seria só loucura e superstição (PAULY, 2012, p. 177-180).

Em *Temor e tremor*, Johannes afirma que a ética é *telos* de tudo o que é exterior e, se não há uma instância superior, ela acaba por incluir a dimensão religiosa, como em Kant, para quem a ética também é dever para com Deus, em alusão ao afirmado em *A religião dentro dos limites da simples razão* (1980). Racionalidade e moralidade são partes responsáveis da individualidade livre, e a fé religiosa é, por seu turno, parte do desenvolvimento racional e está incluída na ética

universal e na teleologia do ser humano, em especial quanto à preservação da vida inocente (LIPPITT, 2003, p. 83-90, 102). E aqui está o dilema de Johannes: a partir desses pressupostos ético-religiosos compreender a ética kantiana do imperativo categórico e da religião, diante de Abraão e Isaac. Por fracassar em sua empreitada, o autor declara apenas entender a crença do patriarca bíblico à luz de uma categoria nova e incomensurável com a filosofia até então, inclusive a de Kant: o absurdo, relação sobre-humana e transcendente, não um esforço humano e imanente, limitado ao alcance da racionalidade norteadora da religiosidade kantiana. Assim, Abraão exerce uma fé paradoxal, também categoria autônoma e não subordinada à ética, contrariamente ao defendido por Kant. Se para este a vontade de Deus nunca se encontrará em conflito ético, Johannes constata que a fé do patriarca tem um *telos* para além da ética (GOUVÊA, 2002, p. 77-80, 156, 208).

2.4.3. Teologia Liberal

No ambiente iluminista, como esforço de construção da essência do cristianismo à luz da modernidade – filosofia, ciência e erudição bíblica resultantes do projeto da *Aufklärung* –, surge a teologia liberal, cujo início ocorre com Schleiermacher. Assim, a modernidade, entendida como sinônimo do iluminismo e de seus desdobramentos culturais, constituiu um desafio à teologia cristã. Por um lado, o cristianismo clássico estava distante do pensamento das elites europeias, adeptas da religião filosófica kantiana. Por outro, a ortodoxia protestante não transigia com qualquer influência iluminista, por mínima que fosse, sobre a igreja originada na Reforma Protestante. Entendendo que a teologia cristã poderia se tornar irrelevante diante das reivindicações da modernidade, os teólogos liberais defendiam que o pensamento moderno norteasse a interpretação bíblica (OLSON, 2001, p. 553).

Não obstante a teologia liberal consistir em um amplo movimento, não sujeito a categorizações estanques ou a simples distinções, internas ou temporais, foi caracterizada por seus opositores como promotora do “protestantismo cultural”, pelo objetivo de conectar o protestantismo à cultura e a teologia à ciência, em reação à queda da influência do cristianismo na vida pública. O avanço das ciências naturais, o estudo de religiões não cristãs e o desenvolvimento da exegese

histórico-crítica²⁶ estimularam o liberalismo teológico a adotar uma visão diferente da verdade cristã:

Os teólogos liberais não concordavam a respeito da melhor forma de reconstruir as crenças cristãs à luz da modernidade, mas todos concordavam quanto à necessidade fundamental de reconstrução contínua da teologia moderna [...]. Alguns foram mais radicais em suas conclusões e descartaram totalmente qualquer crença literal no sobrenatural e no milagroso. [...] Cada um, a seu próprio modo, tentou construir uma teologia cristã nova que fosse completamente compatível com o que havia de melhor na modernidade [...] (OLSON, 2001, p. 554).

A interpretação bíblica volta-se à identificação da “essência” do cristianismo, pois passa à consideração da influência de diferentes culturas na formação de seus dogmas, e da reivindicação da verdade por outras religiões (PAULY, 2012, p. 203).

A reflexão teológica, então, passa a ser fortemente condicionada pela crítica à religião feita por Kant e pela concepção histórica do cristianismo de Hegel, que destacaram as implicações éticas da doutrina cristã, assim como pela decorrente crença no desenvolvimento e aperfeiçoamento do conhecimento teológico. E, a partir de Schleiermacher, considera a experiência como base para a fé religiosa, que extrapola os limites do dogmatismo cristão e contra o qual se volta de forma crítica, com a acusação de objetivação da crença cristã (PAULY, 2012, p. 204).

Gouvêa (2002) identifica em Johannes uma crítica ao projeto filosófico de redução da fé cristã à moralidade, assim como seus desdobramentos na teologia liberal, quais sejam, sua limitação à universalidade, em detrimento da individualidade, e sua aplicabilidade restrita aos valores e práticas sociais. A filosofia crítica do iluminismo e a adaptação do cristianismo feita pelo romantismo

²⁶ Utilização do conhecimento histórico e da crítica literária como ferramentas da hermenêutica bíblica, metodologia derivada do questionamento iluminista da reivindicação da autoridade da Igreja e da religião cristãs, especialmente no tocante à universalidade e à racionalidade de suas doutrinas. A teologia passa a ter, na exegese histórico-crítica, importante subsídio para a construção de um discurso sobre a verdade dos enunciados cristãos, de forma a validá-los quando passíveis de argumentação racional (PAULY, 2012, p. 161). Por exemplo, um de seus precursores, “Baruch Spinoza (1632-1677) descreveu na obra publicada anonimamente *Tratado teológico-político* as tarefas e os métodos de uma exegese crítica da Bíblia. Sua finalidade não era a redução ou mesmo a destruição da verdade divina, mas justamente o contrário, a descoberta dela e sua transmissão de modo justificável. Quando formas de linguagem e de pensamento mítico-arcaicas confundem o leitor, as afirmações da escritura devem ser transmitidas com clareza e inteligência [...]. Spinoza menciona o conhecimento da língua hebraica, a busca da afirmação central de um texto bíblico e a pesquisa das condições de surgimento de um escrito bíblico como os mais importantes passos metódicos de qualquer exegese” (PAULY, 2012, p. 162).

foram adotadas pelos teólogos liberais como uma forma muito particular de transcendência: a submissão dos dogmas cristãos à razão, a partir de um humanismo não cristão que incluía teologias com concepções relacionadas ao panteísmo e ao puro sentimento religioso. Segundo o próprio autor de *Temor e tremor*.

O amor possui contudo nos poetas os seus sacerdotes e de vez em quando ouve-se uma voz que lhe faz jus; mas sobre a fé, nem uma palavra se ouve – quem se pronuncia em honra desta paixão? A filosofia avança. A teologia instala-se à janela toda pintada para atrair os favores da filosofia, enquanto lhe oferece seus encantos (KIERKEGAARD, 2009b, p. 86).

Johannes demonstra claramente seu inconformismo diante dos esforços da filosofia e da teologia em relegar a fé a uma posição subalterna à razão, que em *Temor e tremor* é representada pela ética.

2.4.4. Schleiermacher

Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), além de expoente do romantismo²⁷, é considerado, como dito, o pai da teologia liberal. Ministro da igreja reformada, ajudou a fundar a Universidade de Berlim. Reconhecido na Alemanha como grande intelectual de sua época, o teólogo apelou “[...] para mudanças revolucionárias da ortodoxia protestante para ir ao encontro do *zeitgeist* da modernidade e entrar em harmonia com ele” (OLSON, 2001, p. 557). Suas principais obras foram *Sobre a religião* e *A fé cristã*.

Na primeira obra, afirma que a essência da religião não está nas comprovações racionais da existência de Deus, mas na consciência profunda de

²⁷ O romantismo alemão surge no século XVIII como reação à ênfase na razão objetiva do iluminismo, com a defesa da legitimidade dos sentimentos e anseios humanos, e a apreciação do belo. Alçou a religião a uma posição superior à que fora colocada no iluminismo, passando a concebê-la como relação com o infinito e o eterno, e tendo no cristianismo sua representação por excelência, a exemplo do que defendeu Schleiermacher. Para este, o cristianismo traduz uma fé mais sublime porque a teologia cristã não é, simplesmente, “uma reflexão sobre a revelação sobrenatural e divina, mas uma tentativa de colocar em palavras o sentimento religioso” (OLSON, 2001, p.557-559). O *ethos* do romantismo traduziu-se em uma expressão psicológica de conflito interior, sensibilidade ardente que busca transcender-se: é o “desejar o desejo”. O infinito traduz-se no transcendente, objeto almejado pelo humano enredado pela finitude e ansioso pela transcendência. Nesse movimento, cabe à filosofia demonstrar o nexos entre o finito e o infinito, e à arte representá-lo. A natureza, por seu turno, é vista como força criadora e divina, intrínseca a tudo o que existe, incluindo a humanidade. Consequentemente, há no homem o sentimento de pertença à totalidade, de integração ao todo, não obstante a liberdade seja o fundamento da vida humana (REALE, 2007, p. 17-23).

dependência do infinito, manifesta nas coisas finitas: o *Gefüh*²⁸. O cristianismo é religião que requer uma consciência superior, não obstante as outras terem seu *a priori* como sentimento de dependência do divino, pois a piedade é inerente ao humano e pode ser alimentada (REALE, 2007, p. 31-33). Para o pensador romântico, religião é assunto maior na filosofia, que subordina a moral e a metafísica, alheias àquela e insuficientes para explicá-la. A essência da religião é intuição e sentimento em relação ao infinito, e seu objetivo não é o finito em si, mas o infinito no finito. Por isso, consiste em um terceiro elemento, contrapartida natural aos âmbitos da moral e da metafísica, e em nada inferior. O finito é condicionado pelo infinito, realidade não apreendida quando aquele é concebido como parte de uma uniformidade universal. Consequentemente, *Gefühl* trata-se de intuição, percepção imediata²⁹, inexplicável por qualquer sistema filosófico, pois é experiência religiosa de autonomia do particular, interior e pessoalmente manifesta (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 30-39).

De acordo com Schleiermacher, a filosofia, em sua moral e metafísica, ao invadir o âmbito da crença provocou desencontros na experiência de fé, pois o ser humano deve fazer tudo com religião, nunca através dela ou outra forma de mediação: por isso, nela a moral ganha significado, não na filosofia. Na alma ocorre a intuição do mundo, a partir da percepção do universo que se reflete na interioridade, de forma apaixonada. Na religião o desejo por Deus abrange a alegria de nele crer e o pressentimento do ser supremo, que evidencia a sublimidade do sentimento religioso e cuja aspiração em direção ao divino pode ser confundida com insensatez pelo incauto. Em nada, assim, pode ser comparável tal experiência à moralidade. As intuições e sentimentos religiosos somente ocorrem “na medida em que são um efeito imediato do Universo, e a questão de que se revestem um caráter religioso em alguém deve admirá-la o afetado melhor que ninguém” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 43-64, 70).

A segunda obra, considerada sua mais importante publicação, apresenta uma teologia cristã de base moderna, alternativa às de Kant e Hegel – uma

²⁸ Em alemão, sensibilidade, sentimento, pressentimento (DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS, 1983, p. 249). Segundo Olson (2001, p. 558), seria uma “consciência íntima profunda” do infinito e de dependência dele para a vida, seja Deus ou outra forma de transcendência crida, além do próprio eu e própria do ser humano.

²⁹ Imediaticidade ou imediatez, no romantismo, é a natureza do que não pode ser determinado ou justificado racionalmente (SOUSA, 2009, p. 49).

atualização que foi rejeitada pelos teólogos ortodoxos de então. Na publicação, Schleiermacher afirma que há uma consciência de Deus na humanidade, expressa em diferentes níveis nas religiões. A teologia cristã consiste não apenas na revelação divina, mas principalmente no registro desse *Gefühl*, chave hermenêutica para interpretação da mensagem bíblica e fonte da própria teologia. Por isto, a experiência religiosa humana, especialmente a registrada pelo cristianismo, é autoridade superior às Escrituras e à tradição da igreja. Por exemplo, falar de Deus não é dizer a respeito do próprio Deus, tampouco reconhecer sua ação sobrenatural no mundo, mas significa expressar a experiência humana de Deus, o sentimento de absoluta dependência (OLSON, 2001, p. 558-560).

Em resumo, em Schleiermacher a religião é relação do homem com a totalidade do universo pela intuição, não pela moral ou a metafísica: é ação do infinito sobre o sujeito e sentimento de total dependência do infinito, resposta desse sujeito. O teólogo privilegiou o cristianismo em sua abordagem, não obstante sua hermenêutica tenha se voltado à interpretação da experiência humana. Para ele, a fé é modo próprio de pensar o mundo e de agir, num movimento interior de amor e prazer próprios, em contraposição à moralidade, bem como constitui expressão de teleologia autônoma. A piedade decorrente dessa fé, por sua vez, possui Deus em medida diversa do conhecimento racional sobre a divindade (HEIDEGGER, 2010, p. 304-305).

A fé em Schleiermacher, assim como nos românticos, incluindo-se o idealismo, consiste em “um sentimento imediato e intuitivo para o absoluto. A diferença é que Kierkegaard estabelece [em *Temor e tremor*] uma importante distinção entre uma primeira e uma segunda imediatez [...] um importante corretivo para o romantismo” (GOUVÊA, 2002, p. 107). Em outras palavras, a fé kierkegaardiana é o imediato último, imediatez posterior, não primeira (KIERKEGAARD, 2009b, p. 144). Johannes justifica assim essa definição:

O paradoxo da fé consiste em haver uma interioridade que é incomensurável em relação ao exterior, mas repare-se bem que não é idêntica a essa primeira interioridade, é antes uma nova interioridade, o que não deve ser negligenciado. Sem demora, a filosofia moderna permitiu-se substituir “fé” por o imediato (KIERKEGAARD, 2009b, p. 129).

Se a fé como interioridade e paixão independente da razão é condição que faz referência positiva à Schleiermacher em *Temor e tremor*, sua posição de imediatez mostra-se incompatível com a fé abraâmica, porque a descolaria de

sua principal tensão: a posição paradoxal de superioridade em relação ao universal, como imediato posterior (KIERKEGAARD, 2009b, p. 144).

2.4.5. Hamann

De acordo com Gouvêa (2002, p. 82), outra importante influência no pensamento de Kierkegaard, com implicações diretamente relacionadas à concepção de fé e sua existencialidade em *Temor e tremor*, foi a do pensador alemão Johann Georg Hamann.

Hamann nasceu em 1730, vindo a falecer em 1788. Após abandonar os estudos e amargar insucessos financeiros no comércio, volta-se ao exame da Bíblia e se sente atraído por uma forte vocação religiosa. Admirado por importantes nomes do romantismo, aproximou-se de seus ideais ao criticar o iluminismo através da ironia socrática. Alegava que a razão abstrata é ídolo e fruto de superstição, e deveria dar lugar à existência concreta e aos fatos da realidade. A linguagem é real expressão da razão, que se torna, desta forma, sensível, assim como Cristo, o “Verbo divino”, fez-se carne³⁰. No pensamento de Hamann, fé e dúvida adquirem fundamental importância epistemológica, pois influem no processo de conhecimento humano, mesmo quando se empenha fé no que não é verdade e dúvida no que é. O antídoto para esta confusão é o retorno à crença cristã, que fora duramente atingida pelo iluminismo (REALE, 2007, p. 42-44).

A epígrafe de *Temor e tremor* contém uma citação extraída de uma carta de Hamann³¹, sobre uma lenda da Roma antiga, possível alusão à comunicação indireta, pela adoção do pseudônimo Johannes de Silentio, e primeira evidência da influência do pensador alemão na obra. Fé e razão foram temas caros a Hamann, que defendia a precedência da existência nas elaborações humanas racionais, condicionadora de sua cognição e vontade. Assim, argumentos e evidências históricas em favor do cristianismo de nada servem, porquanto a fé é experiência pessoal, intrinsecamente piedosa e relacionada a Deus, não a um corpo doutrinário ou a uma instituição, conceito claramente presente na argumentação de *Temor e tremor*. Ademais, a ironia característica dessa obra é estratégia de comunicação

³⁰ Alusão ao Evangelho de João, capítulo 1, verso 14.

³¹ “O que Tarquínio, o Soberbo, disse no jardim por via das cabeças das papoulas foi entendido pelo filho, mas não pelo mensageiro”. Tarquínio respondeu ao mensageiro, enviado pelo filho, de forma cifrada a pergunta sobre o que fazer após a conquista de Gábia: cortou as papoulas mais altas do jardim para orientá-lo a decapitar as autoridades locais (SOUSA, 2009, p. 48).

indireta inspirada em Hamann, cujo discurso era aforístico, irônico e ambíguo (GOUVÊA, 2002, p. 82, 95-98).

No pensamento de Johannes, a fé de Abraão possui características epistemológicas semelhantes, descritas através de metáforas que fazem alusão à elevada dialética da fé e que remetem à superação da razão nos desafios e dilemas existenciais. O autor faz referência, inicialmente, aos movimentos de um salto de trampolim em que a plataforma da fé está acima da inicial, a da infinitude, apenas a partir da qual declara estar apto a saltar, haja vista tal nível requerer tão somente a resignação. De igual forma, compara-se a quem não sabe nadar, capaz de reproduzir os movimentos da fé similarmente aos do aprendizado de natação: suspenso por um cinto preso ao teto. Johannes finaliza o trecho ao afirmar que a pessoa de fé é como um bailarino que salta e retorna ao solo, firmando-se novamente de maneira impecável, “de modo a que pareça que no mesmo instante se estava parado e em andamento, de modo a transformar o salto da vida em uma passada, [...] e este é o único e ímpar prodígio” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 91-97).

2.4.6. *Hegel*

Movimento pertencente ao romantismo, embora com diferenças fundamentais em relação a suas outras vertentes, o idealismo alemão teve em Hegel seu pensador referencial, cujas ideias serão apresentadas em linhas gerais a partir de Abbagnano (1970b).

Hegel estudou filosofia e teologia em Tübingen. Exerceu o magistério em Jena (1805), Heidelberg (1816) e Berlim (1818), cidade onde ganha fama: passa a ser o filósofo do Estado da Prússia³² e principal intelectual da cultura alemã. Entusiasmado com a Revolução Francesa, defendeu os princípios da igualdade e da liberdade desde Tübingen. Concentrou sua filosofia no infinito e sua unidade com o finito. Tal unidade, em seu pensamento inicial relacionado à religião, encontra-se na filosofia. Entretanto, para Hegel o infinito tem como obstáculo o finito, portanto este está separado daquele. Em outras palavras, o infinito é a afirmação, e o finito negação: aquele é superação e anulação deste, e não existe

³² Estado pertencente à Alemanha até a primeira metade do século XX, correspondente a parte do atual território polonês.

para além dele; é idealidade, não-realidade do finito (ABBAGNANO, 1970b, p. 103-109).

Finito e infinito não têm sua identidade por fé, intuição ou sentimento, como nos chamados filósofos românticos. Antes, pela necessidade, têm na dialética, lei do mundo e da razão, a sua ciência. Em Hegel, a dialética é definida como supressão ou conciliação que a razão impetra à realidade que com ela se choca, e organização racional interna à própria razão, na solução de diferenças, oposições e contradições. É expressão filosófica da razão e da providência divina presente na religião, concreta e abrangente. Por isso, pela dialética concebe-se o particular, o acidental, os males e as imperfeições da vida, pois tudo será resolvido pela razão absoluta, imanente, a que denomina Autoconsciência. Assim, dialética é a “união dos opostos”, incluída no processo de conciliação, que é a síntese. A razão considera a contradição e a resolve, pela negação do finito (ABBAGNANO, 1970b, p. 114-117).

Ainda em Tübingen, Hegel mostra-se insatisfeito com a oposição iluminista entre o cristianismo institucional e a religião racional. Esta deveria ser o desenvolvimento daquela, dirigida somente pela razão, popular, pautada pelo amor e fundamento da ética e da sociedade. O resgate do verdadeiro cristianismo, portanto, consistiria nessa religião, pois sua expressão histórica fora, com o passar do tempo, moldada pelas conjunturas políticas e eclesiásticas. Dessa forma, a teologia hegeliana, por um lado, identificou o Evangelho cristão com a religião racional de Kant, contrária ao fetichismo e à tradição cristã; por outro lado, aproximou-se do panteísmo, através da crença na unidade entre Deus e o homem pelo amor e pela presença do espírito divino, em cada indivíduo e em toda a comunidade humana. Essa união manifesta-se pelo sentimento, contudo não pode ser expressa racionalmente. “A linguagem objetiva da sensibilidade e do intelecto é diferente da própria vida” (ABBAGNANO, 1970b, p. 119).

A religião foi interesse e ocupação de Hegel desde o início de sua atividade filosófica. Desenvolveu princípios considerando as relações entre razão, fé e religião, em especial no cristianismo, para ele a “religião absoluta”. Nos seus primeiros escritos, defendeu a superioridade do amor e da religião em sua capacidade de unificar as divisões e oposições da realidade, bem como de preservar a riqueza da divisão. Posteriormente, ao escrever sobre as filosofias de Fichte e Schelling, tais atribuições são reconhecidas apenas na filosofia, cuja lei é

a razão (ABBAGNANO, 1970b, p. 119). Na filosofia hegeliana, o espírito divino autorrealiza-se na vida e na história do mundo, segundo a pressuposição do caráter dinâmico da realidade. Idealidade e realidade unificadas, assim, implicam no descarte de todo o ideal dissociado do que é real. O ideal tem o poder de se realizar, motivo pelo qual a vida é, no conceito de Hegel, a Ideia, unidade que se realiza na multiplicidade da existência sem sofrer qualquer divisão. A Ideia é o infinito, a totalidade e, por isso, o próprio Deus imanente, conquanto seja superior ao espírito presente na humanidade e à natureza. O pensamento não pode perscrutar a Ideia, porque está envolto pela oposição sujeito-objeto. Caberia, então, à religião a compreensão da relação entre a vida finita e a infinita. Mas, para Hegel, ela é imprópria para este empreendimento, haja vista não ser a expressão mais elevada da razão (ABBAGNANO, 1970b, p. 120-121; PAULY, 2012, p. 192-195).

Somente um sistema filosófico que abarcasse todo o saber, cujas relações com a realidade anulassem a accidentalidade e ressaltassem a multiplicidade da vida, seria capaz de trazer à luz a objetividade do conhecimento. Deve ser uma ciência absoluta da razão absoluta, construída pelo autoconhecimento, que é a realidade infinita, e pelo conhecimento do Absoluto (ABBAGNANO, 1970b, p. 121-122). Para Hegel:

O espírito é a definição mais alta do absoluto porque sempre é mediatizado pela negatividade natural e por sua própria figura finita. Mas é somente enquanto espírito *absoluto* que ele se pensa não somente como resultado da superação da finitude (natural e espiritual), mas também como sua verdadeira *origem*; [...] origem especulativa da natureza e do próprio espírito se dirigindo à existência enquanto espírito finito (KERVÉGAN, 2008, p. 114-115; itálicos do autor).

O Absoluto é espírito, segundo Hegel, para quem há um processo pelo qual este se revela, não como quem está de fora, mas como quem é o próprio processo e, por isso, imanente. Na filosofia hegeliana o Absoluto é atual, de onde é derivado o conceito já mencionado: o finito é, na sua realidade, o infinito.

A noção de razão subordinada ao Absoluto foi base para a crítica de Hegel (2009) a Kant e Jacobi³³, através das quais expressa sua visão religiosa.

³³ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) foi inicialmente romancista. Ao aproximar-se do movimento romântico, logo firmou posição na crença no Deus pessoal e transcendente. Para ele, a especulação racional apenas confirma o que a fé intui e é insuficiente como forma de conhecer Deus. Portanto, a fé no Absoluto, que não se pode ver, é uma “razão superior”, um “salto mortal” que se dá a partir da razão (REALE, 2007, p. 44-48). Kierkegaard começa a estudar Jacobi um ano depois da publicação de *Temor e tremor*, quando terminará a obra *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus* (VALLS, 2011, p. 116).

Para ele, estes representariam filosofias da subjetividade, que absolutizam o sujeito em vez de reconhecer que o anseio religioso possui uma necessidade natural de fundamentação objetiva, através de uma razão não confinada à singularidade e à finitude. Esta limitação, em Kant, inclui os postulados nos quais a fé e o dever ser são subjetivos e relacionados à moralidade. Em Jacobi, é certeza do eterno e da realidade que o envolve, por uma razão que cria a si mesma pela subjetividade. O Absoluto estaria para além da fé, o salto, sem intermediação da razão cognoscente. Segundo Jacobi, a razão possui um fundamento instintivo, fora da cognição humana, no qual a fé repousa e se dirige ao extra-humano (TOLLE, 2009, p. 13). Dessa forma, na visão hegeliana, a racionalidade isolada da fé mostra-se idealista e ininteligível: apenas quando indivisa, pois a fé faz parte da identidade da razão, pode haver crença e confiança em Deus e na existência. A fé, por isso, é inerente a toda percepção humana; não é metafísica nem inclui a reflexão abstrata, mas constitui condição existencial própria da natureza finita e das contingências humanas. Fé é saber imediato³⁴, para Hegel equivocadamente situado por Jacobi “acima da razão especulativa, desconhecendo assim que ‘Deus é essencialmente racional’” (KERVÉGAN, 2008, p. 120).

Na filosofia da religião de Hegel, o objeto da religião é Deus, seu sujeito é a consciência que se dirige a ele e seu objetivo é a unidade entre a consciência e o próprio Deus, pois aquela é penetrada por este. A religião, em sentido geral, é imediatez da relação com Deus, típica do sentimento e sem a objetividade de uma verdade estabelecida. É na representação que o sentimento torna-se intuição espiritualizada, e seu objeto, Deus, é interiorizado. Porém, as determinações da representação são exteriores, acidentais e desconexas, por exemplo, quanto aos atributos divinos nas relações de Deus com a humanidade, a história e a natureza. Tal contradição é resolvida quando a religião converte-se em saber, momento em que o abandono a Deus pela fé busca o esclarecimento e a mediação da reflexão filosófica. A superioridade da filosofia está em exprimir o conteúdo da religião pelo pensamento, portanto de forma superior à representação da fé, não obstante o conteúdo de ambas ser o mesmo. Como em toda a realidade, deve ser demonstrada a ideia infinita contida na religião, papel da filosofia da religião, pois

³⁴ Imediatez ou imediatidade, para Hegel, é conhecimento direto a partir de intuição, sentimento ou introspecção, como o sentimento religioso, o amor, a fé, entre outros (SOUSA, 2009, p. 129, nota 158).

nesta Deus se revela como pensamento, que é autorrevelação do próprio ser divino. “O desenvolvimento da religião é o desenvolvimento da ideia de Deus na consciência humana” (ABBAGNANO, 1970b, p. 160).

Para Hegel, o reino de Deus como presença no mundo realiza-se completamente pela religião cristã, pela eticidade e pelo Estado. Por isso, a religião se reconcilia com a realidade pela ética, manifesta juridicamente na instituição estatal. O espírito livre, então, é a razão, e sua decorrência é o surgimento de uma nova filosofia no cristianismo, ápice do desenvolvimento histórico da religião (ABBAGNANO, 1970b, p. 161-163).

A partir de Lutero, segundo o pensamento hegeliano, chega-se a um desenvolvimento maior da fé cristã, pois que a liberdade do espírito traduz-se na reconciliação do ser humano consigo mesmo, a partir da qual a divindade passa a fazer parte de sua realidade imediata. A legitimação dessa subjetividade a partir dessa liberdade deve ocorrer pela razão, que também justifica sua finalidade, como no direito e na lei aplicável a todos os seres humanos. A espiritualidade relaciona-se a Deus na medida em que está livre dos impulsos e das finalidades humanas: somente assim pode ser, então, validada pela religião. No protestantismo, a fé e a vitória sobre o próprio coração consistem na verdadeira liberdade e na consciência diante de Deus. Sua interioridade é estar em relação consigo mesmo e com Deus, em sua consciência moral. Entretanto, tal conteúdo religioso cristão terá validade na medida em que for acatado por essa ética, pois no protestantismo não há necessidade de validação filosófica ou histórica: é conhecimento doutrinário interiorizado, que passa a agir sobre a alma. Contrariamente, uma exegese puramente filológica e histórica não aponta para a verdade da religião cristã, matando o espírito de sua mensagem (HEGEL, 1955, p. 193-198).

Afirma Hegel, ainda, que ética é a razão consciente de si, concreção da moralidade, que é o dever ser. Antes, entretanto, a autoconsciência busca o prazer, condição que levava os românticos a uma “lei do coração”: a virtude como resposta às leis da realidade. Mas é esforço vão, haja vista o mundo sempre se sobrepor ao esforço pessoal. Por isso, a consciência superior não consiste na qualidade moral da pessoa, como diz Kant, mas na libertação da individualidade que, em honestidade, tem como objetivo as relações entre os indivíduos. Chega-se desse modo à eticidade, culminada pela ação universal do bem, que tem no Estado prussiano sua manifestação maior. A ação individual, sob que motivação for, diante

da racionalidade estatal nunca se justifica. O modo justo de agir no cumprimento de qualquer máxima deve ser compreendido mediante as prescrições institucionais, em particular as do Estado. Neste, a autoconsciência encontra a organização interna e a pacificação (ABBAGNANO, 1970b, p. 129-132).

O projeto de Johannes de Silentio é precipuamente, segundo Gouvêa (2002, p. 28, 103-104), refutar o sistema filosófico hegeliano, através de uma retórica negativa quando declara que não é “de todo filósofo, não entendeu o sistema, nem se o sistema existe ou se já acabou [...]” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 52). O efeito pretendido seria justamente o contrário: o de chamar atenção para o hegelianismo e convidar o leitor a ter em mente o sistema hegeliano, ao ler a argumentação do livro, que teria muito a dizer a este propósito. Como exemplo, o paradoxo que envolve a fé no tocante ao indivíduo estar acima do universal, em que a interioridade está acima da exterioridade, é referência direta de Johannes a Hegel (KIERKEGAARD, 2009b, p. 128-129). Para o filósofo alemão, diversamente, a racionalidade como pensamento próprio do indivíduo deve levá-lo a harmonizar racionalmente sua moralidade, inclusive sua vontade e intenção, com a ética social. Consequentemente, a linguagem deve ser pública, sem lugar para uma relação direta, indizível e interior com Deus. Sobre Abraão pesaria, segundo o pensamento hegeliano, o cumprimento de sua responsabilidade perante a família e a sociedade, que consistiria em preservar a vida de Isaac, em plena reprovação da intenção de sacrifício e do silêncio a esse respeito (LIPPITT, 2003, p. 85-87).

O leitor de *Temor e tremor* recebe um “ultimato” do autor: aceitar uma vida humana incipiente, sem Abraão, ou vivenciar o mundo divino com o patriarca, condições existenciais mutuamente excludentes. Em linguagem hegeliana, porém em contrariedade cabal a Hegel, Abraão é apresentado como alguém que acreditou estar em consonância com os ideais de uma vida ética, mesmo em contravenção a estes, ao levar adiante sua confiança nos efeitos da justiça divina para esta vida. O próprio Kierkegaard reconhece, em um esboço da obra contido em um de seus diários, que a conduta do patriarca é de outra ordem: poética e mais sublime do que qualquer tragédia que havia lido. O desejo do dinamarquês fora subverter a ética hegeliana e a ideia de Deus como razão encarnada, através de Johannes e ao longo de toda a sua obra, a fim de proteger a religião da filosofia (HANNAY, 2001, p. 189-193).

2.4.7. Conclusão

A trágica situação familiar de Kierkegaard e as pessoas que mais o influenciaram, seu pai e noiva, aparecem refletidos em muitos de seus escritos, como atestam analistas de seu pensamento e obra. Não obstante, maior relevância necessita ser conferida ao momento histórico em que o pensador estava inserido, pelo avivamento científico e cultural da Dinamarca do século XIX, estímulo para sua produção na língua materna, bem como pelo longo alcance do luteranismo e da tendência teológica hegeliana que começara a tomar conta da igreja estatal dinamarquesa, situação contra a qual o pensador lutou ininterruptamente. Igualmente, de fundamental importância é considerar as vertentes filosóficas e teológicas que influenciaram sua obra, como exposto a propósito do luteranismo-pietismo, kantismo, teologia liberal e romantismo. E, quanto a este último, dar atenção especialmente ao hegelianismo, contra quem Kierkegaard dirigiu todo seu arsenal reflexivo.

Com essa contextualização como pano de fundo, torna-se empreendimento mais seguro a tentativa de compreensão do texto e do alcance do pensamento de Kierkegaard em *Temor e tremor*, no que toca à dialética entre a fé e os problemas éticos. O objetivo é analisar o evento que envolve a prova a que Abraão foi submetido, como tipo de existência que tem na fé momento fundamental da experiência do personagem bíblico. É o que será feito no capítulo seguinte.

3. CAPÍTULO DOIS: A *PROBLEMATA*, PARTE CENTRAL DE *TEMOR E TREMOR*

3.1. Introdução

Diante da centralidade da fé e de sua manifestação na existência³⁵ em *Temor e tremor*, e tendo por objetivo analisá-la em sua relação com a ética nessa obra, inicialmente apresentaremos uma sinopse do livro, com suas divisões e principais argumentações, utilizando a tradução portuguesa e, em menor frequência, a norte-americana. Na segunda parte, em especial atenção aos três problemas éticos que constituem a seção *Problemata*, examinaremos a abordagem de Kierkegaard a propósito da fé de Abraão. Finalmente, identificaremos categorias fundamentais presentes nessa parte da obra, a saber, fé, ética, angústia, provação, repetição, individualidade – na tradução portuguesa “singularidade” – e subjetividade.

Pertencente a prolífica e complexa produção literária, *Temor e tremor* destaca-se como uma das obras mais instigantes e aclamadas do pensador dinamarquês. Nas próprias palavras do visionário autor do século XIX, citadas a partir de seus diários na introdução à tradução portuguesa de *Temor e tremor*:

Oh, quando eu já houver morrido, bastará *Temor e tremor* para imortalizar o meu nome de autor. Será então lido e também traduzido em diversas línguas estrangeiras. Quase estremeirão com o *pathos* assustador que existe no livro. Mas quando o livro foi escrito, aquele que era tido como o autor, passeava como um *flâneur*³⁶ [...]. Mas quando eu já tiver morrido, hão de então fazer de mim uma figura imaginária, uma figura sombria – e dessa maneira o livro é terrível³⁷ (KIERKEGAARD, 1997, *apud* SOUSA, 2009, p. 22).

A obra foi escrita em 1843 sob o pseudônimo Johannes de Silentio, com o subtítulo *Lírica Dialética*. Baseada no relato bíblico da *Aquedah*³⁸, que narra o

³⁵ O termo dinamarquês utilizado por Kierkegaard em *Temor e tremor* é *Tilværelse*, que define a característica humana de assumir sua existência pessoal concreta, na qual o indivíduo distingue-se da existência particular dos outros (SOUSA, 2009, p. 91, nota 83).

³⁶ Pessoa que passeia ociosamente (MICHAELIS, 2009, p. 130).

³⁷ KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997, p. 199, v. 22.

³⁸ Sacrifício, em hebraico. Termo pelo qual ficou conhecido o evento bíblico (GOUVÊA, 2002, p. 118). Seguimos a transliteração feita por Sousa (2009, p. 17).

pedido do sacrifício de Isaac feito por Deus a seu pai, Abraão³⁹, é um elogio à fé do patriarca bíblico e uma defesa da inadequação da razão, especialmente o sistema de Hegel, para a compreensão do relacionamento de fé com Deus, através de uma análise da ineficácia da ética como referência para sua avaliação. Em outras palavras, a obra aborda a relação entre fé e razão pelo questionamento da ética hegeliana e das próprias bases da filosofia, e aponta para a questão da impossibilidade racional da fé (GOUVÊA, 2002, p. 11-12).

3.2. Estrutura da obra

Temor e tremor, na edição portuguesa, está dividida em cinco seções. Inicialmente encontra-se o “Prefácio”, assinado por Johannes de Silentio. A seguir, na “Disposição”, o autor comenta a história bíblica a partir de outros finais imaginados por ele. Em “Elogio de Abraão”, a fé do personagem bíblico é comentada e exaltada. A quarta seção, intitulada *Problemata*, é dividida em quatro partes. Primeiramente, na “Expectoração Preliminar” o pseudônimo levanta a questão da interpretação da ação do patriarca. Em seguida, apresenta os três problemas éticos que envolvem Abraão e dão título às respectivas partes da seção: “haverá uma suspensão teleológica do ético?”, “haverá um dever absoluto para com Deus?” e “terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio

³⁹ “[...] sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ Deus disse: ‘Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.’ Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: ‘Permaneçam aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.’ Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: ‘Meu pai!’ Ele respondeu: ‘Sim, meu filho!’ — ‘Eis o fogo e a lenha’, retomou ele, ‘mas onde está o cordeiro para o holocausto?’ Abraão respondeu: ‘É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho’, e foram-se os dois juntos. Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo de Iahweh [Deus] o chamou do céu e disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ O Anjo disse: ‘Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único’. Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de ‘Iahweh proverá’, de sorte que se diz hoje: ‘Sobre a montanha, Iahweh proverá’” (Gênesis capítulo 22, versos 1 a 14).

sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac⁴⁰?”. E, finalmente, o autor dedica à seção “Epílogo” seu elogio à fé.

A epígrafe do “Prefácio” de *Temor e tremor* cita um episódio lendário da Roma Antiga, no qual o rei Taquínio Soberbo envia uma mensagem cifrada a seu filho, infiltrado entre os inimigos Gábios, ao cortar os botões das papoulas mais altas, com o significado de que deveria banir os principais líderes opositores – uma possível alusão de Johannes de Silentio à comunicação indireta utilizada na obra. Em seguida, de maneira irônica, critica a superficialidade filosófica de sua época, uma “liquidação comercial” de conceitos e reflexões num pretenso avanço para além da dúvida. Segundo o autor, é um cartesianismo⁴¹ nem mesmo presente em Descartes, consciente das limitações de seu método diante da religião e das armadilhas da razão. O autor afirma que o francês foi um pensador humilde e honesto, que não duvidou da fé. Johannes também critica a ilusória superação da fé, ponto de partida de sistemas filosóficos em vez de destino de uma caminhada de difícil compreensão. Declara-se como quem tem muito a dizer, de forma alheia ao hegelianismo: afirma não ser filósofo nem ter entendido o sistema hegeliano, mas apenas alguém que deseja escrever de maneira poética (KIERKEGAARD, 2009b, p. 47-53). Porém, isso não é demonstração de modéstia intelectual da parte de Johannes. Ao identificar os termos “filósofo” e “sistema”, sua preocupação é apontar a falha da filosofia, em particular a de Hegel, no entendimento adequado do que seja ter fé, e chamar a atenção do leitor à proposta principal da obra: a percepção do verdadeiro valor da fé (LIPPITT, 2003, p. 18-20).

Na seção “Disposição”, o autor alude ao próprio desejo de compreensão da fé de Abraão. Com ironia, antecipa sua dificuldade em tal empreendimento, algo que não teria se fosse um exegeta, isto é, um intérprete, haja vista estar em busca de um conhecimento mais profundo da lida do patriarca, apresentada pelas Escrituras e insuficientemente tratada pelo trabalho de interpretação da exegese

⁴⁰ Respectivamente, a mulher, o servo mais próximo e o filho de Abraão, como informa o livro de Gênesis (capítulo 11, verso 30; capítulo 15, versos 2 e 3; capítulo 17, verso 15; capítulo 21, verso 3).

⁴¹ Sistema filosófico desenvolvido pelo filósofo e matemático francês René Descartes (1596-1650). Johannes transcreve, em latim, dois trechos de autoria desse pensador. Primeiramente, de *Princípios de Filosofia* a afirmação de que a revelação de Deus é superior à luz natural da razão, e o ser humano deve ter, acima de tudo, fé na autoridade divina. A segunda citação é de *Discurso do método*: Descartes declara ter apenas mostrado o método com que conduzia a própria razão, sem pretensão de estendê-lo a outros, e que ao final de seus estudos descobriu a profundidade de sua ignorância (SOUSA, 2009, p. 50-51).

bíblica da época (KIERKEGAARD, 2009b, p. 55-56). Fala de si como um homem conhecedor da história de Abraão, que com o passar do tempo tornava-se mais entusiasmado e menos capaz de entendê-la:

Esse homem não era pensador, nem ímpeto algum sentia para ir além da fé; parecia-lhe que ser lembrado como o pai da fé deveria ser a coisa mais magnífica e que possuir a fé deveria ser uma sorte invejável, mesmo se ninguém disso soubesse. Esse homem não era um exegeta erudito e não sabia hebraico; soubesse ele hebraico, e talvez tivesse entendido facilmente a história e Abraão (KIERKEGAARD, 2009b, p. 56-57).

Em seguida supõe quatro desdobramentos da história de Abraão, cujas dinâmicas nunca poderiam corresponder ao final do relato bíblico. No primeiro, Abraão dissimularia fingindo-se de idólatra e levando a cabo o sacrifício de Isaac. No segundo hipotético fim, o triste patriarca mataria um carneiro em lugar do filho e passaria a viver atormentado pela recordação do ato que esteve prestes a cometer. O terceiro desdobramento teria o velho pai pensando no primogênito que abandonara, Ismael, quando se sente culpado e pede perdão a Deus pelo mais hediondo pecado, o de ter aceito matar Isaac ou, talvez, não o ter amado por chegar a tal ponto. No último, obstinado em seu intento, Abraão puxaria a faca claramente apavorado, momento em que Isaac perceberia sua insegurança e perderia sua fé – segredo que estaria entre os dois pelo resto de suas vidas (KIERKEGAARD, 2009b, p. 58-66).

A consciência da eternidade, em contraste com os impulsos, e a constante renovação da vida são os temas com que o autor inicia o “Elogio de Abraão”. Defende que amar a outrem ou a si pode demonstrar grandeza, porém muito mais o é amar a Deus. Esperar alcançar as coisas possíveis ou eternas é nobre, mas aguardar pelas impossíveis é ainda mais. O combate pode ser ato de grandiosidade, seja contra si mesmo ou outros, porém lutar com Deus é ser maior do que todos.

Houve quem contasse consigo mesmo e tudo vencesse, e houve quem estivesse seguro da sua força e tudo sacrificasse, mas aquele que acreditou em Deus tornou-se maior do que todos. Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi o maior de todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio (KIERKEGAARD, 2009b, p. 67).

Assim foi a fé de Abraão, que deixou sua terra para peregrinar em lugar estranho. Aguardou até a velhice por seu filho, mantendo-se “jovem”, segundo Johannes. E, principalmente, não pensou em seu descanso na eternidade, mas continuou a acreditar para a vida. Poderia ter se matado e, por isso, sido admirado ao salvar a vida do filho amado, mas creu no absurdo. Não suplicou intensamente, porém silenciosamente e de imediato prontificou-se. Para o autor foi algo além de uma simples prova a possibilidade de perder o filho pelas próprias mãos: foi imposição de silêncio diante do inexplicável. Entretanto, o grande e corajoso patriarca não duvidou, nem ousou ir mais longe do que a fé em toda a sua vida (KIERKEGAARD, 2009b, p. 68-75).

Johannes inicia a seção *Problemata*, que possui quatro capítulos, pela “Expectoração Preliminar”⁴², aludindo à diferença entre as leis do mundo social, pelas quais nem sempre dedicação e esforço são recompensados com sucesso e facilidades, e do mundo do espírito, no qual inexistente o acaso: somente quem trabalha, sofre, angustia-se e empunha a faca, como Abraão, tem sua recompensa. Para o autor, o mundo do espírito padece pela falta de reflexão, notada na superficialidade do entendimento da história do patriarca. Omite-se a angústia. Consequentemente, nada se aproveita das pregações nas igrejas cristãs sobre o tema, irrelevantes ao apenas identificar Isaac como o “melhor” que Abraão daria a Deus. Como se justifica o discurso cristão elogioso se a atitude do patriarca perde-se no contexto histórico da Antiguidade? Não seria melhor o esquecimento em vez de tanto prestígio? Para Johannes, a fé garante sentido ao gesto de Abraão, que foi além do amor ao filho. Sua dialética requer paixão⁴³, insondável pela filosofia e pela teologia. Mais fácil é superar o sistema de Hegel⁴⁴ do que o paradoxo⁴⁵ de

⁴² Esse título indica um desabafo e um preparo para se começar o discurso, “situação retórica criada pelo autor que dirige seus textos ao ‘ouvinte’” (SOUSA, 2009b, p. 79). Entretanto, para Hannay (1991, p. 72) a correta tradução não é “expectoração”, mas *unbosoming*, ou seja, “revelação”.

⁴³ No romantismo, herdado por Kierkegaard, é determinação do querer na subjetividade do indivíduo (ABBAGNANO, 1982, p. 710). Por exemplo, o conceito kierkegaardiano de paradoxo consiste na “[...] paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). “Se esse ‘paradoxo’ e a inteligência (entendimento) se encontrarem em uma compreensão recíproca, a sua união se tornará uma ‘paixão feliz’: a fé” (FARAGO, 2011, p. 173-174).

⁴⁴ Essa afirmação deve-se à polêmica dos tempos de estudante de Kierkegaard, quando o debate acadêmico discutia a filosofia de Hegel a partir das primeiras obras do hegeliano J. L. Heiberg (1791-1860). As críticas em *Temor e tremor* dirigem-se primeiramente a artigos e obras de hegelianos dinamarqueses e do próprio Heiberg (SOUSA, 2009, p. 86, nota 76).

⁴⁵ Paradoxo é “[...] querer descobrir algo que ele próprio [o pensamento] não possa pensar” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). É “tensão dos contrários”. (FARAGO, 2011, p. 167-169).

Abraão, no elevadíssimo movimento da fé, sublime dialética além da razão. É salto que parte do “trampolim” da resignação infinita⁴⁶ e alcança uma posição superior, a da fé, que se encontra precisamente quando o pensamento acaba (KIERKEGAARD, 2009b, p. 79-110).

No Problema I, com título “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”, Johannes detalha o que comentara na seção anterior: a fé começa onde acaba a razão. Aborda a ética como instância presente no universal⁴⁷, *telos* de tudo que é exterior. A individualidade não sobrepuja o universal, antes o indivíduo subordina-se a ele. Todavia, o paradoxo da fé leva Abraão a superar o universal, caso contrário não passaria de um assassino. A ética, portanto, não é o estágio maior da existência, para o autor. O absurdo de se estar acima do universal requer a suspensão teleológica da ética, condição que não possui qualquer analogia com dramas trágicos ou religiosos. A escolha pela entrega do filho como resultado de uma tentação⁴⁸, de seu conflito religioso interior, não justificaria o sacrifício de Isaac, haja vista a situação permitir apenas a ação do crente ou do assassino. A comparação do evento bíblico com o paganismo é inócua, de acordo com Johannes, porque para esta moral e divindade são uma só coisa, enquanto para o patriarca em silêncio não há mediação; caso contrário, não seria o tão admirado pai da fé. O cavaleiro da fé, termo que também designa Abraão na obra, está em relação com o absoluto como indivíduo. Esse paradoxo escapa ao resultado da ação, cujo valor nunca está em seus fins. Outrossim, despreza-se a humanidade do cavaleiro da fé, sua angústia, esquecida como se não fosse inerente ao ser humano (KIERKEGAARD, 2009b, p. 111-124).

Esquecemos a angústia, a adversidade, o paradoxo. Terá sido assim uma coisa tão fácil não cometer erros? Não terá sido terrível ser Deus para este homem que andava entre os outros homens, não terá sido terrível estar

⁴⁶ É coragem e disposição para realizar o sacrifício de Isaac: consideração de que tudo está perdido na vida, finita, pelo amor a Deus, por isso voltada ao infinito. (LIPPITT, 2003, p. 40-42).

⁴⁷ Esfera ética da existência, como formulado por Hegel (SOUSA, 2009, p. 111, notas 122, 123).

⁴⁸ Do dinamarquês *Anfægtelse*, correspondente ao alemão *Anfechtung*, termo que está relacionado ao conceito luterano que descreve um estado de espírito complexo e perturbador, que envolve dúvida, incerteza e angústia de ir além das suas capacidades ou de não corresponder às expectativas exteriores. Em *Temor e tremor* traduz o conflito entre a obediência a Deus e o amor a Isaac, diferentemente de *Fristelse*, palavra de uso mais frequente no dinamarquês para “tentação”, que Johannes emprega para se referir ao crivo da justificação ética e pública da ação de Abraão. A edição portuguesa optou por usar a mesma tradução para ambas, com destaque em itálico quando o sentido refere-se ao primeiro termo. Para *Anfægtelse* optamos por usar “tentação”, seguido do adendo de se tratar de um conflito religioso interior, e apenas “tentação” para *Fristelse* (SOUSA, 2009, p. 85, nota 73). A tradução inglesa traz *temptation* para ambas expressões e as entende como intercambiáveis (EVANS, 2006, p. 18, nota 2; p. 40, nota 17).

sentado à mesa com ele? [...]. Mas o desfecho, os dezoito séculos, isso ajuda – ajuda a alimentar esse sórdido engano com o qual nos ludibriamos a nós próprios e aos outros (KIERKEGAARD, 2009b, p. 125).

No Problema II, intitulado “Haverá um dever absoluto para com Deus?”, o autor identifica a ética com o divino, por ser o universal. É dever para com Deus, embora não seja relação com ele. Ao amar o próximo, por exemplo, não se está em relacionamento com Deus, mas com o próximo a quem o amor é dirigido; caso contrário seria amor a uma abstração, a quem está distante, como os cafres, segundo Rousseau⁴⁹, em detrimento de quem está próximo. A relação do indivíduo com o universal no paradoxo da fé ocorre, diferentemente, por meio do absoluto, e coloca o interior acima do exterior, conforme Johannes. Na ética isto seria pecado, como explica o autor a propósito da interioridade na ética hegeliana:

[...] para a concepção ética da vida, constitui assim tarefa do singular ser ele próprio a despojar-se da determinação da interioridade e a exprimi-la exteriormente. Sempre que o singular se coíbe de o fazer, sempre que se retrai ou se refugia de novo na determinação da interioridade dos *sentimentos*, da *disposição*, etc., peca [...]” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 129; itálicos nossos).

Na fé, entretanto, uma interioridade superior é exercida e, conseqüentemente, o dever de amar a Deus é absoluto, acima da ética que, todavia, não é abolida. Por isso, não há algo mais terrível nem maior do que existir como indivíduo. O cavaleiro da fé não tem a ajuda de quem quer que seja. Sua terrível loucura é, na verdade, paixão que não deixa de considerar a moral de seu amor de pai. Para o autor, ou há um dever absoluto para com Deus e, portanto, a situação consiste em um paradoxo; ou Abraão está perdido em meio a uma tentação enquanto conflito religioso interior; ou, ainda, a fé é algo que todos possuem, uma vez que, com tanta naturalidade, explicam os exegetas que foi apenas uma prova de fé (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127-141).

O silêncio de Abraão é exposto no Problema III, com o título “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?”. Johannes relembra que a ética é o universal e o manifesto, e ratifica que o indivíduo, diversamente, é oculto, ser sensível e psíquico que deve se libertar para o universal, senão pecará. “A tarefa

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, filósofo suíço (1712-1778), escreveu em sua obra *Émile ou sobre a educação* a respeito de alguém que amava os cafres, habitantes de certas regiões da África, para ficar isento de amar quem lhe está próximo (SOUSA, 2009, p. 128, nota 156).

ética do singular consiste então em desembaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 143). Aqui também há o paradoxo, visto Abraão estar acima do universal e oculto. É impossível compreendê-lo diante dos estádios⁵⁰ estético e ético, e seus movimentos. Sua situação assemelha-se ao paradoxo do pecado, porém este não a explica. De acordo com o autor, ao se calar o patriarca desprezou a mais alta instância ética para ele, a família. A estética exige dele o silêncio somente para salvar alguém, nunca com o objetivo de sacrificar o outro. A ética condena-o por se calar, decisão tomada individualmente, quando o movimento deveria ser infinito e manifesto, sacrificando-se pelo universal. Contudo, Abraão está no paradoxo: ou, como indivíduo, está em relação absoluta com o absoluto, ou está perdido. Não é um herói trágico, nem sua ação é ética. A única frase dita por Abraão foi uma resposta à indagação de Isaac: “é Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”. Para Johannes, Abraão não mente, pois realmente crê no absurdo, mas nada diz com suas palavras, revestidas da ironia de quem sabia o que haveria de acontecer. Se estivesse indeciso ou mentisse ao falar a Isaac, já não seria o cavaleiro da fé, que sofre e se angustia por amor a Deus (KIERKEGAARD, 2009b, p. 144-186).

No Epílogo, o autor lembra o episódio contemporâneo da desvalorização de especiarias na Holanda, o que levou mercadores a diminuir a oferta dos produtos, jogando vários ao mar, para fazer subir seu preço. De forma equivalente, a oferta do mundo do espírito talvez devesse ser diminuída, a fim de reconhecer a integridade e a nobreza do que é difícil, e que não se chegou ao máximo da reflexão. Assim como cada geração tem suas próprias paixões e aprende a amar, o desafio está na reflexão por si, própria, ainda que se beneficie do conhecimento anterior. Johannes defende que a mais alta paixão é a fé: toda geração deve recomeçar com ela, mas nenhuma irá além dela. Essa é a tarefa com a qual cada geração tem que se ocupar sem retroagir, para que não pareça, segundo o autor,

⁵⁰ A expressão “estádio” faz referência ao apresentado por Kierkegaard na obra *Estações na estrada da vida*, de 1845. Nela “[...] a estrutura quádrupla projetada acabou resumida em três partes, uma estética, uma ética e uma religiosa. Daí a tendência a se interpretar o pensamento de Kierkegaard pelo esquema de uma teoria de três estádios, que não é estrutural na obra. Tanto isso é verdade que alguns dos principais títulos abstraem desse esquema, que também pode ser binário (o estético de um lado e o ético-religioso do outro) ou quaternário (com a religiosidade paradoxal constituindo um quarto estádio). O termo ‘estádio’ lembra um percurso, trecho, etapa (não são estágios)” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 160).

com crianças impacientes, ávidas pelo novo, que não são mais adiantadas do que as que, mais seriamente, brincam com o que já lhes pertence. Quem chega à fé não se detém e nem quer se deter nela, porém não vai além: sempre uma nova relação é requerida (KIERKEGAARD, 2009b, p. 187-189).

Depreende-se, pela leitura da obra, a importância da fé e de sua relação com a ética na argumentação do autor. Elucidar tal relação, portanto, assim como identificar as categorias que a ela subjazem, é o que passaremos a fazer a fim de alcançar o objetivo específico deste capítulo.

3.3. Problemata: os três problemas éticos em Abraão

Se, por um lado, a obra pseudonímica de Kierkegaard não representa a totalidade de seu pensamento a respeito das questões nela tratadas, por outro não consiste em ironia ou simples recurso literário: antes tem a ver com a temática central de sua produção. Seus pseudônimos são identificados pelo estilo, pela estrutura de suas obras e pelas categorias de caráter teológico, filosófico, sociológico, psicológico, entre outros. E, fundamentalmente, pela combinação através da qual as transições entre esses perfis são feitas, o que permite a emergência de temas centrais com diferentes graus de profundidade (SOUSA, 2009, p. 14). O pensador dinamarquês “[...] multiplicou a sua personalidade com pseudônimos, de forma a acentuar a distância entre si e as formas de vida que ia descrevendo [...]” (ABBAGNANO, 1970c, p. 12).

Quanto a Johannes de Silentio, seu nome remete ao silêncio que é integrante da fé de Abraão. O autor pseudônimo de *Temor e tremor* identifica-se como “um ‘poeta da fé’. Não se declara um cristão ou um crente: é tão somente um admirador desta paixão suprema que é a fé [...]. Johannes quer louvar a fé, e fazer para isto um elogio de Abraão” (VALLS, 2000, p. 181-182). O autor apresenta-se também, ironicamente, como conhecedor das ideias hegelianas e desconhecedor da hermenêutica bíblica, incapaz de compreender Abraão e de crer como ele, sem palavras para expressar a experiência do patriarca bíblico. Ainda com ironia, recusa-se, contudo, a ficar em silêncio diante de tão admirável fé. Suas concepções ético-religiosas estão ligadas à imanência e à lei moral como divina, as quais percebe serem inadequadas para a compreensão da fé – a reflexão presente na obra é uma preparação para o conhecimento de uma forma de existência superior,

a fé cristã, dentro da mais ampla produção literária de Kierkegaard. Por isso, Johannes conclui que a filosofia e a teologia não podem explicar a fé, tampouco ele pode compreender o que a fé é, apenas o que ela não é (GOUVÊA, 2002, p. 71-73).

Dessa forma, a leitura de *Temor e tremor* deve ser entendida como um tratamento elogioso a Abraão, que perpassa todo o texto e destaca a fascinante, não obstante misteriosa, fé vivida pelo patriarca (LIPPITT, 2003, p. 1-11). E, em especial atenção à *Problemata*, seção que é o coração de toda a argumentação do livro e será examinada a seguir a partir de Gouvêa (2002) e Lippitt (2003), pode-se constatar a presença das características centrais da tão elogiada fé e sua relação com a estética e a ética (HANNAY, 1991, p. 72).

No mundo do espírito, diz Johannes de Silentio ao iniciar a “Expectoração preliminar”, diferentemente do que acontece na sociedade, somente quem trabalha e sofre recebe sua recompensa: não existe acaso nem injustiça. Não há espaço para a covardia de Orfeu⁵¹, tampouco para a soberba da superficial interpretação cristã do evento bíblico, fadada ao fracasso por não considerar a humanidade de Abraão. Poucos perdem o sono por causa do patriarca, como aquele a ficar insone aguardando notícias do general Milcíades⁵². A falta de reflexão sobre a passagem bíblica está na irrelevância de identificar Isaac como o “melhor” que Abraão ofertaria a Deus. (KIERKEGAARD, 2009b, p.79-81). Outrossim, não se reproduz a experiência de Abraão, pretensamente, ao compreendê-la: seu entendimento requer, sim, identificação com a vida do patriarca, a fim de apreender sua situação. Isso explica a irônica afirmação do autor, de que é difícil entender Hegel, porém com um mínimo esforço pode-se compreender Abraão. Sua intenção é instigar o leitor a aceitar um desafio não intelectual, em função da limitação da razão filosófica em analisar a complexidade da existência, mas um exercício de imaginação e empatia para com o drama do personagem bíblico, cuja fé somente pode ser entendida como superior e paradoxal. Para o autor, a filosofia não é capaz de explicar o patriarca, tampouco a reflexão filosófica é superior à expressão da fé, como afirma o hegelianismo (KIERKEGAARD, 2009b, p. 86; LIPPITT, 2003, 35-39).

⁵¹ Na versão de Platão do mito no *Banquete*, Orfeu é descrito como um efeminado, que preferiu o engano ao aceitar apenas a imagem da amada Eurídice, tocando cítara a caminho do Hades em vez de morrer por causa da amada (EVANS, 2006, p. 35, nota 6).

⁵² Temístocles, general ateniense, aguardou sem dormir a vitória do também ateniense, Milcíades, sobre Dario na batalha de Maratona, em 490 a.C. (SOUSA, 2009, p. 80, nota 65).

Johannes declara-se incapaz de se precipitar na imensidão da confiança em Deus e seu amor incomensurável, nos quais, contudo, crê. Mesmo na impossibilidade de dar esse “salto”, possui consciência de que a fé é algo muito superior ao assentimento a uma doutrina. A diferença crucial entre o autor e Abraão está em se deter ou não na resignação, situação tipificada pelo herói trágico e o cavaleiro da fé (KIERKEGAARD, 2009b, p. 89-91). O primeiro aceita perder o filho, pois quem o pedira foi o próprio Deus. Vai além da convicção e age. Adquire consciência da eternidade e renuncia ao mundo, na dor da existência, em obediência ao Criador. Johannes é um herói trágico, capaz de fazer o movimento da resignação infinita, para quem tudo está perdido no amor a Deus. Ele não pode reproduzir, nem compreender, a fé de Abraão, apenas admirá-la (LIPPITT, 2003, p. 40-41).

O cavaleiro da fé, por sua vez, salta do “trampolim” da resignação para, em um duplo movimento, abandonar o finito e retornar a ele. Em outras palavras, ele realiza o movimento da resignação, do finito para o infinito, e o da fé, que a partir do infinito recebe o finito. O cavaleiro da fé é Abraão, que não quer sair do mundo, interessa-se por ele, tem seu amor de pai intacto, mas age em função do absurdo, ou seja, para além dos ditames da lógica e da racionalidade e de suas contradições, crendo na possibilidade de Deus fazer o melhor. Por isso, não há necessidade na fé, pois ela pertence ao mundo do espírito, onde toda a relação do cavaleiro da fé com a existência dá-se pela alegria (GOUVÊA, 2002, p. 186, 200).

A fim de sublinhar a diferença entre resignação e fé, o autor apresenta um personagem para com esta contrastar, o cavaleiro da resignação, a partir do qual é possível continuar a examinar como vive o cavaleiro da fé. Reconhecível por sua postura heroica ao renunciar à alegria e às paixões da finitude por uma causa, o cavaleiro da resignação, também chamado cavaleiro da infinitude, destaca-se por ser eticamente aprovado. Johannes identifica-se com ele, da mesma forma como fez a propósito do herói trágico. Ele, ainda que disposto a voltar-se ao infinito em detrimento do finito, está plenamente integrado ao mundo:

Nada há que permita descobrir essa natureza peculiar e distinta pela qual reconhecemos o cavaleiro da infinitude. Alegra-se com tudo, participa em tudo e de cada vez que o vemos participar no que é singular, tal sucede com a perseverança que caracteriza o homem terreno, cuja alma se apega firmemente a semelhantes coisas (KIERKEGAARD, 2009b, p. 94).

Entretanto, o cavaleiro da fé descrito por Johannes está oculto e assim permanece, enquanto o cavaleiro da resignação pode gozar publicamente de paz e repouso. Aquele é alguém comum, em nada socialmente aprovado como este, não obstante pertencer à finitude, isto é, ao mundo: o cavaleiro da fé, sem ser gênio ou poeta, é indistinguível do cidadão comum, assim como o da resignação. Como crente, não é observável, nem reconhecido por seus atos, pois tudo o que faz pertence a sua interioridade⁵³. Entretanto, somente o cavaleiro da fé faz o duplo movimento: o da resignação infinita, continuamente, e o da finitude, por força do absurdo. Contudo, dadas as diferenças entre resignação e fé, duas situações devem ser consideradas para a compreensão de tal movimento. Primeira, pela grandeza de sua fé Abraão acredita que Isaac seria poupado e resiste voltar à resignação infinita, conformado em perder o filho. Segunda, a resignação generaliza e faz abstrata a concreção da individualidade, enquanto a fé supera a universalização desta justamente pelo movimento contrário: reconhece a importância da individualidade e de sua relação absoluta com o absoluto (LIPPITT, 2003, p. 42-45; 75-76).

Assim, resignação não é fé, porém estágio que a precede e possibilita a construção do duplo movimento. Em outras palavras, para Johannes, não há fé sem prévia resignação, como renúncia à esperança do que se mostra inatingível e manutenção do interesse, ainda que o objeto do desejo não possa ser alcançado. A fé, entretanto, é a capacidade de aceitar que o impossível está disponível ao que crê, e agarrar novamente a finitude para reassumir a razão, em suas limitações e relatividades. Este é o paradoxo e a circularidade do duplo movimento em *Temor e tremor*: não se apresentar racionalista, nem irracionalista. “Manter a mera racionalidade é hipocrisia. A mera renúncia à racionalidade é irracionalismo, que termina em *nonsense*” (GOUVÊA, 2002, p. 193-198).

Para evidenciar ainda mais a diferença entre o cavaleiro da resignação e o cavaleiro da fé, outra ilustração é apresentada por Johannes: a paixão de um rapaz por uma princesa (KIERKEGAARD, 2009b, p. 97-103). O jovem apaixonado

⁵³ Conceito associado à subjetividade, que será exposta na definição das categorias presentes na *Problemata*, a interioridade de Abraão é supremacia da singularidade, na qual o dever para com Deus é assumido, não pela ética, mas pelo que lhe confere sentido: a relação absoluta com o absoluto. Desse modo, é disposição interior de fé, na qual a ética encontra-se alicerçada. “[...] o que está em jogo não é a aniquilação da ética, nem a negação da universalidade, mas sim o destronamento da ética e a subordinação da universalidade à particularidade” (GOUVÊA, 2002, p. 245-246).

não pode ser analisado pela via da reflexão, quando a desistência ocorreria pelo alto risco de insucesso, mas pela paixão, com a qual realiza o movimento da resignação diante da impossibilidade da relação. Sua vida e significado foram direcionados a um só desejo, compromisso que confere identidade a ele e a partir do qual terá condições de se resignar. Por um lado, mesmo sendo o amor parte do sentido de si mesmo, o rapaz renuncia a lutar pela princesa, ao que é mais precioso na finitude, em resignação. Por outro lado, ganha a eterna consciência, renuncia ao finito para ganhar o infinito, e seu amor adquire caráter religioso por voltar-se a alguém, agora ele mesmo, de forma eterna. Assim, há repouso e consolo na dor do rapaz. Sua resignação é forma de pensar superior e espiritual, pois quem ama deve bastar-se a si mesmo:

O cavaleiro não anula a sua resignação, mantém o seu amor tão jovem como no primeiro instante, nunca permite que escape para longe de si, justamente por ter feito o movimento infinitamente. O que a princesa faz não poderá perturbá-lo, só as naturezas inferiores encontram regras para as suas acções em terceiros, e as premissas para as suas acções fora de si mesmo. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 100-101).

O jovem despreza o finito, imanente, para se voltar ao infinito, transcendente. Por ser cavaleiro da resignação, tem menor preocupação pelo finito, não como desapego total, mas por uma “atitude estoica” diante do que é central em seu modo de ser e sua identidade, isto é, uma resistência interior à decepção da perda da pessoa amada (LIPPITT, 2003, p. 47). Apega-se, portanto, a seu amor transformado e eternizado, o que não deixa de ser uma perda. A resignação infinita, dessa forma, implica autonomia e interioridade, porquanto o rapaz realiza-se ao fazer o movimento de resignar-se por si mesmo, pela própria vontade. O cavaleiro da resignação, por isso, age por sua força, energia e liberdade de espírito. “[...] infinita resignação envolve transformação do amor do rapaz em transcendência, sua autossuficiência, e é compreensível ao observador. Cada um destes aspectos, agora podemos ver, contrasta com a fé”⁵⁴ (LIPPITT, 2003, p. 48; tradução nossa).

A crucial diferença entre o cavaleiro da resignação e o cavaleiro da fé é que este se preocupa com o finito, é capaz de habitá-lo de forma inalterada, não

⁵⁴ “[...] infinite resignation involves a transcendentalising transformation of the lad’s love, his self-sufficiency, and is understandable to an observer. Each of these aspects, we can now see, contrasts with faith”.

abre mão dele em favor da transcendência⁵⁵. Ele acredita para esta vida, não para outra qualquer, embora faça o mesmo que o cavaleiro da resignação: fosse ele o jovem, abriria mão de realizar o amor pela princesa e se reconciliaria com a dor. Entretanto, realizaria um movimento a mais: creia que ficaria com a princesa por força do absurdo, de que para Deus tudo é possível. Absurdo não como o improvável, mas o impossível ao humano, no que o cavaleiro da fé, por ser quem é, crê, mesmo além do domínio do entendimento. Tal é a compreensão possível da fé: de se estar perante o monstruoso paradoxo de Abraão, sem reputá-lo ilógico, e se colocar em seu lugar para perscrutar se haveria tal vocação e coragem em si mesmo (KIERKEGAARD, 2009b, p. 105-110; LIPPITT, 2003, p. 48-49). Na resignação a coragem está na renúncia, ao passo que na fé encontra-se a paradoxal e humilde expectativa de quem não abdica, antes quer se reapropriar do objeto de seu amor. Por isso, o paradoxo assimilado na fé consiste em ganhar a eternidade para deixá-la e voltar à finitude, recebendo de volta ao que renunciou, reconhecendo os limites da razão e a necessidade de aceitação do que é incompreensível, o que seria sua própria redenção e superação (GOUVÊA, 2002, p. 205-207).

A relação com o finito é completamente diferente para o cavaleiro da fé: ele penetra o temporal após tê-lo abandonado, o que consiste em fundamental diferença, pois a temporalidade é recebida de volta como presente, pela fé, não abandonada e tida como perdida, como na resignação – trata-se da repetição⁵⁶, conceito relacionado a se obter novamente, retomar ou se reapropriar do que se havia possuído ou experimentado anteriormente na vida, de uma forma transformada e transfigurada (LIPPITT, 2003, p. 49). Além disso, o finito, temporal e imanente, não é reduzido pelo movimento da fé, e a forte autossuficiência dá lugar à confiança e à submissão a Deus, condições existenciais que traduzem a grandeza da fé de Abraão, para Johannes. Mesmo que a resignação possa ser compreendida, a fé sempre continuará sendo mistério: após se resignar, com alegria o patriarca torna paradoxalmente à finitude sem qualquer culpa e com total

⁵⁵ A transcendência não é pensada em termos especulativos, em *Temor e tremor*, mas associada à resignação, enquanto infinito diante do qual ocorre a sublimação do sofrimento e a submissão à vontade divina. E ao movimento da fé, de forma diferente: embora também em dor e renúncia, é fonte da convicção de se obter o que se espera a partir do infinito e, por força do absurdo, certo de que para Deus tudo é possível, voltar-se ao finito confiante na preocupação divina pela vida (LIPPITT, 2003, p. 47-49).

⁵⁶ Repetição é categoria que será identificada e analisada na última parte deste capítulo.

responsabilidade por seu ato de fé, diferentemente dos primeiros três hipotéticos finais apresentados na “Disposição”. Esforço vão de Johannes é tentar entender a fé, pois somente o autoexame permite a compreensão de Abraão: a pura reflexão filosófica e a pregação cristã rebaixam a fé e se mostram insuficientes à sua decifração. (LIPPITT, 2003, p. 50-52).

Ao se voltar à transcendência, o cavaleiro da fé assume que Deus está preocupado com as menores coisas da vida, e se alegra pelo absurdo, para além da racionalidade. Sua compreensão é de que a força do absurdo é sobre-humana, transcendente, em vez de humana e imanente. Sem necessidade de recorrer ao sobrenatural ou ao mitológico, Johannes constata que tal força não está limitada ao alcance da racionalidade, como na religiosidade do iluminismo e de Kant. Se o autor tenta entender o amor divino pela especulação filosófica, a dialética da fé indica que sua apreensão precisa ser existencial e pessoal, com reconhecimento humilde dos limites da razão, abertura relacional e contemplação amorosa. “O crente, em resumo, é capaz de manter uma relação com Deus que envolve o mais alto grau de intimidade, algo que está além das forças de Johannes porque ele não é capaz de humilhar-se tanto” (GOUVÊA, 2002, p. 184-185, 208).

Ao iniciar o Problema I, intitulado “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”, Johannes questiona se o ético é o universal. Para ele, Abraão é exceção, está no paradoxo do singular ser superior ao universal, em direta relação com Deus e incapacitado de se explicar publicamente. Assim, acaba por responder à posição kantiana que, de forma diversa, afirma ser condenável a atitude do patriarca, uma vez que o pedido de sacrifício do filho não pode vir de um comando divino: o ser humano não é meio, mas sempre fim da ação, o que exclui excepcionalidades, especialmente quando se trata da morte de um inocente (LIPPITT, 2003, p. 81-84).

As alusões do autor de *Temor e tremor*, entretanto, concentram-se em Hegel. Baseado em Fichte, o filósofo alemão defende que Kant desconsidera que o dever moral deve ser aplicado a cada circunstância individual. Ambos concordam, porém, que ser moral é ser racional, não obstante discordem sobre o que significa essa racionalidade. Para Hegel racionalidade não é, como em Kant, pensamento racional próprio do indivíduo, mas moralidade individual constituída de vontade e intenção interior, a ser compatibilizada com a vida ética social pela reflexão sobre sua justificação racional. No hegelianismo, leis, costumes e instituições de uma nação ou cultura compõem a vida ética. Abraão não estaria, portanto, segundo

Hegel, além de suas obrigações como pai e partícipe do contexto social de então – não seria possível estar como indivíduo acima do universal (LIPPITT, 2003, p. 85-86).

A relação direta e inexplicável com Deus é contraposta por Johannes à concepção de Hegel a respeito da linguagem, fundamentalmente pertencente à esfera pública. Para este, a ideia de relação privada com a divindade não passaria de visão pessoal, restrita e idiossincrática, um *Meinung*⁵⁷, e a subjetividade excessiva refletiria a obstinação do “cavaleiro errante”, ou seja, quem faz da busca de seu próprio sistema filosófico uma obsessão. Hegel afirma que a linguagem tem de ser racional e, como contrariamente diz Fichte, agir pela própria consciência pode tomar indevidamente o lugar do universal e promover o mal. Consequentemente, linguagem é autoconsciência voltada a outros, universal e com percepção de si mesma, assim como é percebida pelos receptores. No hegelianismo, portanto, a solidão de Abraão é *Meinung*: certeza subjetiva que, mesmo com boas intenções não implica a verdade, tampouco é justificável. (LIPPITT, 2003, p. 87-89).

Em resumo, para Kant e Hegel, a ética requer o universal e a submissão da razão a ela. Se a ética é *telos* de todo o exterior, não havendo uma instância superior acaba por incluir a dimensão religiosa, como em Kant. E, desse modo, como diz Hegel, a mais alta instância é a ética universal. A fim de explicitar essas conclusões, Johannes apresenta pressupostos kantianos e hegelianos em sua argumentação, que têm a ética como o universal, manifesta pela intenção social da moral, a universalidade dos deveres religiosos e a justificação racional explícita para os atos morais. Para o autor, contudo, tais pensamentos não conduzem para além do paganismo grego e fazem de Abraão um assassino ou um herói trágico. Por isso, não consegue entender o personagem bíblico, cujo *telos* não está na ética, mas no absoluto. Como resultado, a insuficiência da razão humana, diante do paradoxo da individualidade estar acima do universal, remete à fé dialeticamente concebida em virtude do absurdo (GOUVÊA, 2002, p. 227-232, 239).

Ora, Abraão não é um imoral, pois está limitado à ética que, em seu caso, contudo, está em suspensão, o que perfaz um paradoxo que inibe a razão.

⁵⁷ Segundo Hegel, é representação subjetiva, aleatória, fantasiosa e particularizada. Não é em si um pensamento universal, tampouco filosoficamente válido, necessário e conceitual. Trata-se apenas de opinião e posicionamento pessoal (LIPPITT, 2003, p. 87)

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz: o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal, transforma-se agora novamente através do universal no singular que enquanto singular lhe é superior; e o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Esse ponto de vista não pode ser mediado; pois toda a mediação acontece precisamente por força do universal; é e permanece para toda a eternidade um paradoxo, inacessível ao pensamento (KIERKEGAARD, 2009b, p. 114).

O patriarca está em relação absoluta com o absoluto, Deus, sem mediação. Para Hegel, duas são as formas de mediação. A primeira refere-se à solução da oposição entre conceitos, por exemplo, a contraposição entre a liberdade individual e a responsabilidade pública mediada pela adoção de uma unidade conceitual superior. A segunda é o espaço público da linguagem, pela operação de conceitos acessíveis no universal. Ambas não propõem soluções ao caso de Abraão, porque como indivíduo está só em sua relação com o absoluto, no paradoxo da fé. Existe um nível de mediação, contudo, não citado por Johannes, para que Abraão reconhecesse Deus, não obstante ainda pertencer a sua individualidade: a crença pela qual teve condições de identificar, por si mesmo, aquele de quem recebeu o comando divino como o criador de todas as coisas (LIPPITT, 2003, p. 90-96).

Na parte final de sua argumentação a respeito da suspensão teleológica da ética, o autor retoma a figura do herói trágico ao afirmar que há justificativa pública para suas ações, por exemplo, o compromisso social com a liderança militar, o voto religioso ou o cumprimento da lei. Por isso, de diferentes formas, transitam dentro do domínio da ética e podem ser explicados pela esfera pública da linguagem. A propósito, três exemplos que envolvem a morte de um filho pelo pai, ou com seu consentimento, são citados por Johannes. Primeiramente, apresenta o mito de Ifigênia, no qual Agamenon decide pelo sacrifício da filha em nome do bem comum. Esse episódio da mitologia grega narra o prognóstico do adivinho Calcas feito a Agamenon, rei de Micenas e comandante-chefe de uma ofensiva para vingar seu irmão Menelau, rei de Esparta, cuja esposa, Helena, havia sido raptada oito anos antes por Alexandre, príncipe de Tróia. Para aplacar a ira da deusa Ártemis, deveria Agamenon sacrificar sua filha mais velha, Ifigênia. Pressionado pelo irmão, após muita relutância, consente com o sacrifício da jovem (BRANDÃO, 1990, p. 331-332). Em seguida o autor comenta a passagem bíblica

do holocausto da filha de Jefté, juiz de Israel, em cumprimento ao voto feito por este diante de Deus após conquistar a vitória sobre o inimigo de seu povo. Natural de Galaad e expulso de sua terra por ser filho de uma prostituta, o israelita Jefté fora um guerreiro valente. Volta a seu povo sob a promessa de chefia-lo, caso vencesse os inimigos amonitas. A postos para o ataque, faz voto de oferecer em holocausto a seu deus, lahweh, quem sair primeiro pela porta de sua casa para encontrá-lo após o triunfo. Sua única filha, ainda virgem, sai ao seu encontro e, após dois meses de lamentação, é imolada pelo pai (Juízes, capítulo 11, versos 29 a 40). E, finalmente, lembra a condenação à morte sentenciada por Brutus a seus próprios filhos, para defender a República de Roma mediante uma conspiração contra o governo. Lucius Junius Brutus, primeiro cônsul de Roma, no século VI antes de Cristo, condenou seus filhos ao descobrir uma conspiração para a restauração da monarquia, recém derrubada pela sua vitória sobre o déspota etrusco Lúcio Tarquínio, que fora expulso de Roma (KIERKEGAARD, 2009b, p. 116-117; SOUSA, 2009, p. 117, nota 138).

Comum a estes três casos é a aprovação moral dos pais, defende Johannes. Como heróis trágicos, receberiam o elogio de qualquer consciência, mínima que fosse, da supremacia do universal sobre o individual. Diversamente, sem aprovação social ou validação ética, o patriarca está em sofrimento ao caminhar rumo à obediência diante do extraordinário, do paradoxal, de forma similar ao ocorrido com a mãe do Cristo:

Quem foi no mundo grande como essa mulher cheia de graça, a mãe de Deus, a Virgem Maria? E todavia, como se fala dela? Que era bendita entre as mulheres não a torna grande [...]. Omite-se a adversidade, a angústia, o paradoxo [...]. Sem dúvida que Maria deu à luz o filho por obra de um prodígio, mas aconteceu com ela como é costume entre as mulheres, e esse foi um tempo de angústia, de adversidade e de paradoxo. (KIERKEGAARD, 2009b, 123-124).

Assim como ocorreu com a Virgem Maria, segundo o autor, Abraão se tornou grande pelo paradoxo, em tormento diante do inexplicável, sem contar com a admiração ética ou as lágrimas humanas pela tragédia. Por isso, é um erro entender o episódio bíblico de Abraão pelo seu resultado, como faz a pregação cristã, pois para Johannes não se pode avaliar uma ação pelo que ainda não aconteceu, tampouco aprová-la por ter passado por um teste, uma vez que se não aparecesse o carneiro a ser imolado a atitude de Abraão teria sido a mesma: a

disposição de sacrificar o próprio filho. Reduzir a história ao seu final, assim, é concebê-la de forma não religiosa, mas estética (LIPPITT, 2003, p. 99-101). A filosofia igualmente erra ao entender que a provação do patriarca consistiu em afastá-lo do cumprimento de um princípio ético, quando, contrariamente, ele é justamente tentado a cumpri-lo:

Uma tentação? Mas que quer isto dizer? Ora o que por hábito tenta o homem é exactamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético, que o impedirá de cumprir a vontade Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exactamente a expressão da vontade de Deus (KIERKEGAARD, 2009b, p. 118).

Portanto, a tentação sofrida pelo patriarca refere-se à circunscrição aos limites da ética. No absurdo de se estar acima do universal na relação com Deus, a resposta ao primeiro problema ético é afirmativa: a suspensão teleológica da ética é requerida. Abraão possui um *telos* superior, a saber, seu dever para com Deus, que suspende a ética compreendida como o universal.

Expressão da racionalidade exposta por Johannes, uma alusão a Kant é feita na abertura da análise do Problema II, intitulado “Haverá um dever absoluto para com Deus?”: a ética é dever para com Deus. Não se entra, porém, em relação com a divindade pela ética, para o autor, pois dar-se-ia uma tautologia na confusão entre o cumprimento do universal e a obediência a Deus, abstração que faz o ético e o divino serem fundidos. O amor ao próximo, por exemplo, perderia a concreção que lhe é própria caso fosse relacionado ao divino, contrariamente ao postulado por Kant sobre a conexão entre moral e religião⁵⁸ (SOUSA, 2009, p. 127, nota 155). Na ética de Hegel, por seu turno, a superioridade da *Äußere*, exterior, sobre a *Innere*, íntimo, é restrita a determinados fenômenos psíquicos e sociais, e não aplicável à fé, que coloca o paradoxo ético de que o interior está acima do exterior. Não obstante dever se integrar ao universal para não pecar, na fé o ser humano exerce uma interioridade superior não correspondente ao imediato, na concepção hegeliana forma de conhecimento que compreende sentimentos religiosos, amor, fidelidade, crenças naturais, entre outros, diferentes do conhecimento filosófico,

⁵⁸ Para Kant, moral e religião estão unidas pela razão, pois “a religião é o conhecimento dos deveres humanos como mandamentos divinos. Os deveres estão já firmemente assentados por intermédio da lei moral. A religião explica esses deveres como postos por Deus na razão humana. Isso significa que os deveres humanos expressam a vontade divina. A religião é situada dentro dos limites da mera razão, da mesma forma como o é a moral” (GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 40).

que seria o não imediato para Hegel (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127-129; SOUSA, 2009, p. 129, nota 158).

O paradoxo da fé, assim, apresenta-se da seguinte forma: o singular está acima do universal e sua relação com este ocorre pelo absoluto. Em outras palavras, o indivíduo relaciona-se de forma absoluta com o absoluto. O dever de amar a Deus, por exemplo, torna-se absoluto, exercido na relação absoluta com ele e assumido fora do âmbito da ética, que passa a ser expressa de maneira relativa e distinta de seu papel mediador. Em Abraão, amar a Deus e agir em benefício de si, pela expressão da própria devoção, se confundem, porque não podem ser mediados pelo universal, caso contrário seriam anulados, seja pela condenação, seja pela contradição em se estabelecer uma ação singular de extensão universal. Entretanto, paradoxalmente o patriarca não age por interesse próprio, nem deixa de amar Isaac (KIERKEGAARD, 2009b, p. 130-131).

Exemplo neotestamentário que Johannes cita a respeito do dever absoluto para com Deus é o confronto que faz Jesus⁵⁹ entre o seguimento dele e os afetos humanos mais profundos, dirigidos aos da própria família. Para o autor, essa radicalidade é minimizada pela frágil exegese cristã, que interpreta o verbo “odiar” em seu sentido fraco e apresenta um ensino que não deve ser levado a sério – “por tal ensino certamente não vale a pena o trabalho de se levantar”⁶⁰ (KIERKEGAARD, 2006, p. 86; tradução nossa). Em Abraão, consiste esse “odiar” em rejeitar manter a vida do filho e amar a Deus mais do que tudo, sem deixar de exercer seu amor de pai. Por isso, o patriarca encontra-se sem possibilidade de exprimir eticamente sua conduta. A favor do universal o herói trágico renuncia a si mesmo, mas o cavaleiro da fé renuncia ao universal para estar no singular (KIERKEGAARD, 2009b, p. 132-135).

Abraão, para Johannes, expressou grande paciência ao aguardar Isaac, fruto da promessa divina de que seria pai na velhice. Não obstante sua grandeza de viver em temor e tremor, de renunciar ao universal para enfrentar um espinhoso

⁵⁹ “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lucas, capítulo 14, verso 26).

⁶⁰ “That teaching certainly is not worth the trouble of standing up for”. Alusão à prática reverente de se ficar em pé, para a leitura bíblica, em algumas igrejas protestantes (EVANS, 2006, p. 86, nota 106).

caminho, esperou setenta anos⁶¹ por um filho para, então, ser provado – igual paciência teve o Cunctator⁶², cuja estratégia militar garantiu-lhe o triunfo e o reconhecimento social, ao contrário do drama eticamente injustificável de Abraão.

A renúncia ao desejo de continuar sua relação com Isaac, assim como ao dever de cuidar pela sua integridade e segurança, é a resposta negativa do cavaleiro da fé à tentação de se circunscrever ao universal, ao contrário do cidadão comum, que busca fazer de seu dever também seu prazer, e do herói trágico, ao renunciar ao prazer pelo dever. Em nada o patriarca é um sectário, pois este é uma caricatura trágica que impõe domínio e não age em angústia, como Abraão em sua solidão (KIERKEGAARD, 2009b, p. 137-140).

A comunicação e a exposição pública do patriarca não podem ocorrer, pois seu caso é inexplicável. Por isso ele está, por seu silêncio, em absoluta solidão. Como cavaleiro da fé, renuncia ao universal em favor do individual, embora saiba que é glorioso pertencer àquele. Assim Johannes conclui sua exposição: ou há um dever absoluto para com Deus, em que o indivíduo é superior ao universal e está em relação absoluta com o absoluto, ou Abraão está perdido. Em resumo, Abraão figura o paradoxo da fé, possibilidade de relação direta, não mediada, com Deus, na qual o indivíduo é superior ao universal. Quanto ao segundo problema ético, a resposta é que, sim, há um dever absoluto para com Deus (LIPPITT, 2003, p. 105-107).

No Problema III, intitulado “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?”, Johannes inicia sua argumentação ao lembrar que o ético é o universal, e o universal é o manifesto e a mediação justificadora do ato individual. A partir disso, retoma o argumento da superioridade do singular sobre o universal, do indivíduo sobre a ética, no caso do patriarca bíblico, e afirma a impossibilidade de a fé ser identificada com a ação ética. Por isso, o encobrimento do sacrifício por Abraão comprova novamente o paradoxo de se estar acima da ética e atinge diretamente um duplo alvo: a filosofia hegeliana, que não justifica o silêncio, nem a

⁶¹ Diferentemente do que afirma Kierkegaard, o filho havia sido prometido vinte e cinco anos antes do nascimento, quando Abraão tinha por volta de setenta e cinco anos (Gênesis, capítulo 12, versos 1 a 4; e capítulo 21, versos 1 a 5).

⁶² Cognome latino que significa “protelador”, de Quintus Fabius Maximus, por ter recorrido a táticas militares de protelação durante a Segunda Guerra Púnica (218 a.C.-202 a.C.), entre Roma e Cartago (SOUSA, 2009, p. 137, nota 171).

incomensurabilidade da fé em relação à ética, e a kantiana, para a qual o valor da lei moral é supremo e a fé está inserida no esforço do desenvolvimento racional humano. Para Johannes, entretanto, “[...] a fé não é a primeira imediaticidade, é antes uma imediaticidade posterior. A primeira imediaticidade é o estético [...]. Mas a fé não é o estético, ou então a fé também nunca existiu, porque sempre existiu” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 143-144).

O silêncio de Abraão é eticamente reprovável porque a comunicação entre os agentes é necessária, para que uma comunidade moral seja possível. Só poderia pertencer tal encobrimento à estética, que nada tem a ver com a fé, antes com o drama ou a comédia⁶³. Se a estética pode admitir a ocultação e tem, por isso, sua recompensa, a ética requer a manifestação e pune o silêncio. Como evidência, o autor relembra a tragédia de Agamenon e Ifigênia: o pai herói deve se manifestar, ainda que sob as lágrimas da filha, para atingir o universal. Agamenon vive o dilema estético da ocultação e da manifestação, mas age de forma ética, assumindo sua responsabilidade na esfera pública da linguagem e impedindo que o rogo da filha seja motivo de dissuasão (LIPPITT, 2003, p. 111-114).

Agamenon não pode silenciar nem crer no absurdo, pois, diferentemente de Abraão, está em seu poder, não no de Deus, o fim da história – se aquele falasse sobre o absurdo seria incompreensível à Ifigênia; se pensasse em contingências humanas que impedissem a morte, já não estaria na resignação infinita diante da divindade, e a predição divina não passaria de comédia. Dessa forma, pode-se conceber o herói trágico como o preferido da ética, por não vacilar em obedecer ao universal e se manifestar publicamente. O silêncio, por sua vez, está na relação do divino com a individualidade ou no demoníaco. Para auxiliar o entendimento sobre esta questão, Johannes analisa quatro situações relacionadas negativamente à fé, conquanto similares a esta no tocante à angústia (KIERKEGAARD, 2009b, p. 149-151; 181).

Primeiramente, o autor cita uma anedota de Aristóteles, narrada na obra *Política*, em que um noivo de Delfos recusa-se a se casar pouco antes da cerimônia, diante da iminência de um desastre que lhe sobreviria a partir das núpcias. Por vingança, a família da noiva coloca nos pertences do noivo um vaso furtado do templo, trazendo-lhe o agouro divino por ser considerado ladrão (KIERKEGAARD,

⁶³ No texto o termo utilizado é *vaudeville*, tipo de comédia teatral rápida e com alternância de música, dança, diálogo e pantomima, muito popular na Dinamarca (SOUSA, 2009, p. 181, nota 265).

2009b, p. 152). Recebe o vaticínio e, sem culpa, interrompe o casamento. Tem contra si o presságio divino vindo da autoridade religiosa, que o leva a agir; contudo o presságio é público. O infortúnio do noivo é extensivo à noiva e o faz cumprir em si mesmo o pensamento ético socrático, de que é pior ser o autor do que a vítima de um erro. Que deveria fazer para agir eticamente? Calar-se e gozar por um pouco a relação seria prejudicar a noiva e a privar da opção de desistir. Calar-se e não se casar seria sofrimento interior destruidor da relação, incapaz de valorizar o amor da jovem. Falar estaria de acordo com a ética, que requer manifestação. Johannes defende que o noivo deveria falar, ainda que trouxesse infelicidade à amada, uma vez que o infortúnio cairia sobre ambos após o casamento. As duas manifestações, de Agamenon e do noivo, são justificadas pela ética. Entretanto, ao se calar, Abraão despreza a mais alta instância ética de sua vida, a própria família (KIERKEGAARD, 2009b, p. 153-156; LIPPITT, 2003, p. 116-118).

O segundo caso apresentado é a lenda de Agnete e o Tritão⁶⁴. Johannes elabora algumas modificações para a história da sedutora criatura, que sai das profundezas do mar e se disfarça em um belo rapaz para capturar a moça à beira da praia. O tritão deixa-se vencer pela inocência, submissa e confiante da moça, que a ele se entrega pelo que entende ser interessante, e a devolve à praia em sofrimento e angústia interior, sob o pretexto de que apenas queria lhe mostrar a beleza do mar. Por ter sido homem em sua existência pregressa, o tritão possui consciência humana e decide não agir mais como sedutor. Para Johannes, uma vez que o personagem que lhe interessa é o tritão, não Agnete, assim como Abraão, e não Isaac, restaria ao personagem o dilema de como, a partir de então, agir. Arrepende-se, pela sedução e mortes causadas, o que permitiria que ficasse encoberto? Ou arrepende-se e ficar com Agnete, o que provocaria sua manifestação (KIERKEGAARD, 2009b, p. 157-159)?

Para Johannes, o arrependimento pode manifestar o aspecto demoníaco de tornar o tritão infeliz, por submergi-lo na realidade da perda da amada e da frustração de perder um amor genuíno. Caso seja dominado pela culpa por tentar seduzi-la e matá-la, sua identidade assustadora, e entenda seu sofrimento interior como punição merecida pelos atos enganadores, estará no demoníaco: apego ao

⁶⁴ Apresentada em várias versões na literatura dinamarquesa, incluindo um poema dramático de Hans Christian Andersen, referência considerada em *Temor e tremor* (SOUSA, 2009, p. 157, nota 212).

próprio erro e ao sofrimento, que leva ao silêncio e à rejeição do perdão, em autopunição e autopiedade. Para dissuadir Agnete de cultivar seu amor por ele, por querer poupá-la e afastando-se dela, o tritão arrependido e impossibilitado de contar toda a verdade sobre si poderia alcançar seu intento ao dissimular e lhe causar repulsa, o que a faria manifestar seu sofrimento ainda mais e o martirizaria – aqui encontra-se a grande contradição do demoníaco. Para além dos limites da ética, o tritão está em uma situação demoníaca na singularidade, porque assume o sofrimento de sua ocultação. Se falasse à Agnete, contudo, tornar-se-ia herói trágico. Por isso, a semelhança com Abraão é superficial, uma vez que está acima do universal, porém em relação absoluta com o demoníaco quando se considera a interioridade e a ocultação anteriores ao arrependimento que se volta à amada, quando o tritão, então, pode falar (KIERKEGAARD, 2009b, p. 160-161; LIPPITT, 2003, p. 120-122).

Agora posicionado no “cume dialético”, o tritão, ao arrepender-se, estaria no contraparádoxo se considerasse que a divindade haveria de salvar Agnete de sua infelicidade. Ou, caso desposasse Agnete, manifestar-se-ia e entraria no parádoxo ao retornar ao universal, uma vez saído dele culpado, em relação absoluta com o absoluto⁶⁵ como indivíduo, pois receberia Agnete de volta, por assim dizer, de forma diferente, qual seja, sem mais pecar. A semelhança com Abraão, todavia, continua a ser restrita ao parádoxo do singular ultrapassar o universal, uma vez que o patriarca vive a fé em sua justiça, não o pecado em arrependimento⁶⁶. O caso do patriarca continua, conseqüentemente, inexplicável e

⁶⁵ A tradução portuguesa traz “quando o singular, por sua culpa, sai efetivamente do universal, pode apenas regressar ao universal por força de ter entrado em relação absoluta com o *universal* enquanto singular” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 161, itálicos nossos). Diferente é a tradução inglesa: “for when the single individual by his guilt has come outside the universal, he can only return to it by virtue of having come as the single individual into an absolute relation to the *absolute*”; em português “pois quando o indivíduo singular por sua culpa saiu do universal, ele só pode voltar a ele em virtude de vir como indivíduo singular em relação absoluta com o *absoluto*” (KIERKEGAARD, 2006, p. 86; tradução e itálicos nossos). Optamos pela tradução inglesa em razão de o pecado estar além da esfera ética e com este não se reconciliar, pois não há mediação no universal para o erro, segundo uma nota de rodapé de Johannes na mesma página da citação em questão: “assim que o pecado surge, a ética afunda-se, e precisamente no arrependimento; pois que o arrependimento é a expressão ética superior, mas nessa qualidade é precisamente a autocontradição ética mais profunda”. Com isso concorda Gouvêa, ao interpretar esta expressão a partir do perdão como retorno ao universal: [...] “apenas em virtude do absurdo, em virtude, isto é, do perdão do pecado (precedido pelo movimento preliminar de arrependimento) pode o pecador recuperar a direção correta” (2002, p. 263).

⁶⁶ A idealidade com que Abraão é tratado por Johannes desconsidera, segundo Gouvêa (2002, p. 263), a similaridade entre o patriarca e o tritão a propósito do arrependimento. Para esse estudioso do pensador dinamarquês, Kierkegaard faz com que Johannes engane-se ao não tratar Abraão

incompreensível a Johannes (KIERKEGAARD, 2009b, p. 161-165; LIPPITT, 2003, p. 122).

A situação exposta a seguir por Johannes é a da personagem veterotestamentária Sara. Após ver sete esposos morrerem ainda nas núpcias, pelas mãos do demônio, aceita se casar com Tobias, que na celebração das bodas convida-a a suplicar pela piedade do Senhor. Ambos são atendidos e, finalmente, as núpcias são consumadas (Tobias, capítulos 1 a 12).

Em seu drama, Sara foi corajosa mesmo na angústia. Ela é a heroína em sua história, pois suportou a compaixão alheia sem se deixar paralisar por ela. Nessa situação, uma atitude demoníaca como a do corcunda Gloster⁶⁷, o rei Ricardo III da Inglaterra, que não aceitou a compaixão de outrem durante toda a vida, estaria no paradoxo de não realizar o universal, pois a sociedade não pode exercer qualquer mediação. Ou abraçaria o demoníaco, ou se voltaria ao divino. Sara, de igual modo, não atinge o universal, já não pode se casar – esse é o sentido da ética na argumentação de Johannes, isto é, a impossibilidade de o universal oferecer uma solução, porquanto não pode explicar ambos, que estão fora de seu âmbito, respectivamente, pela natureza e pela circunstância histórica. Apenas a redenção divina é possível para eles (KIERKEGAARD, 2009b, p. 165-171; LIPPITT, 2003, p. 125-126).

Por último, é apresentado o personagem lendário Fausto⁶⁸. Ele duvida de tudo, mas também tem simpatia pela vida; decide por não declarar suas dúvidas, em função dos possíveis efeitos nocivos sobre os outros. Seu silêncio é sacrifício pelo universal, contudo, deve falar para estar de acordo com este, que sempre requererá a manifestação: sua motivação para se calar não pode ser legitimada, como no caso de se orgulhar pela própria capacidade de reflexão. Desse modo, ao se calar Fausto deve se reconhecer culpado. Entra, assim, no paradoxo de estar em relação absoluta com o absoluto, para ser perdoado e curado de sua exagerada

como pecador, pois este e o tritão não realizam o universal em sua humanidade, mas podem se resignar. De qualquer forma, apenas Abraão vai além e faz o movimento da fé.

⁶⁷ Gottfried Efraim Lessing (1729-1781), maior expoente do iluminismo alemão, debateu amplamente a questão religiosa (ABBAGNANO, 1970a, p. 50). Nessa referência ao personagem da obra *Ricardo III*, de Shakespeare, Lessing avalia-o como um demônio, através da análise da fala do personagem (SOUSA, 2009, p. 169, nota 231).

⁶⁸ Johannes elabora uma versão diferente da retratada por Johann W. Goethe (1749-1832), bem conhecida pelo pensador dinamarquês (SOUSA, 2009, p. 171, nota 241).

dúvida, caso tenha fé (KIERKEGAARD, 2009b, p. 172-176; LIPPITT, 2003, p. 127-129).

Ao retomar o evento de Abraão, Johannes admite ter feito todo o percurso até então, a propósito do Problema III, para ressaltar que a atitude de fé do patriarca somente pode ser admirada, pois, repete, continua ininteligível e inexplicável, mesmo pela estética, que permite o silêncio “[...] quando o singular pudesse salvar outro singular permanecendo calado. Ora tal demonstra claramente que Abraão não se encontra no interior do círculo da estética” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 178).

Os casos apresentados por Johannes são expressões de comparação negativa entre a estética e Abraão. O herói estético deve ficar em silêncio para salvar alguém, nunca por causa de si mesmo. O patriarca, em decorrência de sua fé paradoxal, ofende a estética e a ética: o herói estético silencia por uma particularidade acidental, enquanto o ético, o trágico, precisa falar para manifestar o que fará. Abraão, diferentemente de ambos, precisa ser explicado por essa “nova” categoria, a fé. Ele está em sofrimento e angústia, e não pode falar, porque sua provação não seria compreendida pela linguagem dirigida ao universal. Diversamente, se o herói trágico é imortalizado após sua morte, o intelectual herói trágico é reconhecido por suas palavras. O primeiro está em silêncio, pois todos esperam que cumpra seu dever, já manifesto. O último cumpre a si mesmo, como Sócrates em sua ironia, no último instante, por força do espírito (LIPPITT, 2003, p. 129-131).

A única frase dita por Abraão foi uma resposta à indagação do filho: “Deus proverá ele mesmo o cordeiro para o holocausto”. Para o autor de *Temor e tremor*, (KIERKEGAARD, 2009b, p.180-185) falar uma última frase não cabe ao herói trágico, como Agamenon, pois todo o sofrimento estava cumprido e ele se diminuiria se declarasse algo. A declaração do patriarca não diz algo preciso, mas é indireta, porque Abraão não esperava um cordeiro; antes, sabia que a provisão de Deus relacionava-se a seu filho. Por isso, diz a verdade sem se referir diretamente à situação. Não poderia alegar desconhecimento, pois mentiria, e se falasse a Isaac que dele se tratava o sacrifício instalar-se-ia crise e dor, num ato de fraqueza e imaturidade. Como cavaleiro da fé, Abraão não reluta, já que realmente crê no absurdo, e nada diz com suas palavras, exceto sua incondicional confiança na providência divina, mesmo diante da impossibilidade. Uma vez que não pode

calar, pela ética, nem falar, seu silêncio consiste também no paradoxo de estar em relação absoluta com o absoluto:

Fica mais uma vez aqui demonstrado como é possível entender perfeitamente Abraão, mas entende-lo tão-somente como se entende o paradoxo. Pela minha parte, entendo Abraão perfeitamente, mas entendo em simultâneo que nem tenho coragem para falar dessa forma, nem sequer tenho coragem para agir como Abraão; mas não seja por isso que eu diga que é um assunto menor, pois que se trata, ao invés, do único prodígio (KIERKEGAARD, 2009b, p. 185).

Ao final da *Problemata*, enfatiza Johannes que sua época admira o patriarca bíblico e reconhece sua grandeza de maneira frívola, por não o compreender profundamente. Em resposta ao terceiro problema da obra, portanto, o silêncio do pai da fé não é justificável eticamente – sua singularidade como indivíduo que estabelece uma relação absoluta com o absoluto é um paradoxo (KIERKEGAARD, 2009b, p.186; LIPPITT, 2003, p. 132).

3.4. *Categorias fundamentais na Problemata*

Para Johannes de Silentio, somente há sentido na ação do personagem bíblico quando se considera a fé em sua dialética ética e religiosa, isto é, em seu papel justificador do que seria, respectivamente, um assassinato ou um sacrifício ritual a serem praticados por Abraão. Tal justificativa dar-se-ia pelo paradoxo, categoria ontológica que exprime a relação entre o ser cognoscente e a verdade representada pela tensão dos contrários. Assim, o autor mostra a incoerência dos discursos religioso e teológico-filosófico de sua época a respeito do personagem bíblico, pois minimizavam a grandiosidade de seu ato. Tenha sido Abraão um grande homem de Deus, capaz de tudo dedicar a ele, ou um típico exemplar religioso de seu tempo, excluir-se-ia o paradoxo. Melhor seria legá-lo ao esquecimento, desconsiderá-lo como o “pai da fé” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 83). O paradoxo existencial da fé do patriarca bíblico, no entanto, possibilita a identificação de categorias representativas de sua experiência, manifesta na singularidade e na interioridade de sua relação com Deus, em resposta ao mandado divino.

3.4.1. *Fé*

Categoria principal da obra, a fé tem sua dialética apoiada no paradoxo que coloca Abraão acima da ética ao abrir mão do filho, em seu dever absoluto para com Deus. Nem mesmo a partir de seus resultados a fé pode ser justificada racionalmente, segundo Johannes: o paradoxo continua a se sustentar, pois o valor de qualquer ação está em seu princípio e desenvolvimento. Não pode a fé ser baseada na tradição religiosa, nem ser simplificada para evitar contradição: “o que a fé compreende, contudo, é a unidade paradoxal do histórico e do eterno, do humano e do divino, e do finito e do infinito”⁶⁹ (HOWLAND, 2006, p. 147; tradução nossa).

A fé começa onde acaba a razão, defende o autor. Em outras palavras, fé é crer no absurdo e certeza existencial, não explicada racionalmente. Em Abraão há a autossuficiência de uma racionalidade prática particular, ao contrário de uma irresponsável ultrapassagem dos limites da razão prática, como afirmou Kant. A fé do personagem bíblico não pressupõe apenas crença na existência de Deus e disposição de oferecer Isaac em sacrifício, pois aqui está tão somente a resignação, incapaz de enxergar além da possibilidade humana e ciente de que qualquer outra forma de pensar seria ilógica. O patriarca vai adiante, uma vez que quando crê no impossível já renunciou a tudo; não crê para, somente então, renunciar. Ele exerce seu amor a Deus como extensão de seu amor a Isaac. Sua fé considera paradoxalmente que o humanamente impossível, continuar a vivenciar sua paternidade, ocorra por força do absurdo, da logicamente impossível compatibilidade entre ser obediente à voz divina e receber o filho de volta. Assim, qualquer pretensão de defesa da possibilidade de compreensão de tal fé seria submetê-la ao domínio da irracionalidade. Como afirma Hannay (1991, p. 56, 74-75), Johannes entende que não se pode conceber a fé em termos de raciocínio humano, uma vez que o absurdo está em sacrificar o filho e crer que o mandamento seria revogado:

A fé de Abraão é mantida como um fenômeno interior resultante da intimidade entre o indivíduo e o seu criador, e transmite a convicção do “cavaleiro da fé”, que deixa de sentir preocupação pelo eventual reconhecimento de seu amor a Deus – para este Abraão, ter fé numa voz que o chama e ter “fé para esta vida” são duas faces da mesma moeda, e

⁶⁹ “What faith grasps, however, is the paradoxical unity of the historical and the eternal, the human and the divine, and the finite and the infinite [...]”.

a imediaticidade da fé no Deus que não vê é a imediaticidade do que realmente vive através do cumprimento dessa voz (SOUSA, 2009, p. 16).

Importa lembrar que Johannes crê em Deus, a ponto de se resignar diante do dever de obediência, porém apenas pode admirar a fé de Abraão como um observador externo, com quem não compartilha vivencialmente dessa forma de vida por ser incapaz de fazer seus movimentos: ele se compreende apenas como o cavaleiro da resignação infinita. Quanto à compreensão de tal fé, da mesma forma o autor coloca-se como inapto para apreendê-la racionalmente. Nem mesmo a filosofia, confessa, pode fazê-lo, uma vez que a fé teria de ser acessível à racionalidade universal e expressa em linguagem pública. Portanto, a fé pode ser vivida, mas não compreendida pelos recursos filosóficos conceituais. Há que se reconhecer, para o autor, os limites do alcance da razão na abordagem da complexidade da vida e do comportamento humano. Entretanto, diferentemente de Hegel, para ele o que se pode compreender da fé é que consiste em forma de vida superior, em contraste com a vida restrita à ética tipificada em *Temor e tremor* pelo herói trágico e o cavaleiro do infinito (LIPPITT, 2003, p. 39-41).

No pensamento mais abrangente de Kierkegaard, conhecimento inclui compreender que há algo que não pode ser compreendido. Na fé, trata-se de reconhecer o conhecimento articulado existencialmente no paradoxo, diante do qual surge o absurdo de que fala Johannes. Deve-se entender isso a partir do que foi abordado no capítulo primeiro, a propósito da Reforma Protestante como influência direta e fundamental no pensamento do autor dinamarquês. Nesse movimento religioso de reforma do catolicismo do século XVI, fé não significa aceitação de enunciados considerados verdadeiros. Positivamente, consiste na abertura do sujeito autoconsciente ao transcendente, obra de Deus no homem sempre dependente de sua ação: é presença do absoluto no coração da consciência finita (FARAGO, 2011, p. 158-159).

Esse Deus, amado por Abraão, desperta em Johannes a consciência de que a fé ocorre na relação do indivíduo singular com a divindade, que envolve um amor impenetrável pelas concepções filosóficas e impossível de ser conceituado a partir das representações da religião. Além disso, Abraão exemplifica para o autor a humildade da fé obediente, submissa ao mandado divino e sem apego ao universal, o que para a razão significaria humilhação envergonhada e loucura. O patriarca acreditava que Deus não exigiria Isaac, porém caminhou até o monte

Moriá resoluto em obedecer. Possui, assim, a fé testada, de quem cria ser uma prova aquilo que ele não podia compreender. Sua fé, por isso, não era inocente, pois bem sabia da gravidade da situação e da realidade da calamidade que alcança a todos (GOUVÊA, 2002, p. 184-185, 200-201).

3.4.2. *Ética*

Segunda categoria fundamental em *Temor e tremor*, a ética, como contraponto dialético da fé, aparece na *Problemata* a partir dos três problemas citados. Define Johannes a ética como *telos* da exterioridade, que pertence ao universal. Diante do paradoxo da fé, contudo, a ética é superada e não constitui o estágio maior da existência. Diferentemente do que ocorre com o herói trágico, a superioridade do indivíduo em relação ao universal em Abraão, segundo Sousa (2009, p. 20), envolve dois outros aspectos distintivos em relação à tragédia, além dos sublinhados por Johannes: o patriarca já tem o favor de Deus e o sacrifício humano consiste em suspensão teleológica da ética mesmo no contexto histórico do patriarca⁷⁰.

Como visto, o cavaleiro da fé está sozinho e em silêncio na sua empreitada. Ao não falar oculta-se, para Johannes contrariando a ética, que exige a fala para a manifestação da responsabilidade própria diante da realidade. O sacrifício de Isaac constitui, dessa forma, uma ação contrária à ética, visto ser ato que não ocorre em favor do universal, como representado pelo herói trágico, tampouco está, ironicamente, conciliado com a promessa feita pelo próprio Deus, relacionada à universalidade da descendência abraâmica: de que, através do filho de Abraão, todas as nações seriam alcançadas pela bênção divina. Para que uma ação, sob o crivo ético típica de um assassinato, seja justificada, deve haver uma autoridade absoluta sobre a ética e que, portanto, a faça ser relativa. Dessa forma, ocorre sua suspensão teleológica ao ser sujeita ao absoluto mandado divino, justificador da atitude de Abraão e superior ao universal. Consequentemente, para

⁷⁰ De acordo com Bright (1978, p. 130), “é também possível que a estória do quase sacrifício de Isaac (Gn 22), qualquer que seja a lição que ele pretenda ensinar no presente contexto, reflète a convicção de Israel – convicção certamente correta – de que seus antepassados nunca condescenderam com a prática do sacrifício humano vigente entre seus vizinhos”.

Hannay, a ética deixa de ser concebida com um *telos* que represente um fim em si mesmo (1991, p. 73). Assim, surge uma nova ética, vivida a partir da fé:

O cavaleiro da fé recebe o espírito ético de volta numa nova forma. O ético não é mais o absoluto, mais um novo relativo a nossa relação com Deus, a relação de fé do indivíduo. Todos os deveres éticos do cavaleiro da fé são deveres absolutos para com Deus, eles não são mediados pelo universal, pela ética (GOUVÊA, 2002, p. 234).

Em última análise, o valor absoluto da ética é suspenso pelo ato de escolha, porquanto não se trata de necessidade ou de imediaticidade, mas de uma segunda imediaticidade, inteiramente volitiva e de opção pelo paradoxal – haja vista a exclusão da mediação da ética argumentada por Johannes. No entanto, é equivocada a ideia de que a ética é suspensa teleologicamente como exceção, ocorrida somente quando houver um mandamento divino a ser cumprido em uma situação delimitada. Diversamente, fé significa relação com Deus durante toda a existência, presente em cada atitude. A vida de Abraão tem, em tudo e continuamente, o movimento da fé, razão porque é o cavaleiro da fé. Cada ato é uma nova criação, pela profunda crença em virtude do absurdo, de que ocorrerá o melhor a partir da ação que foi qualificada pela fé (GOUVÊA, 2002, p. 233, 236).

3.4.3. *Angústia*

Parte também integrante da experiência de Abraão é a angústia. O silêncio do cavaleiro da fé é produtor desta. Abraão não pode falar porque seria incompreendido. O herói trágico fala, responde a qualquer argumento e encontra repouso na justificativa para o seu ato. Ao contrário, o pai da fé está só e sua linguagem não pode ser expressa. De acordo com Johannes, situações como a de Abraão, de obediência e confiança diante do absurdo e do sofrimento interior, exigem a reflexão do “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates e Pitágoras, para descobrir e compreender a profundidade das emoções. A angústia do patriarca antecede a felicidade pela qual o crente anseia, enquanto aguarda pela misericórdia e o favor divinos (KIERKEGAARD, 2009b, p. 163-164; SOUSA, 2009, p. 16), e se relaciona também a outras duas situações de sua sofrida vida. Primeiramente, à contradição que vive entre a ética e a fé. Maneira de viver diante de Deus, a fé é ato de obediência mesmo diante da condenação da lei: o caso do sacrifício de Isaac é considerado um crime. Em *Temor e tremor*, contudo, os

conceitos teológicos abstratos são substituídos por uma exegese existencial da história do pai da fé, que avança sozinho para além da segurança da validação do universal. Aqui se encontra a angústia ligada à suspensão teleológica da ética: a contradição entre seu dever para com o filho e seu dever para com Deus (RICOUER, 1996, p. 21). Em segundo lugar, por estar intimamente ligada à condição humana, a angústia é condição do espírito que reflete sobre sua própria situação de humanidade: no caso de Abraão, enquanto possibilidade de ocorrência do desfavorável. Não obstante, na experiência do patriarca a angústia da incerteza torna-se certeza da fé, que descansa na Providência (ABAGNNANO, 1970c, p. 22-25).

3.4.4. Provação

Quarta categoria, a provação⁷¹, à qual foi submetido o cavaleiro da fé, é mencionada em *Temor e tremor* de forma não ortodoxa se considerada sob a ótica cristã protestante. Conquanto a pregação tradicional limite-se à semântica da expressão bíblica, de que foi uma prova de fé e obediência, para Johannes o amor de Abraão a Deus e ao filho também estão em jogo e integram profundamente seu conflito. Acresça-se à encruzilhada ética a condição familiar do patriarca, outro aspecto fundamental da sedutora opção de fuga da situação: sem sofrer para salvar outrem por admirável nobreza, sofre terrivelmente por ter de abrir mão de Isaac e, em oposição, ser tentado a não o fazer, após aguardar pacientemente por seu herdeiro (KIERKEGAARD, 2009b, p. 134-137).

A ordem divina que prova Abraão não o insta a crer na existência de Deus, tampouco em que havia sido colocado nessa situação pela vontade divina, pois o patriarca já havia assumido tais pressupostos em sua resignação. Ele é provado de forma aguda em sua fé de que Deus daria de volta a ele a oportunidade de exercer sua paternidade e seu amor ao jovem filho, em vida. Em outras palavras, a provação consiste em confrontar o pai da fé na dialética de sua crença por força do absurdo, de não ser privado de Isaac ainda que levado pela ordem divina a sacrificá-lo, de estarem unidos mesmo após imolá-lo (HANNAY, 1991, p. 75). Tal prova inclui, inicialmente, o silêncio que carrega em si a dor do pai, na aflição

⁷¹ Do dinamarquês *Prøvelse*, que significa ser posto à prova antes de obter o favor de Deus, é termo presente com destaque em outra obra de Kierkegaard, *A repetição* (SOUZA, 2009, p. 85, nota 73).

provocada por se calar e, paradoxalmente, saber-se portador de uma intenção de crucial interesse para sua própria família. Outrossim, compreende manter sua fé e seu amor no mesmo Deus que o está submetendo à prova, e continuar feliz por acreditar no favor divino para esta vida. Abraão está sujeito, assim, a uma terrível provação da força e da vitalidade dos movimentos de sua fé (SOUSA, 2009, p. 18-21).

3.4.5. Repetição

Ao se comparar a Abraão, o pseudônimo Johannes declara no início da “Expectoração Preliminar”, na *Problemata*: seria capaz de agir com a diligência do herói trágico e resignar-se infinitamente diante do mandamento de Deus. E isso seria tudo. Por sua vez, o cavaleiro da fé vai além e acredita no absurdo do abandono do finito para recebê-lo de volta, o que corresponde à categoria da repetição. Embora este termo não esteja presente em *Temor e tremor*, surge como resultado do duplo movimento da fé em Abraão, quando este recebe Isaac novamente. A partir do movimento infinito da resignação, é volta paradoxal à temporalidade para receber o finito. A semântica do termo na língua original confirma essa interpretação: a palavra dinamarquesa para “repetição”, *Gjentagelse*, significa retomada ou reapropriação. Segundo Gouvêa, diferentemente do sentido de “repeticionar” ou pedir novamente das línguas latinas e da inglesa, que segue o modelo latino⁷², o termo dinamarquês tem o significado etimológico de tomar posse novamente, “[...] pegar ou tomar novamente aquilo que já se teve ou ainda se tem, mas de que se quer mais, ou aquilo que [sic] já se tentou apropriar anteriormente sem completo êxito” (2002, p. 213-214).

A repetição acontece, para Johannes, através do duplo movimento da resignação e da fé, por abrir mão do que é mais precioso juntamente com todas as expectativas futuras de seu amor paternal, e se reapropriar simultaneamente de toda a esperança pela fé em virtude do absurdo. Esse é o movimento paradoxal de

⁷² Repetição em latim é *repetitio*, substantivo derivado do verbo *repetere*, cujo significado não se restringe a pedir novamente ou repeticionar, diferentemente do que afirma Gouvêa. Há mais quatro significados derivados do verbo latino: voltar, retomar ou recomeçar; pensar ou dizer novamente; tornar a bater ou bater em algo como reação; e procurar de novo por algo ou alguém, ou fazer com que volte (DICIONÁRIO LATINO-PORTUGUÊS, 2000, p. 1024). O primeiro significado, em especial, admite similaridade com o sentido do termo no idioma dinamarquês, assim como se assemelha à dinâmica existencial do conceito kierkegaardiano de repetição.

repetição religiosa feito por Abraão. Ele abre mão do mundo, de si mesmo e até da concepção de sua deidade e da relação com ela até então, para recuperar todas essas instâncias da vida. “Por isso, trata-se de uma repetição transcendental, pois implica na resignação absoluta e também na reapropriação daquilo de que nos fizemos distantes [...]” (GOUVÊA, 2002, p. 223-224).

A fé de Abraão evidencia que a felicidade do amor torna-se, primeiramente, recordação do passado vivido com o filho a ser sacrificado. Assim ocorre com Agamenon, Jefté e Brutus, e da mesma forma na *Aquedah*, pela lembrança de que Isaac é o filho tão aguardado. Contudo, para Abraão a recordação dá lugar ao retorno da felicidade, repetição do momento em que tem o filho vivo em seus braços (SOUSA, 2009, p. 17). A diferença entre a vida do patriarca e a do herói trágico requer novamente a lembrança de uma importante distinção entre o cavaleiro da fé e o da resignação. O primeiro mostra sua grandeza ao obter o finito, depois de ter deste desistido, de forma nova e transformada pela experiência de fé, quando em dependência voluntária a Deus experimenta a repetição. Sua relação, dessa forma, com o temporal e o imanente não é diminuída, desfigurada, mas transfigurada em maior alegria. O segundo é autossuficiente em seu apego ao infinito quando desiste do finito para limitar-se à resignação (LIPPITT, 2003, p. 49-50).

3.4.6. *Individualidade e subjetividade*

Na *Problemata*, Johannes relaciona inicialmente a individualidade e a subjetividade pela afirmação de que o indivíduo está no universal e o tem como *telos* de suas ações. Diz também que não há algo mais terrível, nem maior, do que existir como indivíduo (KIERKEGAARD, 2009b, p. 112, 135), e defende que não há negação do universal, mas sua subordinação, pois a relação do indivíduo com ele passa a ser através do absoluto. E o paradoxo surge na posição superior da interioridade em relação à exterioridade: conseqüentemente, o indivíduo está acima do universal (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127-130). Esta afirmação não deve ser entendida como orientação individual de oposição às instituições sociais, em especial à família, na ousadia de sacrificar o próprio filho. Diferentemente, é individuação que ocorre pela disposição de atender ao chamado divino para, como

indivíduo, transcender o escopo universal da ética⁷³ (GELLMAN, 1990 *apud* LIPPITT, 2003, p. 144). Abraão, dessa forma, na ação paradoxal da fé renuncia ao universal para agir em amor a si próprio e a Deus, condição explicada por Johannes:

Em linguagem corrente, estas duas determinações encontram-se também em mútua correspondência. Quando se vê alguém fazendo alguma coisa que não se enquadra no universal, costuma dizer-se: não foi certamente por vontade de Deus que ele fez isto, dando assim a perceber que o fez por sua própria vontade. O paradoxo da fé perdeu o ponto intermédio, i.e., o universal. Por um lado, dá expressão ao supremo egoísmo (fazer o horrível e fazê-lo por sua própria causa); por outro lado, exprime a mais absoluta devoção, ao fazê-lo por causa de Deus (KIERKEGAARD, 2009b, p.131).

O silêncio do cavaleiro da fé, de igual modo, coloca-o no paradoxo da relação absoluta com o absoluto, por não falar a verdade aos outros, em especial aos próximos a Isaac. Essa relação acontece na subjetividade, como interioridade e solidão da existência singular perante Deus. Exemplo é a alusão do autor ao mandamento de esconder os sinais físicos do jejum:

Diz-se no Sermão da Montanha: quando jejuares, unge a tua cabeça e lava o rosto para que os homens não vejam que jejuas. Este passo mostra abertamente como a subjectividade é incomensurável com a realidade e como é, aliás, legítimo enganar (KIERKEGAARD, 2009b, p. 177).

Diversamente, na perspectiva hegeliana a ética e a religião são universais e o universal é o divino. Logo, o dever sempre o é para com Deus, o que exclui qualquer dever diretamente relacionado ao divino, uma vez que deve ser mediado eticamente por seu valor universal (GOUVÊA, 2002, p. 246). Porém, a interioridade pertence à individualidade e, segundo Johannes, este é o âmbito em que se exerce o dever absoluto para com Deus pelo cavaleiro da fé. Não consiste esta singularidade, entretanto, em exceção:

Hegel ignorou a existência de exceções, pois admitir exceções excluiria a possibilidade de uma universalidade absoluta. [...] O que muitos intérpretes não perceberam é que, para Kierkegaard, cada indivíduo é uma exceção, pois todos e cada um de nós é um indivíduo singular perante Deus, e nenhum de nós pode se apoiar na universalidade no que tange a nossa relação com a existência. Todos caíram da universalidade do ético, e não apenas Abraão. Todos se tornaram exceções (GOUVÊA, 2002, p. 256-257).

⁷³ Gellmann, Jerome I. 'Kierkegaard's *Fear and Trembling*'. **Man and World**, Dordrecht, v. 23, n. 3, p. 297-299, 1990.

O indivíduo é exceção ao universal e, sendo assim, os seres humanos são exceções em sua individualidade, em cuja existência o cumprimento da ética é parcial, e de cuja relação com Deus a razão ética é insuficiente para a compreensão.

3.5. Conclusão

Pela análise do texto da *Problemata*, a partir da visão geral da obra e da interpretação dos três problemas morais nela contidos, foi possível percorrer a argumentação de Johannes sobre o paradoxo da fé enquanto categoria inapreensível pela razão, em particular inexplicável pela ética, bem como reconhecer seu elogio da sublimidade da fé do patriarca bíblico, incompreendida pela filosofia e a teologia. A partir disso, as categorias identificadas na *Problemata* sugerem que a fé de Abraão apresenta elementos de uma existência que se dá como relação não limitada à ética e vivida na individualidade, cuja subjetividade e interioridade encontram sentido último no transcendente, em obediência e, não obstante, sofrimento – transcendência a partir da qual o pai da fé também se relaciona com a realidade. Assim, com a finalidade de inferir a fé apresentada em *Temor e tremor* como experiência religiosa, como relação com o divino, buscaremos uma ampliação da visão do pensamento de Kierkegaard a propósito destas categorias pela sua correlação com outras duas obras do autor dinamarquês: *A repetição* e *O conceito de angústia*.

4. CAPÍTULO TRÊS: A FÉ *EM TEMOR E TREMOR* COMO EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

4.1. Introdução

A dialética da fé como paradoxo e relação do indivíduo com o absoluto tem na *Problemata*, como visto, uma seção na qual os problemas éticos decorrentes do evento da Escrituras são confrontados: indaga se há suspensão teleológica da ética, dever absoluto para com Deus e justificativa para o silêncio do patriarca perante os seus, diante da iminência do sacrifício de Isaac.

Com o intuito de compreender essa dialética da fé na obra *Temor e tremor*, o presente capítulo será dividido em duas partes. Primeiramente serão analisadas as categorias fé, ética, angústia, provação, repetição, individualidade e subjetividade, a partir da *Problemata*, em correlação com *A repetição*⁷⁴ e *O conceito de angústia*⁷⁵. Este procedimento justifica-se por essas obras, contemporâneas a *Temor e tremor*, apresentarem categorias fundamentais do pensamento kierkegaardiano, dentre as quais as identificadas no pensamento de Johannes, a exemplo da repetição e da angústia (SOUSA, 2009, p.10). Além disso, permite obter maior abrangência na compreensão dessas categorias, presentes em diferentes níveis conceituais nas três obras (KIERKEGAARD, 2009a, p. 109; 2010, p. 19, nota 35, 163-171). Em seguida, serão identificadas as principais características da fé de Abraão em *Temor e tremor*, como paradoxo em que se encontra o indivíduo na relação com Deus diante da razão, tipificada na *Problemata* pela ética. O objetivo é inferir a fé do patriarca como experiência religiosa imperscrutável pela razão, mediante os problemas éticos apresentados por

⁷⁴ “Basicamente o livro é sobre o amor de um jovem por uma mulher, e sua intenção de romper com ela. [...] O jovem escreve a um certo Constantin Constantius pedindo seu conselho. O jovem eventualmente perde a moça, mas misteriosamente experimenta uma repetição quando adquire a si mesmo como poeta. O caso intriga tanto a Constantius que ele se envolve em longas digressões sobre a vida, estética, ética, religiosidade, e a enigmática possibilidade de repetição e suas consequências sobre o espírito humano” (GOUVÊA, 2002, p. 346).

⁷⁵ Nesse livro “Kierkegaard expõe sua teoria de *Angst* [angústia]. A *Angst* corrói todas as coisas do mundo infinito e deixa expostas todas as ilusões. Angústia é um elemento primal no homem, o próprio sinal de ser humano. Antes do pecado, na ignorância da inocência, Adão era de alguma forma pré-humano, sugere Vigilius Haufniensis, o pseudônimo autor do livro, um professor de dogmática aqui escrevendo sobre o problema teológico do pecado original, conceito crucial na tradição agostiniana. A angústia dada por Deus foi uma pré-condição para a Queda, e está presente em cada vida humana [...]. Entretanto, a angústia tornou-se uma força positiva no homem, guiando-o à fé e de volta a Deus [...]” (GOUVÊA, 2002, p. 348-349).

Johannes de Silentio. Para tanto, será adotado como referencial o pensamento mais abrangente de Kierkegaard sobre a fé e a existência, enquanto experiência individual.

4.2. *Correlação das categorias fundamentais da Problemata com A repetição e O conceito de angústia*

Em razão de seu caráter manifestamente paradoxal, a fé, como categoria apresentada em *Temor e tremor*, implica dois importantes conceitos. Primeiramente, a paixão, que segundo Johannes de Silentio une toda a vida, em desenvolvimento à constatação de Lessing de que a vida está envolta pela paixão no sentido estético. Declara também o autor que a “fé é uma paixão”, sempre superior em sua luta dialética e insondável pela filosofia e a teologia: a primeira vai sempre além; a segunda oferece à filosofia seus encantos a fim de atrair seus favores. O autor apresenta, em seguida, o segundo conceito, ambiente do movimento da fé e de seu *pathos*: o absurdo (KIERKEGAARD, 2009b, p. 86-89, 125). Crer em virtude do absurdo, em Kierkegaard, é acreditar no humanamente impossível e acentua a paradoxal união dos contrários qualitativos, na relação entre o existencial e o eterno (FARAGO, 2011, p. 167).

Em *A repetição*, o jovem poeta escreve ao autor, o pseudônimo Constantin Constantius, sobre a paixão do personagem bíblico Jó⁷⁶, temor a Deus que sobrevive mesmo submerso em intenso sofrimento, condição de existência arbitrariamente relegada pela reflexão filosófica aos poetas. Mesmo não sendo o

⁷⁶ A introdução ao livro veterotestamentário de Jó na Bíblia de Jerusalém (1985, p. 879) assim apresenta, em resumo, o personagem: “a obra-prima da literatura do movimento sapiencial é o livro de Jó. Começa com uma narração em prosa. Era uma vez um grande servo de Deus, chamado Jó, que vivia rico e feliz. Deus permitiu a Satanás prová-lo para ver se ele continuaria fiel no infortúnio. Ferido primeiro nos seus bens e nos seus filhos, Jó aceita que Deus retome o que lhe havia dado. Atormentado em sua carne por uma doença repugnante e dolorosa, Jó se mantém conformado e censura sua mulher que o aconselha a amaldiçoar Deus. Então, três amigos seus, Elifaz, Baldad e Sofar, chegam para compadecer-se dele [capítulos 1 e 2]. Após este prólogo, abre-se um grande diálogo poético, que forma o corpo do livro [...]. Jó e seus amigos contrapõem suas concepções da justiça divina [...]. É então que intervém um novo personagem, Eliú, que contesta Jó e seus amigos e, com uma eloquência prolixa [capítulo 32 a 37], procura justificar a maneira de agir de Deus. É interrompido pelo próprio Iahweh [Deus] que “do meio da tempestade”, isto é, no contexto das antigas teofanias, responde a Jó; ou melhor, recusa-se a responder, pois o homem não tem o direito de julgar a Deus, que é infinitamente sábio e todo-poderoso, e Jó reconhece que falou sem compreender [capítulo 38, verso 1, a 42, verso 6]. Um epílogo em prosa põe termo ao livro: Iahweh censura os três interlocutores de Jó e devolve a estes filhos e filhas e seus bens em dobro [além de sua saúde, presume-se, pois o texto afirma que Jó morreu velho, “cheio de dias”, em conclusão ao capítulo 42, versos 7 a 17]”.

típico cavaleiro da fé, pois não age, Jó está na fronteira existencial entre a fé e as demais paixões humanas (KIERKEGAARD, 2009a, p. 120).

Por ser determinação existencial de buscar a Deus, a fé afeta o juízo da razão sobre si mesma e requer o reconhecimento de seus limites. Por isso não constitui imediaticidade: é firme adesão da vontade à mensagem e à pessoa testemunhada por esta (COLETTE, 2009, p. 262-264). Assim, para Johannes a fé é o imediato, porém posterior, último. A primeira imediaticidade é o estético, não inclui a fé (KIERKEGAARD, 2009b, p. 144), haja vista aquele ser intrinsecamente poético e imaginativo, estar em busca de satisfação e vivência do momento, que incluem o interessante e a variedade (ABBAGNANO, 1970c, p. 14-15). Como afirma o autor de *Temor e tremor*:

Ao fazer tal coisa, torna-se então ridículo negar que a fé existe desde todo o sempre. A fé aparece agora, de alguma maneira, na companhia relativamente trivial dos sentimentos, da disposição, da idiosincrasia, dos *vapeurs*⁷⁷, etc. Se bem que a filosofia possa até ter razão quanto a não se dever ficar parado na fé. Nada há, todavia, que possa justificar este uso da linguagem por parte da filosofia. Antes da fé, ocorre um movimento da infinitude, antes que a fé entre *nec opinata*⁷⁸ por força do absurdo. [...] esta tarefa é apropriada para as forças humanas apesar de no nosso tempo ser desconsiderada; mas só quando é cumprida, só quando o singular se esgotou no infinito, só então se atingiu o ponto em que a fé pode irromper (KIERKEGAARD, 2009b, p. 129-130).

A fé não admite mediação, pois está situada paradoxalmente acima da ética. Por isso, a instância existencial-religiosa superior é a fé, não a ética, em cuja idealidade o arrependimento é o mais alto nível, uma vez que retarda a ação diante da convicção de que se está prestes a pecar, segundo outro pseudônimo, Vigilius Haufniensis, autor de *O conceito de angústia* (KIERKEGAARD, 2010b, p. 125). Abraão é, portanto, injustificável eticamente: se sua ação é digna de um crente, não é moral, nem é possível que seja de alguma forma, porquanto não se arrepende em todo o percurso até o sacrifício; se deixa de agir, conforma-se à ética, contudo não age como crente, em clara afronta ao mandamento divino.

Não se trata a fé de Abraão de tipificação de uma prerrogativa cristã, como adverte Johannes, seja pertencimento institucional, adesão a um corpo doutrinário ou mesmo crença na existência de Deus. A fé está, de forma totalmente diversa, no centro do paradoxo existencial do dever de amar a Deus e a Isaac.

⁷⁷ “Vapores” ou “calores” em francês, com sentido figurativo de histeria nessa passagem (SOUSA, 2009, p. 129, nota 159).

⁷⁸ “Inesperadamente”, em latim.

Antes de ser uma abstrata consideração do conflito entre a responsabilidade perante o filho e diante de Deus, é um dilema do amor que se encontra na obediência de Abraão, não na culpa moral (GOUWENS, 1996, p. 86, 119). Aqui surgem a solidão e o silêncio do cavaleiro da fé: sua decisão particular, injustificável e incomunicável é agir em função de sua relação com Deus, não a favor de outrem, nem mesmo do filho. Semelhantemente a Jó, que mesmo em silêncio dirigia-se a Deus com fé inabalável e, segundo Constantin Constantius, rejeitava interpretar moralmente seu estado de sofrimento, como seus amigos fizeram (KIERKEGAARD, 2009a, p. 103-104; 115).

Vigilius Haufniensis define a fé como salto dialético que crê no novo e se torna paixão do absurdo. Para ele, fé é vitória sobre a infinitude⁷⁹ e certeza interior que a antecipa, em confirmação à definição de Hegel⁸⁰ (KIERKEGAARD, 2010b, p. 19, nota 35, p. 165). O autor, a exemplo de Johannes, denuncia o erro da identificação da fé com o imediato, ao lembrar que isso acarreta a negação da pressuposição histórica na epistemologia que envolve a fé. Assim, a Dogmática e a Lógica⁸¹ ignoram o que há de preliminar no conceito, e dão lugar à sutil e volátil abstração que compõe a noção hegeliana de imediato. Mais adiante, afirma ser a fé a única que vence os sofismas do espírito, pois reconhece o pecado e renuncia à angústia (KIERKEGAARD, 2010b, p. 12-13, 125). Da mesma forma ocorreu com Abraão, que pela fé adere ao mandado divino e supera potenciais percalços em si mesmo, a fim de progredir rumo ao sacrifício do próprio filho. Esse movimento da fé realizado pelo patriarca ocorre em função do absurdo, para se ganhar tudo na finitude da vida, nunca nela se perder ou perdê-la (KIERKEGAARD, 2009b, p. 92).

Assim, em *Temor e tremor* não há o abandono da vida finita, mas uma ontologia do ser humano, baseada no fundamento do ser cuja existência encontra sentido apenas na fé e por esta é ressignificada, em sua totalidade. Exclui-se, portanto, qualquer polarização ou desprezo do finito ou do infinito, do temporal ou do eterno, do corpóreo ou do anímico: é fé integradora da vida (ROOS, 2014, p.

⁷⁹ Em Kierkegaard traduz a relação pessoal com a transcendência, a exemplo da resignação diante de Deus, e, em especial, a possibilidade e sua onipotência relacionadas à fé e à angústia, entre outras categorias: “no possível tudo é possível” (ABBAGNANO, 1970c, p. 24).

⁸⁰ De acordo com Colette (2009, p. 267), Kierkegaard equivocou-se ao creditar a Hegel essa afirmação, proferida por Lessing em um artigo não assinado de 1802, que irá surgir trinta anos depois reproduzido em uma publicação hegeliana lançada em Berlim.

⁸¹ Alusão, respectivamente, à área da teologia que visa a sistematizar as doutrinas cristãs e, possivelmente, a um dos títulos da obra *Enciclopédia*, de Hegel (VALLS, 2010, p. 12, nota 10).

352-353). De acordo com Johannes, a pessoa de fé não se encontra com facilidade, embora possa externamente ser confundido com seu oposto, o burguês. É interessada pelo mundo, atenta ao cotidiano, mas tudo realiza em função do absurdo. Sua resignação infinita, ao ser sucedida pela fé, tem a experiência prazerosa do finito. Como cavaleiro da fé, e também do infinito, assemelha-se ao bailarino que salta e retorna ao solo firmando-se de novo, ainda que com dificuldade, em êxtase (KIERKEGAARD, 2009b, p. 97).

A propósito da segunda categoria, a ética, Johannes lembra que Abraão não age para salvar seu povo. Alega que sua expressão ética está em amar o filho e, contra ela, se volta ao decidir oferecer Isaac. Não há mediação para o patriarca: incompreendido, está só, em silêncio e em oposição ao universal, na relação absoluta com o absoluto. O paradoxo da fé apresenta-se, então, em seu aspecto ético: a ação do cavaleiro da fé é injustificável racionalmente, uma vez que não há apoio no universal. É uma racionalidade paradoxal cuja ação insere-se como resultado da vontade do próprio indivíduo, fora do contexto de normas sociais aceitáveis do comportamento humano, no entanto sem negá-las como responsabilidade paterna, “[...] mas no sentido mais radical de que os elementos só podem ser reunidos na ação e não adequadamente na forma de discurso racional”⁸² (HANNAY, 1991, p. 88-89; tradução nossa).

Assim, em *Temor e tremor*, para Johannes a fé é dever absoluto de amar a Deus e está acima da ética, que não é abolida, mas relativizada. A ética universal diante da forma como Abraão trata Isaac, pelo seu dever para com Deus, é superada por sua interioridade:

A moral que assegura uma sabedoria feita de bom senso e de medida é o bastante, afirma-se, para a solução dos problemas ordinários da vida, para o “geral” [...] para aquele que queira, [contudo] ir até o extremo da afirmação de si mesmo em Deus. [...] a generalidade deve ceder o lugar à singularidade única e responsável (FARAGO, 2011, p. 125-126).

Portanto, o paradoxo da fé apresentado em *Temor e tremor* exclui qualquer ligação desta com a moral, como a feita por Kant. Não obstante este filósofo alemão relacionar crenças religiosas a convicções pessoais de fé, não ao conhecimento, sugeriu que:

⁸² “[...] but in the more radical sense that the elements can only be brought together in action, and not ever adequately in the form of rational discourse”.

As limitações da razão teórica ou cognitiva poderiam, de alguma forma, ser superadas por um apelo à razão em sua capacidade ética. [...] necessariamente pressupostas pela consciência moral [o que] equivalia a tratar a moralidade em vez de a religião como o objeto central da preocupação humana (GARDINER, 2001, p. 41).

Para Johannes, o paradoxo da superioridade da fé em relação à ética consiste também em que o interior encontra-se superior ao exterior. O patriarca não apela à ética para compreender sua situação e tomar a decisão quanto ao ato a praticar. Em vez disso, sua vivência religiosa está livre do assentimento a uma proposição metafísica e independe de validação ética, pois se encontra em uma esfera específica da existência, a saber, a paixão da fé; e não correspondente à imediatez, por intuição pré-linguística ou pré-cognitiva, como ocorre em Schleiermacher (GOUWENS, 1996, p. 120). Dessa forma, a ética convencional é substituída por “[...] uma fonte transcendente cuja expressão direta é a consciência individual, [na qual] o comportamento moral puro e simplesmente perde sua transparência”⁸³ (HANNAY, 1991, p. 71). A experiência de fé, exemplificada em Abraão, não anula o âmbito ético, apenas está fora de seu alcance, como bem lembra Johannes: a ética é dever para com Deus, não relação com ele e, nesse sentido, somente será superada pelo dever absoluto no relacionamento com o absoluto (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127-130).

Ao final de *A repetição*, Constantin Constantius afirma que a existência não pode ser explicada em termos hegelianos, ou seja, pela aniquilação do universal e do particular⁸⁴. A tensão deve ser mantida, pois este não pode ser explicado por aquele, por faltar-lhe paixão; o particular, porém, pensa o universal com paixão intensa (KIERKEGAARD, 2009a, p. 136-138). Em *O conceito de angústia*, de acordo com Vigilius Haufniensis o universal posto como particular é contradição (KIERKEGAARD, 2010b, p. 85). Assim como o sentido lato da fé, considerada adesão religiosa pelo senso comum, não se aplica à particularidade

⁸³ “[...] a transcendent source whose direct expression is the individual conscience, [in which] moral behavior quite simply loses its transparency”.

⁸⁴ Esse aspecto da dialética do sistema de Hegel “[...] implica a resolução de dois contrários numa unidade superior: por exemplo, a unidade simples da família se revela inadequada (ou ‘contraditória’) sozinha e suscita assim o surgimento de seu oposto ou ‘negação’, a sociedade civil, caracterizada pelo individualismo que capacita seus membros a desenvolver sua personalidade e seus interesses; mas isto, por sua vez, se revela insuficiente, e sua completude requer a unidade superior do Estado, a ‘negação da negação’, que ‘supera’, ou ao mesmo tempo *destrói, preserva e eleva os dois contrários*” (INWOOD, 2002, p. 610; itálicos nossos).

de Abraão, tampouco há possibilidade de analogia de sua lida com qualquer situação trágica, mesmo religiosa, em que eticamente o amor do pai é reconhecido.

Johannes esclarece em *Temor e tremor* a posição ocupada pela resignação. A fé, para o autor, é um movimento de sublime dialética da existência, acima da razão. Metaforicamente, apresenta como seu ponto de partida não a ética, porque está desvinculada da fé, mas a resignação, o trampolim a partir do qual Abraão não pode ser confundido com o herói trágico: aquele não se detém na aceitação do comando divino, pois salta da resignação infinita para alcançar o infinito pela fé, que se dá sem qualquer certeza, somente em amor a Deus, como extensão do amor a Isaac. Na resignação infinita, de outra sorte, o consciente limita-se a se desprender de todo o exterior e coloca os conteúdos da liberdade a partir de si mesmo, abrindo mão de sua autonomia (ADORNO, 2010, p. 235). Ademais, a resignação é anterior à fé ao aceitar a inevitabilidade e reconhecer que nada tem valor em si mesmo, somente a partir de Deus. O personagem Abraão, a partir da resignação e indo além, simboliza as características abstratas ou não racionais da consciência religiosa, expressão do irrealizável na existência (HANNAY, 1991, p. 73-74; 78-79).

A responsabilidade humana, em suma, como assinala Johannes, é atender as exigências éticas universais pela prática moral responsável diante do outro e da sociedade. A subordinação ao universal e ao exterior, *telos* da ética, não é *locus* da relação com o divino, porquanto esta se dá somente pela fé paradoxal e suprarracional, conseqüentemente supraética, pois que o encontro com o paradoxo não ocorre pela razão, mas pelo reconhecimento de seus limites na relação de fé (ROOS, 2007b, p. 136). O patriarca considera a ética no estilo kantiano do imperativo categórico, ao dizer que estava nas mãos de Deus prover o holocausto, e silencia quanto ao que somente pela fé em virtude do absurdo, e inexprimível, estava para acontecer: por suas próprias mãos providenciar o sacrifício do filho (VALLS, 2000, p. 183).

Categoria fundamental e omitida na tradicional interpretação da experiência de Abraão, segundo Johannes, é a angústia, vivida pelo pai diante do não cumprimento de seu papel: o de zelar pela vida do filho. Despreza-se a humanidade do patriarca ao levemente esquecer-se dela, como se não integrasse a existência. A angústia é definida por Haufniensis, em *O conceito de angústia*, como “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”.

Não é mal-estar ou sofrimento psicológico, mas a forma da relação do espírito consigo mesmo, já que o humano é corpóreo e psíquico em síntese num espírito, determinado na existência e na possibilidade de agir. O indivíduo, assim, é dupla síntese feita pelo espírito – do temporal e do eterno, da alma e do corpo –, na totalidade do ser (KIERKEGAARD, 2010b, p. 45-48). Fenomenologicamente, para Haufniensis o espírito é entidade à parte da justaposição dos opostos, a saber, o corpo e alma⁸⁵ (HANNAY, 1991, p. 178). No espírito, a angústia é “vertigem da liberdade”, que impele a olhar o precipício da possibilidade para se agarrar à finitude da vida, no qual há a dialética da ambiguidade psicológica de uma “antipatia simpática e uma simpatia antipática”. Em outras palavras, na angústia, psicologicamente, a liberdade é enfraquecida diante da própria impotência, sua “antipatia”, ao mesmo tempo em que a liberdade é concreta, voltada a si mesma de modo “egoísta”, sua “simpatia” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 46, 66-67).

Dessa forma, a angústia antecede o pecado, entendido por Haufniensis apenas na possibilidade de sua concretização, porquanto não se trata de o definir, mas reconhecer. “A rigor, o problema do pecado somente pode ser adequadamente discutido na dogmática” (ROOS, 2007a, p. 128). Entretanto, em sua dialética, a angústia quer banir o pecado, ainda que a profunda consciência a seu respeito saiba que, por conta de sua realidade, restará tão somente o arrependimento, âmbito da ética (KIERKEGAARD, 2010b, p. 122). Abraão estava submerso no conflito de rejeitar sua responsabilidade paterna, a de cuidar pela vida de Isaac, para cumprir o mandamento de Deus. Contudo, ao decidir agir para além do domínio ético, o cavaleiro da fé sabe-se não pecar por estar em relação com o absoluto e, por sua própria vontade, assim querer estar.

Mediante o esforço de Abraão para agradar a Deus, a angústia consiste na liberdade de não o fazer e na responsabilidade de obedecer ao mandado divino, contraditoriamente à tarefa de pai amoroso. Em outras palavras, sua angústia é o estado gerado pelo possível, infinidade de possibilidades diante da liberdade humana (LE BLANC, 2003, p. 80). Johannes assinala que o cavaleiro da fé está impedido, pelas próprias circunstâncias paradoxais de sua fé, de dividir ou expor

⁸⁵ Ontologicamente, diferentemente da definição fenomenológica de Haufniensis, o espírito é manifestação do ente como tal, isto é, do ser determinado. Por sua vez, o ser é o fundamento do ente. Assim, a síntese do indivíduo distingue-se pela sua logicidade, intimidade do ser com seu espírito (MOLINARO, p. 8-9; 94).

seu fardo com os seus, conquanto precise se ver e se ouvir diante da própria responsabilidade, sempre produtora de angústia. Semelhantemente, como corrobora Constantius, Jó angustiou-se em seu terror interior e na dialética da própria inocência, diante de si mesmo (KIERKEGAARD, 2009a, p. 59; BALTHASAR, 2000, p. 31-32).

A existência de Abraão está envolta em angústia também diante de sua preocupação incondicional com sua relação religiosa – por isso sua fé é relacional, paixão e interesse superior que superam as incertezas postas pela racionalidade:

[...] conhecer a Deus implica necessariamente na fé e a fé implica necessariamente em risco. Conhecer a Deus é uma questão de preocupação suprema. [...] Como Deus é pessoal, santo e transcendente e os seres humanos são finitos, dependentes e pecaminosos, Deus só pode ser conhecido quando a pessoa sai da posição objetiva de observador e começa a participar de um relacionamento com Deus pela interioridade apaixonada. Esse é o “salto” da fé, o risco [...] (OLSON, 2001, p. 590).

Ora, o cavaleiro da fé não reproduz uma crença religiosa contemporânea a ele, como visto, uma vez que nesse “salto” sabe e crê estar agindo contrariamente ao seu cuidado com o filho e, em especial, à promessa recebida pelo próprio Deus de que seria abençoado pela paternidade na velhice. O simples cumprimento do dever religioso e de seus desdobramentos na finitude, nessa situação, seria sintoma de ausência de espírito. Em outras palavras, como explica Haufniensis, tratar-se-ia da “a-espiritualidade”, que é afastamento do espírito, caricatura da idealidade que possui a angústia somente em estado latente (KIERKEGAARD, 2010b, p. 102-103). Ao contrário, a angústia manifesta e vivida, ao ceder lugar à fé, erradica seus próprios efeitos e viabiliza a maturidade espiritual, produzida interiormente e desarraigada do exterior. Além do mais, educa na infinitude e no descanso na Providência (KIERKEGAARD, 2010b, p. 168-170).

Fé sem possibilidade é prisão na finitude, porém na possibilidade que angustia escapa-se do finito e ganha-se o infinito. Angústia sem fé leva à queda (VALLS, 2012, p. 56), porquanto aquela tem caráter redentor junto a esta e “caracteriza-se pelo possível, relaciona-se com algo que ainda não é, com um estado ainda não presente, futuro, ainda não realizado” (VALLS, 2013, p. 150). Abraão, por isso, em sua expressão de fé angustia-se:

[...] pois o que angustia é a possibilidade, não a realidade. A realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angustia

mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transformar numa nova possibilidade (VALLS, 2012, p. 51).

A importância da autorreflexão e da angústia é defendida em *A repetição*. O ser humano está na paixão da possibilidade e, desta forma, deve reconhecer seu eu real na angústia de sua responsabilidade diante da vida. A crise romântica do jovem que escreve a Constantin Constantius é esclarecedora a respeito da angústia, em especial as indagações de uma de suas cartas, datada de onze de outubro⁸⁶: o ser é colocado na existência e a partir dela tem de abstrair como viver. Ser fiel ao amor e deixá-lo, sendo visto como um impostor? É apenas ambiguidade da linguagem? A realidade espiritual contraria a realidade da vida, misturando-se na existência individual e causando angústia. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 58-59, 107-111). Entretanto, é na angústia que o si mesmo surge, pois, diferentemente do medo ou da ansiedade, ela não possui objeto: não é intencional, mas *pathos* em cujo seio o indivíduo começa a chegar à consciência de si mesmo. Ao não se deixar envolver por uma tentação, gerada por seu conflito religioso interior diante da possibilidade de negar o contraditório pedido de Deus, Abraão lida com a própria angústia sem ser paralisado por ela. Pode-se concluir, assim, que a angústia em Abraão dá lugar à serenidade interior da fé existencial. O patriarca passa à convicção de que fará o que a fidelidade a seu Deus exige, uma vez assimilado o paradoxo que gerava angústia: a contradição vivida entre a fé e as convicções éticas (FARAGO, 2011, p. 80).

A expressão ética de Abraão está em amar o filho, porém seu amor a Deus vence o desejo de preservar Isaac. Esta é a provação à qual Abraão está sujeito, na abordagem de *Temor e tremor*. Na passagem bíblica, em seu contexto histórico e familiar, a atitude apropriada seria se aferrar à responsabilidade de pai, protegendo o filho prometido de qualquer ameaça à sua vida. Fica, assim, evidente que a provação é um dos conflitos da fé, portanto interior, não uma força externa que seduziria o cavaleiro da fé e justificaria sua ação efetiva. Ele está totalmente cômico da responsabilidade pelo que irá fazer:

[...] Abraão poderia assim ter desejado que a sua tarefa fosse amar Isaac como é uso e costume de um pai, para sempre inteligível e inoxidável para todos; poderia desejar que a sua tarefa fosse sacrificar Isaac ao universal para que viesse a inspirar os pais com esse feito ilustre – quase se deixaria aterrorizar pela ideia de que tais desejos mais não eram para

⁸⁶ O livro é dividido, em sua segunda parte, por cartas datadas remetidas pelo jovem ao autor.

si do que *tentações* e como tal haveriam de ser tratados; pois sabe como é solitário o caminho que percorria, sabe que nada fazia pelo universal, mas era apenas ele próprio a ser tentado e posto à prova (KIERKEGAARD, 2009b, p. 136; itálicos do autor).

Em *O conceito de angústia*, Haufniensis defende que não se pode pensar na tentação, em sentido amplo, como fundamento da ação, porquanto tem como determinação intermediária a concupiscência, estado de pecado como disposição, antes do pecado. Em *Temor e tremor* a tentação é condição associada à provação como possibilidade do indivíduo àquela sucumbir. Assim, a tentação manifesta-se como tal, e por inferência a provação, quando ligada à interioridade. Como assevera Haufniensis, a culpa é evidência de que a angústia, mesmo na ambiguidade que envolve a inocência, anula qualquer pretensão de se fundar na tentação a causa do erro (KIERKEGAARD, 2010b, p. 43-47). A decisão do patriarca, dessa forma, não está presa ao que é natural, parte integrante de sua realidade, mas à fé que decide livremente, mesmo que submerso na dor emocional da perda do ser amado, e na luta com a tentação da conformidade moral e do conflito religioso de obedecer a Deus em detrimento da preservação do filho.

O pseudônimo Constantin Constantius, de *A repetição*, identifica na existência de Jó a presença da provação, enfrentada na força do espírito e como disputa, na fronteira entre a fé e a ferocidade das paixões. Por isso, em Jó inaugura-se a categoria da provação, que não está na imediaticidade, definida em breves palavras pelo autor: é categoria temporal, determinada e relevada em relação ao tempo (KIERKEGAARD, 2009a, p. 121). Na provação o indivíduo é colocado na sua relação com a finitude, o que envolve, angustiosamente, a dúvida e a incerteza de ir além das suas capacidades. Da mesma forma, a provação do cavaleiro da fé coloca-o em conflito na relação com Deus: o patriarca caminha envolto a dor e aflição rumo ao monte Moriá (SOUSA, 2009, p. 18, p. 85, nota 73).

A fé de Jó manifesta-se, ainda de acordo com Constantius, na confiança de que Deus pode resolver sua situação, pois o Criador não é tirano, nem sujeito a determinações éticas. Sabe-se o personagem bíblico frágil como a erva, enfermo e privado da vida normal. Mas também reconhece a grandeza da liberdade de sua consciência, crendo que tudo será resolvido em sua relação com Deus. Não se pode dizer cientificamente que Jó foi provado, uma vez que isso está circunscrito à interioridade e à transcendência. Provação não é estética, ética ou dogmaticamente definível: significa estar, como dito, diante da ferocidade das paixões

(KIERKEGAARD, 2009a, p. 117-120). Segundo Balthasar (2000), Jó está só e desamparado na provação, porém, paradoxalmente tem em Deus seu mediador, em quem exerce fé posto que não é possível resistir por si mesmo na relação imediata com ele. Semelhantemente, a experiência de fé do patriarca consiste em sua interioridade apaixonada confiar na Providência, e ser provado no amor ao filho que irá perder sob a ordem divina. É prova a ser suportada pela fé somente, que compreende o paradoxo de que Deus queria que exercesse expressão superior de seu amor religioso sem, com isso, deixar de amar o filho; ainda que não houvesse, doravante, expectativa de futuro (HANNAY, 1991, p. 75).

Aspecto igualmente presente na provação de Abraão é o terror que provoca, como argumenta Johannes, dada a situação de vida e a crença que envolvem o personagem bíblico. Por isto entenda-se um *horror religiosus*⁸⁷, espanto originado pela contradição que se estabelece entre a fé do patriarca, produtora de sentido em sua vida, e o conteúdo da provação, potencial negação de todo o seu passado e destruição dos alicerces de sua crença – o caráter paradoxal da terrível tentação que compõe a prova relaciona-se tão somente ao espírito, nasce da relação com Deus e requer a quebra da lei ética (KIERKEGAARD, 2009b, p. 120). A provação espiritual, assim, gravita em torno da incerteza, e o sofrimento de Abraão vem da anulação da promessa e das esperanças terrenas. Não obstante, sua nova vida nasce das cinzas, dando lugar a uma esperança eterna, não perscrutada pela razão (GOUWENS, 1996, p. 165). O cavaleiro da fé recusa-se a paralisar sua existência em face do incompreensível, à mais cruel provação: não somente perder o filho, mas perdê-lo pelas próprias mãos (SOUSA, 2009, p. 20-21).

Entender a provação de Abraão é ir além da especulação filosófica ou teológica. A situação não é solucionável pelos recursos da razão, pois não compete a esta abstrair o significado da vida e da fé. Esta é a sensibilidade de Johannes, ao perceber que a interioridade do patriarca:

[...] pode socorrer a alma, pode ajudá-la a vencer a provação do sofrimento: dando-lhe um sentido, a fé a salva do absurdo. Assim, a fé não é apenas um ato da alma que se volta para sua felicidade eterna, para sua Salvação, mas igualmente um ato do pensamento, na medida em que

⁸⁷ “Horror religioso”, em latim no texto original.

permite dar um sentido ao mundo. *A fé é o modo de conhecimento do homem interior*” (LE BLANC, 2003, p. 22; itálicos do autor).

Considerar o pai angustiado, diante de seu conflito religioso, torna possível a reflexão sobre sua vida e a importância da fé exercida. Como sublinha Le Blanc, ao argumentar sobre a compreensão da experiência do pai da fé e contemplá-lo “ser *da* existência e estar *na* existência, aprender sua lição é refazer a viagem de Abraão até o monte Moriá, é habitar a diferença entre o especulativo e o vivido [...]” (LE BLANC, p. 72; itálicos do autor).

A categoria da repetição subjaz ao texto de *Temor e tremor* pela clara ideia de que o patriarca vivencia a repetição religiosa, derivada do abandono de si ao infinito pela fé, a partir da resignação, e da volta ao finito para receber Isaac novamente. Ao citar a passagem bíblica de Sara e Tobias, Johannes declara ser ela a heroína, não o noivo, pois aceita a nova tentativa de se casar após sete experiências trágicas. Ela o recebe e age para além das dimensões estética e ética da vida: crê em virtude do absurdo e está na repetição, como o patriarca, que em sua relação absoluta com o absoluto acredita e obtém o filho novamente (KIERKEGAARD, 2009b, p. 168). É movimento que culmina na fé, pois que não se restringe a algo novo acontecer no âmbito ético, uma vez já tendo ocorrido e sido recordado. Tampouco no estético, esfera poética e imaginativa da vida em busca da satisfação e do imediato (ABBAGNANO, 1970c, p. 15).

O autor é enfático, nesse sentido, ao refutar qualquer aproximação entre o cavaleiro da fé e o herói trágico, na estética e na ética. Da mesma forma, extrapola a narração bíblica sobre Abraão e faz um diagnóstico religioso-existencial, aproximando-se da interpretação neotestamentária⁸⁸ a propósito da interioridade do pai da fé: ele acredita no absurdo do abandono do finito para tê-lo de volta, paradoxalmente, em um duplo movimento de sublime dialética, ao crer que tudo é possível para Deus. A fé dá-se no infinito para, então, dar-se no absurdo: não havia qualquer possibilidade de antever o fim da situação. Mesmo assim, Abraão crê alegremente na impossibilidade, pois espera receber o filho de volta pela revogação da sentença ou por um milagre. A razão humana há muito havia expirado (KIERKEGAARD, 2009b, p. 90-91).

⁸⁸ O autor da epístola de Hebreus defende, não por uma citação textual do Antigo Testamento, mas pela interpretação do ato de Abraão, que ele disse a si mesmo: “Deus é capaz também de ressuscitar os mortos”. Por isso, recuperou seu filho [...]” (Hebreus, capítulo 11, versos 17 a 19).

Constantin Constantius, em *A repetição*, situa a categoria repetição como parte fundamental da realidade da existência, pois a vida é toda ela uma repetição. Recordação e repetição são o mesmo movimento em direções opostas: o primeiro repete-se para trás e carrega a infelicidade na melancolia, exceto quando há esquecimento ou se recorda o amor; o segundo é recordado para adiante e faz o homem feliz. Quem quer a repetição, mais do que o novo da esperança e o velho da recordação, aprofundou-se na existência. Sua dialética consiste em algo novo acontecer, mesmo já tendo acontecido, pois a existência que foi passa a existir novamente, não apenas é recordada. O jovem, de quem o autor é confiante, precisa fazer o movimento da repetição para resolver o dilema do abandono da mulher amada, em nome da vida de poeta. Contudo, confessa Constantius, ele próprio e o jovem não conseguem fazê-lo de forma superior, transcendente, como em Jó – trata-se da repetição religiosa, que acontece quando a impossibilidade se impõe e o espírito recebe de novo a si mesmo e o que havia sido, tanto na temporalidade quanto na eternidade. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31-33, 51, 123-124).

Repetição significa retomada, reapropriação, em Constantius, como visto. É transposição do âmbito do conhecimento e da recordação para o âmbito da vida, chave para interpretar a fé do patriarca como expectativa de receber Isaac de volta. Não se trata de uma questão metafísica ou a possibilidade diante da liberdade do agir humano. Antes, dá sentido a qualquer interesse ético, metafísico ou dogmático. Por isso, toda a vida é uma repetição, e quem a encontra está na seriedade da existência (JUSTO, 2009, p. 19-21). Ela pertence ao espírito superior, a saber, quem indo além de um duplo⁸⁹, vendo a si na paixão da possibilidade, vive a repetição como movimento transcendente voltado ao futuro e, não obstante, deseja ser si mesmo novamente (KIERKEGAARD, 2009a, p. 91-92). É momento em que, como ocorre com Abraão, o indivíduo absorvido na existência e em plena confiança em Deus, a partir de sua própria consciência, interpreta a manifestação da repetição no universal e deixa irromper o religioso na seriedade da relação com Deus. “Aqui só é possível a repetição do espírito, embora nunca seja tão perfeita na temporalidade como na eternidade, que é a verdadeira repetição” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 132).

⁸⁹ Frequente no romantismo alemão, designa “pessoas que se veem a si mesmas” (JUSTO, 2009, p. 58, nota 70).

Há duas declarações a respeito da categoria de repetição em *O conceito de angústia*. Na primeira, ao defender a idealidade religiosa como correspondente à realidade efetiva, o autor cita-a ligada à paixão do absurdo, fazendo clara e direta conexão entre repetição e fé: aquela é alcançada nesta pelo salto dialético que crê no novo, como ação livre a partir da interioridade interessada e movimento infinito separado da exigência ética, de forma transcendente, por um abismo, nunca pela contradição da imanência. Mais adiante, remetendo a Constantius, dá a entender que a categoria possui relevância não somente na esfera religiosa, mas também no que toca à seriedade da existência, que difere do “hábito” porque se origina na responsabilidade da liberdade. Haufniensis declara, em uma nota de rodapé, que repetição é sua categoria preferida (KIERKEGAARD, 2010b, p. 19, nota 35, p. 97, nota 214, p. 156). Na vida do cavaleiro da fé, analogamente, a repetição ocorre de maneira superior à que se manifesta estética e eticamente: de forma religiosa, na eternidade, que na relação com Deus experimenta o temporal no encontro com o eterno.

A repetição opõe-se à doutrina platônica da reminiscência e sua variação hegeliana, segundo a qual a realidade é determinada, necessária e estruturada logicamente, cujos propósitos e objetivos individuais são comuns à humanidade, e a unidade social é parte da ampla unidade da razão (HANNAY, 1991, p. 67). A metafísica da repetição, diversamente, implica integração e potencialização do tempo e da vida. Entra-se, portanto, na eternidade pelo movimento típico da repetição, isto é, projetando-se para frente (ROHDEN, 2007, p. 108). Como resultado, a individualidade retoma a si mesma e se volta para o exterior de forma religiosa (KIERKEGAARD, 2010b, p. 113-114).

No âmbito religioso, se somente o amar a Deus em fé reflete-se sobre o próprio Deus, e fé significa fraqueza e desamparo diante da infinitude, a repetição pode ser compreendida como a transcendência na qual a reapropriação é mais forte, por estar envolvida pelo milagre, posto que a existência religiosa é forma de vida específica, de autorreflexão, repetição e ação pela fé. (GOUWENS, 1996, p. 119-120). Assim, intimamente associada à fé, na paixão do absurdo, a repetição é aguardar pelo miraculoso com os pés fincados no finito. É volta à interioridade que sempre desejará ser ela mesma, não obstante experimentar a transcendência pela grandeza da experiência da fé, e ser feliz mesmo no sofrimento, pois está fora do escopo da racionalidade (KIERKEGAARD, 2010b, p. 19, nota 35).

Ao analisar o Problema I da *Problemata*, Johannes afirma diretamente que a individualidade não sobrepuja o universal, mas subordina-se a ele. Pelo paradoxo da fé, contudo, o indivíduo que está no universal tem de superá-lo, caso contrário Abraão não passaria de um assassino. Pela fé, em relação absoluta com o absoluto, passa-se, então, a se relacionar com o universal. Diz o autor ser grandeza viver religiosamente, renunciando ao universal como indivíduo: daquele reconhecendo a importância e a beleza, e deste enfrentando o espinhoso caminho de quem esperou pelo filho para ser provado. O patriarca, como indivíduo, paradoxalmente encontra-se acima do universal, haja vista sua interioridade ter de estar subordinada àquele, obedecendo-lhe quanto às prescrições. Se no que se referir ao bem-estar do outro ou da coletividade deve posicionar-se responsável e publicamente, sob a perspectiva ética, conseqüentemente, condenado estaria em seu silêncio e solidão (KIERKEGAARD, 2009b, p. 111-115).

Abraão, entretanto, vive sua fé como um errante, sem ver o fim, adentra a esfera religiosa e só pode ser compreendido pelo paradoxo da existência que se dá diante de Deus: está oculto, porém precisa se manifestar para atender ao universal. Contudo, ao estar na fé, vive o paradoxo de ter de superar o universal, uma vez que está em oposição a ele. Sua individualidade está em relação com o absoluto sem qualquer mediação, por sua subjetividade. Por isso, a interioridade de Abraão mostra-se fundamental para o entendimento da relação de fé do indivíduo com a divindade e a realidade, em suas exigências objetivas: é certeza da subjetividade de que o dever para com Deus é absoluto, mesmo diante da incerteza da objetividade. (HANNAY, 1991, p. 128).

Ao abordar a esfera religiosa da vida, Haufniensis, em *O conceito de angústia*, defende que a existência humana implica uma propensão religiosa. Embora reconheça não ser de seu interesse, na obra, o aprofundamento dessa questão, declara que a individualidade requer uma interioridade que se volta para o exterior, a fim de, na relação do indivíduo com a finitude, encontrar na própria expressão religiosa sua posição absoluta (KIERKEGAARD, 2010b, p. 112-113). A fé manifesta-se de maneira original no indivíduo, de acordo com esse autor, uma vez que é expressão da interioridade. Haufniensis ressalta a crucial distinção, já mencionada, a respeito da fé: não é relação institucional ou assentimento doutrinário. Se assim fosse, tornar-se-ia “uma tacanhice finita, em vez de ser uma livre infinitude” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 68). Para Haufniensis, a individualidade

humana é resultado da síntese feita pelo espírito, que inclui temporalidade e eternidade. Em decorrência, o indivíduo realiza essa síntese diante da possibilidade da liberdade e da eternidade, respectivamente, no tempo presente e no futuro, cujo ponto extremo será a angústia perante a perspectiva da Providência. A interioridade diante da liberdade angustia-se pela infinitude da possibilidade, momento em que deve fazer o movimento religioso de volta a si própria e ao divino (KIERKEGAARD, 2010b, p. 98, 106, 110). Como visto, o autor de *O conceito de angústia* defende que na subjetividade o indivíduo produz a verdade agindo, conhece-a e nela crê na interioridade:

[...] é o caminho, o processo de compreensão progressiva daquilo que permite o nascimento para si mesmo na e pela verdade que, aos poucos, o sujeito em gestação conquista para si. Dá-se aí um processo de encarnação da verdade incontornável, com suas demoras e sua paciência, sua coragem e sua capacidade de resistência, seu desespero e sua esperança, seu sofrimento e seu gozo [...]. Estas são as estruturas da subjetividade: um canteiro de obras (FARAGO, 2011, p. 176).

A verdade é construída pela subjetividade, a partir da interioridade e de suas idiossincrasias. A certeza subjetiva da fé, dessa forma, envolve reconhecimento no íntimo e, uma vez que a verdade é libertadora e obra da liberdade, que ocorre a partir da ação livre e concreta, “[...] a questão é saber se um homem quer, no sentido mais profundo, conhecer a verdade, quer deixá-la permear todo o seu ser, assumir todas as suas consequências [...]” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 146). Portanto, é possível pensar a subjetividade como condição propiciadora do salto da fé em direção a Deus.

Também destaca Haufniensis que a liberdade do indivíduo é ambiente de produção da ação que gera essa certeza subjetiva. De forma distinta, a mera credence, que petrifica a subjetividade, e a descrença, como a zombaria, carecem de certeza e são expressões da não-liberdade, isto é, ausência de subjetividade diante do saber dado. Por exemplo, as provas do sistematizador sobre a existência de Deus, por um lado, constroem a interioridade, que sempre será invadida pela ideia de Deus; as provas do beato, por outro lado, apresentam-se cômicas e alvo certo de zombaria ao restringir a totalidade da vida à crença. Ambos têm falta de interioridade, a subjetividade *in concreto*, certeza que leva à ação mesmo na angústia e determinação do eterno no ser humano concretamente, longe das abstrações e da metafísica que colocam a eternidade na temporalidade. Isso exige

que a personalidade seja séria em si mesma, tendo o próprio indivíduo como objeto da seriedade (KIERKEGAARD, 2010b, p. 148-149; 158-162).

As cartas enviadas pelo jovem a Constantin Constantius em *A repetição*, com a solicitação de não serem respondidas, sugerem a individualidade e a subjetividade como condições existenciais propícias à solução que ele procura, qual seja, a forma de terminar sua relação amorosa. Ao decidir desaparecer da vida da jovem por quem se apaixonara, estabelece interiormente uma relação de alteridade pela preocupação com ela, e de individualidade na medida em que começa a perceber que retomar seu cotidiano como poeta, “amante da ideia”, será possível quando finalmente voltar a tornar-se si mesmo (KIERKEGAARD, 2009a, p. 131, 140). Na figura de Abraão, a individualidade manifesta-se em seu estado religioso, de fé solitária e paradoxalmente posicionada acima da ética, portanto injustificada em sua disposição ao sacrifício e em seu silêncio. A certeza interior que possuía, ao caminhar rumo à consumação da vontade divina, constitui, no entanto, sua subjetividade concreta e interioridade em ação:

E contudo, o que alcançou Abraão? Foi fiel ao seu amor. Mas quem ama a Deus nem necessita de lágrimas, nem de deslumbramento, esquece o sofrimento no amor, esquece, aliás, o sofrimento tão completamente, que nem restaria mais tarde o mínimo vestígio da sua dor, se não fosse o próprio Deus a recordá-lo; por que Ele vê no oculto e reconhecendo a adversidade conta as lágrimas e nada esquece (KIERKEGAARD, 2009b, p. 186).

Existir como indivíduo é estar em angústia e no dilema entre a realidade espiritual e a corpórea, abarcado pelo universal, que compõe o conjunto de particulares. O indivíduo, contudo, ao colocar-se diante da vida, mesmo imerso em suas contradições, favorece a mudança de sentido. O conhecimento em si, por isso, aprisiona, multiplica a indeterminação e diminui a produção de sentido, como no hegelianismo, no qual o indivíduo existente é absorvido e diluído pela razão (ABBAGNANO, 1970c, p. 13; KIERKEGAARD, 2009a, p. 109). Assim, a ininteligibilidade do que Abraão pudesse dizer, como exposto em *Temor e tremor*, infere o si mesmo não racional do indivíduo, onde não há a certeza objetiva, e a razão pode apresentar um discurso que não guiará a ação, paradoxalmente. Porém, a fé é o conteúdo do eu formado na ação, não na ideia: o eu que, na racionalidade própria da fé, é satisfeito na interioridade, não publicamente (HANNAY, 1991, p. 89).

Na fé a individualidade levanta-se como obstáculo ao pensamento, capacitada à alteridade e à troca dialógica, e se posiciona diante das múltiplas possibilidades interpretativas. Em sua liberdade, observa o mundo e produz novo sentido para a vida. Dessa forma, a espiritualidade da fé existencial apropria-se intimamente da relação de amor a Deus, em liberdade. Ora, o que é apreendido e interiorizado por meio da liberdade também é produzido, motivo pelo qual a experiência da fé é individual e subjetiva (JUSTO, 2009, p. 13-18).

Depreende-se, portanto, que a lógica religiosa da fé é prática pessoal de vida além da metafísica racional, como experiência e apreensão de Deus (ROHDEN, 2007, p. 84). A individualidade é instância da relação com o divino, e a subjetividade condição epistemológica em que se dá a apropriação da verdade como certeza da fé, cuja paixão contém a cifra da verdade oculta e movimenta a subjetividade (ADORNO, 2010, p. 262). A narrativa de Johannes constitui-se no assombro e na alegria de Abraão diante de Deus: o passado é evocado, para ser lembrado, examinado e redefinido; o indivíduo, sofredor, busca modelos de sentido para a experiência e tem no futuro seu lugar de repouso (GOUWENS, 1996, p. 121).

A condição existencial da fé do personagem Abraão denota a complexidade dos estados do espírito humano. Nas categorias identificadas e correlacionadas com outras duas obras-chave para a compreensão de sua experiência, *A repetição* e *O conceito de angústia*, a lida do patriarca em *Temor e tremor* recebeu alguma luz sobre seus principais contornos. Entretanto, para o aprofundamento da análise desse estado da existência será necessário obter maior abrangência do pensamento de Kierkegaard a propósito da fé, com o objetivo de verificar a possibilidade de a fé do patriarca ser compreendida como experiência religiosa.

4.3. A fé de Abraão como experiência religiosa

Nas tradições judaica e cristã, católica e protestante, a história de Abraão transcende a vivência e as práticas religiosas da época, pois consiste em relação com Deus caracterizada por uma confiança concreta. O Antigo Testamento bíblico

fala em Deus como o agente que justifica o patriarca mediante sua fé⁹⁰. No contexto cristão do Novo Testamento, a fé opera pelo amor⁹¹ e, quanto à abraâmica, encontra sentido somente em seu agir: “não é um evento racional, mas algo que abrange a pessoa toda e marca toda a sua vida”⁹² (BÖTTRICH; EGO; FRIEDMANN, 2013, p. 79-80). Como ressaltado em *Temor e tremor*, a fé de Abraão no texto neotestamentário representa igualmente a certeza de quem resiste à prova e recebe Isaac de volta⁹³. O patriarca também é considerado o pai de todos os que creem⁹⁴. Na tradição cristã posterior, Abraão é aquele que buscou a Deus por ter rejeitado a religião de seus antepassados, e se tornou o pai de todos os que assim vivem⁹⁵ (BÖTTRICH; EGO; FRIEDMANN, 2013, p. 81).

Nas filosofias kantiana e hegeliana o personagem Abraão é visto com desconfiança. A interpretação feita por Kant do iminente sacrifício de Isaac é desfavorável ao patriarca, pois este nunca saberia se Deus realmente havia falado com ele, haja vista a impossibilidade de apreensão do infinito por meio dos sentidos, segundo o filósofo. Não obstante, Kant afirma que se pode, diversamente,

⁹⁰ “Abraão creu em Iahweh, e Ihe foi tido em conta de justiça” (Gênesis capítulo 15, verso 6).

⁹¹ “Pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade” (Gálatas, capítulo 5, verso 6).

⁹² “Não foi pelas obras que o nosso pai Abraão foi justificado *ao oferecer o seu filho Isaac sobre o altar?* Já vêes que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente. E assim se cumpriu a Escritura que diz: *Abraão creu em Deus e isto Ihe foi imputado como justiça* e ele foi chamado amigo de Deus” (Tiago, capítulo 2, versos 21 a 23; itálicos do original). A designação neotestamentária “amigo de Deus” é fórmula originada no judaísmo primitivo, também presente nos textos veterotestamentários do segundo livro das crônicas dos reis de Israel e do profeta Isaías (BÖTTRICH; EGO; FRIEDMANN, 2013, p. 81).

⁹³ “Foi pela fé que *Abraão, tendo sido provado, ofereceu Isaac; ofereceu o filho único*, ele, que recebera as promessas, e a quem fora dito: *É por Isaac que uma descendência te será assegurada*. Mas ele dizia: Deus é capaz também de ressuscitar os mortos. Por isso, recuperou seu filho, como um símbolo” (Hebreus capítulo 11, versos 17 a 19; itálicos do original).

⁹⁴ “Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós” (Romanos, capítulo 4, verso 16).

⁹⁵ É possível inferir que a *Aqedah* possui uma estrutura mítica, considerando-se a tese de Mircea Eliade (2010): é uma história sagrada, revelada como mistério relacionado a um herói civilizador e funda uma verdade absoluta e ontológica, na medida em que se refere sempre à realidade. Na narrativa bíblica, Abraão recebe a aprovação de Deus e a reafirmação de que seu descendente, Isaac, seria bênção para todas as famílias da terra. Judeus e árabes-islâmicos consideram-no o patriarca fundador de seus povos, bem como se veem como receptores das bênçãos vinculadas a ele, e para os cristãos em geral Abraão é a tipificação mais importante da fé, inclusive por oferecer Isaac. Entretanto, a característica mimética do mito não pode ser relacionada à *Aqedah*: em vez de modelo reproduzido pelos rituais e práticas religiosos, a disposição total de agir contra o amor em obediência a Deus não é tida como paradigma por essas tradições religiosas, mas tão somente a fé abstrata do patriarca. Assim, a interpretação mítica da história de Abraão fica emperrada, por Ihe faltar a dimensão existencial de imitação dos gestos míticos. “Quanto mais o homem é religioso tanto mais dispõe de modelos exemplares para seus comportamentos e ações. Em outras palavras, quanto mais é religioso tanto mais se insere no *real* e menos se arrisca a perder-se em ações não exemplares, “subjetivas” e, em resumo, aberrantes” (ELIADE, 2010, p. 85-86; itálicos do autor).

reconhecer que Deus não falou caso o comando divino contrariar a lei moral, ainda que a ação ocorra por motivos religiosos – qualquer entendimento contrário deveria ser considerado uma ilusão:

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). 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)” (KANT, 1993, p. 76, nota 16).

Os escritos da juventude de Hegel sobre religião foram caracterizados pela oposição ao judaísmo. O filósofo contrapôs Abraão a heróis gregos ao afirmar que estes buscavam liberdade e amor autênticos em sua peregrinação, enquanto o ancestral dos judeus almejava uma pretensa liberdade, ilusoriamente dissociada do mundo, e dispensava a Isaac um frágil cuidado paterno, um amor que “[...] não era tão forte a ponto de torná-lo incapaz de atingir o filho amado com a própria mão”⁹⁶ (HEGEL, 1971 *apud* VITIELLO, 2000, p. 156).

Diferentemente dessas tradições filosóficas, a apresentação do texto e das categorias de *Temor e tremor* demonstra a singularidade da fé elogiada por Johannes de Silentio, a partir de uma interpretação existencial da *Aqedah* com base na tensão entre a importância do patriarca na tradição judaico-cristã e sua reprovação ética por parte de Kant e Hegel. Tipificada por Abraão e analisada em profundidade na seção *Problemata*, a fé apresenta-se na obra como paradoxo e estrutura existencialmente construída, uma vez que não é compreendida racionalmente e consiste em estado da vida concreta, incluídas suas paixões e emoções. Assim, desvinculada da ética, a existência que se dá na fé configura-se uma experiência paradoxal, não penetrada pelo conhecimento racional e, por isso mesmo, livre de qualquer circunscrição moral na relação com Deus. Como afirmou outro pseudônimo kierkegaardiano, João Climacus:

Mas, então, a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo; senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação como ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé (KIERKEGAARD, 2011, p. 91).

⁹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: **Werke in zwanzig Bänden, 1, Frühe Schriften**. Frankfurt, Meno: Suhrkamp, 1971, p. 279.

Esse é o espanto de Johannes: perceber que o patriarca bíblico representa o paradoxo de uma fé inexplicável e inexprimível. Todavia, não há negação da razão na relação entre a fé e o paradoxo, mas a compreensão de seus limites e o reconhecimento de que o relacionamento com Deus está além da capacidade de apreensão racional. “Como anota Kierkegaard em seus *Papirer*: ‘Quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo – a fé o transforma [...]’”⁹⁷ (KIERKEGAARD *apud* ROOS, 2007b, p. 136).

A fé consiste em apreensão progressiva de seu objeto, o que não se dá racionalmente por ser condição existencial, não intelectual. Seu paradoxo repousa na interioridade diante do absurdo, isto é, do que se apresenta contraditório em relação à racionalidade, que reconhece o plausível ao ser humano e à ordem natural do mundo. Nesse sentido, a fé leva a razão ao seu limite e a “quebra”, quando se converte em paixão. É triunfo sobre o racional, incapacitado que se encontra de qualquer comunicação, positiva ou negativa, e afirmação da existência cuja medida é o transcendente. Por isso, de Abraão, modelo representativo da fé paradoxal em *Temor e tremor*, não se pode falar em termos humanos, mas em virtude do absurdo, do impossível somente. A partir da limitação da razão a fé posiciona-se como uma esfera do pensamento em si, uma suprarracionalidade que tem como objeto o absurdo, em vez de uma racionalização doutrinária; caso contrário a fé teria seu estado perfeito no mais alto grau da inteligência e impossibilitaria o salto da metafísica para o absurdo. A razão não compreende, dessa forma, nem um *a priori*, nem um *a posteriori* da fé (COLLADO, 1962, p. 326-329, 341-351).

A razão é totalmente incapaz, para Johannes, de solucionar o que, no próprio escopo de sua compreensão, seria um conflito. Na luta interior de Abraão, entre o amor a Deus e ao filho, o primeiro vence pela fé obediente e em função do absurdo, sem anular o segundo. Por um lado, em solidão e silêncio, sua consciência encontra-se acima da ética, sem se deixar perscrutar por ela. Por outro, sua aflição encontra repouso e convicção porque está diante de Deus e sob seus auspícios. “O assentimento que tem prioridade sobre o fato é um traço permanente da análise da fé, implica uma firme adesão da vontade não só ao que se apresenta

⁹⁷ KIERKEGAARD Søren Aabye. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers** [livro eletrônico]. Edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong, com auxílio de Gregor Malantschuk. v. 1-6, v. 7. Bloomington, London: Indiana University Press, 1967-78, JP I 10.

a nós, mas também à pessoa cujo testemunho serve de garantia” (COLETTE, 2009, p. 264).

Além de em *Temor e tremor*, Kierkegaard ressalta esse aspecto confortador da fé em outros escritos. Por ocasião da passagem do ano, em um de seus discursos edificantes, forma de comunicação direta e assinada por ele, o pensador escreve em 1843 sobre a expectativa da fé. Afirma que se dirigir a Deus como mestre, fonte de bênçãos e alegria, está acessível a todo ser humano: essa é a excelência da fé, bem supremo e infalível obtido quando se tem constantemente, pois somente quando produzida pode-se tê-la dessa forma. A fé é o único poder que triunfa sobre o futuro e, quem vence a expectativa que se volta para o futuro, pode gozar o presente e se fortalecer nele. Porém, o porvir é um inimigo mais poderoso do que o ser humano e a experiência anterior de vida pode ser ambígua, particularizada diante da totalidade do futuro, e as suposições do que virá podem ser um engano. Não se olha ao mar, cujas ondas são vacilantes, para vencer o futuro, mas às estrelas sempre constantes nos céus, que representam o eterno, fundamento do porvir cujo poder no ser humano é a fé (KIERKEGAARD, 2010a, p. 38-43). A expectativa da fé é árdua, mas vitoriosa para Kierkegaard:

O ânimo alegre que ainda não provou as diversidades da vida, que não foi instruído na escola da punição, nem educado pela sabedoria ambígua da experiência, consente com essa expectativa com todo o seu coração, pois espera a vitória em tudo, em todas as batalhas e lutas do espírito, ou melhor, espera vencer sem lutar [...] Essa expectativa, por bela que fosse, não foi, no entanto, a expectativa de fé [...]. O crente, pelo contrário, diz: espero a vitória. Quem fala assim não fala tampouco em vão, pois o bem-aventurado que não fosse frívolo, o preocupado que não estivesse desesperado, ambos gostariam de ouvir seu discurso. A alegria retorna novamente ao ânimo alegre, a vitória é a sua expectativa, vitória em todos combates, em todas as lutas do espírito, pois a experiência tem ensinado que pode haver batalhas. No entanto, com a ajuda da fé, espera a vitória em todas elas [...] ⁹⁸ (KIERKEGAARD, 2010a, p. 44-45; tradução nossa).

A fé que espera pelo futuro é a vitória dos que amam a Deus sobre o porvir antes mesmo dele ser originado pelo presente: é um triunfo poderoso sobre

⁹⁸ “El ánimo alegre que no há saboreado aún las diversidades de la vida, que no fue instruido em la escuela de la pena ni educado por la ambigua sabiduría de la experiencia, da asentimiento a esa expectativa com todo su corazón, pues espera la victoria em todo, em todas las batallas y pugnans del espíritu, o, mejor dicho, espera triunfar sin combatir [...] esa expectativa, por hermosa que fuese, no era, sin embargo, la expectativa de la fe [...]. El creyente, por el contrario, dice: espero la vitória. Quien habla así, no habla tampoco em vano, pues el dichoso que no fuese frívolo, el preocupado que no estuviese desesperado, ambos querrian escuchar su discurso. La alegría retorna nuevamente al ánimo alegre, victoria es su expectativa, victoria em todos los combates, em todas las pugnans del espíritu, pues la experiencia há enseñado que podría haber batallas. No obstante, com la ayuda de la fe, espera la victoria em todas ellas [...]”.

a vida atual. “Se tudo muda no presente, se tudo é incerto no futuro, somente a expectativa da fé assegura o triunfo sobre o futuro, pois permite à alma permanecer em si mesma sem se deixar cativar pela diversidade das coisas presentes” (COLETTE, 2009, p. 266). O ansioso forma o futuro em si mesmo, volta-se às muitas necessidades futuras a serem supridas. A fé, diferentemente, pensa apenas na vitória que a tudo vence: “uma só coisa importa”, como disse Jesus à sua amiga Marta, ao vê-la ocupada e sobrecarregada com os afazeres domésticos, ao invés de serenamente disposta a ouvi-lo, como fazia sua irmã Maria⁹⁹. Diante do sofrimento, a fé gera uma expectativa inabalável de triunfo, pois não se liga ao mundo, mas a Deus. Há quem queira ir além da fé, porém não se trata esta de algo fácil: extravia-se dela quando se procura a convicção advinda da mera expectativa, em lugar da convicção do que se crê, pela fé (KIERKEGAARD, 2010a, p. 44-50).

Quanto à relação com Deus, dar-se-á sempre pela fé. A tarefa da ética é direcionada aos deveres nas relações interpessoais, em observância aos valores universais, desde que ressignificadas sob o prisma da relação absoluta com o absoluto. Em outras palavras, a ética quando alicerçada no religioso dá origem a uma nova interioridade, inconciliável com a exterioridade defendida pela ética da razão (GOUVÊA, 2002, p. 245). Assim sendo, não é pela ética, porém a partir da resignação infinita, estado existencial de submissão ao infinito, que o salto da fé é dado, pelo reconhecimento de uma teonomia que subordina a própria autonomia, que “exprime a mais absoluta devoção, ao fazê-lo por causa de Deus” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 131). Em *Temor e tremor* torna-se possível, então, uma epistemologia que reconheça a insuficiência da razão, em especial da ética, a partir de uma antropologia que conceba a relatividade humana diante do absoluto:

Quando o pensador religioso entende que o mal está identificado com o próprio indivíduo, por uma suposição ontológica, não há como evitar a polêmica que se estabelece com essa identificação que ofende a autonomia humana. A autonomia é um recurso que nos dá a ilusão de podermos evitar a experiência da angústia, cujo afeto é por vezes insuportável (GUARNIERI, 2006, 193).

Como visto, na experiência de fé de Abraão está presente a angústia, estado que emerge na liberdade diante das possibilidades que se apresentam ao pai crente, não obstante aflito. Em si mesmo, e somente assim, a situação pode ser

⁹⁹ Lucas, capítulo 10, verso 42.

resolvida pelo patriarca. Aterrorizado pela iminente perda do filho amado, está angustiado pela contraditória situação: desconsiderar a promessa de posteridade, feita pelo próprio Deus e agora desprezada por Ele. Inicialmente, suas convicções religiosas paralisam-se diante do abismo, diante do qual a angústia causa a “vertigem da liberdade”. Não está incumbido de um dever religioso, antes movimenta-se pela fé por toda a existência a fim de superar a onipotência do possível, ao que a angústia oferece o impulso inicial: por ela o indivíduo chega à fé autêntica, que sempre é livre entrega ao infinito. Assim, Abraão encontra paz interior e serenidade. Paradoxalmente, é a infinitude da possibilidade que propicia o rompimento dos limites da finitude, sem com esta romper de todo, pois o humano é espírito cuja síntese inclui finito e infinito. “Fé sem dimensão da angústia não é verdadeira fé. A angústia, sua irmã gêmea, é desejo e saudades de Deus. A fé é uma tensão intrínseca da própria condição humana no processo de ganhar-se a si mesma [...]” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 493). Abraão não é um sectário, pois este não compreende a solidão da fé e nega a angústia com suas reivindicações públicas. O patriarca, de outra forma, entende-se frágil e em conflito, mas crê na bondade grandiosa de Deus e, por ela, caminha rumo ao sacrifício de Isaac (KIERKEGAARD, 2009b, p. 139-140).

A provação não está no exterior, mas constitui, por um lado, a tentação gerada pelo conflito interior de assentir ao apelo moral de responsabilidade e dedicação incondicional ao filho amado. Sua outra face consiste em ser tentado a se deter numa resignação que estanque seu amor ao filho. Ainda assim, a decisão do patriarca é livre. Sua religiosidade é pensamento da interioridade reflexiva, mesmo em descomunal conflito com suas paixões. Abraão é grande por não escapar da prova, por enfrentar a angústia de ter de renunciar à ética (SAMPAIO, 2010, p. 87). Ele se angustiou e, conservando sua fé, transcendeu a si próprio ao reconhecer que nada poderia fazer sozinho:

[...] é pelo sofrimento que o homem manifesta-se como Indivíduo (estabelece uma relação absoluta com o Absoluto), tenta encontrar-se por meio dele e solicita para si a compaixão de Deus; é pela graça divina que o homem se une a Deus, aspirando a ser ele próprio perante Deus (SAMPAIO, 2010, p. 92).

A convicção do patriarca é que se espera de Deus sempre o melhor, por sua graça, inclusive um milagre. Essa experiência é vivenciada na impossibilidade e na interioridade que se volta ao exterior e à transcendência, e vence qualquer

receio do futuro. Por isso, o salto da fé é retorno, do infinito ao finito, para reapropriar-se na existência: esta é a experiência da repetição. Abraão está no paradoxo da fé, que em função do absurdo abandona o finito para recebê-lo novamente, voltando a ser ele mesmo, isto é, alguém integrado ao mundo. A repetição ocorre em todas as instâncias da vida, contudo a religiosa é seu estágio superior, que acontece na consciência como movimento da eternidade que retoma a existência. A fé que leva à repetição significa aguardar “no limite, esperar contra a própria esperança. Aqui, cessam todas as garantias. Por isso mesmo religião é assumir riscos, isto é, se expor à insegurança radical da temporalidade” (PIPER; ROOS, 2012, p. 116).

O paradoxo da fé também demonstra que, na existência, o indivíduo está oculto e acima da ética, não obstante esta exigir a manifestação responsável na relação de alteridade. Em outras palavras, a impossibilidade de realizar o universal como indivíduo, enquanto um si mesmo individual, é uma condição paradoxal diante da existência concreta, que não pode abandonar a ética:

O Eu convertido em Si mesmo não é um eu abstratamente individualizado, mas exprime concretamente em toda a sua vida o universal-humano. Aparentemente ele se converte em um homem completamente comum, que realiza o “universal” no casamento, na profissão e no trabalho. [...] Ele é “*autodidata*” e “*teodidata*” em um só [...]. Não obstante, o que na maioria dos casos se considera um homem incomum é apenas uma módica exceção da regra dominante, um homem em cuja autoconsciência se encontra o fato de ter algo à frente dos outros (LÖWITH, 2014, p. 358; itálicos do autor).

O ser humano cuja fé é individual e interior sabe-se envolto pelo universal. Sua subjetividade possui a certeza da relação com Deus, enquanto sua objetividade volta-se às relações éticas de forma convicta e responsável.

Entretanto, a fé vivida na interioridade possui uma instância superior e paradoxal, na qual o indivíduo está perante o divino sem justificativa racional e de forma não estática: realiza, assim, o movimento religioso de voltar-se a si mesmo e a Deus. E o faz na certeza da subjetividade, ou seja, na apropriação da verdade interiormente e na compreensão que se dá pela concreção da ação. O conteúdo da fé é produzido pela interioridade, não no conhecimento ou no entendimento racional. Somente enquanto indivíduo é possível relacionar-se com Deus, cuja subjetividade apreenderá a verdade pela produção de sentido à transcendência e à existência. Na dialética existencial da fé, a subjetividade encontra-se como

condição do existente relacionado absolutamente a Deus. Por isso, a fé é categoria da existência, mas que tem como alvo transcendê-la por uma fusão entre o eterno e o temporal (COLLADO, 1962, p. 322).

Pelo exposto, a partir da abordagem fenomenológica de Croatto (2001, p. 41-47) pode-se pensar o evento Abraão como experiência religiosa. Para esse autor, a vivência religiosa tem por finalidade o transcendente e consiste em experiência humana relacional, voltada às necessidades e limitações da realidade individual; portanto está condicionada pela forma de vida do indivíduo. A abertura à transcendência liga-se, assim, à experiência humana geral, nas dimensões física, como a cura; psíquica, como a busca por paz harmônica com o transcendente; e sociocultural, como a expectativa da irrupção de uma nova ordem a partir da ação divina. As limitações vividas, por sua vez, remetem ao desejo pela totalidade: o bem, a felicidade e o descanso opõem-se à fragmentação da vida, o que nutre a transposição desses limites para o infinito como superação da temporalidade pela eternidade, e para a providência divina que dirige a história e confere sentido à existência limitada pelo sofrimento.

O esforço por influenciar os rumos da própria vida apresenta-se em uma tensão dialética com a sua realização: o ser humano é “menos” do que deseja ser na realidade; e “mais” no desejo que não se concretiza plenamente. A experiência religiosa, pode-se concluir, relaciona-se a aspectos humanos fundamentais e existenciais, “faz parte do ser humano contingente e está sujeita a todos os perigos da finitude. O ‘presente’ que a vivência religiosa oferece é justamente a referência a outra Realidade: a transcendente” (CROATTO, 2001, p. 47).

Não obstante ser um elogio à fé, a obra *Temor e tremor* pode ser vista, pelos princípios fenomenológicos acima, como uma reflexão sobre a experiência religiosa de Abraão. A transcendência que absorve o mundo real e age na vida cotidiana é o alvo da pessoa de fé, tipificada pelo patriarca. Longe de estar restrita ao pertencimento a uma ordem religiosa-sacerdotal instituída, estrutura social comum nos tempos veterotestamentários, sua fé manifesta-se na individualidade e na crença potencializada por sua relação religiosa singular, que supera seu labirinto existencial. Ao não se entregar à tentação de uma crise religiosa entre a subordinação a Deus e o amor paterno, nem a de se deixar seduzir pela responsabilidade moral de agir incondicionalmente para preservar Isaac, a fé do

patriarca ultrapassa a ética travestida de relação com o divino (PAULA, 2001, p. 113-117).

A estupefação de Johannes e seu elogio à fé traduzem a herança luterana de Kierkegaard, quanto à natureza da confiança da existência diante de Deus: a redenção da personalidade dá sentido de missão ao indivíduo, para consigo mesmo, de estar em relacionamento permanente com o Criador. Tal relação dá-se exclusivamente pela fé, haja vista que “[...] a tradição na qual Kierkegaard está calcado é luterana e que nessa há um corte mais enfático entre os conteúdos da fé e os conteúdos da razão” (PAULA, 2016, p. 32). Essa fé existencial é relacionamento entre duas personalidades, e não significa axioma ou imediaticidade: é um crer “lá dentro” norteador da vontade e da personalidade, não do intelecto. Consiste em projeto para toda a vida, existencialidade em contraste com a ideia da progressão fé-conhecimento do kantismo, do hegelianismo e da teologia liberal. A experiência da fé abraâmica ocorre como dialética da interioridade, contrariamente à concepção cristã grega platônica do “crer para compreender”, como a expressa por Agostinho, conquanto este se aproxime de Johannes a propósito da dimensão interior da relação com Deus¹⁰⁰ (GOUVÊA, 2014, p. 123-136). Para o teólogo da patrística ocidental, entretanto, tal relacionamento está no conhecimento de si e de Deus que a iluminação divina confere ao redimido. Em outras palavras, defende que o crente pode entender a presença de Deus no mundo ao ouvir sua voz, que para os outros é ininteligível, “[...] reconstrói a certeza religiosa e propõe a *via interior*” (GONÇALVES, 2015, p. 122; itálicos do autor). Para Agostinho, a comunicação divina “fala a todos, mas somente a entendem aqueles que comparam a voz vinda de fora com a verdade *interior*” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 265; itálicos do autor). Em Abraão, no entanto, o amor ao Criador ocorre como interioridade na paixão da fé paradoxal.

4.4. Conclusão

¹⁰⁰ Semelhante a Abraão, a interioridade da relação com Deus em Agostinho é explicada por Gonçalves (2011, p. 90), a partir da análise feita por Heidegger do parágrafo 64 do livro X das Confissões (1999, p. 303), como possibilidade existencial de possuir Deus sem conotação moral no mundo e que ocupa o centro da vida sem afirmações metafísicas, prescrições morais ou preceitos rituais, mas pela experiência afetiva do encontro.

Johannes apresenta, em *Temor e tremor*, a experiência religiosa da fé em Abraão como condição existencial de confiança incondicional e suprarracional, que envolve paixão e absurdo: relação individual que acredita para além da vida e para receber, ainda neste mundo, uma existência feliz e superior em Deus. Pela correlação das categorias identificadas, a partir da fé abraâmica, com outras obras de Kierkegaard nas quais estão presentes, *A repetição* e *O conceito de angústia*, obteve-se um escopo maior da relação fé e existência. Assim, as conceituações feitas pelos pseudônimos Constantin Constantius e Vigilius Haufniensis de fé, ética, angústia, provação, repetição, individualidade e subjetividade permitiram uma múltipla e harmônica visão dessas categorias.

A figura de Abraão foi concebida pela tradição judaico-cristã como tipo e referencial de fé e obediência a Deus. Nas filosofias kantiana e hegeliana, no entanto, o patriarca foi visto como portador de uma confiança incauta e imatura no mandado divino. Para Kant, deveria ter rejeitado a voz que o mandara cumprir a imoral tarefa de matar o próprio, e inocente, filho. Segundo Hegel, sua paternidade foi débil e fraca, cujo amor não foi suficiente para cumprir a responsabilidade paterna de proteger Isaac. Em Johannes, contrariamente, a fé de Abraão pode ser concebida como experiência religiosa, mediante sua relação existencial com Deus: é busca de superação das limitações da vida corpórea, psíquica e sociocultural, na interioridade que se volta à transcendência e à providência divina, pelo paradoxo do pensamento que crê na possibilidade de ocorrer o impossível neste mundo.

Não obstante a relação fé e existência em Abraão implicar diretamente uma experiência religiosa individual, o pensamento kierkegaardiano em *Temor e tremor* sugere também questões e desdobramentos à compreensão da fé não religiosa na atualidade, cujas perspectivas serão abordadas no epílogo.

5. EPÍLOGO

5.1. *Objetivos e estrutura*

A contextualização do pensamento kierkegaardiano em *Temor e tremor* possibilitou maior conhecimento de sua vida e atividade como escritor, assim como a identificação de parte da cultura religiosa e das reflexões teológico-filosóficas de sua época, predominantes na elaboração da obra. Com essas bases hermenêuticas, a análise da *Problemata* construiu uma interpretação existencial da experiência de Abraão, ao identificar e correlacionar as categorias fé, ética, angústia, provação, repetição, individualidade e subjetividade com *A repetição* e *O conceito de angústia*. A existencialidade da fé abraâmica foi inferida como experiência religiosa, tendo como eixo uma fenomenologia da superação das limitações existenciais pela orientação à transcendência.

A apresentação da passagem bíblica da *Aqedah* feita por Kierkegaard é original. Pelo confronto das interpretações kantiana e hegeliana, assim como das teologias ortodoxa e liberal de seu tempo, com a narrativa das Escrituras judaico-cristãs, construiu sua argumentação através de categorias relacionadas à Abraão. A fé, categoria principal da obra, relacionada às demais evidenciou na existência do patriarca bíblico uma experiência religiosa ocorrida como paradoxo, a partir da dialética entre a fé, individual, interior e oculta, e a ética, universal, exterior e manifesta.

A retórica do luteranismo e o racionalismo teológico, invadido pela reflexão filosófica desde o iluminismo, na visão de Kierkegaard evidenciavam o esvaziamento dos conteúdos existenciais da fé. Em *Temor e tremor*, o pseudônimo Johannes de Silentio denuncia a superficialidade no entendimento de Abraão pela pregação cristã contemporânea, dissociada da realidade por se esquecer da profunda experiência de fé do patriarca, do sofrimento que exigira total confiança em Deus. Outrossim, avalia que a inclusão da dimensão religiosa na vida ética, feita por Kant, requereria a condenação de Abraão e baniria a relação com o transcendente, o que se dá, para Johannes e outros pseudônimos, em função do absurdo. Em outras palavras, a racionalidade ético-religiosa kantiana não consegue exprimir a fé paradoxal do patriarca, que está além da razão por crer no impossível.

Em igual erro caíra a teologia liberal, para o autor dinamarquês, haja vista ter adaptado a fé cristã ao pensamento iluminista quando a subordina à razão, vinculando-a às exigências da ética universal e sua práxis social. Para Kierkegaard, semelhantemente, na vertente liberal representada pela teologia romântica de Schleiermacher, a fé não poderia ter sido confundida com a imediaticidade do sentimento de profunda dependência do infinito, pelo qual o sujeito relaciona-se de forma não racional com a divindade. De forma diversa, em *Temor e tremor* a fé consiste no imediato último, posterior, imperscrutável pela razão e superior a ela. Influência positiva e direta do romantismo sobre Kierkegaard ocorreu por Hamann, em especial quanto ao estilo literário irônico e ambíguo, e pelo reconhecimento do importante papel da existência no condicionamento da razão, em seus processos cognitivos e volitivos. Além disso, a fé para Johannes corresponde à concepção hamanniana que, a propósito, é experiência individual e interior, dissociada da mera crença em dogmas ou do pertencimento a uma instituição religiosa.

Diferentemente das alusões indiretas feitas a Kant e Schleiermacher, em *Temor e tremor* a filosofia de Hegel é identificada claramente como objeto de análise. O autor, que ironicamente declara-se alheio ao sistema hegeliano, é conhecedor de seus pressupostos e, a partir destes, tece sua análise do personagem Abraão e de sua fé. Se no pensamento de Hegel o indivíduo deve compatibilizar racionalmente a vontade e a prática à ética universal, e sua interioridade deve estar sujeita à exterioridade, para Johannes o paradoxo da fé consiste exatamente no que a razão não pode aferir: o indivíduo está acima do universal, e sua interioridade, portanto, acima da exterioridade. Por isso, ao seguir o pensamento de Hegel a ética exigiria de Abraão que falasse aos seus próximos sobre o que Deus havia lhe pedido, assim como cumprisse com sua responsabilidade paterna de manter o filho vivo. O patriarca, contrariamente, manteve-se em silêncio e seguiu rumo ao sacrifício de Isaac, numa relação individual, interior e pronta a cumprir o mandamento divino.

O núcleo da obra *Temor e tremor* é a seção *Problemata*, que apresenta três problemas éticos que envolvem a atitude de Abraão. No capítulo inicial, cujo título é “Expectoração Preliminar”, Johannes sublinha a deficiente interpretação cristã da *Aqedah*, por não relacionar essa experiência à existência, tampouco compreender o paradoxo da fé que envolve a ação do patriarca. Outrossim, ressalta o engano de basear o entendimento de tal evento na especulação filosófica,

incapaz de compreendê-lo. O autor defende que o pai da fé resigna-se diante do inesperado sacrifício pedido por Deus e, resoluto, obedece. Mesmo assim, não pode ser concebido como o herói trágico ou o cavaleiro da resignação ou, ainda, como também o denomina o autor, o cavaleiro do infinito, pois estes são reconhecidos publicamente. Abraão, ao contrário, parte da resignação para ir além: é o cavaleiro da fé, que volta ao finito, está oculto e crê, em virtude do absurdo, que Deus faria Isaac voltar a seus braços. Enquanto o cavaleiro da resignação detém-se no infinito, o cavaleiro da fé faz o duplo movimento: em direção ao infinito, ao resignar-se, e de volta ao finito, com fé voltada para esta vida e em relação absoluta com o absoluto. Não se trata de simples renúncia ao amor de pai, mas uma superação da própria razão ao crer que pode receber Isaac de volta das mãos de Deus.

No Problema I, “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”, Johannes afirma que na fé a singularidade do indivíduo está, paradoxalmente, acima da universalidade da ética. Pela racionalidade das éticas de Kant e Hegel, Abraão não poderia ter agido como o fez, mesmo pela fé, pois no uso de sua razão teria condições de se adequar aos paradigmas da responsabilidade ética. O pai da fé seria, então, por essa elaboração filosófica, um potencial assassino ou um crente perturbado por uma crise religiosa. Porém, diante do dilema que opunha sua devoção a Deus a seu amor pelo filho, sua tentação é justamente limitar-se à ação moral paterna. Entretanto, em *Temor e tremor* a ética encontra-se suspensa na relação de Abraão com Deus, que não pode ser explicada pela linguagem, nem concebida por qualquer mediação, seja filosófica ou decorrente do espaço público, mas apenas contemplada mediante a fé.

Em referência a Kant, o autor inicia a análise do Problema II, “Haverá um dever absoluto para com Deus?” pela afirmação de que ética é dever para com Deus. Porém, defende que não se trata de relação com ele, uma vez que não haveria a concreção que o relacionamento ético requer, contrariamente ao postulado kantiano da apreensão racional de Deus. No paradoxo da fé de Abraão, todavia, a relação com Deus ocorre de forma absoluta, sem mediação da ética, pela interioridade que se encontra acima da exterioridade e age em amor ao divino. Seu dever para com Deus não é o de um sectário, por não impor domínio e agir em solidão; diferentemente, é absoluto e o leva a renunciar ao universal pelo individual.

Johannes retoma no Problema III, “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?”, a ideia de que a mediação ética não se aplica à fé, condição em que há superioridade do individual sobre o universal. Em outras palavras, a fé é incomensurável em relação à ética; esta não justifica aquela, que não é resultado do desenvolvimento racional humano. Assim, o silêncio paradoxal de Abraão não pode ser perscrutado pela ética, pois seria reprovado se o fosse. Sua fé estaria em flagrante contravenção à exigência de manifestação pública, a exemplo do herói trágico e sua aprovação social. Igualmente, pela estética não é possível justificar o patriarca, porque exigiria o silêncio para salvar outrem, nunca para sacrificá-lo. Abraão responde de modo sucinto ao filho, quando indagado sobre onde estaria o cordeiro para ser imolado: “Deus proverá ele mesmo o cordeiro para o holocausto”. Sua frase não é dissimulação, antes consiste em confiança na providência divina.

Nas últimas páginas da *Problemata*, Johannes declara que a fé é a categoria capaz de explicar Abraão. Relacionadas a esta, outras categorias subjazem ao texto de *Temor e tremor* e elucidam características de sua manifestação, na interpretação do autor.

5.2. Pontos fundamentais da argumentação

A fé do patriarca sustenta-se no paradoxo de não poder ser justificada eticamente, pois é crença em virtude do absurdo, certeza do impossível neste mundo após renunciar a tudo. Relacionada à existência de forma superior, a fé se dá para além dos limites da racionalidade, que não pode explicar a vida e os relacionamentos humanos em sua totalidade. Em humildade, a obediência da fé abraâmica não fora ingênua, antes estava cônica da gravidade da decisão tomada e tudo o que a envolvia, assim como desapegada da razão ética.

Johannes defende que a ética, segunda categoria analisada na obra, é o universal, *telos* de tudo o que é exterior. Entretanto, não constitui condição superior da existência, pois é superada pela fé. Contrariamente à ética, Abraão permanece em silêncio e obediente à voz divina mesmo tendo, da parte de Deus, o favor e a promessa de posteridade relacionados a Isaac, paradoxalmente. A ética, assim, é suspensa e relativizada na vida de fé constantemente, em função da relação absoluta com o absoluto. A solidão e a impossibilidade de expressão de

sua fé geram em Abraão angústia, outra categoria presente em *Temor e tremor*. Seu anseio pelo feliz encontro com a providência divina angustia-se em sofrimento interior, diante do conflito entre a fé e o dever ético, e da possibilidade da morte do filho. Pela fé, contudo, sua angústia cede lugar à certeza de esperar sempre o melhor de Deus.

A provação de Abraão consiste na quarta categoria presente em *Temor e tremor*. O pai crente e dedicado encontra-se no crucial dilema de escolher entre o amor a Deus e a preservação do filho, e na terrível tentação de não sacrificar seu único herdeiro. Por isso, a prova a que é submetido diz respeito à sua fé, não à ética: para além do atendimento ao mandado divino, testa a sua certeza de que Deus uniria pai e filho novamente, ainda que a imolação ocorresse. Essa crença no absurdo, na impossibilidade, remete à quinta categoria presente na obra: a repetição, conceito desenvolvido em uma produção kierkegaardiana intitulada com esta expressão. Com o significado de retomada e reapropriação, a repetição refere-se ao duplo movimento da fé, quando Abraão, em resignação, abandona-se ao infinito sem desistir do finito, voltando-se a ele para recuperar o que fora objeto de sua fé: receber Isaac de volta.

A última categoria é dupla, composta pela individualidade e pela subjetividade. Ao declarar que existir como indivíduo é grande e terrível, Johannes relembra que Abraão não nega o universal, *telos* de suas ações, mas renuncia às suas exigências e o subordina à sua relação absoluta com o absoluto, condição que ocorre na subjetividade, isto é, como interioridade da existência singular perante Deus. Essas categorias, por isso, são intrínsecas à existência que se dá na fé, e indicam a insuficiência e a relatividade da ética para explicar Abraão.

Uma vez que o pensamento de Kierkegaard a respeito da fé extrapola a obra *Temor e tremor* e percorre várias outras produções, com o objetivo de obter maior profundidade de análise essas categorias foram identificadas em outras duas obras de Kierkegaard, contemporâneas a *Temor e tremor* e que apresentam ideias correlacionadas: *A repetição* e *O conceito de angústia*, escritas, respectivamente, pelos pseudônimos Constantin Constantius e Vigilius Haufniensis.

Johannes afirma que a fé é uma paixão, cujos movimentos ocorrem em função do absurdo. Seu *pathos*, portanto, é acreditar no impossível à existência na relação com o divino, pela adesão total da própria vontade, e sua posição está acima da razão, como imediato último. Constantin apresenta a fé a partir de outro

personagem bíblico Jó: este, embora não aja como o cavaleiro da fé, ao confiar na justiça de Deus em meio a toda a sorte de sofrimento físico e emocional sustém-se no limite das paixões humanas e não interpreta sua situação por meio de concepções éticas. Haufniensis, por seu turno, afirma que a fé é salto dialético que vence a infinitude por não a temer, antes em tudo crer e renunciar à angústia.

A ética não é anulada em Abraão, mas superada pelo dever absoluto com o absoluto. Para Johannes, a prática moral é responsabilidade humana exigida pelo universal. Porém, a fé é supraética, haja vista ser o único âmbito de relação com o divino. Constantius, de forma similar, afirma que o particular e o universal devem ser mantidos em tensão, pois este não explica aquele, e Haufniensis, em igual argumentação, defende que a assimilação do particular pelo universal é contraditória, pois não conseguirá explicar a interioridade. Sobre a angústia, segundo Johannes foi esquecida pelas interpretações filosófica e teológica como parte da humanidade de Abraão. Para Constantius, essa categoria está presente quando a responsabilidade posiciona-se diante das possibilidades da vida. Em Haufniensis, similarmente, refere-se à liberdade da relação do espírito consigo mesmo diante da possibilidade, que enseja autorreflexão, consciência de si e abertura à fé.

Parte dos movimentos da fé, a provação de Abraão é conflito interior de resistência à tentação de se conformar ao exterior, à ética pública. Segundo Constantius, consiste no enfrentamento da ferocidade das paixões humanas, como fez Jó, ainda que suscite dúvidas e incertezas sobre a capacidade de ir adiante. Para Haufniensis, a tentação presente na provação é interior, relacionada ao espírito, por isso não fundamenta a ação. Também movimento da fé, a repetição está implícita na argumentação de Johannes, pois Abraão reapropria-se de Isaac pela fé que retorna ao finito: para além dos estádios estético e ético da existência, ocorre no absurdo, quando a razão havia já expirado. A repetição, conforme Constantius, tem em sua dialética a ocorrência do novo que se espera e, entretanto, já acontecera: não é apenas recordação, mas o que passa a existir novamente e abrange toda a vida. Segundo esse autor, Jó está na repetição de forma superior e transcendente, por ser religiosa, quando a impossibilidade é superada na temporalidade e na eternidade pelo espírito, que volta a ser o que havia sido. Em Haufniensis, a repetição está conectada à fé, por ser igualmente paixão do absurdo e dar sentido à vida toda.

Abraão está em relação absoluta com o absoluto, como indivíduo e por sua subjetividade, paradoxalmente sem mediação ética, como afirma Johannes. Existir como indivíduo, de acordo com Constantius, é estar em angústia diante das distintas realidades do corpóreo e do espiritual. Diante da vida, porém, pode romper as amarras da racionalidade através da liberdade, e se satisfazer na experiência de fé como apreensão de Deus a partir de sua interioridade. Esta, para Haufniensis, embora se angustie diante da infinitude da possibilidade, pela certeza subjetiva da fé volta-se a si e à transcendência. Em outras palavras, a individualidade relaciona-se com o divino e a subjetividade constitui condição para se apropriar da verdade divina.

Abraão é modelo de fé e considerado o pai de todos os que creem nas tradições judaica e cristã, tanto a católica quanto a protestante. Ao rejeitar a religião de seus antepassados e colocar sua confiança somente em Deus, o patriarca foi justificado em razão de sua fé e aprovado por obedecer ao mandado divino de sacrificar Isaac, conquanto cresse que Deus poderia ressuscitar seu filho. Na concepção de Kant, diversamente, Abraão deveria ter desprezado a voz divina, porque não seria possível ter certeza de sua origem e ela contrariou a lei moral, qual seja, a de proteger a vida do filho inocente. Para Hegel, o pai da fé de judeus e cristãos cultivou um amor débil, apartado da realidade e incapaz de recusar matar Isaac. Em outras palavras, em Kant se consagra o dever, e em Hegel o sistema. Ir contra o dever e o sistema é ser contrário à razão embutida na situação em que se encontra Abraão. Entretanto, segundo Kierkegaard, como expresso em *Temor e tremor*, a fé que caracteriza a ação de Abraão é existencial, cuja concreção envolve as paixões humanas e não é compreendida pela razão. Assim, a fé está compreendida no estágio religioso da existência e, em Abraão, a partir de sua dimensão relacional voltada ao divino, pode ser pensada como experiência religiosa.

As relações e limitações da vida humana estão presentes também na vivência religiosa, e remetem à satisfação de necessidades físicas, psíquicas e socioculturais. Essas características ensejam a transposição dos limites da existência, para diminuição do sofrimento e maior controle dos possíveis caminhos da vida. Diante disso, posto que seja um elogio à fé, *Temor e tremor* pode ser considerada uma obra relacionada à vivência religiosa de Abraão, manifesta por uma fé esclarecedora de sua própria existência, que se vê perante o divino. Sua

experiência ocorre pela dialética da interioridade como fé que, não obstante assimilar a grandeza do patriarca ressaltada pela interpretação teológica cristã tradicional, vai além e se torna existencialidade, em contraposição às limitações da dicotomia fé-conhecimento presente na filosofia e na teologia liberal. Tampouco coaduna-se com o “crer para compreender” de Agostinho, embora a experiência religiosa de Abraão aproxime-se da concepção agostiniana da relação com o absoluto pela interioridade, pois na condição de indivíduo age pela fé e acredita em uma vida feliz e superior em Deus.

5.3. *Questões e desdobramentos*

A concepção kierkegaardiana de fé sugere também implicações para a compreensão da experiência religiosa na atualidade, por integrar perspectivas aplicáveis à expressão existencial e não institucional da religião. Portanto, sob este prisma, paradoxalmente constitui uma fé não religiosa.

Kierkegaard manifestou seus objetivos religiosos em textos nos quais comentou sua atividade de escritor. Por exemplo, em um deles o autor ratifica que seu perfil religioso impingiu-se à atividade poética, em cuja base está presente sua experiência pessoal:

Tornei-me poeta; mas com os meus antecedentes religiosos, com o meu carácter expressamente religioso, este mesmo facto foi, simultaneamente, para mim, a ocasião de um despertar religioso, de tal modo que, no sentido mais categórico, acabei por conceber a minha vida na esfera do religioso, na religiosidade [...] (KIERKEGAARD, 2002, p. 87).

O autor “[...] compreendeu-se como um pensador e escritor religioso, capaz de questionar tanto a constituição metafísica especulativa da subjetividade religiosa, como a consistência histórico-política da instituição clerical”¹⁰¹ (BINETTI, 2011, p. 68; tradução nossa).

Para levar a cabo sua missão, Kierkegaard também vislumbrou o abismo intransponível entre as certezas dos sistemas filosóficos e a incerteza da realidade da vida humana. Com habilidade conduziu o ser humano a si mesmo e, ao mesmo tempo, colocou-o diante da extraordinária singularidade do existir (BEAUFRET,

¹⁰¹ “[...] se entendió a sí mismo como un pensador y escritor religioso, capaz de cuestionar tanto la constitución metafísico-especulativa de la subjetividad religiosa, como la consistencia histórico-política de la institución clerical”.

1976, p. 11-14). Habermas apresenta mesma convicção ao comentar a impossibilidade de conhecer Deus, pela via positiva ou negativa, na concepção do pensador dinamarquês:

Toda idealização permanece presa aos predicados básicos finitos, dos quais parte a operação pela qual tentamos nos elevar; e, pelos mesmos motivos, também fracassa a tentativa do intelecto de definir o outro absoluto, por meio da negação de todas as determinações finitas [...] O abismo entre o saber e a fé não pode ser superado por meio do pensamento (HABERMAS, 2010, p. 14-15).

Essa limitação da razão, especificamente quanto à experiência de Abraão, não permite a compreensão do mandamento de Deus como mais elevado do que as atribuições de pai ou cidadão do patriarca. No paradoxo, sua relação com o divino encontra-se oculta e inacessível à ética e ao espaço público, numa incomensurabilidade que não está presente no sistema de Hegel. Por isso, não é possível explicar Abraão: o estádio religioso é transcendente e implica o inefável (STEWART, 2011, p. 45, 54). Mostra-se evidente, como afirma Ricouer (1996, p. 33-35), que o empreendimento kierkegaardiano foi desenvolvido fora da filosofia e da teologia, ainda que sua reflexão sobre a existência tenha ocorrido a partir da herança teológico-filosófica de sua época.

Kierkegaard tomou posição contrária às linhas de pensamento herdeiras de Hegel. No debate pós-hegeliano do século XIX, opôs-se à direita hegeliana, que tentou compatibilizar teologia e filosofia ao adaptar a dogmática protestante ao pensamento hegeliano, posto que preservando a supremacia da religião; e à esquerda hegeliana, que confinou a religião à mitologia e à submissão a uma razão universal, necessária e concreta, presente na filosofia pelo conhecimento e pela práxis humana. Para o dinamarquês, diferentemente, fé e saber são incompatíveis, pois aquela possui caráter absolutamente subjetivo e fora do alcance do dogma oficial, da filosofia ou da teologia. O cristianismo, em sua visão, é comunicação da existência e assunto da consciência do indivíduo, em detrimento de uma doutrina, e sua reflexão consiste em defender uma fé cristã autoconsciente e livre (BINETTI, 2011, p. 63-70).

O pensador dinamarquês pretendia que seus escritos trilhassem um caminho que não o da racionalização dos dogmas cristãos, mas que posicionasse o leitor existencialmente diante do cristianismo e de outras visões de mundo, para que adquirisse tanto uma autocompreensão quanto um entendimento do que é o

cristianismo apresentado nas Escrituras. Em *Temor e tremor*, assim como nas demais obras analisadas, posto que em níveis e nuances diversos, Kierkegaard esteve preocupado com o tema da fé, virtude fundamental da tradição judaico-cristã e, em seu projeto, parte essencial da reintrodução do cristianismo na cristandade. A categoria da fé foi inserida numa produção literária diversificada, que por diferentes prismas objetivou relacioná-la às variadas necessidades e problemas humanos. Os diversos conceitos relacionados à existência superior e virtuosa, em razão da fé, estão envolvidos em uma dialética que os interconecta, sempre relacionados ao indivíduo singular que os desenvolverá na construção de seu próprio caráter cristão. Segundo Kierkegaard, a cristandade esqueceu-se do que significa existir, ao não cultivar a consciência da presença das emoções e das paixões na interioridade da existência ética e religiosa (ROBERTS, 2007, p. 162-168).

A partir da relação fé e existência em *Temor e tremor* nesta dissertação, pretendeu-se contribuir de forma geral com as epistemologias da pesquisa acadêmica em Ciências da Religião, especialmente através de seus possíveis desdobramentos teológicos, filosóficos e fenomenológicos a propósito da existencialidade da experiência religiosa¹⁰². Especificamente, essa experiência de fé existencial e individual do pensamento kierkegaardiano pode ser aplicada à crença não religiosa nos dias atuais. A falência do projeto da modernidade e do progresso humano, e a perda da hegemonia cultural da cristandade ocidental propiciaram a abertura a uma nova forma de manifestação religiosa – enquanto herança cultural e institucional –, de caráter individual e praxiológico, não mais dogmático (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 118, 124). Essa religiosidade encontra-se fora dos ditames da religião formal, da adesão aos dogmas e da cultura religiosa da coletividade. Tal fé, manifesta como crença e confiança existenciais, assim como vontade e ação suprarracionais, ressignifica toda a vida do indivíduo religioso e seu vigor consiste em desafio existencial constante. Trata-se de uma questão superior presente na obra de Kierkegaard:

O verdadeiro problema não é a escolha entre o nível estético e o ético (prazer contra dever), mas entre o ético e sua suspensão religiosa: é fácil

¹⁰² A reflexão de Senra (2016, p. 8) sobre o campo de estudo da religião no Brasil, através das pesquisas no nível da pós-graduação *stricto sensu* em Teologia e Ciências da Religião, interessa-se, entre outras questões, por identificar e analisar métodos, interpretações e epistemologias das produções científicas dessas áreas.

cumprir o dever contra os prazeres ou os interesses egoístas; é muito mais difícil obedecer ao chamado ético-religioso incondicional contra o chamado da própria substância ética (ŽIŽEK, 2008, p. 145).

Entretanto, a suspensão do ético não significa sua negação, mas reconhecimento de suas limitações na apreensão da vivência religiosa do indivíduo. “Como sugeriu Kierkegaard, o bem agora está, para o cristianismo, na ação (ou série de ações) singular do indivíduo, e não na ação generalizável [...]” (MILBANK; ŽIŽEK, 2014, p. 222). Essa singularidade da relação com Deus não admite o apelo ao mandamento ou a uma revelação divina como justificativa ética dos atos praticados, pois excluiria o paradoxo presente na experiência religiosa, que não pode ser compreendida ou explicada (STEWART, 2011, p. 46).

Faz-se necessário, portanto, o salto da fé para além do repouso da validação ética, que na incerteza do que se espera cultiva a certeza da subjetividade que existe em temor e tremor.

6. REFERÊNCIAS

OBRAS DE SØREN AABYE KIERKEGAARD

A repetição. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.

Escritos Søren Kierkegaard: Discursos edificantes, Tres discursos para ocasiones supuestas. Tradução, introdução e notas de Darío González. Madri: Trotta, 2010a, v. 5.

Fear and trembling [livro eletrônico]. Introdução e notas de C. Stephen Evans. Tradução de Sylvia Walsh. Cambridge, New York: Cambridge University, 2006.

Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução e notas de Álvaro Luiz M. Valls e Ernani Reichmann. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

O conceito de angústia. Tradução, notas e posfácio de Álvaro L. Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010b.

Ponto de vista explicativo de minha obra como autor. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

Temor e tremor. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

OBRAS GERAIS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário da filosofia.** 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

_____. **Dicionário de Filosofia.** 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **História da filosofia.** Lisboa: Presença, 1970a, v. VIII.

_____. _____. Lisboa: Presença, 1970b, v. IX.

_____. _____. Lisboa: Presença, 1970c, v. X.

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard:** construção do estético. São Paulo: Unesp, 2010.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz M. **Kierkegaard** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BALTHASAR, Hans Urs Von. **O cristão e a angústia.** São Paulo: Novo Século, 2000.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**: de Kierkegaard a Heidegger. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BÍBLIA SAGRADA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

BINETTI, Maria José. Kierkegaard: Filósofo de la religión poshegeliano. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.14, n. 1, p. 57-72, 2011.

BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; FRIEDMANN, Eissler. **Abraão no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Loyola, 2013.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1990, 3 ed. V. III.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 1978.

COLETTE, Jacques. O diante de Deus segundo Kierkegaard: buscar e crer. In: LANGLOIS, Luc, ZARKA, Yves Charles. **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 257-273.

COLLADO, Jesus-Antonio. **Kierkegaard e Unamuno**: la existencia religiosa. Madrid: Gredos, 1962.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

EVANS, C. Stephen. Introdução e notas. In: **Fear and trembling** [livro eletrônico]. Cambridge, New York: Cambridge University, 2006.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FLÂNEUR. In: **Michaelis**: dicionário escolar francês. 2 ed. São Paulo: Melhoramentos, 2009.

GARFF, Joakim. **Soren Kierkegaard**: a biography. Princeton: Princeton University Press, 2005.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

GEFÜHL. In: **Dicionário de alemão-português**. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 249 (Dicionários Acadêmicos).

GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 1976.

GONÇALVES, Paulo Sérgio L; SOUZA, Ney de. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico o Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.

GONÇALVES, Paulo Sérgio L. **Deus inefável**: tratado temático do Deus da Revelação. Aparecida: Santuário, 2015.

_____. **Ontologia hermenêutica e teologia**. Aparecida: Santuário, 2011.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor*. São Paulo: Custom; Alfarrábio, 2002.

_____. **Esboços de teologia filosófica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução à Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.

GOUWENS, David J. **Kierkegaard as religious thinker**. New York: Cambridge University, 1996.

GUARNIERI, Maria Cristina M. **Angústia e conhecimento**: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Søren Aabye Kierkegaard e Qohélet. 2006. 300f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London, New York: Routledge, 1991.

_____. **Kierkegaard**: a biography. New York: Cambridge University, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. **Off the beaten track**. Cambridge: Cambridge University, 2002.

HOWLAND, Jacob. **Kierkegaard and Socrates**: a study in philosophy and Faith. New York: Cambridge, 2006.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Lecciones sobre la história de la filosofía**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1955, v. III.

INWOOD, Michael. Hegel. In: BUNNIN, Nicolas; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.). **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.

JUSTO, José Miranda. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KANT, Immanuel. **A religião dentro dos limites da simples razão**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. São Paulo: Loyola, 2008.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LIPPITT, John. **Routledge guidebook to Kierkegaard and *Fear and Trembling***. London, New York: Routledge, 2003.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, Mark e Kierkegaard**. São Paulo: Unesp, 2014.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão (1520): prefácios à Bíblia** [livro eletrônico]. São Paulo: UNESP, 1998.

MILBANK, John; ŽIŽEK, Slavoj. **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** São Paulo: Três Estrelas, 2014.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã: dois mil anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.

PAPINEAU, David. Filosofia da ciência. In: BUNNIN, Nicolas; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.). **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. São Paulo: Intermeios, 2016.

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

PAULY, Wolfgang (org.). **História da teologia cristã**. Loyola: São Paulo, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Glossário. In: WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 277-296.

PIPER, Frederico; ROOS, Jonas. Religião, existência e temporalidade: paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.14, n. 1, p. 101-119, 2012.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 2007, 8 ed., v. 3.

REPETERE. In: **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

RICOUER, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996.

ROBERTS, Robert C. Søren Kierkegaard. In: COPAN, Paul; MEISTER, Chad. **The routledge companion to philosophy of religion**. London, New York: Routledge, 2007, p. 160-169.

ROHDEN, Luis. Metafísica: uma experiência poética! In: ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de; REDYSON, Deyve (orgs.). **Søren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007, p. 83-112.

ROOS, Jonas. Religião, temporalidade e corporeidade em Kierkegaard. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 347-364, 2014.

_____. Angústia e pecado original em *O conceito de angústia*: uma interpretação. In: ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de; REDYSON, Deyve (orgs.). **Søren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007a, p. 127-153.

_____. **Tornar-se cristão**: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007b.

ROTTERDAN, Sandson; SENRA, Flávio. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. **Religare: revista do programa de pós-graduação em ciências das religiões da UFPB**, v. 12, p. 96-127, 2015.

SAMPAIO, Laura Cristina F. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard**: continuidade ou ruptura? 2010. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel E. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000.

SENRA, Flávio. O estado atual dos programas de Teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil – 2013-2014: aproximações. **Reflexão**. Campinas, v. 41, n. 1, p. 7-16, 2016.

SOUSA, Elisabete M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

STEWART, Jon. La recorrente crítica de Kierkegaard a “el bien y la conciencia” de Hegel. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.14, n. 1, p. 33-55, 2011.

TOLLE, Oliver. Introdução. In: HEGEL, Georg W. Friedrich. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2009, p. 9-15.

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

_____. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo: Liber Ars, 2012.

_____. Apresentação e notas. In: **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. Notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia**. Tradução, notas e posfácio de Álvaro L. Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010.

_____. **O crucificado encontra Dionísio**: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2013.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard**: el único ante Dios. Barcelona: Herder, 1977.

VITIELLO, Vincenzo. Deserto, *Éthos*, Abandono: contribuição para uma topologia do religioso. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (orgs.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade: 2000, p. 151-188.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.